

# ANGOLA

## OS SÍMBOLOS DO PODER NA SOCIEDADE TRADICIONAL

2<sup>a</sup> EDIÇÃO

M. L. Rodrigues de Areia (Dir.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**EDIÇÃO**

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](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**

978-989-26-1903-3

**ISBN DIGITAL**

978-989-26-1904-0

**DOI**

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1904-0>

1ª edição • 1983  
Centro de Estudos Africanos  
Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra

# ANGOLA

OS SÍMBOLOS DO PODER NA  
SOCIEDADE TRADICIONAL

2<sup>a</sup> EDIÇÃO

Publicações do Centro de Estudos  
Africanos:

**N.º 1 — Angola, os símbolos do poder na sociedade tradicional**



© 1983 Centro de Estudos Africanos  
INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA  
Universidade de Coimbra  
3000 COIMBRA (Portugal)



# ANGOLA

## OS SÍMBOLOS DO PODER NA SOCIEDADE TRADICIONAL

2ª EDIÇÃO

M. L. Rodrigues de Areia (Dir.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS**

**INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA**

Número comemorativo da exposição:

**ANGOLA**  
**OS SÍMBOLOS DO PODER**  
**NA SOCIEDADE TRADICIONAL**  
Maio 1983

Organização e realização da exposição:

**DIRECÇÃO**

*Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia*

**COM A**

*Maria do Rosário Antunes Rodrigues Martins*

**COLABORAÇÃO DE**

*Jacques Houart*

**CONSELHEIROS CIENTÍFICOS**

*Mário António Fernandes Oliveira*

*Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia*

*Carlos Moreira Henriques Serrano*

*Alfred Hauenstein*

*Jacques Houart*

**REALIZAÇÃO**

**Montagem**

*Maria do Rosário Antunes Rodrigues Martins*

*Maria Emília Mendonça Albuquerque*

*Ludovina de Almeida Mesquita*

*Alexandrino Alves Lourenço*

**Secretariado**

*António dos Santos Resende*

**Fotografia**

*Carlos Caniçares Barata*

*José Carlos Vitorino de Sousa*

**Carpintaria**

*Alexandrino Alves Lourenço*

## Sumário

Mário António Fernandes de Oliveira <i>Insígnias do poder entre os Cabindas</i> .....	11
Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia <i>Essai sur les structures du pouvoir chez les Kongo</i> .....	27
Carlos Moreira Henriques Serrano <i>Poder, símbolos e imaginário social</i> .....	49
Alfred Hauenstein <i>La royauté chez les Ovimbundu</i> .....	67
Jacques Houart <i>A propos du discours anthropologique sur le pouvoir et du pouvoir sur le discours anthropologique</i> .....	81



## **ANGOLA**

### **OS SÍMBOLOS DO PODER**

### **NA SOCIEDADE TRADICIONAL**

O poder não existe nem se mantém sem símbolos. Num espaço onde a consciência da diversidade étnica tende a revalorizar cada vez mais a dinâmica do tradicional, tem interesse, não meramente académico, proporcionar uma visão, ainda que de relance, sobre a rica simbologia elaborada pelas diferentes formas de organização do poder tradicional. Esta será também uma das muitas formas concretas de “reunir dados que permitam definir e ilustrar a identidade cultural dos povos bantos, de outrora e de hoje”, objectivo prioritário do “Centro Internacional de Civilização Bantu”, organização recentemente criada para o estudo e preservação do património cultural comum à África banta. Angola constitui um campo particularmente rico em tradições culturais deste tipo. No seu território se desenvolveram numerosos principados e famílias em que o poder se exercia sob formas variadas de realeza. Desta diversidade se procurou dar conta na selecção dos objectos expostos; na elaboração de textos, porém, não foi possível ir além dos grupos mais representativos: os Kongo (em particular o sub-grupo Woyo) e os Ovimbundu.

Sofrendo as vicissitudes das diferentes histórias africanas (pré-colonial, colonial, pós-colonial) os símbolos do poder a todas sobreviveram mesmo quando confinados apenas à sua componente ritual. Ai terá havido mesmo um alargamento determinado pela incorporação de símbolos aculturados nomeadamente de natureza religiosa (crucifixo e terço, entre outros). As diferentes colecções antropológicas espalhadas pelo mundo são, nalguns casos, testemunhos únicos desse “espectáculo do poder” que só na aparência desapareceram já que ele continua bem vivo no interior de todos. Alguns testemunhos destes símbolos foram recolhidos há menos de meio século (M.A.F. de Oliveira), outros renascem de um aparente estado de letargia tomando nova expressão (veja-se em particular a crescente reivindicação do papel da mulher na transformação da sociedade angolana

e a componente feminina do poder na tradição dos Kongo — M. L. Rodrigues de Areia); outros ainda manifestam-se na exigência coerente de que os detentores do poder se assumam como defensores da vida e do que a condiciona — um evidente reflexo do conceito tradicional do chefe carismático (realeza sagrada) a quem era imputada a fecundidade dos campos como a das mulheres, a ocorrência da chuva como o flagelo das secas.

A análise dos testemunhos de realezas tradicionais, que são do passado, não pode deixar de suscitar, para além da inferência dos mecanismos de simbolização decorrentes de estruturas sociais, também elas do passado, a questão, essa sempre actual, dos “sistemas do poder e das condições da sua constituição e transformação” (J. Houart); por um lado, eles proporcionam a evocação de um passado que se reafirma como elemento de identidade cultural; por outro, eles justificam um novo discurso sobre o exercício do poder.

M. L. RODRIGUES DE AREIA

## INSIGNIAS DO PODER ENTRE OS CABINDAS\*

### Perspectiva histórico-cultural

Cabinda, margem cultural. Talvez seja importante frisá-lo, quando já quase só o petróleo individualiza esse ponto sensível da unidade angolana, ponto sensível também da conclusa descolonização portuguesa. Cabinda, espaço geográfico demarcado na costa de África, a norte do Rio Zaire, quando a corrida imperialista sob o impulso de Stanley, buscava uma nova legitimidade, a legitimidade dos “tratados”, para contrabater a anterior, a da prioridade da descoberta e a dos padrões, facilmente destrutíveis, os últimos, por canhoneiras. Quando oficiais de marinha, superando a agressão do clima e autorizados pela falta de telecomunicações, decidiam entrar na compita da “ocupação” consumada, proclamando os chefes locais a “fundações” — reuniões sob copas frondosas — em que todos eles assinavam, igualitariamente e na indiferença da transacção, que não imaginavam... em cruz. Desses actos “fundacionais” sobrou o registo dos nomes de alguns chefes, reivindicados mais tarde de nobiliarquia, os Puna, os Franque, os Mingas, anotados pelo escrivão a seguir às respectivas cruces.

Sobre autos das “fundações” — a alguns dos quais, seguindo Stanley e Leopoldo, se chamaria “tratados” — se desmonta o poder local que autorizava a designação nobiliárquica. Um homem vivendo sobre a época deixou documento valioso de Cabinda e esse homem não era desinteressante, porventura dos mais vivos cronistas do “colonialismo” português na época do *scramble for Africa*, com livro a que a prosa de Oliveira Martins não recusou companhia prefacial, o livro *Angola e Congo*, relatório de viagem de um juiz encarregado de *ver* a situação de Cabinda ante a arremetida dos imperialismos (mantenho o plural e acrescento que na época e no local eram todos europeus ocidentais). Esse homem, Francisco

---

\* Artigo já publicado na revista *Democracia e Liberdade* sob o título “Cabinda, margem cultural”.



António Pinto, escreveu sobre a nobreza cabinda o seguinte (cito de memória): “há aqui tantos príncipes como marqueses em Portugal”. Nunca soube, nem sei, quantos marqueses viveram no *Portugal contemporâneo* de Oliveira Martins e de Francisco António Pinto. A ironia continha a sua parte de verdade factual, mas não é isenta da altanaria que levava à designação francesa para a mesma gente e circunstância, de *roitelets*, que os portugueses na época mais actualizados — por Paris, evidentemente — traduziam por reizetes. *Plince* era a designação usada pelos próprios e circundantes, no seu falar *fiote*. Designação esta, sobreviva, que documenta o carácter da cultura cabinda, uma cultura marginal, como antes apontámos. Como *cabinda*, de duvidoso étimo, *fiote* é suspeito de origem portuguesa por alguns dos curiosos da antropologia cabinda, nenhum deles linguista. Possivelmente Angenot, no seu *campus* universitário de Kisangani, no Zaire, ou qualquer seu par em estudos sobre as influências portuguesas em línguas africanas, possa vir a esclarecer o assunto. De qualquer modo, é grande o volume de textos portugueses que esmaltam o falar das gentes de Cabinda, como não puderam deixar de verificar “exploradores” como o médico de marinha João de Matos e Silva, o autor da *Contribuição para o estudo da Região de Cabinda*, de 1905, livro mais tarde plagiado parcialmente por um representante da linhagem dos Franque, sob o título de *Nós, os Cabindas* (1947?). Esse médico naval é personalidade curiosa e afortunada, do ponto de vista intelectual, a avaliar pela circunstância de que poucos livros foram publicados até hoje sobre a região que estudou sem que, além das devidas citações, largos extractos de sua lavra neles hajam sido incorporados sem referência à autoria.

Cabinda, margem cultural. Como evidente nas tautias linguísticas, como evidente na antroponímia. Temas para dissertações de licenciatura neste tempo em que a pesquisa de pequenos e inocentes factos já não chega para a imputação colonialista. Se Portugal fosse um país de leitores, talvez fosse também possível recomendar as edições dos livros — esgotadíssimos — de João de Matos e Silva e de Francisco António Pinto, dois portugueses cultos, metidos na fornalha do *scramble for Africa* e muito dignos de serem lidos, principalmente por aqueles que justificam a afirmação de que Portugal foi dos países da Europa o que esteve em África para menos a conhecer. Se... — sugiro o que ante disse — talvez fosse possível reeditar, como a Grã-Bretanha vem fazendo com regularidade impressionante, essas páginas, de que algumas importam identicamente a africanos para o seu auto-conhecimento, para a sua identidade.

Cabinda, margem cultural, margem de culturas. A antroponímia também serve para o estudo dessa situação. Além dos Franque



com nome cristão e português, houve-os conhecidos por nome ou cognome inglês, como o King Jack. De que margem, portanto, se tratava? Toda esta gente com quem portugueses trataram — e não só portugueses, também franceses, ingleses... comerciantes, missionários, militares, estranhos estudiosos da Natureza — limitava de um dos lados, a sociedade, que, do outro, era marcada pela cultura conguesa, no caso vertente, a dos Baioio. Esta, a cultura-mãe, de que a língua é o Kikongo; o mais, a mudança provocada por interferências. Interferências de origem vária, determinada pelos vários interessados ou comparsas do tráfico negreiro — por alturas da conferência de Berlim de ainda duvidosa extinção — por nacionalidades, ingleses, holandeses, franceses, alemães, sem contar com os seus colaboradores indispensáveis, os curumanos, *crew men*, recrutados na costa do golfo da Guiné, muitas vezes marinheiros em terra, na Costa Norte, como se designava em Angola a área que compreendia Cabinda. Os fluxos escravistas abrangiam o Golfo da Guiné (o Daomé com Ajudá), as Américas central e do Sul, as Caraíbas, enquanto durou o tráfico, mas o seu atraso era ainda prevalecente na costa povoada de feitorias do fim do século, quando se estabeleceram os imperialismos. O português foi “língua franca” na região, mesmo quando as feitorias pertenciam a europeus de outras nacionalidades, mas é lamentável que da vida acabrunhada dos empregados de feitorias não sobrasse registo como a dúzia de páginas africanas equatoriais da *Voyage au bout de la nuit*, de Céline. Tão pouco a Literatura Portuguesa teve com o império, se confrontarmos com o que ficou devendo às navegações, às descobertas, mesmo às viagens ao anterior de continentes!

Cabinda, margem cultural. Aos navios negreiros sucederam-se os vapores procurando nas enseadas, para preparação local, o dendém que serviria o império dos Levers na obtenção da sua matéria-prima, o óleo de palma. Num caso e noutro a moeda foi o álcool, desde a geribita brasileira às mais diversas aguardentes, como a obtida dos desperdícios do algodão, em Hamburgo. Os interlocutores africanos dos imperialismos foram os chefes do litoral, ciosos do intermediarismo, de que surgiria aquela proto-classe média — classificação proposta por um professor de Cambridge — que o projecto colonial conservaria contrariado e que eventualmente chegaria a configurar-se como quase-burguesia. A estas sociedades cabe culturalmente a designação de crioulas, de que muitos não gostam sem validamente proporem outra. Para lá da margem, ficava a África (insondável, misteriosa, intangível, das literaturas coloniais...) que permaneceria, a África invocada até as descolonizações. No caso de Cabinda, além das “linhagens” da costa — os celebrados

Punas, Franques, etc. — de não muito densa africanidade, permaneciam intocadas as linhagens dos Baoio, do reino de Cabinda, na designação contemporânea, do Namangoio, o chefe a quem era interdito ver o mar, como assinalavam documentos coloniais da época. Uma história por fazer, densa de entrelaçamentos, nas baías do — acasos da cartografia diplomática europeia — enclave, coroadas de palmeiras, onde fundeariam os navios de pesquisa petrolífera do *off-shore*, encontrando ainda a pacífica arquitetura humana das áreas crioulas porventura já suas conhecidas das Caraíbas, do Sul dos Estados Unidos, para lançarem para o Mundo a notícia dos seus achados coueitianos.

### **Apresentação das *chimpabas***

Até aqui, o cenário indispensável à apresentação que vamos fazer de alguns elementos da cultura cabinda, insígnias do poder de alguns dos seus chefes. Também neles a constatação dos contactos culturais e da marginalidade que atrás ficou pormenorizada. Trata-se de elementos de uma colecção fotográfica, a meu ver, extremamente valiosa, sobretudo porque irrepetível e que ofereci à publicação pela ex-Junta de Investigações do Ultramar há vários anos e que até hoje não foi divulgada, como parecia de interesse. Trinta e sete fotografias de insígnias do poder de Cabinda foram obtidas há quarenta anos por um homem de leis, o dr. Corte Real que as ofereceu ao falecido historiador Alberto de Lemos que me transmitiu, com as fotografias, a incumbência da sua publicação. Escrevi uma pequena nota com o título *Insígnias do poder entre os cabindas* e fi-la acompanhar das fotografias para a gaveta onde ainda hoje devem jazer. Ciente, porém, da importância cultural da colecção, aproveite a oportunidade para divulgar algumas das fotografias, bem definidoras do tipo de cultura que é a de Cabinda, uma cultura crioula.

Na primeira nota que escrevemos sobre este assunto e ainda inédita, consideramos os objectos fotografados como *Insígnias do poder entre os cabindas*, título que utilizámos. Foi sugestão fácil decorrente dos objectos com essa utilização nas sociedades africanas mais tradicionais, alguns dos quais com visível influência na arte cabinda de que Corte Real fez as fotografias. Um reparo, porém, é indispensável: os objectos fotografados desempenhavam, por regra, funções de um *poder* que precisa de ser explicado. Com efeito, na sociedade pulverizada da costa de Cabinda, o comércio com os europeus introduziu elementos de «riqueza» e «prestígio» que pouco tinham a ver com o poder tradicional associado a *status* e a linhagens. O grande número dos que a si próprios se intitulavam e por outros



eram considerados príncipes (*plinces*) confirmava uma nova classe, a já referida proto-classe média, cujo poder era alimentado por objectos que se tornaram como que suas insígnias. A sua conformação é a mais diversa, desde o cordão com uma moeda ou um crucifixo pendente, ao bastão entalhado e com escultura terminal, ao gongo, aos sabres e à estatueta para centro de mesa. O carácter marginal destes objectos é marcado por quase todos terem o aspecto de metálicos, de prata ou estanho (o mais natural que de ligas prateadas ou estanhadas). A tecnologia correspondente afasta a ideia de fabrico local. Mas sobretudo a série de sabres sugere o processo de interferências que esteve na origem de toda esta arte.

Nalguns dos objectos em metal podem ler-se iniciais e palavras por extenso indicando o possuidor. Leem-se títulos como o de Mafuca e o de príncipe e nomes como o de Franque Manibuck, Manhama e Manuel José Puna. Este foi o Barão de Cabinda, título concedido pelo Rei de Portugal, D. Luís, que o havia já distinguido com patente militar honorífica, em compensação de serviços («diplomáticos») prestados; o nome Franque é o de uma família que, de certo modo, representou no processo da ocupação de Cabinda por Portugal, papel oposto ao desempenhado pelos Punas, tentando favorecer uma ocupação inglesa. Ambas as famílias viriam a ter representantes com destaque no processo de independência de Angola.

Se a estatueta de centro de mesa e os gongos podem ser considerados simples importação, apenas interferindo na sua nova qualificação o uso que a sociedade onde entraram deles fez e não oferecem particularidade digna de assinalar os cordões com pendentes, já os bastões têm a marca cultural africana nas inscrições e no tratamento escultórico terminal, sendo bem visível num dos bastões as inscrições geométricas e os círculos e segmentos circulares que em tanta arte africana se encontram, com eventual ligação a uma simbologia astronómica.

De todos os objectos fotografados — cujo total esperamos, porque o merece, venha a ser publicado pela instituição científica a cuja guarda se encontram <sup>(1)</sup> — o grupo mais numeroso e de que escolhemos as ilustrações deste artigo, é o das *chimpabas*, sabres com exclusiva função de signo de poder, usados também como credenciais nos casos de «embaixadas» entre chefes cabindas. Neles a caracterização africana é mais legível, embora dos reproduzidos nas fotografias, a maioria seja de metal, relevando de técnicas que não

---

(1) O Instituto de Antropologia decidiu publicar 9 das fotografias referidas pelo autor.

pertencem à sociedade cabinda. A mais antiga referência de nosso conhecimento às *chimpabas* é a de um viajante francês do último quartel do século XIX, Charles De Rouvre, que as descreve como iatagãs, isto é, sabres-punhais como os usados pelos turcos. João de Matos e Silva referiu-se-lhes no seu citado livro e apresenta uma pálida fotografia de dois exemplares. Descrição mais própria talvez seja a que as aproxime — pelo menos as de forma mais padronizada — da catana ou machete, cuja variação ou pessoalização tem que ver sobretudo com o recorte do seu limbo. Como se vê nos exemplos reproduzidos, trata-se de recorte com aparência de escrita, sendo provável que de escrita ideográfica se trate. Esse tipo de escrita tem certamente paralelo com os ideogramas encontráveis em testos de panela que, entre outros, o Pe. Joaquim Martins estudou e que exprimem provérbios. O facto de algumas das *chimpabas* da colecção serem em madeira como duas das reproduzidas, ajuda-nos a compreender a radicação africana que lhes é geral, uma vez que assim confirmamos o que contemporâneos afirmam sobre serem as *chimpabas* obtidas por oferta de negreiros. O mais natural é que primitivos objectos de madeira serviram de modelos aos viajantes negreiros e seus sucessores que as fizeram reproduzir, com toda a fidelidade, nos seus países. Alguns dos ideogramas aparentam folhas de palmeira e pontas de elefante, elementos da Natureza circundante de Cabinda.

Elementos naturais de significado mítico surgem também associados à decoração ou envolvimento de limbo das *chimpabas*, como as serpentes. Numa das reproduzidas o envolvimento da serpente virada para a cabeça — muito próxima de modelos de esculturas africanas em madeira — que serve de cabo, configura elemento decorativo de grande ocorrência na escultura africana. Nas *chimpabas* com essa decoração, o símbolo completa-se com duas serpentes em relevo sobre a folha, de cabeças uma contra a outra. As folhas das *chimpabas* apresentam comumente perfurações geométricas dentro dos padrões mais comuns da arte africana.

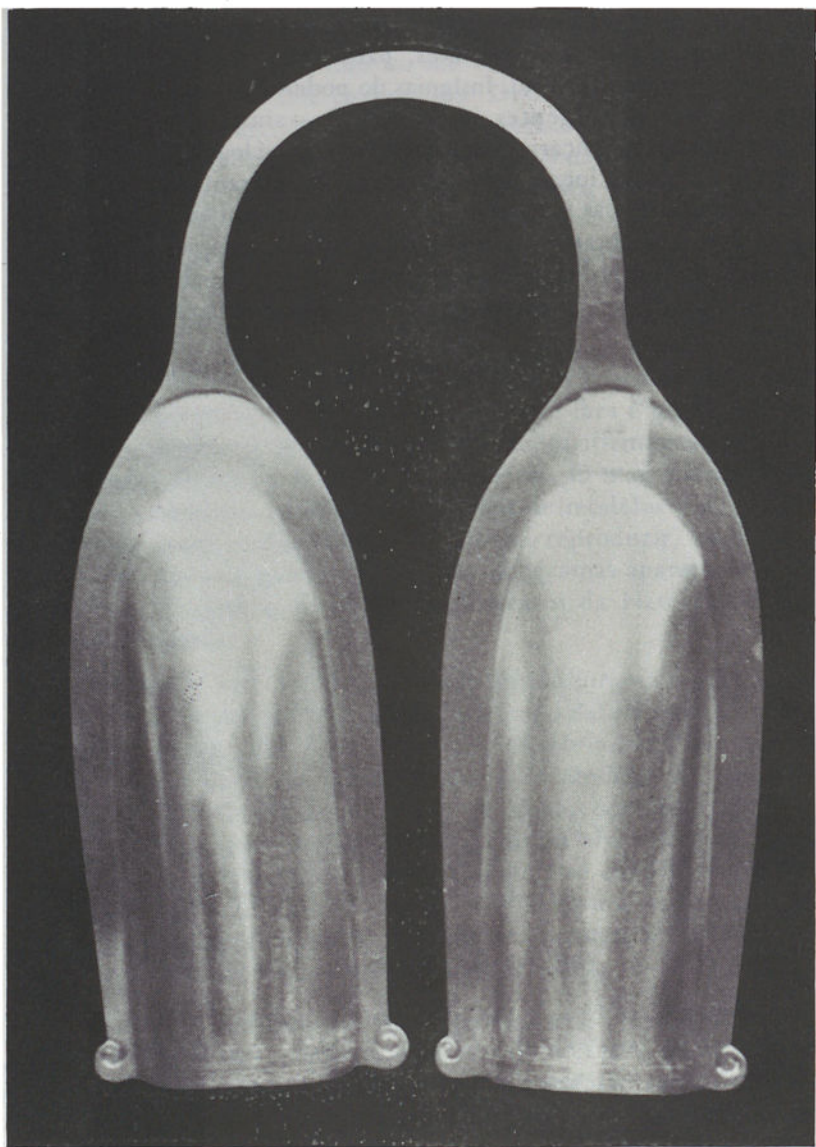
Uma das *chimpabas* reproduzidas não tem folha: é uma serpente que a constitui, cuja cabeça fica na posição do cabo. As duas *chir-pabas* em madeira que ficam publicadas apresentam no cabo cabeças de outros animais, pouco claramente reconhecíveis, mas que parecem ser crocodilos, ou outro animal.

Noutra, se figura, no início da folha, em relevo, uma face porventura lunar. Para exprimir a variância, importa reter também a imagem da *chimpaba* mais simples, de cabo cilíndrico, um limite de simplicidade.

A arte das *chimpabas* ilustra bem o carácter crioulo da sociedade cabinda. Poderão alguns referir que esse carácter se circunscreve a limites estreitos do litoral, mas não é necessário apontar exemplos de que certos dinamismos culturais são sociologicamente mais válidos do que maiorias estagnantes, para eliminar esse argumento. Cabinda, margem cultural. Insígnias do poder ilustrativas de como a interferência dos agentes imperialistas — simples marinheiros-comerciantes ou encarregados de feitorias — elegendo para classe intermédia chefes locais pela aparência, utilizaram um sistema de dádivas ou de trocas pré-capitalista que se traduziu em grande parte no carácter ostentatório da «riqueza» transmitida, apta ao casamento com símbolos de classe locais, gerando objectos euro-africanos, europeus principalmente pela tecnologia, africanos pela forma.

MÁRIO ANTÓNIO FERNANDES DE OLIVEIRA

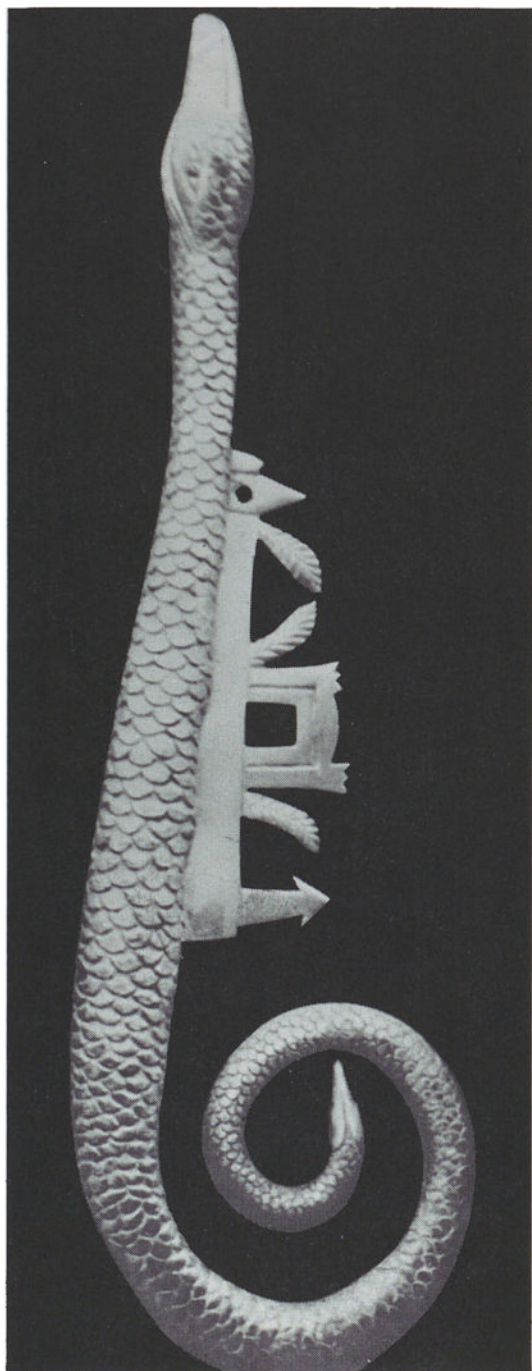




Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira

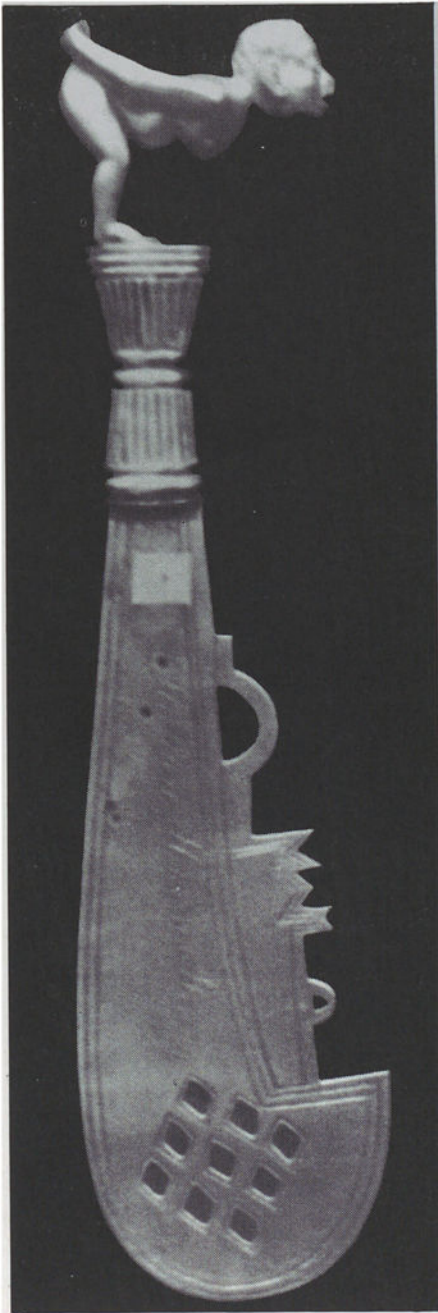


Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira

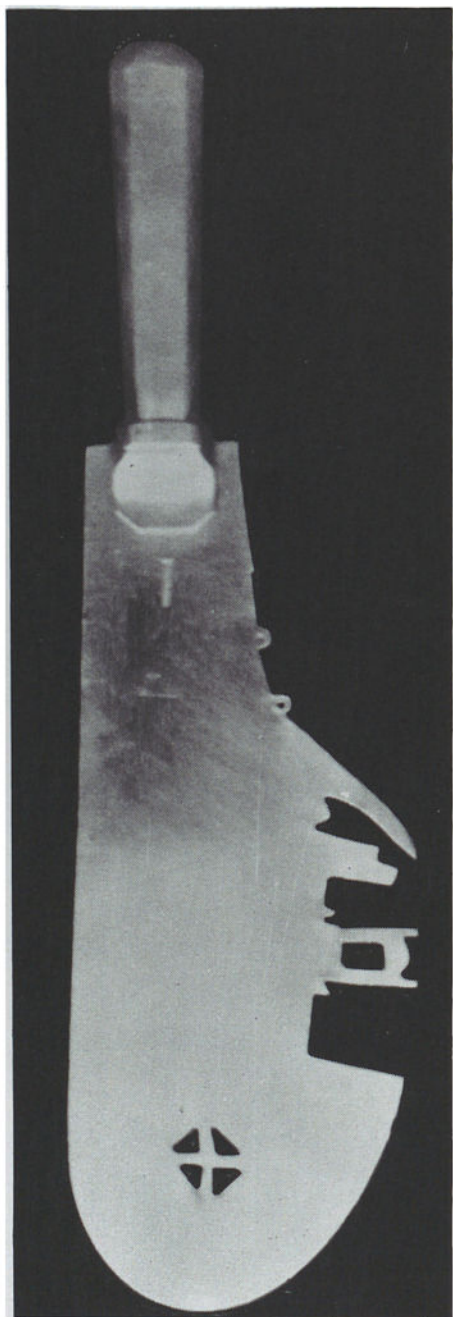


Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira

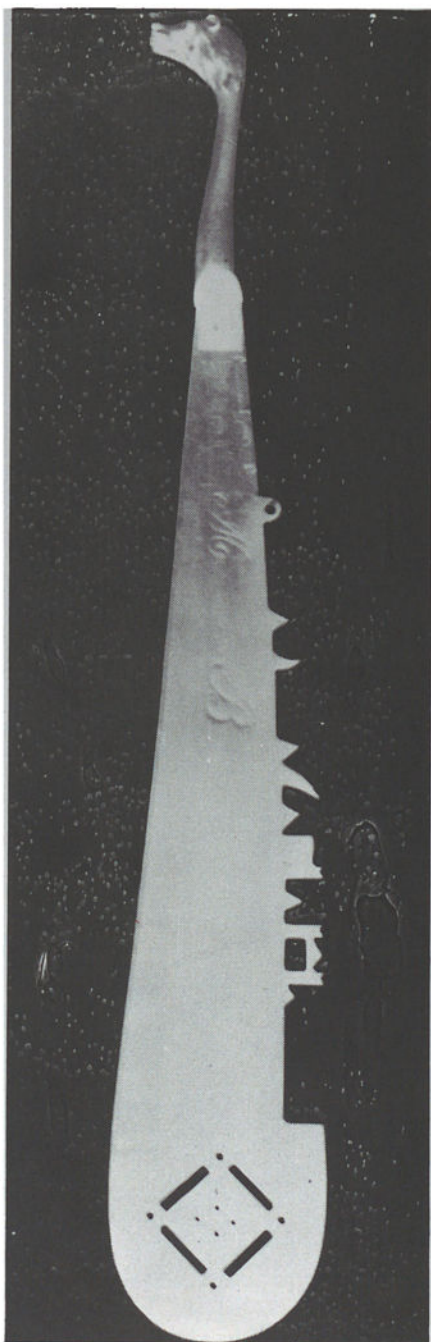




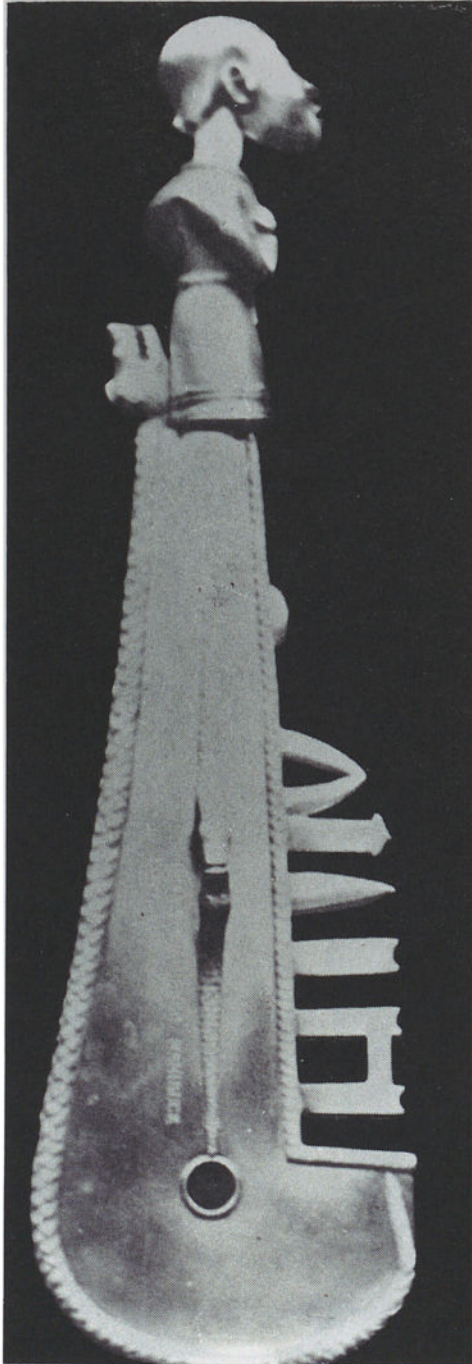
Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira



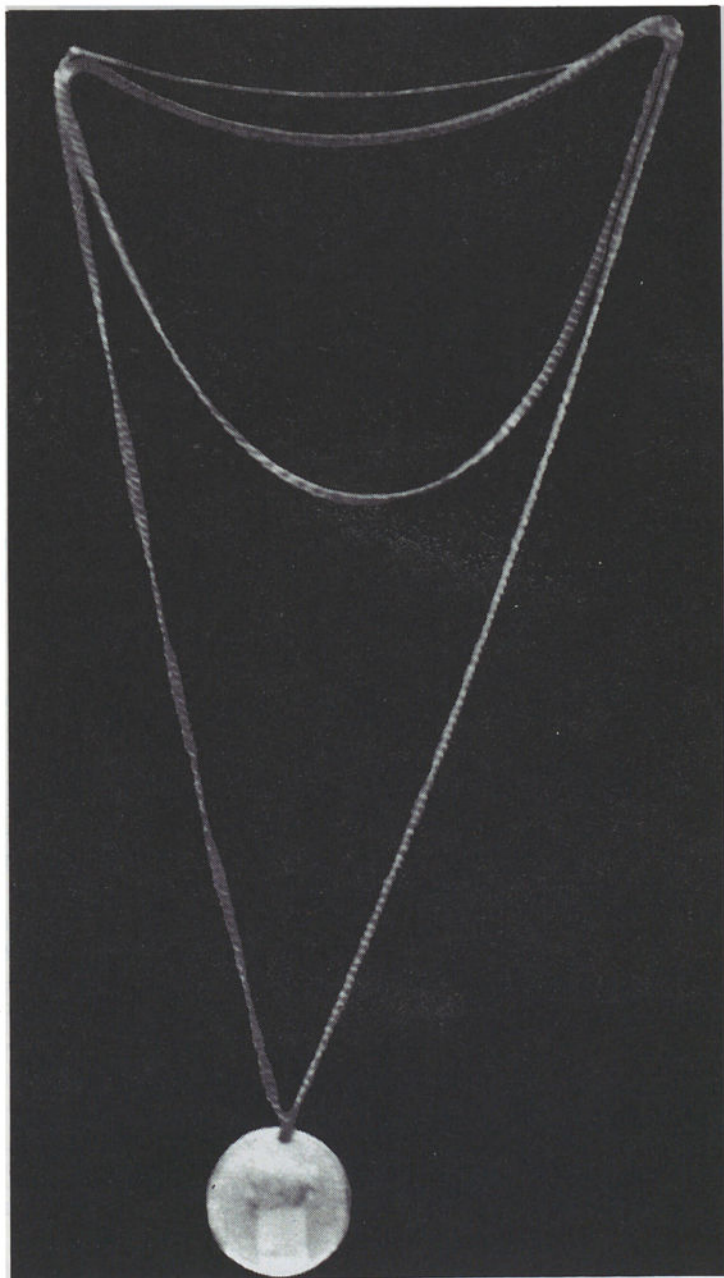
Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira



Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira



Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira



Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira





Fotografia cedida por:  
M. A. Fernandes de Oliveira

## ESSAI SUR LES STRUCTURES DU POUVOIR CHEZ LES KONGO

### Introduction

Les Kongo constituent un super-groupe, moitié au nord, moitié au sud du Zaïre qui comprend un ensemble de groupes plus ou moins apparentés dont les principaux sont, le long de la côte, et du nord vers le sud: les VILI, les WOYO, Les SOLONGO; vers l'intérieur nous avons successivement:

au nord: les KUNYI, les BEMBA, les SUNDI;

au centre: les YOMBE, les LADI, Les NDIBU, les MPANGU, les NTANDU;

au sud: les ZOMBO, les MBATA, les BANKANU, les SOSO.

Sur le point de vue linguistique nous avons ici le groupe H de Guthrie qui comprend un ensemble de dialectes ayant comme langue de base le *kikongo*.

Les contacts avec l'Europe datent de la fin du XV siècle-1482; à ce moment-là, il y avait une grande chefferie-le royaume de Kongo-avec un certain contrôle sur un ensemble d'autres chefferies satellites. Ce royaume était le dernier d'un ensemble d'autres royaumes plus au nord; ils étaient le résultat d'un fort mouvement migratoire venu plus ou moins du Gabon.

L'occupation se faisait à partir de groupes (segments de lignage) qui remontaient les cours d'eau découverts pour en atteindre la source. C'est là en effet qu'ils pouvaient instituer les fétiches (*nkisi*) symbolisant les pouvoirs supra-naturels qui s'exercent sur les terres.

Les populations primitives (antérieures) étaient des Pygmées; bien que vaincus et même presque disparus, ils jouaient un rôle important dans le sacre des rois de Kongo, sans doute comme premiers possesseurs du sol. Ainsi on raconte qu'avant d'instituer le royaume de Kongo, NIMI A LUKENI dut se faire sacrer par les

maîtres de la terre en la personne de leur chef religieux Nsaku, et ce groupe descendait des Pygmées<sup>(1)</sup>.

Le royaume de Kongo a connu une certaine prospérité avant l'arrivée des Portugais et pendant les premiers temps de leur permanence.

La façon de l'élection du roi était le point faible du régime. Le roi était élu parmi tous les descendants en ligne masculine, féminine ou mêlée, d'un des rois précédents. Avec le temps, le nombre des "infantes" (successeurs possibles) augmenta à tel point que ces gens-là constituaient une classe sociale. La lutte pour le pouvoir pendant le XVI et le XVII siècle et l'attaque des Yaka (Yaga) ont fait de ce royaume un morcellement politique malgré une remarquable unité culturelle.

Les Kongo sont matrilineaires mais les matrilignages de la mère et du père ont des noms distincts: *kingudi/kitata*.

Le groupe nucléaire est le matrilignage minimal: un homme, ses soeurs et les enfants de celles-ci. Un ensemble de groupes nucléaires sous l'autorité de l'aîné, constitue le lignage proprement dit-*mvumu*-qui devient après plusieurs générations un *dikanda* sous l'autorité de l'aîné *ngua kazi*.

(1) Ce rapport avec les Pygmées met l'accent sur la continuité dans la possession de la terre à un niveau mythique. En effet, la nouveauté du royaume et la rupture culturelle devraient être contrecarrées par cette démarche rituelle qui tient compte de l'aspect sacré de la terre et du pouvoir.

On sait que dans d'autres groupes ethniques de l'Afrique Centrale, le pygmée remplit une fonction semblable dans le processus de l'élaboration du mythe. Chez les Kuba, par exemple, le pygmée, "signe par excellence de la discontinuité de l'espèce humaine, sauve la continuité dynastique à laquelle Woot (le héros culturel) a décidé de mettre fin en livrant la royauté sacrée au premier venu" (L. de Heusch, 1972, p.130). Chez les Kongo, c'est Nsaku (et son groupe) qui exerce cette fonction symétrique de l'image du roi.

Aussi Ugueux évoque l'intervention "du plus ancien des esclaves" dans la cérémonie de l'investiture du chef, ce que signifie la même continuité avec les anciens chefs de terres, maintenant devenus esclaves (Ugueux, 1954, p.26).

D'après G. Balandier, Nsaku intervient comme médiateur entre les vivants et les ancêtres pour évoquer symboliquement les commencements de Kongo. En effet, le notable *mani* Vunda qui intervient dans le cérémonial de l'investiture appartient au clan de Nsaku; ce clan reçoit le titre d'aîné et considère les rois kongo comme ses petits-fils (*ntékòlò*). (Voir Balandier, 1965, pp.198-199).



La segmentation est une constante et le groupe du père joue un rôle très important dans le phénomène<sup>(2)</sup>.

Le mariage a une fonction essentielle de nouer ou renouveler les alliances. La résidence est virilocale.

Le servage constitue une institution importante chez les kongo. Le serf est une personne coupée de toute famille. Il appartient à son maître. On devient serf par achat, capture, insolvabilité.

Théoriquement tout homme peut être chef d'un matrilignage minimal. *Mfumu* est le grand chef et aussi tout homme peut devenir membre de plein droit de son groupe. Mais le grand chef qui est sacré-*mwene* possède un pouvoir magico-religieux spécial: le *wene*.

La terre est la résidence et la propriété des esprits<sup>(3)</sup>. C'est le pouvoir de ces esprits qui est délégué aux chefs par les prêtres à travers les *nkisi*, les symboles, les rites.

Le pouvoir est délégué d'abord à l'occupant légitime de la terre et celui-ci le délègue ensuite à divers degrés à d'autres chefs, fils, petits-fils, étrangers, qui à leur tour peuvent procéder de même.

### 1 — Investiture du chef

Chez les Kongo, l'accession au pouvoir se réalisait par étapes avec un cérémonial centré sur le fétiche de la région: *nkisi tsi*.

D'abord, il y a un séjour du chef dans la hutte (*divuala*) en pleine forêt; un enseignement lui est ministré par le prêtre du fétiche de la région; d'ailleurs, ce n'est pas seulement le chef, mais tous les hommes valides de la région qui se consacrent au fétiche<sup>(4)</sup>.

Doutreloux explique que la première démarche pour installer un groupe sur une terre, c'est d'appeler le *Nganga Nbangu* pour connaître l'esprit de la région. Il peut habiter dans un rocher, un marais, un ravin inaccessible en forêt<sup>(5)</sup>.

(2) ... "on demande couramment à son père et au lignage patrilatéral une terre pour s'installer" (Doutreloux, 1961, p. 52). C'est dans ce sens qu'on parle de la montée du patrilignage. Les causes de cette évolution seraient surtout le "vide juridique", conséquence immédiate des confrontations culturelles (Balandier, 1955, p. 261), l'influence croissante des normes économiques occidentales et l'émergence de la famille conjugale (P. Bouvier, 1963).

(3) Il y a toute raison pour croire que ces esprits détenteurs de la terre sont les esprits de l'eau. C'est en effet à la source des cours de l'eau qu'on ritualise la possession de la terre; aussi les chefs et tous ceux qui participent au pouvoir sont initiés dans l'école secrète de la sirène *Nemba* qui habite les eaux du fleuve Congo.

(4) DE CLEEN, 1935 a, p.67

(5) DOUTRELOUX, 1961, p. 49

Toute l'autorité d'un nouveau chef (*pfumu tsi*) lui viendra du *nkisi tsi*; c'est pour cette raison que le culte *tsi* est en quelque sorte le centre de la vie politique et sociale du groupe régional (6).

Après l'identification du *nkisi* de la région, pour que quelqu'un soit investi, il faut encore qu'il ait son *wene* ou *nkisi a luyalu*—le grand fétiche d'investiture des chefs—qu'il conservera dans une corbeille gardée par la première femme ou par un esclave sûr ou par le chef lui-même. C'est la possession de l'*wene* qui confère la possibilité de pouvoir investir un nouveau chef. On raconte que sont les grands chefs d'autrefois qui ont créé les *wene*: l'*wene* est comme un pouvoir supra-naturel attaché à un ensemble d'objets qui auraient un symbolisme précis qu'on a perdu depuis longtemps. C'est un bien qui joue le rôle d'un capital exploitable par vente, achat, partage, échange (7).

Les rites d'investiture du chef commencent avec une période de retraite pour le futur chef soit dans la forêt (8), soit dans le village (9). Il repose sur une couche préparée avec des palmes du palmier élaïs; un dignitaire (*Matsona*) prépare la nourriture du futur chef qui ne peut pas toucher à aucun mets préparé par une femme. L'eau dont il a besoin est puisée à la tombée de la nuit (car on ne peut pas la voir) par des jeunes impubères (10).

Dans le cérémonial, il y avait aussi l'intervention de la femme—chef qui devait "enfanter" le nouveau chef: une cérémonie très mal connue qui était présidée par la chefesse (11).

Les rites d'investiture étaient réalisés sous la présidence du chef des féticheurs qui traçait sur le corps (le dos, les bras, les jambes, les tempes) de l'élu un trait de craie rouge encadré de part et d'autre d'un trait de craie blanche. Le chef devait renouveler régulièrement cette peinture corporelle (12). Il y avait alors la remise des objets symboliques du pouvoir, dont Doutreloux présente une liste (13):

(6) DE CLEEN, 1935 a, pp. 66-67

(7) DOUTRELOUX, 1967, p.

(8) DE CLEEN, 1935 a, p. 66

(9) DOUTRELOUX, 1967, p.167

(10) Idem

(11) DE CLEEN, 1935 a, p.66

(12) Idem

(13) DOUTRELOUX, 1967, p.169. Voir aussi les listes d'autres auteurs:

Balandier, 1963, pp. 323-324: cet auteur distingue: la cloche double et la corne d'antilope, comme instruments-symboles du pouvoir; le bonnet de raphia, les bracelets, la queue du buffle, le couteau de parade, comme insignes traditionnels.

CHAPEAUX, 1960:

— *Mpu*-coiffe en raphia

- une peau de léopard <sup>(14)</sup>;
- le couteau du pouvoir (*mbele a lulendo*): à ce moment le roi esquisse le geste de frapper, citant les noms de sa mère, ses frères, ses soeurs <sup>(15)</sup>;

- 
- *Seesa*-panache en queue de buffle
  - *Kanda ngo*-peau de léopard
  - *Nlunga*-bracelets des ancêtres
  - *Kunvu*-tapis
  - *Ngonge*-double cloche
  - *Mvwala*-canne de chef
  - *Mbele ya lulendo*-couteau ou sabre
  - *Kinzemba*-manteau
  - *Lukobe-Lubakulu*-corbeille des ancêtres avec le *Luvemba* (argile blanche).

TROESCH, 1962:

- *mpu zita*-bonnet en fibres, orné de dents et griffes de lion et de léopard.
- *ngundu*-calotte en fibres de raphia
- *ndembe a nleze*-corde croisée sur la poitrine
- *nzemba*-en fibres
- *nkanda dia mbudi*-une peau de chat
- *nlele*-le pagne
- *nkutu*-le sac de chasseur
- *mvuala ki a fumu*-le sceptre (influence européenne)
- bracelet *nlanga*, en ivoire
- chapelet
- crucifix
- collier-*ntanda*
- poignard
- sabre (portugais)
- les cauris
- triple tapis: lion, léopard, chèvre.
- gobelet ou tasse d'or.

Van Wing (1939) qui suit Dapper (1686) présente trois emblèmes principaux de la dignité royale:

- le couvre-chef: *mpu*
- trois bracelets en fer: *nlunga*
- le sac en fibre d'ananas destiné aux tributs des vassaux: *nkoto*.

Cet auteur parle encore du petit bonnet de feuilles de palmier, le bracelet de laiton, la queue de cheval, la lance, le baton de chef, la peau de léopard (ou de l'antilope *Kimpiti*).

<sup>(14)</sup> Le rituel initiatique des Kuba décrit par Vansina (1955, pp. 138-153) montre aussi un homme masqué (Nnup), portant une jupe en peau de léopard et brandissant un couteau; cet homme symbolise le roi (L. de Heusch, 1972, p. 139).

La peau de léopard comme symbole du pouvoir relève d'une croyance selon laquelle les moustaches de cet animal seraient le siège d'un poison mortel:

“celui qui en absorbe meurt comme de la rage...; aussi le roi châtie-



- une sorte de baudrier en fibres tressées;
- engagement dans un acte de sorcellerie envers les “personnes de nuit” (*batu a mpipi*) qui s’opposent aux “personnes du jour” ou “filles du jour”;
- les ingrédients pour le sacre proprement dit:
  - un morceau de craie blanche avec lequel on marque le léopard (le chef);
  - une pierre tendre, en couleur rouge; chaque jour, avant de se présenter en public, le roi se marquera lui même sur les tempes et le front des traits rouges et blancs (<sup>16</sup>).

---

—t-il quiconque lui apporte une peau de tigre à laquelle manque les moustaches” (Balandier, 1963, p.56).

“Actuellement encore, les sorciers utilisent comme poison les poils de moustache de léopard” (Idem, p.183).

Cette peau de léopard était objet d’une consécration spéciale dans laquelle intervenait un autre symbole du pouvoir: l’épée: ... “à l’occasion de la consécration d’une peau de léopard... il (le noble) enfonce la pointe de l’épée dans le sol, séjour des ancêtres, qui doivent agréer cette consécration”.

(<sup>15</sup>) Le couteau (en triangle rectangle) nous renvoie aussi aux mythes des origines. Couteaux, haches et petits pilons en fer massif qui servaient à battre le minerai chauffé et à façonner le métal, ces trois types d’objets sont très valorisés culturellement par le fait qu’ils se trouvent associés à la période des origines:

- séparation du premier homme (couteau)
- naissance du pouvoir politique (hache de parade)
- commencement des techniques (marteau et enclume). (Balandier, 1965, p.101).

(<sup>16</sup>) Weeks apporte témoignage sur la croyance à une pierre que le roi devrait lécher tous les jours pour préserver sa vie contre les sorciers:

... “lui (le roi) était très superstitieux, ses mouvements étaient contrôlés par des présages; il avait toujours peur d’être ensorcelé. Il avait une pierre qu’il devait lécher tous les jours parce qu’il resterait vivant pendant que la pierre ne serait pas tout à fait usée par sa langue. (Weeks, 1914, p. 36).

Chez les Kongo de l’Angola, on trouve aussi cette croyance en une pierre sacrée, bien qu’elle ne soit rapportée en exclusif au roi:

“Dans cette région (Angola?) on vénère toujours la pierre *Luvunzi*: c’est une pierre qu’on place au pied d’un arbre sacré *Nsanda* ou d’un palmier et devant laquelle on prie pour obtenir de bons résultats; sur la pierre, on verse du vin de palme pendant qu’on fait ses demandes. C’est là probablement un reste de rite de vénération d’un ancien dieu de la terre comme *Nbunza* et *Funza* au Mayombe. *Luvunzi* est aussi fort connu au Mayombe et à *Vungu* (*Seke-Banza*) comme un fétiche important pour l’intronisation des grands chefs” (De Munck, 1960, *Ngongwe Kongo*, 4).

Alors le chef, investi dans ses fonctions, mettait des anneaux aux poignets des filles qui représentaient les filles du jour' (*batu a mwini*); elles étaient réduites en servage chez le chef investisseur<sup>(17)</sup>.

Comme privilèges du chef en conséquence de l'investiture, on peut énoncer les suivants:

- porter le bonnet de chef<sup>(18)</sup>;
- être annoncé par le *ngonge* de fer<sup>(19)</sup>;
- porter le baton sculpté;
- être porté en hamac parce qu'il ne peut pas toucher le sol;
- faire usage du chasse-mouche;
- certains animaux lui sont réservés: le pangolin, la civette, le rat de palmier, le chat sauvage<sup>(20)</sup>.

<sup>(17)</sup> DOUTRELOX, 1967, p. 170. Par contre "les filles ou personnes de nuit" (*batu a mpipi*) disparaîtraient par sorcellerie dans les jours qui suivent la cérémonie d'investiture.

<sup>(18)</sup> Il y a aussi la tradition d'un bonnet des guerriers "mocicongo": ... "sur la tête, ils (les guerriers) portent un bonnet orné de plumes d'autruches, de paon, de coq et d'autres oiseaux... ils s'attachent au cou, en les faisant pendre à droite et à gauche sur les deux flancs, des chaînes de fer avec des mailles grosses comme le petit doigt, et cela pour le faste et l'apparence martiale"... (BALANDIER, 1963, pp.43).

Les plumes d'autruches et de paon étaient le symbole de la guerre et à ce titre un privilège du roi:

... "les plumes (d'autruche) servent à faire des insignes et des étendards de guerre. Mêlées à des plumes de paon, on les dispose en formes d'ombelles. (On élève) des paons en Angola dans un bois entouré de murailles; le roi ne permet à personne d'autre d'en posséder car leurs plumes servent d'insignes de la royauté"... (BALANDIER, 1963, pp. 61-62).

<sup>(19)</sup> BALANDIER qui cite WANNYN (1961) apporte plusieurs renseignements complémentaires sur le sens politique des *ngongé*:

"La cloche double révèle l'intervention constante du pouvoir, l'omniprésence des ancêtres qui sont les fondateurs d'un ordre dont le chef est le gardien et l'interprète" (BALANDIER, 1965, p.102).

<sup>(20)</sup> Comme insignes du pouvoir acculturés depuis longtemps, nous avons le crucifix et l'épée. Le crucifix semble avoir été accepté comme insigne du pouvoir judiciaire d'après l'information de Ugueux sur la cérémonie de l'investiture:

... "le chef ayant reçu du plus ancien de ses esclaves l'investiture de l'anneau au bras, la togue couverte de griffes de léopard, le sceptre surmonté de la croix, on lui remettait enfin le crucifix, insigne du pouvoir judiciaire. Soulevé ensuite sur les épaules de ses sujets, le chef levant le crucifix était promené autour de l'assemblée, les tam-

## 2 — Le Roi Solitaire

D'après Troesch, le roi de Soyo devenait un personnage mystérieux par le fait de son sacre: la résidence royale lui est fixée en forêt; il y a interdiction pour tout le monde de voir le roi; les repas sont préparés en dehors de l'enceinte; le roi devait garder continence: si le roi manquait à cette interdiction, il y aurait de grandes calamités pour tout le royaume; d'après une autre tradition, le roi serait préalablement châtré<sup>(21)</sup>.

---

bours résonnaient et les femmes criaient *yeye-yeye* entre les mains pour l'applaudir" (Ugueux, 1954, p.26).

(21) Frappé par tout un ensemble d'interdits le roi est devenu comme un être tabou. Plusieurs traditions mettent en relief les différents aspects de cet isolement royal. Il y a d'abord le tabou pour le contact avec les gens de son pays:

... "les habitants du pays portèrent un si grand respect à un endroit de la forêt où ...il fit sa demeure, que ceux qui passaient aux environs n'osaient pas tourner la vue de ce côté. Ils étaient persuadés que s'ils le faisaient, ils mourraient sur-le-champs". (CAVAZZI I, n.º 126, in: BALANDIER, 1965, p.24).

Les contacts avec les européens sont encore plus fortement taboués:

... "les rois de Kakongo ne peuvent posséder, ni même toucher les différentes marchandises qui viennent d'Europe, les métaux, les armes, simples ouvrages en bois ou en ivoire..." (PROYART, 1776, p.145).

Aussi les tabous alimentaires sont nombreux:

... "ce prince mange dans une chambre et va boire dans une autre: il mange en particulier, et il boit en public..."

"(Quand le roi boit) tous les assistants...excepté le *banga*(médecin et maître d'hôtel) se prosternent la face contre terre. On croit que le roi mourrait si quelqu'un de ses sujets le voyait boire..."

... "le roi...est obligé de boire un coup à chaque cause qu'il juge (du vin de palmier); s'il ne buvait pas, le jugement serait illégal". (PROYART, 1776, pp. 146-147).

"Les hommes mangent tout, mais les chefs ne mangent pas l'éléphant, l'hippopotame, le léopard, le lion et les chiens. En outre, les chefs de Bankana et de Guma ne mangent pas l'antilope tâtché *nkaye*" (NGONGE KONGO, 1965).

Enfin, il y avait beaucoup de tabous sexuels en rapport avec la royauté:

"Lorsqu'il (le roi) quittait sa résidence pour visiter d'autres lieux de sa juridiction, les personnes mariées devaient observer une stricte continence pendant tout le temps qu'il était hors de chez lui; le



Le roi ne pouvait pas dormir que couché sur le dos: se retourner pendant le sommeil exposait le royaume à la guerre ou à un changement de situation. Aussi, un serviteur *nkonzo*, surveillait toujours la position du roi endormi<sup>(22)</sup>.

On raconte encore que parmi les différentes cérémonies pour l'intronisation du roi de Soyo (Ma Ngoyo) il y avait aussi le coït rituel public du roi avec sa femme Nyambi:

...“suivaient ensuite diverses cérémonies jusqu'au moment où le prince partait avec sa suite et la femme Nyambi pour la forêt près de Tumba. Dans cette forêt avait été construite une petite case ayant deux portes, l'une en face de l'autre. Arrivée sur les lieux, la suite se rangeait en cercle autour de la case. Alors le prince élu et sa femme qui l'accompagnait, s'étendaient sur le lit et à la vue de tous, les deux portes ouvertes, ils posaient l'acte sexuel. Celui-ci terminé, le “prêtre” représentant du saint “Teka” entrait poussant de hauts cris et obligeait prince et femme à sortir chacun par sa porte. On attendait de ce coït la naissance d'un enfant qui, quelqu'en fut le sexe, serait appelé Biala”<sup>(23)</sup>.

Pour Balandier, la tradition à propos du premier roi-Ntinu Wene-dit qu'il est un cadet qui s'impose aux aînés en tuant quelqu'un de sa parenté:

...“un jour il commet un meurtre sur la personne de sa tante, qui allait avoir un enfant; ainsi, il acquiert l'état de solitude nécessaire à la domination des hommes et à la sacralisation du pouvoir”<sup>(24)</sup>.

---

moindre acte d'incontinence, supposait-on, lui serait fatal. Et s'il devait mourir de mort naturelle, on croyait que le monde périrait également et que la terre, que lui seul soutenait par son pouvoir et son mérite, serait immédiatement anéantie”.

(J. B. LABAT, *Relation Historique de l'Éthiopie Occidentale*, Paris, 1732, I, 25439, in: Frazer, *Tabous et Périls et l'Âme*).

La même croyance se trouvait ailleurs en Angola:

“De même dans le Humbi, royaume de l'Angola, l'incontinence des jeunes gens n'ayant pas encore atteint l'âge de la puberté était un crime capital, car elle entraînait, croyait-on, la mort du roi pour la même année. La peine a été récemment commuée en une amende de dix boeufs infligée à chacun des coupables”.

(Ch. Wunenberger, *La Mission et le Royaume Humbe, sur les bords du Cunene, Missions Catholiques*, XX, 1888, p. 262, in: Frazer, *Tabous et Périls de l'Âme*).

(22) TROESCH, 1962, p. 95

(23) Idem.

(24) BALANDIER, 1965, pp. 22-23. La sorcellerie dans le cadre de la parenté est interprétée comme une compensation pour l'oncle qui n'a pas touché sa part du travail de son neveu; par l'ensorcellement du neveu “celui qui est visé c'est en fait le père et plus généralement le groupe

Ce meurtre à l'origine de la royauté établit le rapport entre sorcellerie et pouvoir. En effet, au niveau du pays, comme au niveau du village, il y a les vivants et aussi les morts qui exercent influence sur la vie réelle. Le village des morts (*ibungu*) est constitué par les doubles (*bakuya*) des gens qu'un chef a tué en sorcellerie et aussi par les doubles hérités de son prédécesseur. Ces doubles haïssent leur maître parce que c'est lui ou son oncle ou l'oncle de son oncle qui est responsable de leur mort<sup>(25)</sup>. Alors, pour pouvoir s'en servir, le chef doit avoir un intercesseur: cet intercesseur doit être quelqu'un de son lignage, le plus proche possible, mère ou sœur; un chef doit donc tuer sa mère en sorcellerie; elle s'installe dans le village des morts et prend la direction au nom de son fils. C'est une affaire trop dangereuse de traiter directement avec ces gens qu'on a tué; alors, il y aura un intermédiaire: le chef prend la forme du rat *kumbi*. C'est ainsi qu'il peut passer les consignes à sa mère, à sa sœur ou à son parent proche<sup>(26)</sup>.

D'après Doutreloux (Yombe) la transgression pour l'accès au pouvoir, est plutôt l'inceste. Si quelqu'un veut devenir chef il doit épouser sa sœur. Celle-ci cependant concevait, en fait, d'autres hommes, dont l'identité demeurait secrète, le père légal étant le chef lui-même<sup>(27)</sup>.

### 3 — La Ndona Nkento ou le Pouvoir Féminisé

La société kongo est marquée par une conception dualiste qui se réduit, en dernière instance, à un système de relations entre

---

patrilocal coupables de n'avoir pas procédé aux redistributions nécessaires" (REY, 1971, p.204).

Mais cette compensation peut devenir exploitation à outrance:

"Au Mayombe le sorcier ou la sorcière ne tue pas les étrangers, mais seulement les gens de sa propre famille. On est parfois sorcier dès le sein de sa mère. Quand un féticheur se porte au secours de la victime ensorcelée, les sorciers viennent le voir et lui parler pendant la nuit et lui expliquer quelles sont les raisons pour lesquelles ils ont ensorcelé ce mauvais homme. Il faudra qu'il tue un cochon, pour réparer ses torts, alors on le laissera tranquille. Le féticheur rapporte cela à l'ensorcelé qui tue le cochon demandé et les sorciers désensorcellent leur victime. Pourtant, ils mangent quelquefois le cochon, puis continuent à martyriser l'homme jusqu'à sa mort: ceci quand leur rancune est sans merci".

(TAUXIER, 1937, p.24).

<sup>(25)</sup> REY, 1971, P. 204

<sup>(26)</sup> Idem, pp.204-205

<sup>(27)</sup> DOUTRELOUX, 1967, p. 143



symboles masculins et symboles féminins... Le rapport entre les sexes est un modèle de tout un ensemble de structures réelles et symboliques<sup>(28)</sup>. Ce modèle joue son rôle aussi pour ce qui est du pouvoir et explique la fonction importante de la femme-chef ou *ndona-nkento* dans l'exercice du pouvoir traditionnel<sup>(29)</sup>.

La fertilité des champs et des hommes passe nécessairement par le chef et sa femme et descend à tout le monde et tout le pays. Pour favoriser les bonnes récoltes, un mets spécial est préparé avec l'intervention du chef et de ses homologues féminins les "femmes aînées"; c'est le missionnaire européen Laurent de Lucques, qui raconte le cérémonial dans un contexte où il ne trouve que des démons:

"Je ferai connaître une pratique qui a lieu chaque année en Décembre. C'est en ce mois qu'en ces pays on s'apprête à semer les fèves, le millet, et autres sortes de plantes que nous n'avons pas chez nous. En Décembre donc, la coutume veut que le comte, la comtesse (le chef de la province de Soyo et sa femme) et les autres principaux notables préparent chaque jour un mets. Le mardi avant la semaine de Noël, ils mettent cette préparation dans un récipient, spécialement conservé pour cela, ne servant qu'à cela. Ce récipient est tenu en très grande estime, plus que des trésors ou des reliques. Le mets sus-dit, est un composé de champignons et d'autres ingrédients dont même les porcs ne voudraient pas manger. Cette composition étant prête, le comte va s'asseoir sur un siège de cuir placé sur un tapis. Tous les assistants s'assoient également en cercle sur la terre nue. Quand ils ont pris place, la cérémonie commence. La comtesse s'avance accompagnée de deux matrones des plus âgées et de deux des principaux notables. Ils vident leur récipient dans celui du comte. Ensuite ils invoquent le démon. Ils disent qu'ils ont confiance et qu'ils lui offrent ces choses en sacrifice pour qu'il leur accorde la pluie et une récolte abondante, etc. Après cela, ils vont tous, l'un après l'autre, recevoir des mains du comte, une portion de ce mets. Après avoir mangé de cette manne du démon, ils se mettent à crier et à sauter devant le comte. Cette cérémonie diabolique étant finie, ils s'en retournent contents dans leurs cases"<sup>(30)</sup>.

Le chroniqueur parle de 'champignons et autres ingrédients' sans expliciter en fait quels sont les substances qui composent le mets

<sup>(28)</sup> BALANDIER, 1965, p. 166

<sup>(29)</sup> Dans le cas du roi, le modèle prend l'allure d'une exigence rituelle qui établit l'alliance avec les ancêtres antérieures à l'occupation avec lesquels le clan de Nsaku établit la liaison:

... "le souverain kongo doit épouser une fille donnée par le lignage Nsaku Lau et lui conférer le statut de reine. Elle est l'homologue féminin du roi". (BALANDIER, 1965, p.199).

<sup>(30)</sup> CUVELIER, 1953, pp.109-110

fécondant. Le 'démon' est certainement le "nkisi" de la région en rapport avec le pouvoir; le siège de cuir et le tapis mettent le chef dans sa fonction de pouvoir qu'il exerce en dépendance du 'nkisi' régional. Tous les détails montrent qu'on a affaire à des rites des semailles, un sacrifice au "nkisi tsi" pour qu'il accorde la pluie et une récolte abondante.

Par opposition au cérémonial du mardi suivant qui est le jour du chef, on dirait que ce premier mardi est celui de la femme du chef. En effect c'est la "ndona-nkento" qui invite les notables (femmes et hommes) au sacrifice symbolique.

Un autre rite, lui aussi en rapport avec le pouvoir et la fécondité, est celui du jet du couteau du chef, lequel se réalise une semaine après celui qu'on vient de décrire. Le même auteur, Laurent de Lucques, le décrit dans ces termes:

"Le mardi suivant, a lieu une autre cérémonie. Ce jour de la semaine, est le jour du comte, car il ne fait jamais quelque fonction publique que le mardi. D'autres ont de même leur jour déterminé pour leurs pratiques diaboliques. Le lundi soir, pour annoncer que le lendemain aura lieu la cérémonie accoutumée, résonnent les tambours et d'autres instruments. Le mardi matin, nouveau signal des instruments pour rassembler le peuple. Quand tous se trouvent réunis, le comte se met dans le hamac que portent quelques-uns des principaux. D'autres notables précèdent portant, qui le parasol, qui le siège, qui le tapis, etc. Ils se rendent à un champ où se feront d'autres invocations et cérémonies. On croirait que le diable et tout l'enfer se sont mis en mouvement tant à cause de la grossièreté et de la couleur obscure de cette foule qu'à cause de la confusion des voix, des instruments, des mouvements exécutés. Arrivé là, le comte va s'asseoir et reçoit les hommages habituels de ses sujets. Ils s'agenouillent devant lui, et battent ensemble des mains, etc. Tous ont leurs couteaux, qui paraissent semblables à celui de saint Pierre quand il coupa l'oreille de Malchus, car ils ont été fabriqués grossièrement. Le comte a également son couteau. A un moment donné, il se lève de son siège et quand il se met en mouvement, lui et tout le peuple, il semble encore que tout l'enfer s'avance à cause du grand nombre des gens qui vocifèrent. Le comte se dirige vers un arbre. Là, il dit quelques mots accompagnés de diverses cérémonies. Il frappe l'arbre de son couteau qu'il jette ensuite dans le champ. Il s'estime fortuné celui qui peut le pendre et peut ensuite l'offrir au prince. Cela lui vaudra de boire une fois de plus que les autres, ce qu'il considère comme une très grande faveur. Cela fait, tous viennent faire la même chose. Chacun frappe cet arbre de son couteau. Puis, poussant des cris, tous accompagnent le prince jusqu'à sa demeure" (31).

(31) Cuvelier, 1953, pp. 110-111



Ce rite du couteau est annoncé à la veille; le chef préside avec tout l'apparat du pouvoir (hamac, parasol, siège, tapis, etc). L'auteur n'explicité pas si le chef et tous ses subordonnés frappent un arbre bien précis qui aurait sa force symbolique (le 'trait pertinent' du symbole) soit par le fruit, soit par l'apparence extérieure ou par ses propriétés physiologiques, ou si par contre on frappe n'importe quel arbre.

Le troisième rite de ce complexe rituel de fécondité se réalise aussi une semaine après: il semble que cette périodicité soit un élément important; cette fois-ci, c'est pour cultiver le champ du *nkisi* Uri que tout le monde se réunit. Le champ est la résidence même de l'esprit: une partie du champ restera toujours intacte. Ce culte de Uri ou culte du serpent qui favorise la pluie et la fécondité se termine, comme dans les autres cas, par l'accompagnement du chef chez lui.

En réalité, cet esprit ou *nkisi* Uri serait la même chose que Nbumba, esprit caché sous les apparences du serpent et assimilé à l'arc-en-ciel<sup>(32)</sup>. Encore une fois Laurent de Lucques:

"Un autre mardi, tous retournent ensemble pour labourer ce champ qu'ils appellent en leur langue Uri. Ils disent et tiennent pour certain, qu'en ce champ il y a un démon sous forme de serpent qu'ils appellent Uri et c'est pour cette raison qu'ils donnent au champ le même nom. Au milieu de ce champ, ils laissent un bosquet où puisse demeurer le serpent que faussement ils supposent y rester. Ils ne cultivent jamais cet endroit. Quand ils ont cultivé le champ, tous vont se mettre autour du bosquet. Ils parlent au serpent et disent: 'Uri, Uri, nous vous avons offert des sacrifices, nous vous avons honoré par nos cérémonies; ayez donc soin de nous accorder beaucoup de pluie et d'abondance en toutes choses'. Cette prière pleine de foi diabolique, faite, ils poussent des cris en accompagnant le chef chez lui. Là ils boivent tous joyeusement leur malafo (*malafu*, vin de palme) et retournent ensuite à leur case. Avant l'accomplissement de ces superstitions, ils ne pouvaient cultiver; maintenant, tous vont ou envoient les leurs aux champs ou aux défrichements"<sup>(33)</sup>.

Cuvelier décrit aussi les danses en honneur du serpent. Ces danses seraient réalisées par le fait que la pluie tardait:

"quand approchait le temps des semailles et que la pluie tardait, le chef et ses gens allaient dans un champ où après avoir offert sacrifi-

<sup>(32)</sup> BALANDIER, 1965, p.251

<sup>(33)</sup> CUVELIER, 1930, p.156

ces au serpent ils passaient la journée à danser et à faire des folies pour obtenir la pluie et une abondante récolte" (34).

D'après Cavazzi, il y aurait même le mimétisme des mouvements du serpent dans les danses des jeunes filles et l'"obscénité" de ces danses de fécondité arrivait au point de "la mimique de la 'copula animalium'" (35).

La cérémonie de la consécration du chef avait aussi un complément important sur le point de vue de fécondité du travail: elle se terminait par la pêche rituelle aux silures (*bangola*) avec la consommation rituelle de ce poisson préparé par la femme-chef:

... "le nouveau comte va prendre possession du pouvoir...

Tous ensemble vont à la pêche. Dès le commencement, ils manifestent leur mauvaise superstition, car le premier poisson qu'ils prennent est envoyé immédiatement à la comtesse, à qui il revient de le préparer de ses propres mains; si elle en confiait la préparation à d'autres, ils n'en mangeraient pas, ou s'ils en mangeaient, ils croiraient qu'ils mourraient tous avant la fin de l'année... Quand ils sont arrivés chez eux, ils mangent du poisson cuisiné par la comtesse, et après cela s'adonnent à leurs sauteriers et réjouissances habituelles. Après ces cérémonies, ils sont assurés d'une grande abondance de poissons et de jouir de toute prospérité" (36).

Ce rite, non seulement situe le chef à la rencontre de l'ordre naturel et de l'ordre social, comme le dit Balandier, mais lie l'exigence culturelle de fécondité au pouvoir, ce que signifie que le pouvoir exige nécessairement la présence de la femme pour qu'il ne devienne pas stérile (37).

Cette exigence de fertilité met en mouvement le geste symbolique des prémices dans l'activité de la pêche. Tout le rituel se déroulera centré sur le premier poisson qu'on attrappe, parce que c'est lui que déterminera l'"efficacité symbolique" de cette activité culturelle.

La mort rituelle du chef, trouve elle aussi son explication dans le même contexte symbolique. Étant donné que le chef est la source et la garantie de la fécondité pour tout le royaume, il ne peut pas courir le risque de devenir stérile. On peut même s'imaginer que le roi lui-même accepte ce jeu dialectique et que, au premier symptôme d'appauvrissement de sa vitalité, il assume librement l'acte de se faire mourir pour la vitalité du royaume (38). L'information de J. Trosch à propos du chef des A-Solongo est d'accord avec

(34) Cuvelier, 1930, p. 157

(35) Idem, p.157

(36) Idem, 1953, pp.115-118, in: BALANDIER, 1965, p.95

(37) BALANDIER, 1965, p.193

(38) BALANDIER, 1963, p.323; aussi;

... "dans les temps anciens, la mise à mort rituelle avait le sens d'une



cette interprétation des faits bien que d'autres motivations ne soient pas exclues:

"La cérémonie (de la mort rituelle) consiste essentiellement à trancher la tête à un chef de sa libre volonté et en vue de se rendre immortel, de sorte qu'aucun autre puisse régner à sa place sous un autre nom" (39).

Le fait déterminant de ce rituel serait l'affaiblissement sexuel du chef et cela explique le rôle important de la femme-chef dans cette affaire (40); la coïncidence de cet acte avec la prise du pouvoir par le jeune chef souligne aussi le même aspect:

... "au jour fixé, les rois (chefs), dûment soulés, étaient placés sur une estrade, avec tous les attributs de leur dignité. Un homme armé d'un coutelas, dansait autour d'eux au son des tambours. Lorsque la musique et la danse eurent atteint au paroxysme, le danseur d'un coup subit, tranchait la tête de l' élu. Toute l'assistance poussait de grands cris de joie. C'était vraiment une grande fête. Le frère, ou le fils de l' occis, prenait la succession, la transmettait, mais toujours sous le nom glorieux de l' ancêtre" (41).

---

action préventive contre le risque de stérilité. Son (du roi) pouvoir, surtout orienté vers la fécondité, est néanmoins féminisé. Une femme-chef (*mfumu-ankento*) investie en même temps que lui, mais sans que des liens sexuels existent entre eux, lui est associée".

(BALANDIER, 1965, p. 196).

(39) TROESCH, 1962, p.96

(40) La femme-chef et les femmes "aînées" joueraient un rôle déterminant dans la transmission du pouvoir, d'autant plus que le roi peut choisir librement le moment de cette transmission (toujours dans l'hypothèse de la mort rituelle librement assumée) ainsi que celui qui doit régner après:

"Il est prescrit au chef de ne point désigner son successeur avant de se sentir sur le point de mourir: ce serait appeler le malheur, installer la mort en sa personne et par là même du village. Le *mfumu* ne peut choisir son remplaçant que d'une manière secrète... Peu de temps avant sa mort, le *mfumu* désigne son successeur devant l'assemblée des femmes qui porteront témoignage: il remet un rameau d'arbre *musâga* après l'avoir porté à sa bouche et l'avoir mouillé de sa salive; il prend la main de son remplaçant et crache dessus en soufflant; il exprime ses derniers conseils quant aux préceptes à faire respecter... Il transmet son souffle et donne le pouvoir, mais ce dernier ne sera effectivement récupéré et employé qu'après la cérémonie de sortie du deuil" (BALANDIER, 1963, pp.328-329).

(41) TROESCH, 1962, p.96. La mort du roi est cachée pendant un certain temps:

"Quand le roi est mort, les chefs disent pendant quelques mois qu'il est malade. Quand on annonce la mort du roi, on fait les funérailles". (Weeks, 1914, p.36).

La participation de la femme au pouvoir est encore attestée, et de façon tout à fait remarquable, par les statuettes des femmes avec les insignes du pouvoir. C'est le cas notamment des statues "pemba" dites "maternités" ou la fécondité des femmes est en même temps, cause et symbole de la continuité des lignages<sup>(42)</sup>.

---

Cette "maladie" du roi frappera tout le peuple avec l'interdiction de faire des travaux, et exigera en même temps le sacrifice du coq:

"Quand le roi tombe malade, le premier soin de ses médecins, est de faire publier dans toutes les provinces du royaume. À cette nouvelle, chacun est obligé de tuer son coq, sans qu'on sache pourquoi..."

"C'est interdit de travailler à la culture des terres dans toute l'étendue du royaume, pendant plusieurs mois dans la province où il est mort un prince ou une princesse". (PROYART, 1776, p.148).

Le cadavre du roi était fumé pendant longtemps, d'après la coutume du pays:

... "Dans ce temps lorsqu'il y avait un décès, on conservait le cadavre pendant un certain temps selon son importance dans sa vie ou ses héritages. On mettait le cadavre sur une petite plate-forme soutenue par des piquets. Là-dessous on faisait du feu. Certaines personnes étaient ainsi fumées pendant une année. Tous les membres du clan devaient se raser la tête et se salir le visage avec des cendres et de la boue. Tout le village était obligé de dormir dehors autour du cadavre. Le clan du défunt devait à plusieurs reprises payer le "malatu" aux vieillards".

(NGONGE KONGO, 1960, 3)

Finalement le chef retournera aux eaux d'où il a reçu le pouvoir:

"Le corps du chef (est) emballé de nombreuses pièces de toile blanche (américaine), puis enfermé pendant plusieurs lunes jusqu'à momification complète. Les indigènes tissèrent alors autour de la momie une masse de fibres de feuilles d'ananas, puis enveloppèrent le tout en pièces d'étoffe rouges, et le corps fut replacé dans la case-habitation du chef où il resta exposé en cet état pendant plus de deux ans.

...Finalement le catafalque est immergé par l'eau du fleuve". (Ill. Congol., 1938, 197, p.6742).

(42) Le nom "pemba" présente une certaine ambiguïté. En Afrique Centrale, ce nom désigne traditionnellement la craie blanche rituelle, par opposition au rouge *tukula*. Tordeui a analysé sa signification au Mayombe et il en a trouvé plusieurs:

"Le nom *p'emba* serait attribué dans chaque génération à un enfant féminin ayant une place spéciale dans la généalogie du clan. À ce nom *p'emba* correspond un nom masculin attribué à un garçon occupant également ce rang particulier"...

"Dans la région du Mayombe se trouvent sur les cours inférieurs de la Lukula les *nkisi* présidant à l'investiture des chefs se nommant



D'après Verly, "les grandes personnalités du passé" représentées par ces statuettes seraient les femmes fondatrices des clans<sup>(43)</sup>, mais les traces qu'on trouve en rapport avec les insignes du pouvoir, en particulier la coiffure "*pemba*" et le bonnet de chef, favorisent plutôt l'hypothèse selon laquelle ces statuettes représentent la femme-chef dans l'exercice de son pouvoir<sup>(44)</sup>.

---

"bap'emba" ou "cip'emba". Ce nom est un pluriel, ce qui laisse dans l'incertitude le point de savoir si ce nom désigne les objets servant au rite d'investiture ou l'esprit qui est censé y résider". (TORDEUR, 1939, Lettre ms 9/1/39).

<sup>(43)</sup> VERLY, 1955, p.501; ces statuettes de cimetières seraient tombées dans l'oubli à partir de la domination coloniale:

"Les *mintadi* (type spécial de *minkissi* qui signifient les défunts matérialisés) se trouvent...dans les cimetières très anciens de grands chefs, placés au sommet des montagnes. Dans ces lieux sacrés, connus uniquement par les chefs de clans, les grands personnages seuls pouvaient pénétrer". (VERLY, 1955, p.459).

... "On peut supposer que la coutume de matérialiser les 'esprits des ancêtres' en créant des *biteke* fut introduite par les fondateurs même du Royaume Congo, mais que la technique de la taille de la pierre ne vint que postérieurement par les invasions de population de Sierra-Leone où celle-ci était pratiquée depuis longtemps" (Idem, p. 464).

... "Depuis plus on moins septante ciq ans les chefs traditionnels de la région n'ayant plus la possibilité d'être consacrés rituellement par le roi du Congo il a été décidé par les indigènes...que les *omanene* ne seraient plus utilisées et que leur accès serait définitivement interdit. Ces nécropoles sont considérées depuis comme étant totalement 'tabou', lieux interdits même aux noirs. Les chefs actuels, forcément non consacrés, sont enterrés dans de nouveaux cimetières tels que ceux que l'on rencontre auprès de tous les villages"...

"Seuls les chefs de clan nécessairement réunis, qui possèdent des ancêtres, qui y sont enterrés ont le droit d'accéder dans les anciennes nécropoles de la forêt et d'en accorder la visite aux noirs qui désirent consulter ou invoquer un ancêtre, en implorer la protection, ou aux européens qui souhaitent les étudier" (Idem, pp.477-478).

<sup>(44)</sup> VERLY décrit ce bonnet avec quelques détails:

"Le *mpu* (bonnet) de parade réservé uniquement aux chefs consacrés...était garni d'un certain nombre de griffes ou de dents de léopard cousues... à l'aide de crines d'éléphants. Ces coiffures de parade comportent de quatre à sept griffes de leopard stylisés"...(VERLY, 1955, p.505)

Ce même auteur, distingue deux groupes de maternités d'après la position de l'enfant par rapport à sa mère:

"Deux variétés de 'maternités' qui ont valeur de *kissi*: celles où l'enfant est allaité... sont consacrés à l'esprit *Ma samba* et sont censées

Ce pouvoir féminin serait surtout un pouvoir d'apaisement, selon Tordeur. La femme-chef devrait trancher les différends survenus dans la vie des diverses unités du clan<sup>(45)</sup>. La femme-chef serait même la prêtresse d'un rituel de réconciliation où le péché serait sanctionné par la stérilité et l'intervention de la femme-chef apportait rétablissement de la fécondité:

...“La principale fonction de la *ndona nkento* est *swanga lugemba* (donner la paix). Elle reconcilie les ennemis et en signe de paix, leur trace sur les tempes et sur le front une ligne de “*mpemba*”, argile blanche qu'elle garde précieusement dans un petit vase<sup>(46)</sup>.”

Elle donne aussi la paix à l'occasion d'un parjure. Le crime est puni par Nzambi de divers châtiments, spécialement de stérilité-cultures détruites, la basse-cour qui périt, etc... Un seul remède: confesser la faute à la *ndona-nkento* et recevoir la ligne blanche *mpemba*; la femme-chef dira à celui qui a commis la faute et a été atteint de stérilité:

“*buta, ulela-sois fort, engendre*”.

Mertens ajoute un détail qui approche encore plus ce rite de réconciliation de la confession des catholiques...

...“celui qui lui (à *ndona-nkento*) demande la paix reste à genoux, assis sur les talons; la femme est assise sur une peau de *kimboko*”<sup>(47)</sup>.

---

favoriser une lactation abondante; celles où la mère tient simplement l'enfant sont consacrées à l'esprit *Mumaza* et éviteront la stérilité”.  
(VERLY, 1955, p.501).

BALANDIER, qui suit VERLY, souligne le rôle politique de ces statuettes:

“Elles (les ‘maternités’) ont une signification supplémentaire et jouent un rôle de caractère politique. Certaines des mères portent le bonnet de chefferie; elles symbolisent la souche des clans; elles expriment le pouvoir féminin; elles permettent d'honorer les régents qui remplacent temporairement les chefs disparus”.

(BALANDIER, 1965, p.239).

(45) MAES, 1939, p.7565



**Conclusion: La Sirène Ne-Vemba, une initiation secrète au pouvoir (SERRA FRAZÃO, 1946)**

Lorqu'on observe la liste des rois de Kongo, c'est curieux de remarquer que leur nom commence toujours par le préfixe *Ne*.

La tradition rapporte ce fait à une initiation au pouvoir, de type plus ou moins secrète, exécutée par le grand *Nganga*, sous l'influence d'une sirène pleine de sagesse. Cette sirène s'appelle *Ne-Vemba*. Elle habite dans les eaux du fleuve Congo. De temps à autre, elle en sort pour dicter ses commandements au grand *Nganga*, maître de l'école initiatique pour le pouvoir.

On dit que cette école était cachée dans la brousse; elle était interdite pour n'importe qui et son enseignement était réservé aux fils des riches et des notables du pays.

Les garçons admis à l'école de *Ne-Vemba* y étaient conduits pendant la nuit en traversant des sentiers pour eux tout à fait inconnus et restaient dans cet internat mystérieux pendant cinq ans.

Tout le monde croyait qu'ils pouvaient voir la sirène émergeant des eaux et les initiés étaient détenteurs d'un pouvoir surnaturel.

L'initiation terminée, les garçons seraient non seulement les cadres pour le pays, mais aussi les *nganga* royaux.

Le grand *Nganga* s'appelait NDEMBO et tous les initiés étaient des *Ne-Dembo*, c'est-à-dire, "des savants fils de La Sirène."

Le dernier jour de l'initiation et avant de quitter l'école, le jeune initié devrait rester tout seul pendant la nuit auprès du fleuve, en attendant que la sirène vienne lui transmettre les derniers enseignements et les pouvoirs magiques.

Il semble que les rapports entre le pouvoir en exercice et cet école existaient mais d'une façon indirecte ou non-officielle. A partir du moment où les chefs kongo ont commencé à exercer un certain contrôle, la décadence s'établit très vite, et l'école disparut.

Aujourd'hui, on trouve encore dans une région au nord de l'Angola qu'on appelle exactement la 'région des Dembos' le titre *Dembo* pour les grands chefs traditionnels. C'est peut-être un souvenir.

## BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER, G.—*Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, 2.<sup>e</sup> ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1963 (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine).
- BALANDIER, G.—*Sociologie des Brazzavilles Noires*. Paris, Armand Colin, 1955 (Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques; 67).
- BALANDIER, G.—*La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Hachette, 1965.
- BOUVIER, P.—*La descendance matrilineaire est un facteur de déséquilibre social dans la perspective du développement économique*. Bruxelles, Institut de Sociologie, 1963 (Ronéotypé).
- CHAPEAUX, E.—*Les insignes des chefs*. "Ngonge Kongo", 4, 1960 (Notes extraites d'une étude consacrée au groupement de Vivi par E. Chapeaux en 1933).
- CUVELIER, J.—*L'ancien royaume du Congo*. Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, 1946.
- CUVELIER, J.—*Les Missions Catholiques en face des danses des Bakongo*. "A. F. E. R.", 17, 1939, p. 143-170.
- CUVELIER, J.—*Relations sur le Congo du père Laurent de Lucques (1700-1717)*. Bruxelles, 1953.
- DAPPER—*Description de l'Afrique*. Amsterdam, 1686 (Trad.).
- DE CLEEN, N.—*Les chefs indigènes au Mayombe*. "Africa", 8, 1935, p. 63-75.
- DE HEUSCH, L.—*Le roi ivre ou l'origine de l'état*. Paris, Gallimard, 1972.
- DE MUNCK—*Quelques clans Bakongo d'Angola*. "Ngonge Kongo", 4, 1960.
- DOUTRELOUX, A.—*Magie yombe. Notes sur la fonction sociologique des formes para-religieuses*. "Zaïf", 15, 1961, p. 45-57.
- DOUTRELOUX, A.—*L'ombre des fétiches: société et culture yombe*. Louvain-Paris, 1967.
- FRAZÃO, S.—*Associações secretas entre os indígenas de Angola*. Lisboa, Marítimo-Colonial, 1946.
- MAES, J.—*Statuettes "Phemba" dites "Maternités" du Bas Congo*. "Illustration Congolaise", 218, 1939, p. 7568-7571.
- PROYART, L.—*Histoire de Loango, Kakongo e autres royaumes d'Afrique*. Paris, 1776.
- REY, P.—*Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris, Maspero, 1971.
- TAUXIER, L.—*Crimes et superstitions...* "Bulletin des Juridictions Indigènes", 5 (1) 1937, p. 22-25.
- TORDEUR—*Dossier ethnographique*. Tervuren, M. R. A. C., 1939 (Lettre ms. 9/1/39).
- TROESCH, J.—*Le Royaume de Soyo*. "Aequatoria", 25 (3) 1962, p. 95-100.
- UGUEUX, E.—*Les Nkangi Kidetu étaient-ils des fétiches?* "Jeune Afrique", 22, 1954, pp. 23-26.

- VANSINA, J.—*Introduction à l'ethnographie du Congo*. Lubumbashi, Ed. Univ. du Congo, 1966.
- VAN WING, J.—*Études Bakongo*. Bruxelles, 1950.
- VERLY, R.—*La statuaire de pierre au Bas Congo*. "Zair", 1 (9) 1955, p. 451-528.
- WANNIJN, R. L.—*L'art ancien du métal au Bas Congo*. Wavre, Ed. du Vieux Planquesaule, 1961.
- WANNIJN, R. L.—*Insignes religieux anciens du Bas Congo*, in: "Les arts au Congo Belge et au Ruanda-Urundi". Bruxelles, C. I. D., 1950.
- WEEKS, J.—*Among the primitive Bakongo*. London, 1914.
- WEEKS, J.—"Illustration Congolaise", 1938.
- WEEKS, J.—"Ngonge Kongo", 1960; 1965; 1966.





## PODER, SÍMBOLOS E IMAGINÁRIO SOCIAL

O poder não se caracteriza apenas pela apropriação do espaço, a sujeição de pessoas ou grupo de pessoas mas, também, pela manipulação de signos e símbolos numa apropriação destes, que na tradição ocidental se denomina “regalia”. O soberano apresenta-se sempre diferente de todos os homens. Tal como a linguagem política obedece a regras e se conduz por uma retórica particular própria do soberano no seu discurso; este também vive uma existência simbólica diferente, consubstanciada no discurso mítico, que remonta às origens do Reino. No rito que “reatualiza” o mito no tempo histórico, ele se apropria de símbolos, insígnias, bens de prestígio e outros privilégios que legitimam num “espectáculo” a sua diferença dos homens comuns, pela sua origem. Assim é necessário a todo o momento lembrar aos homens sua diferença e memorizá-la, porque “a memória é a expressão mais imediata da obrigação; toda a lembrança é uma lembrança à ordem, lembrança de um acontecimento, de uma promessa, mais geralmente: de uma origem” (Marc Augé, 1977).

Devemos ainda enfatizar que numa sociedade segmentar centralizada, como é o caso dos Bawoyo, a figura simbólica do Rei torna *uno* os vários poderes que se encontram dispersos pelas linhagens. É o elo de ligação com os ancestrais comuns bem como com as forças difusas da natureza estabelecendo uma identidade única: o Mangoyo. O imaginário social produzido pelo poder também traduz de maneira idêntica a associação metonímica com os ancestrais e metafórica com as forças naturais como mecanismo legitimador que dá sentido aos símbolos codificados. O imaginário do poder instaura, a partir de uma existência simbólica, uma ordem que mascara a realidade social — geradora em si das desigualdades — para remeter ao mítico e/ou ao simbólico as origens das diferenças estabelecidas. O poder instaurado desta forma pressupõe a delegação do mesmo e a sujeição consentida dos subordinados num processo que “fechitiza” as relações de dominação — subordinação.

Propomo-nos analisar vários documentos antigos e dados etnográficos à luz dos modernos conhecimentos sociológicos numa tentativa de podermos apreender objectivamente os mecanismos e significados que se encontram por de traz da simples aparência das marcas e símbolos do poder político na sociedade segmentária dos Bawoyo. Os dados referem-se a determinadas situações históricas em que procuramos dar uma coerência analisando-os dentro do processo que os gerou e recorrendo às várias instâncias sociais.

Os textos mais antigos como o de O. Dapper já nos dão conta das marcas exteriores, os símbolos corporais, que identificam o Rei dos demais homens. Narra o autor:

“Todos os homens em consequência de uma certa lei devem trazer sobre as partes genitais, uma pele de gato doméstico ou selvagem, de lontra, de macaco, ou de lebre. Destas peles há as que são mosqueadas que são bastante belas; chamam-nas de Enkinie e só o Rei pode usá-las, ou aqueles a quem ele dá permissão. Este príncipe e seus fidalgos põe cinco ou seis cosidas entre si”. (1685:324)

Se esta descrição se refere aos príncipes do reino de Loango vizinho do Ngoyo ela não deve diferir da situação na sociedade Bawoyo pois até hoje ainda existem regras sobre o uso destas peles. No Ngoyo o uso da pele e dos *nomes-força* dos felinos selvagens só pode ser feito pelas chefias segundo a sua hierarquia. Assim, ao Rei cabe o uso da pele de leopardo e de seu nome *Ngo*, aos príncipes a pele de *Sinzi* (grande gato selvagem) e aos restantes chefes menores a pele de *Ngola-Nhundu* (a lontra).

Ainda no que se refere à indumentária que marca a hierarquia entre os homens temos os diversos tipos de tecidos *libongo* ou *panos sambos*, verdadeiros bens de prestígio que circulavam entre as chefias das várias linhagens associados a um valor de troca.

João Mattos da Silva que coletou importantes elementos etnográficos sobre o reino Ngoyo no começo deste século fornece-nos rica documentação sobre as insígnias usadas por cada um dos titulares do reino segundo as suas funções e sua importância. (1904: 216-219). Tentaremos interpretá-los usando quando necessário de outras fontes ou a tradição oral.

O Rei possui além das vestes, que o diferenciam, o bastão de comando denominado *koko-la-nzinga* (traduzido literalmente teríamos: o poder ou a força na mão), outros chefes podem também possuir bastões menores de mando chamados *nsi akoko*. O Mangoyo deve estar coberto com um *mpu* (barrete) confeccionado com peles de leopardo, tal como todos os chefes subordinados: *nfumu mpu* (chefes coroados). Outros símbolos e insígnias de sua autoridade lhe são entregues no momento de entronização depois de realizadas todas as



cerimónias (*ncando*) de investidura. São eles: o duplo sino (*ngonge*), os braceletes (*lunga*), as trompas de marfim (*zi mpungi*), os tambores pequenos (*kula*) e os grandes (*ngoma*), constituindo, com as insígnias anteriores, a *regalia* própria da autoridade que lhe é conferida.

O Mamboma, primeiro dignatário do governo de Mangoyo distingue-se pelo colar de pelos de elefante que deve usar.

O Mambuco, governador do litoral do reino usa um barrete confeccionado de peles de felinos que lhe confere a autoridade, chama-se *mpu-nkanda*.

O Manfuca, responsável pelos impostos e comércio no litoral, usa um barrete especial longo que cai sobre o ombro chamado *nzita*, tecido com fibras finas de vegetais. Além disso, deve também usar uma romeira tecida nas mesmas fibras que o cobre do pescoço até à altura dos cotovelos.

O Mankafi, ajudante do Mambuco e do Manfuca do litoral, usa uma *nzita* menor que a anterior cobrindo-lhe apenas a nuca. A romeira usada por este é idêntica à do Manfuca. Outros chefes de menor importância devem também ser legitimados no poder com o *mpu infumu nsi* (barrete do senhor da terra).

As insígnias do poder são símbolos materiais legados pelos ancestrais para lhes legitimar o poder. São símbolos de marca tal como as tatuagens em certas regiões da África.

Outras insígnias, já citadas como o duplo sino (*ngonge*) têm o mesmo significado em várias regiões da África. Ele é utilizado para anunciar a presença do chefe nas reuniões oficiais, na administração da justiça, nas comunicações reais, no anúncio de um luto ou de uma nova investidura real. Como nos diz Balandier, "o duplo sino revela a intervenção constante do poder, a omnipresença dos ancestrais que são os fundadores de uma ordem cujo chefe é o guardião e o intérprete" (1965:102). Outras insígnias do poder como os tambores pequenos denominados *Kula*, ou grandes chamados *ngoma*, assim como as trompas de marfim (*Zi mpungi*) tinham a mesma função que o duplo sino (*ngonge*). Por vezes eram utilizados nas guerras emitindo sons que significavam ordens dos chefes guerreiros durante as batalhas. Relações" do Reino do Kongo como a de Pigafetta dão conta desta função (Balandier, op. cit.: 126).

É deveras interessante assinalar que o significado simbólico destas insígnias perdura na memória colectiva de um povo-senão ao nível do mítico pelo menos ao nível do rito — e ele se explicita entre certos grupos de Bawoyo comumente conhecidos por Cabindas ou Cambindas na diáspora africana do continente americano. Pierre Verger narrando uma revolta de escravos tida na Bahia em

1812 e da participação de diferentes grupos étnicos na rebelião dá-nos esta passagem:

“Ana Maria, esclave nagô d’Anna Joaquina, elle-même ancienne esclave émancipée de nation, fut incarcérée avec sa maitresse parce que, fans la maison qu’elles habitaient, on avait trouvé *deux tambours, un grand et un petit, trois clochettes de fer blanc, des peintes en rouge, une croix en bois*. (O grifo é nosso). Le tout appartenait à Francisco José Cabinda, qui expliqua para la suit que ces instruments de musique lui servaient à se divertir avec ses compatriotes cabinda, les jours de fêtes, comme ceux du Senhor de Bonfim ou ils allaient danser. Après que le juge de paix eut interdit ces dances, il garda ce matériel chez lui”. (*Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII au XIX siècle*. Ed. Mouton, Paris. 1968, p. 346).

Mesmo que não exista relação entre estas insígnias, o grupo Cabinda e a rebelião, pelo menos a liderança exercida pelo possuidor das mesmas parece óbvia. O único elemento “novo” que encontramos entre estas insígnias parece ser a cruz de madeira. Todavia parece-nos que para lá de uma mera adopção de um elemento simbólico cristão em suas insígnias estamos antes em presença de uma substituição por “mascaramento” de uma outra insígnia do poder dos Bawoyo: a *Kimpabala* ou faca de chefia. Como é óbvio, podendo parecer uma arma, os escravos parecem terem “transformado” esta insígnia numa cruz (ou talvez espada) de madeira, isto é, algo formalmente semelhante mas que não atraísse sobre si a repressão dos seus senhores.

A *Kimpabala* é uma espécie de cutelo de metal (também existe de marfim) com diferentes recortes num dos gumes conforme a linhagem nobre a que pertença. Sua designação parece provir do verbo *Kimpakubala* que em Kikongo significa: poder ou faculdade de se tornar invisível. Por analogia parece ser o seu verdadeiro significado porque o chefe, detentor desta insígnia, não necessitava estar presente para dar ordens ou resolver questões. Enviava um ajudante ou emissário (*bimpabas*) com a *kimpabala* para ser respeitado e obedecido. Esta insígnia parece uma das que melhor exemplifica a associação metonímica aos ancestrais que legitimam o poder que nela encerra. A “invisibilidade” das forças que nela sintetiza, e a carga de coerção a que induz, faz dela um símbolo do poder por excelência.

O cabinda, como aliás a maioria do africano em sua condição de escravo no continente americano, foi isolado de seu principal grupo social de referência: o grupo de parentesco que restou no continente africano. Daí afirmarmos que o sentido mítico — a origem mítica de um herói genealógico que legitima o poder — perde



o seu conteúdo restando unicamente o aspecto ritual consubstanciado na posse e no significado simbólico das insígnias do poder político, isto porque a memória colectiva do grupo "fixou" através da oralidade esse significado. Evidentemente que esta dissociação entre o rito e mito só se dá depois de um lapso de tempo e em situação de anomia do grupo social considerado.

Citaremos ainda um outro exemplo em que o prestígio de certos indivíduos da diáspora Bawoyo no Brasil, especificamente, estava ligado não só à ostentação das insígnias do poder mas ainda à legitimidade de seu status por suas origens genealógicas. É o caso citado por um viajante francês, L. F. de Tollenare que em 1816 percorrendo Escada ou Ipojuca, em Pernambuco, narrava:

"Em Sibiró há uma negra chamada Teresa Rainha; era rainha em Cabinda. Surpreendida em adultério, foi condenada à escravidão, e caiu do trono na senzala de um senhor brasileiro. Quando chegou trazia nos braços e nas pernas *anelões de cobre dourado*. As suas companheiras testemunhavam-lhe muito respeito. Era imperiosa e recusava-se a trabalhar. Era uma bela mulher, de 27 a 28 anos, muito alegre e palradeira. Quis convencê-la de que havia sido apenas a concubina de algum chefe negro. Sustentou, altiva e obstinadamente, que fôra Rainha de Cabinda. Hoje não pode mais trabalhar (teria perdido as duas mãos esmagadas num cilindro da moenda de cana, segundo o viajante). Empregaram-na, porém, útilmente, para vigiar as companheiras, e saber fazer-se temer e obedecer". (Citado por Cascudo, 1965:127, também em Bastide, R. *op. cit.*:71).

Apesar da incredulidade do viajante a respeito das origens nobres da personagem que descreve parece-nos evidente que na verdade ele estaria perante uma mulher detentora de prestígio e alta posição social patente nos símbolos do poder que ostentava: os *anelões*. A condição de escravatura desta personagem é explicada racionalmente pela quebra da lei (*mikaka*) do país, de certa severidade no que respeita ao adultério. Estes *anelões* eram não só insígnias de poder mas também bens de prestígio e que segundo Balandier: "multiplicados a partir do século XVII, servem simultaneamente de adorno, de tesouro clânico e de marca exprimindo a importância social" (*op. cit.* 1965:102).

Na narrativa que acabamos de transcrever estamos na presença de um caso excepcional em que este elemento bawoyo na "nova" situação ainda é portador das marcas de prestígio e de suas origens clânicas que legitimam seus status social e seu poder reconhecido pelo grupo social. O poder toma um novo conteúdo e sentido apesar de sua legitimidade. Ainda aqui estamos perante um problema de dissociação não mais do mito e do rito mas do poder da função determinado pelo grupo de parentesco na situação concreta anterior

no continente africano, e o poder delegado (com um novo sentido) na nova situação anômica. Em outras palavras, a posse dos mecanismos de produção e redistribuição estão ausentes neste grupo social, que constituem os escravos, o que impossibilita a chefia de assumir em si os plenos poderes legitimados pelo mítico, como no caso do primeiro exemplo por nós narrado.

Nem só os objectos, as insígnias e os símbolos produzidos pelo imaginário social induzem a sociedade ao cumprimento da ordem estabelecida. Por vezes o poder tem necessidade de recorrer a mecanismos mais eficazes que expressam uma coerção física como manifestação última do poder legado e legitimado pelos ancestrais e os deuses tutelares (*bankissi bansi*). Corporações de homens assumem essa tarefa já legada por seus antepassados. São as sociedades secretas de homens mascarados: os *Zindunga* (singular — *dunga*). Os *Zindunga* em número de dez (seriam nove segundo J. Martins, 1972:153; A. Bastian dá-nos o nome de apenas sete 1874:223) são uma associação onde cada membro cuja identidade é conservada secreta possui uma função específica simbolizada em seu nome e na máscara que porta. Seus poderes que invocam a ordem sobrenatural dos *Bankissi Bansi*, e dos quais se consideram intermediários, tornam-nos temidos por todos. Suas máscaras conservam-se escondidas num abrigo na floresta ao qual só um sacerdote (*Nganga Zindunga*) tem acesso, para conservação das mesmas. Quando solicitados para alguma cerimónia são convocados pelo *nganga*, único conhecedor da identidade do *Zindunga*. Normalmente são convocados para cerimónias de óbito ou de investidura de chefes; ou pela quebra de normas ligadas a interditos sexuais, como a das jovens que mantém relações antes de passar pelo rito de iniciação; ou para intervirem junto aos *nkissi nsi* quando as longas estiagens se fazem sentir, bem como pela carência de peixes e caça; ou ainda por motivos de ordem pública como dívidas (possivelmente tributárias) para com os chefes. Adolf Bastian narra-nos a sua acção numa dessas convocações:

“Os *Zindunga* submetem-se aos comandos dos *Kuvukuta-Nhanga-Asabi*, um funcionário do estado que os convocam em diversas situações para a floresta em que são feitas reuniões e onde são distribuídas vestes de folhas grotescas (de bananeira). Mas logo que os *Zindunga* recebem o seu equipamento mandam o *Kuvukuta-Nganka-Asabi* de volta para a aldeia a pauladas, como sinal que a lei está suspensa por um tempo e começa o mandato das *almas escuras*”. (O autor refere-se ao *nkissi nsi*. O grifo é nosso. — *op. cit.*: 222).

As várias localidades onde se encontram associações *Zindunga* são: Ntchizo, Susso, Ngoyo, Tchinzaze, Nsala e Icôno. Formam



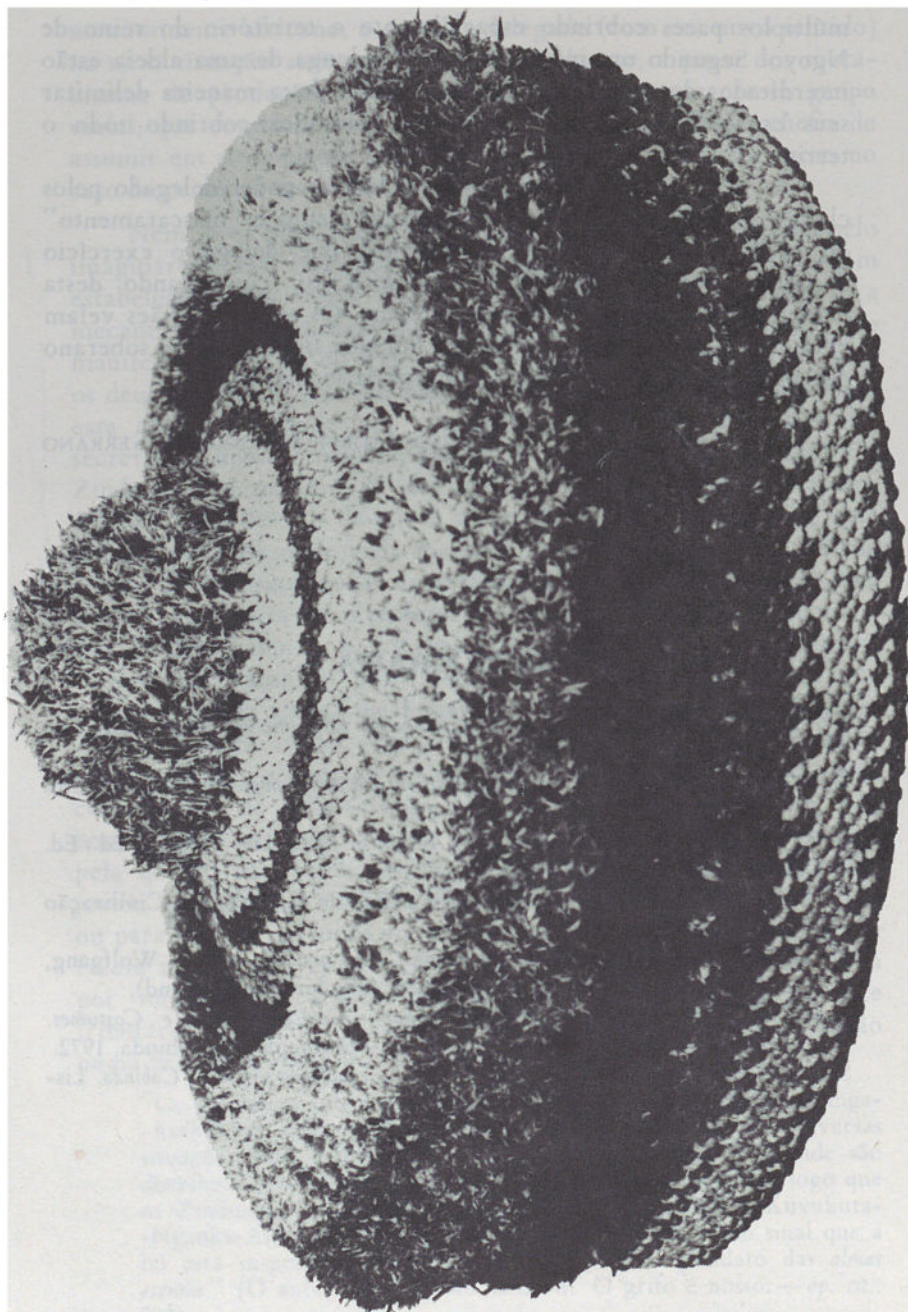
múltiplos pares cobrindo espacialmente o território do reino de Ngoyo. Segundo um informante os Zindunga de uma aldeia estão interditados de entrar na outra parecendo desta maneira delimitar seus espaços de acção. É a ordem simbólica cobrindo todo o território.

As máscaras dos Zindunga travestiam o poder delegado pelos chefes. A acção temporária dos Zindunga traduz o "mascaramento" do poder pelo mecanismo metonímico que delega o exercício despótico aos intermediários dos *nkissi nsi*, conservando desta maneira a aparência de chefes pacíficos. Os seus guardiães velam pela ordem e a unidade desejada, a unidade sintetizada no soberano que manipula os símbolos mais eficazes da sociedade.

CARLOS MOREIRA HENRIQUES SERRANO

### BIBLIOGRAFIA

- BALANDIER, Georges — *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVI au XVIII siècle*. Hachette, Paris, 1965.
- BASTIAN, Adolf — *Die Deutsch Expedition and der Loango-kuste* Iena, Funfes Capitel-Angoy, 1874, vol. 1, p. 213-226.
- BASTIDE, R. — *As religiões africanas no Brasil*. S. Paulo Liv. Pioneira Ed./Ed. Univ. S. Paulo, 1971.
- CASCUDO, L. Camara — *Made in Africa*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1965.
- DAPPER, O. — *Description de l'Afrique*. Amsterdam, Chez Wolfgang, Waesberge, Boon & Van Someren, 1685. (Traduite du Flamand).
- MARTINS, Joaquim — *Cabindas — Histórias — Crenças — Usos e Costumes*. Cabinda, Comissão de Turismo da Câmara Municipal de Cabinda, 1972.
- SILVA, João Matos de — *Contribuições para o estudo da região de Cabinda*. Lisboa, 1904.

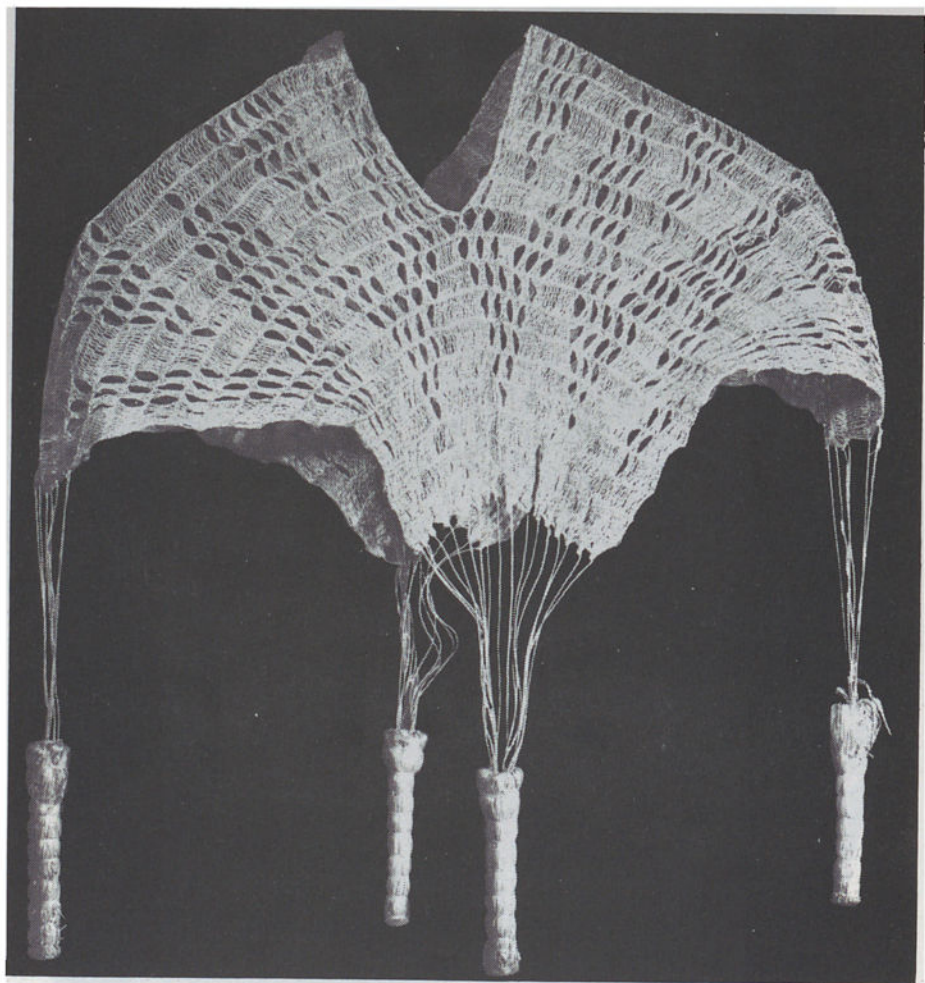


Barrete tecido com fibras de ananás  
M.L.A. Angola n.º 445  
Altura — 0,075m  
Circunferência da abertura — 0,46m

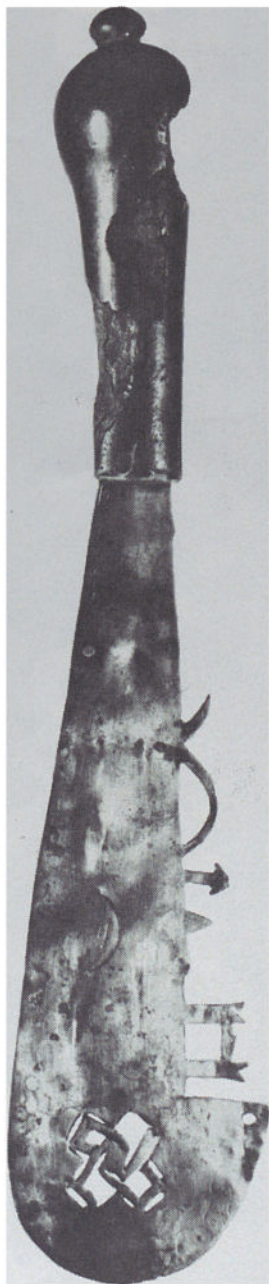




Barrete designado *nzita*  
M.L.A. Angola n.º 401  
Altura — 0,36m  
Circunferência da abertura — 0,5 m



Romeira  
M.L.A. Angola n.º 284  
Largura — 0,65m Apx.  
Altura — 0,56m Apx.



*Kimpaba* com lâmina de cobre e cabo de madeira  
M.L.A. Angola n.º 79.4.1.  
Altura — 0,33m

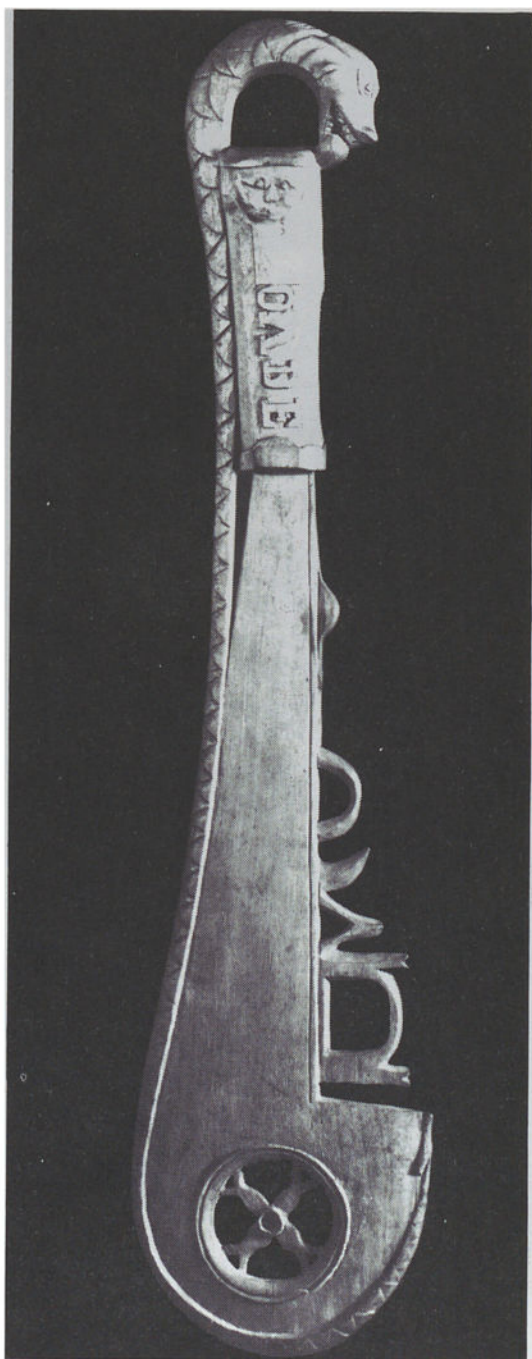


*Kimpaba*

M.L.A. Angola n.º 460

Comprimento — 0,3m

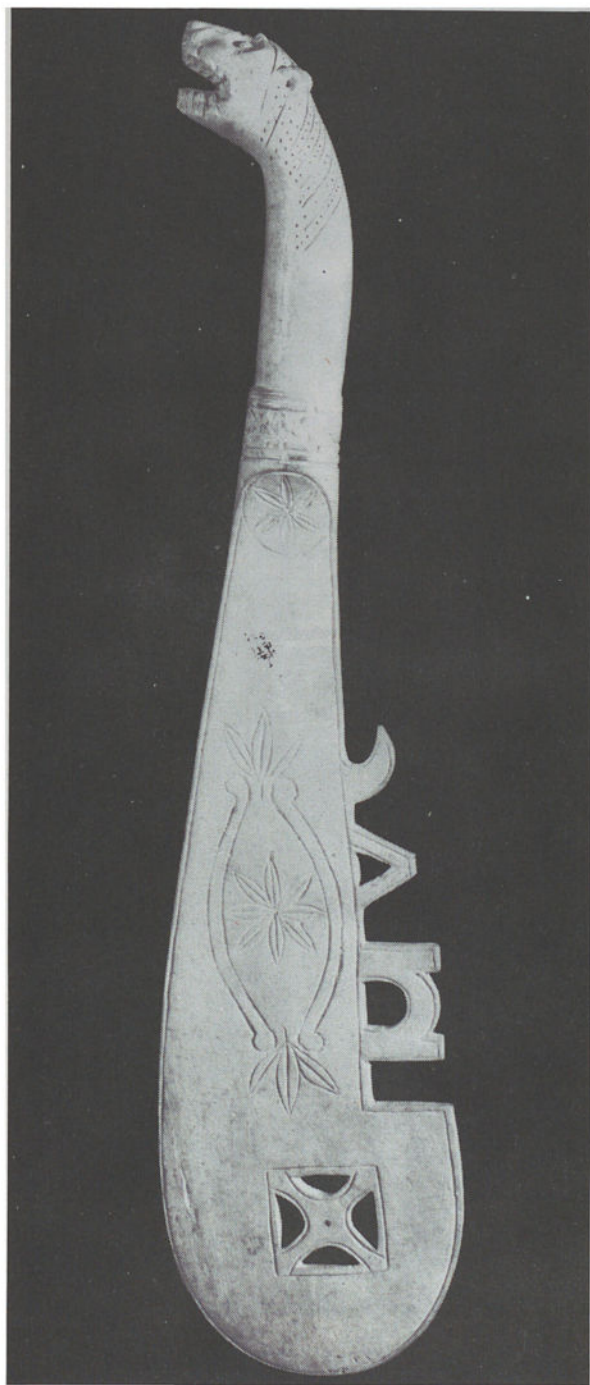




*Kimpaba*  
M.L.A. Angola n.º 459  
Comprimento — 0,44m



*Kimpaba*  
M.L.A. Angola n.º 459  
(Pormenor)

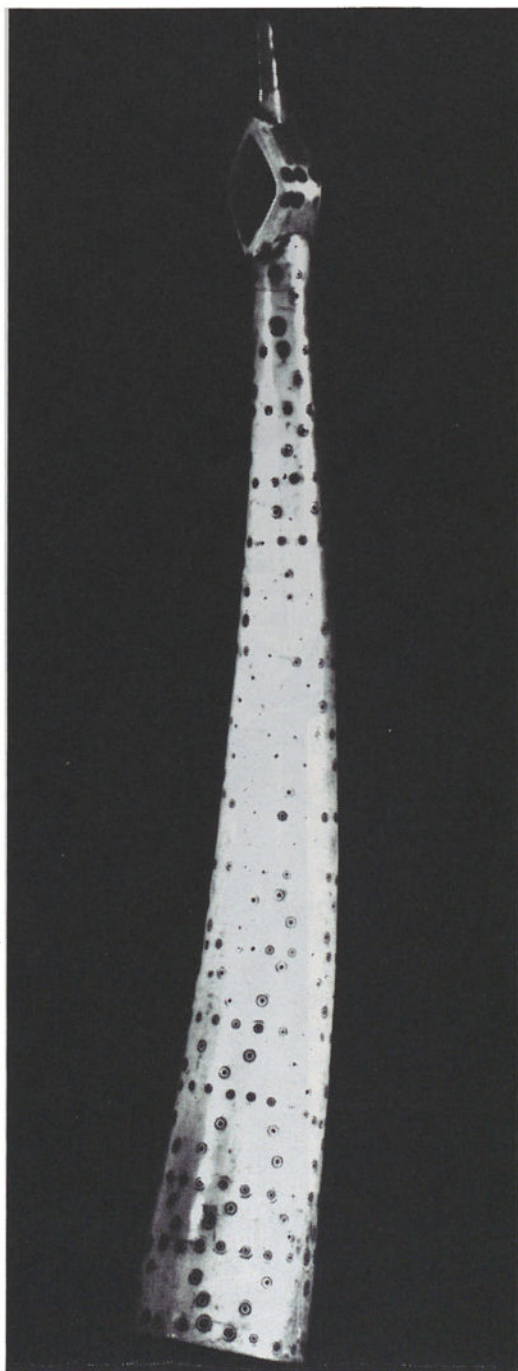


Réplica de *Kimpaba*  
M.L.A. Angola n.º 458  
Comprimento — 0,43m

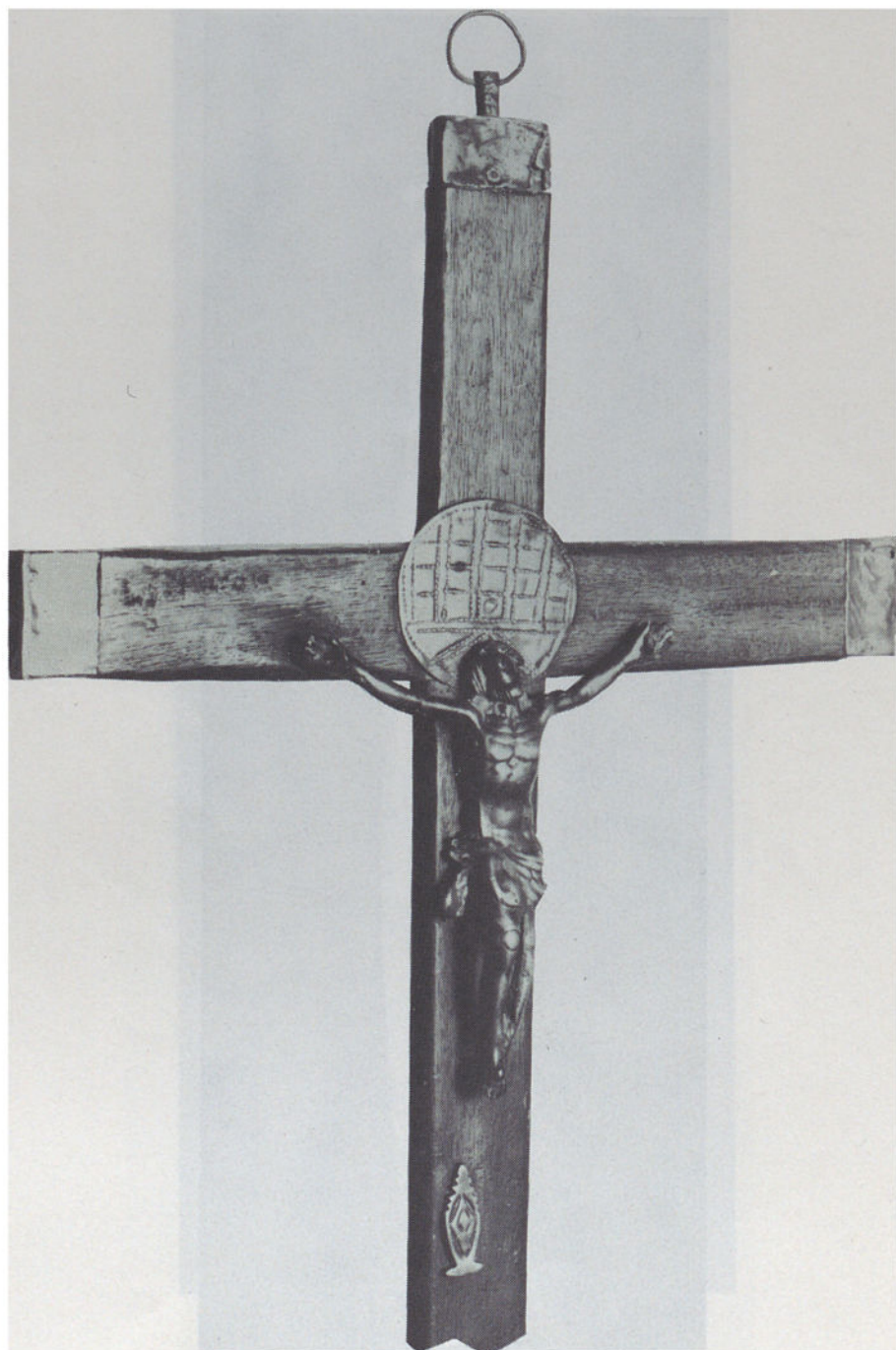


Réplica de *Kimpaba*  
M.L.A. Angola n.º 458  
(Pormenor)





Trompa em marfim  
M.L.A. Angola n.º 985  
Comprimento — 0,6m  
Diâmetro de abertura — 0,08m



Crucifixo Conguês  
M.L.A. Angola n.º 80.9.1  
Comprimento — 0,476m  
Largura — 0,284m

## LA ROYAUTÉ CHEZ LES OVIMBUNDU

### Introduction

Si l'on veut parler du pouvoir en Afrique, cela signifie qu'il faut s'intéresser aux chefferies et à la royauté. Dans cet article nous nous pencherons sur les Ovimbundu (Milheiros 1951; Hambly 1934) qui sont la plus grande ethnie de l'Angola. Durant les 25 années que nous avons eu le privilège de passer dans ce beau pays, nous avons eu l'occasion de visiter et d'étudier une dizaine de villages royaux. Les plus anciens et les plus importants se trouvent dans le Bié (Vié) soit dans le coeur même de l'ethnie. C'est à Bailundu que l'on retrouve l'une des royautés les plus célèbres (Childs 1949) des Ovimbundu. Nous avons pu visiter le site et contacter certains responsables de cette ombala (1). Nous n'avons malheureusement pas eu le temps d'approfondir nos recherches dans ce lieu. Personnellement nous nous sommes avant tout penché sur les royautés de Kalukembe (1963), de chivonga dans le Hanya (1967) ainsi que sur l'ombala de Ngola, originaire de la célèbre famille royale du Nord de l'Angola qui donna son nom au pays A-Ngola. C'est donc avant tout de ces trois familles que nous parlerons dans le présent travail. Soulignons que dans les trois cas il s'agit de royautés dites sacrées. Cela ne signifie nullement que le roi soit considéré comme étant lui-même un dieu, mais il est pourvu de nombreux pouvoirs divins. C'est ainsi que l'agriculture, la pluie et toute la vie de la communauté dépendent de lui. Il est rendu responsable de toutes les catastrophes, sécheresses et épidémies qui peuvent s'abattre sur la communauté. Autrefois dans de nombreuses royautés de ce type, le roi était tué lorsqu'il devenait trop vieux et que de nombreux cataclysmes s'abattaient sur le pays. Ceci ne nous a néanmoins jamais été affirmé pour les trois royautés auxquelles nous nous intéressons. Voici maintenant quelques caractéristiques qu'il nous semble intéressant de souligner.

---

(1) Le terme de "ombala" signifie textuellement Résidence royale. Nous le reprendrons souvent dans la suite de ce travail.



1) *La nomination du roi*

Bien que les Kalukembe soient une tribu nettement matrilineaire, leurs rois sont toujours choisis dans la descendance du père. Voici deux exemples qui nous semblent intéressants: autrefois la responsabilité de choisir un nouveau roi incombait à une seule famille. Il semble que de nos jours la règle soit moins stricte. Le nouveau roi est saisi de force — espèce de rapt — sans qu'on ne lui demande son avis. Après s'être emparé de lui, les principaux responsables appelés ovitundangala lui disent: «Ocikele cove cokutekula ofeka ndaño ovingendeleyi lolosuke lolohukui. Oco omala vove va tekula lesunga locame hacoko». «C'est ta responsabilité de nourrir le pays (sous-entendu les habitants), les sans-famille, les pauvres et les déshérités. Ce sont tes enfants, occupe-toi d'eux avec justice et sans exception de personne». Ensuite le roi est conduit dans la maison du dignitaire appelé "Muëlë Sapi" (responsable des clés) où il doit passer deux jours et deux nuits. Pendant ce temps il lui est interdit d'avoir des relations sexuelles avec sa femme qui se trouve avec lui. Le troisième jour on tue un taureau. Après lui avoir enlevé la peau on donne au roi un peu de viande de l'"kundukundu" (soit le long de la colonne vertébrale), symbole de sa nouvelle responsabilité. Il devra littéralement porter le pays. Le reste de la viande est distribuée entre les principaux responsables mais personne n'ose toucher à la part qui lui a été remise avant que le roi n'ait mangé la partie qui lui a été réservée. C'est à cette occasion qu'est allumé le nouveau feu du pays; car à l'annonce de la mort du roi précédent tous les feux avaient dû être éteints dans tout le pays. Tout le monde viendra s'alimenter à ce nouveau feu royal, qui doit être allumé par friction, avec le bois "usilusilu" (*Vitex madiensis* Pieper). Pour cela une branche assez longue est étendue par terre. Celui qui allume le feu met ses deux pieds dessus et s'accroupit. Une seconde branche plus courte mais de la même espèce de bois est placée verticalement sur la première dans laquelle on a pratiqué une petite incision. Avec la paume des mains le responsable du feu fait tourner cette nouvelle branche sur elle-même dans un mouvement giratoire en appuyant fortement dessus. Pour faciliter l'allumage de la flamme, il a soin de mettre à proximité de l'incision où se fait la friction une espèce de laine de bois faite avec des débris d'"olondovi"<sup>(2)</sup> bien secs. Lorsqu'il fait chaud pendant la journée, le

(2) Olondovi. "Les olondovi sont faits avec une membrane très résistante qui se trouve entre l'écorce et le bois de certains arbres d'Angola. Elle peut être séparée sans aucune difficulté de l'écorce à laquelle elle resta attachée après l'écorçage. L'olondovi (singulier de olondovi) est en somme la ficelle naturelle classique employée dans tout l'Angola."

feu prend généralement assez rapidement. Ce feu allumé par un devin-magicien symbolise la vie de la nouvelle royauté et de toute la tribu. C'est ce troisième jour que le roi pénètre dans sa nouvelle résidence. Le responsable appelé "Wongo" doit "okuveleka" le roi, c'est à dire le porter sur le dos comme un petit bébé. Pour ce faire le "Wongo" le recouvre complètement d'un grand pagne et le prend sur le dos ou tout au moins le fait marcher courbé derrière lui simulatant ainsi la coutume. A cette occasion il ne lui est pas permis de passer par la porte sacrée appelée "ombundu yetemo" soit la porte de la houe qui sera par la suite son entrée normale, mais il doit faire un détour pour pénétrer par une autre porte. Bien qu'ayant été introduit dans l'ombala, le roi est encore considéré comme étant un stagiaire et ce n'est qu'après la première récolte prouvant son pouvoir qu'il sera officiellement considéré comme roi.

Dans le Ngola, lors de sa nomination le souverain pénètre dans son ombala par une petite porte ouverte spécialement pour la circonstance dans la palissade qui entoure la résidence royale. Il n'osera plus jamais passer par là et ce n'est que le jour de sa mort que son cadavre quittera la résidence par cette porte. Sitôt après avoir traversé cette porte il doit passer entre les deux parties d'une chèvre tuée pour la circonstance, et coupée en deux. C'est là une forme de pacte conclu avec les ancêtres. Le nouvel élu se rend ensuite au cimetière royal où ses prédécesseurs ont été enseveli accroupis dans une peau de boeuf et tenant en main une longue barre de fer appelée "olutamba". L'une des deux extrémités de cette barre se sépare en deux branches qui sortent de terre, formant une espèce de poignée que le nouveau roi doit saisir des deux mains. Si le défunt ne résiste pas le roi arrache la barre en s'écriant: "ame ngandi!" c'est à dire "moi je suis tel ou tel" et il prononce le nom du roi défunt qui tenait cette barre. Par ce moyen il reçoit le nom de l'ancêtre défunt. En cas de résistance il passe à une autre tombe et fait un nouvel essai avec l'"olutamba". Après cela le nouvel élu doit encore souffler dans l'"ohiva" soit le cor sacré. Ceci fait, son règne commence.

Soulignons encore que contrairement à la coutume d'autres résidences royales, ici les pieds du roi osent toucher le sol. Mais nous avons rencontré dans le Bié des résidences royales où, lors de sa nomination, le roi était porté dans une "tipoia", espèce de hamac, par deux de ses futurs serviteurs.

C'est ici qu'il faudrait parler de la coutume que l'on appelle "okusika vombinga" soit sonner du cor. Il s'agit du choix d'un nouveau nom, celui du règne. A cette occasion le souverain prend dans sa main droite une petite corne de l'antilope "ombambi" (Cepha-



lophus Grimmi). Ensuite il prononce successivement une quantité de noms; après chaque nom il souffle dans sa corne. Avant de prononcer son nom définitif il a soin de prononcer beaucoup d'autres noms pour la plupart insignifiants et dont voici quelques exemples: "Ame lusale" "Moi je suis un excrément humain liquide". "Ame lupualatata" "Moi je suis un excrément plus ferme".

"Ame nolongolo viokolomupa" "Moi je suis une pierre bien polie près d'une chute d'eau".

"Ame Nguangua volonuna" "Je suis un homme qui a l'esprit confus".

"Ame Citepu comolondele" "Moi je suis la boisson fermentée qui est sur le feu mais pas encore tout à fait prête".

"Ame yuvaila omolondele omola ongumba o toka utue". "Je bois avec les esprits, je suis un fils de brigand et sais me mettre en colère".

"Ame kambia katito ka ka pikilua pula haimo o pasuka o pikila komangu". "Je suis un petit vase dans lequel on ne prépare pas la bouillie de maïs en étant couché mais on se lève et la prépare assis sur un siège".

"Ame soma Mavangu mbaisi ya Mbundu". "Moi je suis le roi Mavangu l'amant (époux) de Mbundu (la reine)".

Alors toute la foule qui assiste jubile et applaudit en poussant de grands cris. C'est là une coutume que l'on retrouve sous différentes formes dans toutes les résidences royales.

## 2) *Puissances devant faciliter la royauté*

Comme il sera possible de s'en rendre compte chaque souverain cherche à s'entourer d'autant de puissance que possible pour s'acquitter de sa tâche difficile. Dans toutes les résidences royales la principale puissance sur laquelle s'appuie le roi ce sont les ancêtres. A Kalukembe comme dans la plupart des royaumes que nous connaissons le crâne du roi défunt est soigneusement conservé et invoqué toutes les fois où c'est nécessaire. A Kalukembe dès que le roi a rendu son dernier soupir il est suspendu par le cou au moyen d'"olondovi" au faite du toit de la hutte appelée "ociyombo". Au dessous de lui on dépose une grande corbeille appelée "ohumba yomopo". C'est une corbeille soigneusement tressée avec les racines de l'arbuste "omopo" (*indigofera hirsuta* ou *polystachya Welw*) plus solide que les "olondovi". Pour la circonstance cette corbeille doit être fabriquée en un seul jour. On plante dans cette corbeille de nombreux insectes et semences qui piquent tels "ovisonde" (fourmis guerrières) "olonjewu" (grande fourmis noires) "kemo" (petit scorpion africain) "osoke" (*cymbopogon densiflorus* hyper-



rhenia rufa ou diplandra) "ovonya onguli" (poils de lion) "ovonya onduva" (plumes rouges de l'oiseau appelé onduva) etc. Il s'agit là d'un cas de magie par imitation. Comme le roi sait être sévère, cruel, vindicatif, ainsi il faut que des insectes et autres objets qui lui ressemblent l'accompagnent dans l'aù-de-là. Chaque jour après s'être préalablement mis des feuilles de menthe dans le nez et s'être énivré afin de ne plus souffrir de l'odeur du cadavre en décomposition, le dignitaire appelé "omukutu" vient dans la hutte et fait pirouetter le corps sur lui-même jusqu'à ce que la tête se sépare et tombe dans la corbeille. C'est alors seulement que le décès est annoncé. La tête du roi est soigneusement enveloppée d'un foulard et mise dans une petite caisse, parfois dans une petite mallette métallique telles qu'en avaient les voyageurs d'il y a 100 à 150 ans; puis elle est déposée dans une caverne spéciale se trouvant dans la colline appelée "Kavambi". C'est alors que les africains disent: "Soma ngandi o yongola okuenda ko vakuavo" soit: "Tel ou tel roi veut se rendre chez les autres".

Chaque fois qu'un malheur ou une calamité frappe la contrée, les crânes royaux sont invoqués sur la recommandation du devin. Pour cela, le crâne est suspendu à une perche appelée "etome" terme qui est dérivé de l'expression "Soma ngandi o tomelako okuyanguisa" soit: "tel ou tel roi excite (littéralement pique) pour troubler". Deux notables de l'ombala portent sur leur avant bras replié cette perche à laquelle est suspendue la tête du roi. Ensuite tout dépend de la manière dont le crâne réagit lorsqu'il est invoqué. S'il provoque des secousses chez ceux qui le portent, c'est qu'il approuve ce qu'on lui demande. S'il ne réagit pas c'est que la réponse est négative, il faudra chercher ailleurs les causes du malheur. Alors selon les questions auxquelles le roi défunt aura répondu on enveloppera son crâne d'un nouveau fichu (nous en avons vu jusqu'à 15 ou 20 enveloppant la même tête). On lui offrira de l'eau de pluie, du tabac ou encore un boeuf ou un autre animal sacrifié en son honneur.

S'il est vrai que les crânes royaux sont souvent consultés et considérés comme protecteurs de la résidence royale cela n'empêche pas que les souverains ont pour la plupart du temps soin de chercher d'autres moyens de protection contre les calamités qui pourraient frapper leur famille et tout le pays. A titre d'exemple nous présentons ici deux cas fort intéressants. Dans la résidence royale du roi Ngola c'est un serpent qui est responsable de sa santé et de ses succès. Le roi n'ose lui-même jamais entrer en contact personnel avec le serpent sacré, qui représente pour lui un véritable danger de mort. C'est une prêtresse appelée "Naulamba", femme ayant

dépassé la ménopause et n'étant pas de sang royal, qui joue le rôle de conciliatrice et de médiatrice entre le roi et son fétiche. C'est donc d'elle que dépendent la vie et la prospérité de tout le royaume. Il s'agit là d'une véritable polyandrie, Naulamba étant tout à la fois la femme du roi et celle du serpent; elle doit passer toutes ses nuits dans la hutte sacrée qui lui est consacrée, appelée "onkhongolo". Ce n'est que pendant l'absence du serpent que le roi ose s'approcher de sa femme. La nuit, le danger de se rencontrer avec son antagoniste entraînerait sa mort certaine. Le rôle de cette femme est donc de s'offrir au serpent et au roi. Elle habite une hutte spéciale dans une cour bien fermée. C'est dans cette hutte que se trouvent les "olohonji" (massues et arcs sacrés) représentant les ancêtres, ainsi que d'autres objets, signes de la puissance du roi, tels que des hachettes et des tambours. Naulamba n'ose s'adonner à aucun travail si ce n'est strictement celui d'entretenir le feu sacré de l'"ombala". Ce feu a la puissance de faire fuir les lions et il symbolise la vie de tout le royaume. Pendant la nuit elle dort sur la peau du boeuf qui avait été sacrifié lors de la nomination du roi. Pendant le jour elle reste toujours assise sur une peau de léopard devant sa hutte. Naulamba est secondée par une fillette impubère appelée "temponjuo" qui ramasse le bois nécessaire à l'entretien du feu sacré et prépare la nourriture. C'est de l'équilibre des rapports entre Naulamba, le roi et le serpent que dépendent la santé du pays, celle du bétail, les chasses fructueuses comme aussi la sécheresse et la guerre. Nous avons certainement ici l'une des plus belles images de la royauté sacrée dont nous avons parlé ci-dessus.

Dans la résidence royale de Civonga c'est un vase sacré appelé "ombia yohasa" qui joue ce rôle important. Ce vase sacré est déposé sur l'enfourchure d'un pieu de l'arbre "omia" dressé devant la hutte du roi. Ce vase contient 24 pièces et objets sacrés que nous avons décrit en détail dans un article spécialisé (Hauenstein 1967) et sur lesquels nous ne reviendrons pas ici.

De temps à autre le roi doit se laver entièrement avant le lever du soleil avec l'eau contenue dans ce vase. Pour ces ablutions, il doit se mettre complètement à nu. Une fillette impubère, sa nièce utérine, doit se laver en même temps que lui. Elle commence par prendre une gorgée de l'eau contenue dans l'"ombia yohasa" qu'elle recrache dans la direction du levant (utundilo) et ensuite elle fait le même mouvement en direction du couchant (utakelo) en disant: "Li tunda losande li pekela lolukayo luombala" soit: "Le soleil se lève avec l'esprit favorable pour se coucher avec la santé de l'"ombala". Après cela elle doit laver la nuque du roi, celui-ci doit ensuite faire la même invocation avant de se laver tout le corps.



Cette fillette est responsable de puiser régulièrement l'eau pour le vase sacré. Pour cela, toujours avant le lever du soleil, elle doit se rendre absolument nue vers le cours d'eau le plus proche avec un vase appelé "ombia yohañu" soit un vase n'ayant encore jamais été mis sur le feu. Pour puiser il lui est interdit d'incliner le vase en amont, mais uniquement en aval car "les cours d'eau apportent des mauvais esprits".

Ces deux exemples que nous avons dû abréger montrent le pouvoir qu'ont les rois pour assurer le bien-être de leurs royaumes.

### 3) Rites du roi concernant l'agriculture, la pluie et le bien-être du pays.

Comme nous l'avons souligné dans notre introduction le roi est porteur du bien-être de tout le pays.

#### a) Les cultures

Les récoltes abondantes sont le meilleur témoignage que le feu du roi est bon. Il en est de même pour la chasse dont nous ne parlerons pas ici. Bien que de nos jours ce ne soit plus toujours le cas, les cultures dépendaient autrefois absolument du roi. Au début de la saison des pluies tous les sujets commençaient à travailler dans les champs du roi avant d'entreprendre quoi que ce soit dans leurs propres cultures. Les hommes déboisaient et défrichaient tandis que les femmes cultivaient. C'est après ces travaux que les chefs de familles venaient à l'"ombala" avec unealebasse spéciale appelée "ociyukilo" pour y chercher de la semence, pour leur propres champs. Cette semence était ensuite répartie entre les cultivateurs et leurs femmes. Chacun en recevait une poignée qu'il mettait au fond de sa proprealebasse qu'il remplissait ensuite avec sa propre semence. En ensemençant il avait soin de ne jamais vider complètement son "ociyukilo" afin de toujours conserver au moins au fond un reste de ce qu'il avait reçu du roi et qui devait fertiliser (magiquement) tout ce qu'il versait par dessus. Une fois de plus nous voyons que le pouvoir de fécondité qui fertilise la semence vient du roi. Cette semence sacrée s'appelait "onjawu".

Lors de la récolte, chaque chef de famille envoyait à l'"ombala" dans un sac de peau les prémices de la récolte appelées "olutunda". Ce n'est qu'ensuite qu'il pouvait commencer à manger lui-même le produit de son champ. Ces prémices représentaient à la fois un sacrifice de reconnaissance offert à celui qui fertilise le pays et un impôt versé au roi.

#### b) La pluie

Au sein de populations qui vivent de l'agriculture la pluie joue un rôle très important. En Afrique il est impossible de parler des



différents rites qui y sont liés sans mentionner la royauté. Haberland dans un article sur la royauté sacrée écrit:

“...so gilt der König als die Verkörperung der regierenden Himmlich en Mächte...” (Haberland 1960). Plus loin il dit: “In vielen Ländern herrscht die Ansicht vom unmittelbaren Einfluss des könig auf Regen und Sonne, wachstum und fruchtbarkeit der Pflanzen und das Wohlergehen von Mensch und Tier, auf Krieg und Frieden”. Baumann en faisant allusion à la conservation des crânes chez les Ovimbundu fait remarquer (Baumann 1956, p. 144): “Die Fürsten von Bié waren ihrer übernatürlichen Kräfte wegen bekannt. Besonders gilt das für das Herbeiholen von Regen”. Voici quelques exemples que nous avons relevés personnellement en Angola. A Kalukembe ce sont toujours avant tout les mânes royaux qui sont invoqués. On aime à s’adresser au grand ancêtre appelé “Puyu”. Trois grands responsables de l’“ombala” se rendent sur une petite colline portant ce nom tout près de la résidence royale. Ils emportent avec eux plusieurs bâtons de 50-60 cms de long qu’ils déposent à l’endroit prévu pour le feu. Ces bois sont des “asululu” soit bois consacrés aux ancêtres. Ils doivent être de l’espèce “usonjolo”. Ils sont soigneusement déposés par terre l’un à côté de l’autre en face de trois petits troncs appelés “apundi” disposés en fer à cheval, et laissant au milieu un espace vide pour le feu. Ces trois petits troncs sont les sièges des dignitaires. Ils se rendent ensuite vers la tombe de Puyu auquel ils adressent la prière suivante: “A sekulu Puyu tueya momo ombela ka yi moleha. Tua sokiya ohombo losanji lasululu kuenda tu laika okusakala ondalú. Tu linge ohenda yeva elombelo lietu kuenda lokisa ombela”. “Nous sommes venus vers toi roi Puyu car la pluie ne tombe pas. Nous avons préparé une chèvre, une poule et des “asululu” et nous allons allumer le feu. Veuillez nous faire grâce, et entendre notre prière et faire tomber la pluie”.

Ensuite ils allument le feu par friction. S’il prend rapidement c’est un bon présage, Puyu répondra certainement favorablement à leur requête. Ils écrasent ensuite des racines de la plante appelée “ocundundu” qu’ils mettent dans deux grands vases appelés “olonjava” et se trouvant à proximité de la tombe. Puis ils tuent la poule, versent un peu de son sang dans les deux “olonjava” et aspergent les trois sièges ainsi que le feu et les “sululu”. Ils répètent la même cérémonie avec la chèvre. Après avoir dépecé cette dernière ils mettent dans les vases un petit morceau de foie (omuma), d’estomac (efe) et un peu de viande des différentes parties du corps. Puis ils versent de l’eau qu’ils ont eu soin d’apporter avec eux; ils se gardent d’en mettre trop par crainte que cela ne produise des pluies par trop abondantes. Après cela ils soufflent dans les vases à l’aide de

petites pailles. Sous l'influence des racines de "ocundundu" l'eau mélangée de sang prvoque de petites bulles d'air et une espèce d'écume (efelefele) symbole de la pluie qui ne manquera de venir. De même que l'eau qui se trouve dans les vases enfle et à l'air d'augmenter, de même par magie par imitation la pluie ne manquera pas de venir.

Notre deuxième exemple est celui que nous avons relevé dans la résidence royale de Ngungu dans le Quipungo. Le culte a lieu dans le village royal où tous les sujets du roi sont invités pour la circonstance. Le matin on sacrifie une génisse absolument noire appelée "olunthinphe" ou "onjindi yocilavi". La couleur noire représente les sombres nuages chargés de pluie tant attendus. La viande est cuite sur le feu sacré de la résidence royale appelé "ocoto" puis distribuée aux principaux dignitaires royaux. Les cornes sont déposées sur l'autel dressé à côté du foyer sacré du royaume. C'est après le repas qu'a lieu le culte pour la pluie proprement dit. Tandis que les responsables du pays sont assis dans la cour centrale de la résidence royale appelée "mokati" le roi accompagné des dignitaires "kesongo" et "kalei" se rend vers les vases sacrés appelés "olonjava". En pénétrant dans la petite cour spéciale et avant de s'approcher de la hutte circonphérique contenant les vases sacrés, ils se font avec de la craie naturelle appelée "omemba" un trait partant du haut du front et allant jusqu'au bout du nez. Ensuite ils font encore des petits traits sur le haut de chaque tempe et des joues. Il est important que ces traits, signes de purification, soient faits dans l'ordre suivant: premièrement le grand trait central sur le front et ensuite les marques sur les tempes et les joues, en terminant toujours par le côté gauche. Ce rite est répété chaque fois qu'est nommé un nouvel ancêtre et cela par chacun des officiants. Ensuite la prière suivante est prononcée et répétée par chaque participant dans l'ordre suivant: d'abord le Kalei, ensuite Kesongo et pour terminer le roi.

"A Suku yetu mocilongo, omutenya wa tokota ha tu li ci? Ombula ka yi moneka. Tu etele ombula a Suku yetu oco ombula yi wiye oco onombuto yi ye. Tu lie! Ove mukulu ngandi tu pange onkhenda oco ombula yi wiye!" soit: "Ô notre dieu du pays, la sécheresse est terrible, que mangerons-nous? La pluie ne tombe pas (textuellement "on ne la voit pas"). Fais-nous grâce ô dieu, que la pluie vienne, que la récolte (litt. "la semence") blanchisse afin que nous ayons quelque chose à manger. Toi notre ancêtre (et il est nommé) fais-nous grâce et que la pluie vienne! C'est alors que sont invoqués tous les grands ancêtres royaux soit, avant tout, ceux de la lignée paternelle.



Pendant ce temps, la foule rassemblée dans la cour intérieure de l'"ombala" ainsi que dans l'enceinte royale se fait des traits semblables sur le front et sur les tempes. C'est là la forme d'adoration et d'invocation requise de sa part.

Après cela les trois officiants s'approchent à tour de rôle des vases sacrés et cela dans l'ordre suivant: Kalei, le roi et pour terminer Kesongo. Chacun souffle à l'aide de deux roseaux dans les trois "olonjava" dans l'eau desquelles on a préalablement dilué de la poudre préparée avec l'espèce de bois "onkhamba". Cela provoque une espèce d'écume, image des nuages qui ne manqueront pas de se former. Mais avant de procéder à cette opération les trois officiants font à tour de rôle l'invocation suivante: "A Suku yange tuma ombula ovanthu va kasiokufua komutenya!" Soit: Ô dieu envoie la pluie car les gens sont en train de mourir à cause de la sécheresse". Ensuite la même invocation est répétée aux différents mânes déjà nommés.

Cette cérémonie terminée, Kalei avec quelques notables se rend dans le cimetière royal. Le roi-même n'ose jamais s'approcher d'une tombe et pour la circonstance Kesongo reste avec lui. Arrivés au cimetière les officiants debouts refont les mêmes traits de craie et répètent les mêmes prières et invocations adressées d'abord à dieu et ensuite aux mânes. Ensuite ils s'approchent à tour de rôle de chaque tombe en s'adressant au défunt afin d'implorer la pluie. Ce faisant ils font un trait de craie et aspergent de quelques gouttes du sang de la génisse sacrifiée sur l'"olutamba", la barre de fer que le défunt tient en main et dont l'extrémité se sépare comme deux cornes de boeuf dépassant le sol. Après cela toute la foule se livre à des danses frénétiques au son du tambour pendant toute la nuit.

Voici encore pour terminer une cérémonie faite en faveur de la pluie dans la résidence royale de Kakoko.

A l'occasion d'un grand rassemblement de toute la population on édifie un autel formé de quatre pieux sur lesquels est fixé une espèce de plateau. Les notables du pays sacrifient un bouc ainsi qu'une poule. Le sang est recueilli pour être versé dans de nombreuses assiettes apportées par les participants pour être déposées sur l'autel. A cette occasion les principaux responsables aspergent de sang les quatre pieux formant l'autel. Tous les participants apportent de nombreuses offrandes de maïs, de viande, de foie des victimes, d'alcool, qu'ils déposent sur l'autel. La viande des victimes sacrifiées est également déposée sur l'autel. Seules les têtes sont fixées sur des pieux adossés à l'autel. Il importe que les chasseurs et devins de la région soient présents. Avant que le roi et les notables ne prononcent la prière qui suit, tous les adorateurs doivent déposer



au pied de l'autel de la terre humide et de la chaux naturelle extraite d'un cours d'eau. C'est ensuite qu'est prononcée cette prière: "Yenué akuavungu lia nganji nua tangiwile hali Zambí. Hapuila Zambí wa tu tangile nyi vumbi wesekele cosue tushitu a ku lia etue mu tu fu? Ni mu ci fuci mumu pua athu? Ayi mu tu lia nyiyi mu tu nua ca kuhl cesue mucuma. Khayi hi tu na shihi kasumbi hi tu na shilhi. Enue mandumba nyi enue tucitu nu na zange kulia? Cesue hi ca fua yi ka mu tu lia? Cesue Shima ayi! Walua awu! Etue tu liatu je yetue ano!"

Soit: "Vous les membres de la famille de tel ou tel ancêtre (et ils sont nommés) qui avez été créés par dieu et êtes retournés chez lui... Ô toi Dieu qui nous a fait la grâce de nous créer! Les animaux trouvent leur nourriture et nous nous mourrions? Resterait-il des êtres humains dans le pays? Nous ne trouvons plus rien à boire ni à manger et tout est sec! Nous avons tué des animaux pour vous les offrir, nous avons tué une poule, les voici! Vous les lions et vous les animaux n'avez-vous pas besoin de nourriture? Tout est sec, que mangerons-nous? Voici la bouille de maïs! Voici des boissons alcooliques! Voici de la viande! Nous t'appartenons nous voici!"

On organise ensuite une grande chasse au cours de laquelle on doit abattre au moins une antilope "ombambi" (*Cephalophus grimmi*) qui est déposée sur l'autel.

Voici donc en quelques mots et d'une façon fortement abrégée les rites pratiqués en faveur de la pluie dans trois résidences royales.

C'est ici que pour terminer il faudrait parler d'une autre grande responsabilité du roi qui est la circoncision et l'initiation des filles. Mais vu le manque de place dont nous disposons nous renvoyons tout simplement aux deux descriptions détaillées que nous avons déjà publiées (Hauenstein 1963 pp.99,108; 1967 pp.36,47).

Pour terminer nous parlerons brièvement des principaux responsables qui coopèrent avec le roi pour sa si grande tâche. Voici les noms et les attributions des principaux conseillers des rois ovimbundu.

Le principal est le Kesongo. Ce conseiller est en quelque sorte le héraut du roi et le général de l'armée. Le nom même de Kesongo vient du verbe "okusonguila" qui signifie "conduire ou diriger". C'est lui qui annonce l'arrivée du roi lorsqu'il se déplace pour se rendre dans un village. Lors de la mort du roi c'est lui qui frappe le gong sacré indiquant le décès. Lors des grandes festivités, la tête de la victime lui revient toujours. Il est le conseiller principal du roi. Son collègue le plus rapproché est le Kapitango, terme qui n'est

qu'une adaptation du portugais "capitaine". C'est lui qui est le grand gardien de toute la résidence royale, de là son importance.

Le troisième dignitaire est Ukuasapi soit le gardien des "clés" de l'ombala. Sa principale responsabilité ce sont les jugements où il est souvent invité à prononcer la dernière parole si le roi lui-même n'est pas présent.

Un autre responsable est l'uyalui terme qui provient du verbe "okualula" qui signifie "recevoir". C'est lui qui reçoit les impôts apportés au roi. Il est en quelque sorte le ministre des finances du royaume.

Un autre responsable est Kativa terme qui provient du verbe "okutiva" qui signifie "mâcher". C'est surtout lui qui au cours des procès doit diriger la palabre sans cependant apporter la conclusion, responsabilité qui revient au roi lui-même.

Un conseiller excessivement important est Mbetatela, terme qui provient du verbe "okuvetatela" qui signifie "prendre sous sa protection". Le mbetatela est le représentant de la famille utérine du roi. C'est la raison pour laquelle les relations entre lui et le roi sont rarement bonnes. Il est appelé à agir chaque fois que l'un des autres conseillers est absent. Il n'a pas d'autre responsabilité spécifique mais il reste néanmoins très important.

Owongo est le représentant d'une ancienne famille d'esclaves. Deux responsabilités principales lui incombent. Tout d'abord lors de l'intronisation c'est lui qui introduit le roi en le portant symboliquement sur le dos comme le fait une femme avec son enfant. De son vivant le roi n'ose jamais l'apercevoir car sa seconde tâche principale est de mettre le roi dans son cercueil lors de sa mort.

Mukulu est un autre représentant de cette tâche macabre. C'est lui qui, comme nous l'avons vu ci-dessus, doit faire pirouetter le corps du roi défunt sur lui-même jusqu'à ce que la tête se détache du tronc. Lui aussi n'ose jamais être vu par le roi.

Kalei est la personnalité la plus populaire de la royauté. Il est un des principaux responsables du roi durant toute sa vie. Ses responsabilités sont multiples mais c'est toujours très proche du roi qu'il travaille.

Muele Ndaka dont le nom signifie exactement "responsable de la parole" est en quelque sorte le héraut du roi à côté de Kesongo.

Ukuacali nom qui signifie textuellement "celui qui reçoit l'aumône" doit recevoir toutes les bonnes mains remises pour le roi par les visiteurs. A sa manière il seconde Uyalui.

Ukuohama nom dérivé du mot portugais "cama" est le responsable du lit du roi, qu'il doit entretenir et renouveler suivant les besoins.

Muele Calo est un descendant de famille d'esclaves. Il est responsable



de toujours transporter le siège du roi lorsqu'il se déplace, le souverain refusant de s'asseoir sur n'importe quel siège par crainte des sorts maléfiques.

Cisiyilo ou Ukuovate. Le terme signifie textuellement "crachoir". Il doit toujours se tenir devant le roi pour recueillir tous les crachats de ce dernier. Il s'agit d'un rôle excessivement important, le crachat du roi étant excessivement puissant et pouvant servir la sorcellerie. Il se frotte toujours avec un grand contentement sur tout le corps tous les crachats que le roi aura bien voulu lui envoyer.

Ce travail est naturellement fort incomplet ce que nous ne manquons de regretter. C'est tout un livre qu'il faudrait écrire. Mais comme nous arrivons à la fin de pages qui nous ont été attribuées nous terminons ici. Il nous aurait fallu parler de la mort du monarque suivi des nombreux rites d'incinération qui la suivent. Aussi renvoyons-nous aux descriptions que nous avons déjà faites (Hauenstein, 1963 p. 85; 1967 p. 260). Il nous faudrait également longuement revenir sur le célèbre sacrifice humain qui était pratiqué il y a 60-70 ans encore et qui à sa manière concédait les pleins pouvoirs pour s'acquitter de la royauté. Là aussi nous renvoyons aux descriptions que nous avons données (Hauenstein, 1963 p. 73 et 1967 p. 253). Nous espérons que ces quelques remarques permettront de se faire une image aussi exacte que possible de ce qu'était la vie et les rites dans la royauté des Ovimbundu.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAUMANN, Hermann — *Die Frage der Steinbau'en und Steingräber in Angola*. "Paideuma", 1956.
- CHILDS, Gladwyn — *Umbundu kinship and character*. Oxford, 1949.
- HABERLAND, Eike — *Das Heilige Königtum*. München, 1960.
- HAMBLY, Wilfrid D. — *The Ovimbundu of Angola*. Chicago, 1934.
- HAUENSTEIN, Alfred — *Considérations sur le vase sacré ombia yohasa de la résidence royale de Civonga de la tribu des Hanya*. "Anthropos", 62, 1967.
- HAUENSTEIN, Alfred — *Les Hanya*. Wiesbaden, 1967.
- HAUENSTEIN, Alfred — *L'Ombala de Caluquembe*. "Anthropos", 58, 1963.
- MILHEIROS, Mário — *Etnografia angolana*. Luanda, 1951.





**A PROPOS DU DISCOURS  
ANTHROPOLOGIQUE SUR LE POUVOIR  
ET DU POUVOIR  
SUR LE DISCOURS ANTHROPOLOGIQUE**

L'anthropologie n'échappe pas à la crise que connaissent les sciences sociales contemporaines. Comme composante de la totalité sociale, elle subit les contrecoups de la crise générale de la société actuelle (1). Le questionnement radical qui la traverse, bien que possédant ses caractéristiques propres, fait partie d'un mouvement d'ensemble lié simultanément à l'émergence et à l'extension progressive, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, de nouvelles forces sociales actives (2).

La pensée sociale classique n'avait pas ignoré le problème, bien que l'ayant souvent traité dans des termes ambigus.

Rappelons par exemple que, dans son oeuvre sur la naissance de la science sociale en France au XIX<sup>e</sup> siècle, Emile Durkheim analyse les causes profondes qui expliquent l'apparition et le développement de la réflexion sociologique (3).

---

(1) Si l'évolution des conditions sociales entraîne des effets critiques à l'intérieur des différents champs du savoir, elle n'épargne pas non plus l'épistémologie qui ne peut donc plus être pensée comme une discipline autonome et de rang supérieur (v. *Logique et connaissance scientifique*, ed. Gallimard, 1967, "Préface" p. X; M. CASTELLS et E. DE IPOLA, "Pratique épistémologique et sciences sociales", in *Théorie et politique*, n.° 1, Déc. 1973)

(2) Paraphrasant un passage de l'oeuvre de Louis ALTHUSSER, nous pourrions dire que la disparition progressive de l'objet spécifique de la réflexion anthropologique crée un problème impossible à résoudre par le seul jeu d'une pratique théorique immergée dans ses oeuvres et impose le besoin d'une Théorie de cette pratique théorique elle-même (v. Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1972, pp. 176 et ss.)

(3) Emile DURKHEIM, "La sociologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle", in *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 110-136. Rappelons que les "événements" pris en considération par Emile Durkheim, pour expliquer la "réactivation" de la pensée sociale après 1870, désignent la *Commune de Paris*.

S'il insiste d'un côté sur les déterminations logiques propres au dynamisme interne de la rationalité scientifique, il ne manque pas de souligner également l'influence simultanée des "événements" sociaux. Il n'évite toutefois pas l'illusion positiviste d'une réflexion scientifique dont l'élaboration puisse s'effectuer à l'écart d'une influence toujours néfaste des débats idéologiques, se soustrayant ainsi à la question du caractère non-univoque de ces débats et de leur répercussion, dans certains cas positive, à l'intérieur même du champ théorique (4).

Pour l'anthropologie, il s'agira donc de poser la question des "événements" sociaux qui se trouvent à l'origine de sa constitution.

Toutefois si nous pouvons établir une relation entre l'émergence de la rationalité anthropologique et ses conditions historiques d'apparition, il ne faudrait pas négliger pour autant le caractère dialectique de la relation entre le savoir et le pouvoir. Ainsi le savoir anthropologique, que le pouvoir investit et conditionne, constitue par ailleurs un élément générateur et transformateur de ce même pouvoir. En plus, ni la science anthropologique, ni le pouvoir qui la détermine ou qu'elle permet, ne sont des phénomènes statiques, insensibles à l'évolution et aux enjeux sociaux.

La société moderne connaît en effet un développement considérable des sciences humaines, notamment de l'anthropologie, à l'intérieur d'un champ idéologique particulièrement fertile en controverses (5). La question du rapport complexe entre la théorie et la pratique, entre le savoir et le pouvoir, ne peut plus être ignorée.

A l'intérieur de ce nouveau champ théorico-idéologique institué par la question du conditionnement réciproque de la réflexion anthropologique et des différentes pratiques sociales, un problème, parmi d'autres, mérite d'être soulevé: celui de savoir pourquoi et dans quelles conditions la réalité du pouvoir, de ses différents

---

(4) C'est notamment toute la question du caractère complexe et contradictoire des rapports simultanément d'exclusion et de fécondation mutuelle entre la science et la philosophie qui, ainsi, n'est pas posée.

(5) A. Luchini, dans *L'Encyclopédie de la sociologie*, publiée par la librairie Larousse, indique que les conclusions apportées par le développement considérable des sciences humaines modifient considérablement la connaissance antérieure, notamment les notions traditionnelles de liberté et de responsabilité. Naît une nouvelle culture à base de sciences humaines. C'est la "promesse" des sciences sociales étudiée par C. W. MILLS dans son livre *L'imagination sociologique*, mais il ne faudrait pas oublier le double problème du caractère conflictuel des sciences sociales et des conditions pratiques, à penser dans un rapport de pouvoir déterminé, de la transmission et de l'efficacité sociale de cette nouvelle culture.



niveaux (et notamment le niveau symbolique), dans ses aspects contradictoires, pénètre dans le champ de la problématique délimitée par la méthode anthropologique, prétendant y ouvrir un espace original et y constituer un nouvel ensemble conceptuel.

Une question corollaire, mais non moins importante, serait de savoir ce que ce nouveau pôle du discours anthropologique peut effectivement apporter à la connaissance de l'humanité comme un tout et simultanément à la résolution de ses problèmes.

Poser ces questions permettrait d'éviter simultanément de dissocier la recherche scientifique de ses applications, n'abandonnant pas ainsi le problème de la valeur sociale de la connaissance objective, et d'ignorer les déterminations sociales qui provoquent l'apparition d'interrogations particulières à l'avant-plan de la réflexion scientifique.

L'anthropologie, dans son effort d'intelligibilité, a en effet tout à gagner d'une lucidité accrue sur les conditions d'élaboration de son discours. C'est la scientificité même de sa raison qui est en jeu.

C'est à ce prix seulement, d'un saut qualitatif de conscience de soi, que la raison anthropologique peut contribuer à éloigner les effets théoriques et pratiques négatifs, dans le discours scientifique et dans la pratique d'échange entre peuples différents, d'une vue unilatérale et "égocentrée" des problèmes.

L'influence de la philosophie positiviste, écartant a priori comme métaphysiques les questions d'origine et de fondement des phénomènes étudiés par les sciences sociales, n'a pas peu contribué à la permanence de cette vue ethno-et socio-centrée caractérisée par la prise en considération quasi exclusive des intérêts dominants dans les sociétés occidentales<sup>(6)</sup>.

Ainsi l'anthropologie critique actuelle ne manquera pas de souligner le rétrécissement de la problématique scientifique qui caractérise la sociologie et l'anthropologie du XX<sup>e</sup> siècle<sup>(7)</sup>.

<sup>(6)</sup> Le néo-positivisme logique actuel est particulièrement "rétrécissant" de ce point de vue. Sans en percevoir toute la portée ni les racines sociales, Auguste Comte lui-même, dans une lettre à Richard Congrève, à propos des différences entre la situation française et anglo-saxonne de la philosophie positive, avait déjà "indiqué" ce phénomène: "(...) les nôtres (savants positivistes français, J.H.), poussés par un milieu toujours préoccupé de destination sociale, sont, sous peine de discrédit, forcés de paraître adopter la religion de l'humanité, tandis que les vôtres se bornent à la Philosophie positive et rejettent ouvertement la Politique positive."

<sup>(7)</sup> v. Dell HYMES, "The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal", in *Reinventing Anthropology*, Vintage Books, New-York, 1974, p. 62, note<sup>(4)</sup>.

Ce rétrécissement, qui consiste à oublier le caractère dialectique complexe du rapport entre la science sociale et l'action humaine, envisagée y compris et surtout dans ses aspects conflictuels et dynamiques, va entraîner la mise à l'écart, hors du champ de la réflexion théorique, de questions déterminées.

Ce phénomène "d'amnésie de la genèse", dans ses aspects et ses conditions les plus variés, ne peut toutefois plus se perpétuer à une époque où les contradictions historiques de l'évolution des sociétés humaines s'approfondissent dans des dimensions qui remettent en cause les fondements eux-mêmes du système social.

Ainsi, essentiellement par l'intervention historique active de l'Autre, jusque-là "impensé" dans ses déterminations authentiques, des problèmes qui avaient été éloignés de la réflexion théorique, vont à nouveau se détacher à l'horizon de la connaissance.

Précisément quand il s'agit de la question du pouvoir, l'étude des conditions historiques de l'élaboration du discours anthropologique revêt toute son importance. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'interrogation anthropologique sur le pouvoir, sur ses conditions économiques, politiques et symboliques, s'impose à un moment si riche en mouvements sociaux et politiques de mise en cause de ses structures essentielles.

Comme l'avait en effet déjà souligné Claude Lévi-Strauss, la science anthropologique ne naît pas hors d'un rapport de pouvoir déterminé<sup>(8)</sup>. Elle est au contraire l'aboutissement théorique d'un processus historique par lequel la plus grande partie de l'humanité s'est retrouvée dans une situation de soumission par rapport à l'autre. L'anthropologie est donc l'un des produits théoriques d'une époque de violence. Peut-on alors se contenter de la prolonger dans la logique que ses axiomes classiques ont fondée, s'ils instituent, en tant que produit théorique et épistémologique d'un rapport de force déterminé, un cercle culturel à l'intérieur duquel l'Autre a été nié dans ses dimensions essentielles?

La première condition, à la fois d'une restitution à la raison anthropologique de ses racines scientifiques initiales (si l'on admet que ses perspectives se sont bien rétrécies avec le XX<sup>e</sup> siècle et l'influence grandissante des formations théorico-idéologiques fonctionnalistes et positivistes) ou d'une constitution de sa base scientifique, et, en tout cas, d'un approfondissement conséquent de ses principes,

---

(8) Claude LÉVI-STRAUSS, "La crise moderne de l'anthropologie", in *Le Courrier de l'Unesco*, 1961. D'où l'importance, pour la théorie anthropologique, des mouvements pratiques d'affirmation des anciens peuples colonisés comme sujets véritables de leur histoire.



serait de la centrer ou de la recentrer sur une nouvelle problématique. C'est alors précisément ce nouvel ensemble de questions, particulièrement attentif à ce qui avait été précédemment ignoré, qui pourrait constituer les principes particuliers essentiels de sa méthode et l'orienter donc dans ses recherches.

A ce propos, il ne serait pas inopportun de rappeler ici que des auteurs fonctionnalistes eux-mêmes, comme B. Malinowski et A. R. Radcliffe-Brown, avaient déjà souligné que l'anthropologue, en étudiant une société déterminée, ne peut pas se comporter comme un automate qui chercherait à enregistrer systématiquement toutes les données de son environnement<sup>(9)</sup>. Ce ne serait alors qu'une simple manie de collectionneur et pas du tout un travail de recueil scientifique des faits culturels et sociaux. Devant la multiplicité des actions et interactions humaines, souvent extrêmement subtiles, qui constituent le processus de la vie sociale comme réalité concrète, le chercheur a besoin d'un "guide pour la recherche", selon l'expression de Radcliffe-Brown, ou encore d'une "grille de lecture" ou de "grandes coordonnées" pour l'orienter, selon les termes employés par Malinowski.

Se pose alors et en toute logique la question de la valeur heuristique des notions, concepts et catégories théoriques et méthodologiques, paradigmatiques, qui vont "inspirer" le chercheur dans son observation et son interprétation de la vie sociale.

C'est d'ailleurs au niveau de ces théories sociales générales, des courants idéologiques et philosophiques qui contribuent à les former et qui en sont à leur tour transformés, que se manifestent à l'heure actuelle les oppositions les plus tranchées et les plus irréversibles.

Ce problème est central pour la réflexion sociale et anthropologique contemporaine puisque, comme le notait Jean Piaget dans son travail sur la situation des sciences de l'homme au sein du système général des sciences (accentuant toutefois de manière trop unilatérale les influences néfastes du discours idéologique), les courants idéologiques ou philosophiques peuvent renforcer telle ou telle orientation dans la recherche, tendre à occulter l'un ou l'autre aspect des domaines à étudier, ou encore en arriver à stériliser une discipline déterminée en s'opposant implicitement ou explicitement à son développement<sup>(10)</sup>.

---

<sup>(9)</sup> B. MALINOWSKI, *Une théorie scientifique de la culture et Coral Gardens and their magic*; A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction dans la société primitive*. Notons que, pour B. Malinowski, ces grandes coordonnées qui doivent inspirer le chercheur constituent les uniques critères légitimes de l'identification culturelle.

<sup>(10)</sup> v. Jean PIAGET, *La situation des sciences de l'homme dans le système des*



Quelles sont alors ces dimensions que le "recentrage" de la problématique anthropologique pourrait mettre particulièrement en valeur et qui constituaient les "vides", les "lapsus", des théories de la totalité sociale fonctionnelle et cohérente?

Une anthropologie du pouvoir est un domaine particulièrement fécond pour poser le problème. Car, à une époque où le savoir lui-même interroge le pouvoir, où la "cité scientifique" s'interroge sur son statut et sur ses responsabilités sociales, où elle pose radicalement comme aujourd'hui, sur les bases d'une nouvelle rationalité scientifique, la question des conditions de sa participation aux différents mouvements d'émancipation humaine, alors le pouvoir cesse d'apparaître comme un lieu "inquestionnable" par essence, figé dans son caractère d'absolu. L'anthropologie devient alors, dans un même mouvement, avec l'approfondissement de la connaissance des différents moments du pouvoir, dans leur transformation irréversible, la critique simultanée des fondements naturels du pouvoir. Elle récupère la dimension essentiellement critique de sa méthodologie comparative puisqu'elle s'associe en pleine connaissance de cause au mouvement de la réalité qui n'est, elle, jamais figée.

Elle peut alors instituer comme noeud de toutes ses questions sur le pouvoir, non pas tellement le problème de l'existence hypothétique de structures mentales et logiques "intemporelles", que l'étude des faits de symbolisation du pouvoir permettrait de mettre à nu (bien qu'il s'agisse d'un moment constitutif possible de tout discours anthropologique sur le pouvoir), mais bien plutôt une question essentielle, pour l'époque actuelle, donnée par la comparaison des systèmes de pouvoir, des conditions de leur constitution par l'histoire des hommes et de leur transformation subséquente.

En nous appuyant sur la démonstration de Jean Guiart quand il parle des niveaux multiples de signification des mythes, nous pourrions dire que l'étude des symboles du pouvoir ne pourrait pas être réduite à la mise à jour d'une logique interne aux structures mentales présidant à l'enchaînement symbolique et douée d'une efficace propre dans le maintien des structures sociales<sup>(11)</sup>.

---

*sciences*, chap. V : "Les sciences de l'homme et les grands courants philosophiques ou idéologiques".

<sup>(11)</sup> v. Jean GUIART, *Clefs pour l'ethnologie*, chap. IV. "Des multiples niveaux de signification du mythe". Si le penseur se limite à "établir la systématique des oppositions logiques", sans s'intéresser à l'ensemble des rapports sociaux et aux phénomènes d'opposition sociale qui émergent en leur sein, transformant les systèmes de symboles en enjeu social, peut-il échapper aux effets déformants de la formation théorico-idéologique ethnocentriste?

Il n'est toutefois pas douteux qu'il soit intéressant, comme le montre très bien Luc de Heusch, de dégager la cohérence des structures logiques qui gouvernent le choix et l'institution des symboles, étudiant son mode propre de détermination des structures sociales et comment elle "prend l'histoire au piège en imposant aux rois leur propre souveraineté"<sup>(12)</sup>. Mais plutôt qu'une logique de la permanence des modes d'agir et de penser, bien qu'elle ait sa place au sein d'une science complète de l'homme, c'est essentiellement d'une théorie du changement dont nous avons besoin pour comprendre l'Autre et sa véritable place dans le monde contemporain.

Ainsi, pour créer les conditions d'une rupture épistémologique avec la philosophie sociale qui a nourri l'ethnocentrisme théorique et pratique de l'anthropologie classique, nous devrions repenser l'homme de la société "primitive", non seulement comme le "jouet" des effets structureaux, logiques et pratiques, de son milieu social, mais aussi et surtout comme sujet actif, qui se représente ces structures, dans les formes idéologiques à sa portée, et qui les bouleverse et les organise.

Surgit alors la question posée par Jean Guiart de la manipulation des symboles du pouvoir et donc de l'intervention active et contradictoire des êtres humains dans leurs processus sociaux, à la fois "jouets" (ce qui permettrait d'approfondir sur une base scientifique les conditions pensées par le concept hégélien d'ironie de l'histoire) mais aussi sujets de leurs propres transformations. Nous ne pourrions alors plus prendre comme vérité de la société "primitive" et de l'Autre, l'apparence d'immobilisme et de passivité que son rythme propre d'évolution et les obstacles pratiques et idéologiques qui s'opposaient à sa prise de conscience de soi contribuèrent à suggérer.

La méthode anthropologique révèle toute sa fécondité seulement quand elle assume décisivement l'histoire. Elle définit alors sa place essentielle dans le projet d'une science totale de l'homme puisque lui incombe la tâche extrêmement complexe d'étudier les systèmes sociaux et culturels différents du nôtre, dans leur réalité authentique, dynamique et contradictoire, comme des travaux récents d'anthropologie politique l'ont montré.

C'est seulement alors que cette anthropologie politique et historique<sup>(13)</sup> peut constituer un pôle de recherche à partir duquel la

---

<sup>(12)</sup> v. Luc de HEUSCH, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, ed. Gallimard, Paris, 1972.

<sup>(13)</sup> Au sens où l'économie ne peut être comprise que comme économie *politique* et dans son histoire.



comparaison devient réellement possible, restituant à leurs véritables dimensions, par leur relativisation spatio-temporelle, les différentes institutions, les nôtres et celles de l'Autre, qui s'opposent et se combinent dans l'histoire réelle des hommes.

Cette dimension historique de la réalité sociale et culturelle, l'anthropologie scientifique ne pourra toutefois l'assumer décisivement que lorsqu'elle aura conquis une interprétation véritablement rationnelle de sa propre histoire elle-même. Ses formations théorico-idéologiques cesseront d'apparaître alors de manière tronquée comme une succession triomphale d'écoles et de courants de pensée produits uniquement par leur enchaînement logique interne et le génie de ses meilleurs savants.

Jean Copans signale très justement que les histoires de l'anthropologie et de la sociologie dont nous disposons actuellement sont en général décevantes<sup>(14)</sup>. Comme elles n'incluent pas, dans l'explication de leurs productions intellectuelles, le moment de leur détermination sociale, elles "se refusent" à contribuer à l'élucidation complète des conditions de leur élaboration alors qu'elles pourraient se transformer en un lieu essentiel de la prise de conscience du discours anthropologique par lui-même. En ignorant les conditions pratiques de sa place spécifique dans l'histoire des sociétés humaines, la réflexion anthropologique qui ainsi s'ôte à elle-même les moyens de réassimiler de mode critique tout l'héritage de ses anciennes théories, ne peut alors que continuer à s'inspirer inconsciemment des mêmes préjugés sur la base desquels elle s'est fondée et qu'elle a contribué à maintenir. Cet obstacle épistémologique la fixe alors en un point où elle apparaît coupée de ceux qu'elle avait pourtant comme objectif essentiel de comprendre dans leurs déterminations et transformations réelles.

C'est la prise en considération de son fond social qui permettrait à une réflexion scientifique sur le pouvoir, par la méthode anthropologique, de "recentrer" son discours et sa problématique sur un ensemble de questions qui constituent le noeud de la dynamique des sociétés humaines.

Et tout d'abord une question qu'Auguste Comte avait déjà isolée comme le principal problème social. Il s'agit d'une question ancienne puisqu'on la retrouve déjà dans la philosophie de la Grèce

---

(14) v. Jean COPANS, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, chap. IV: "Pour une histoire et une sociologie des études africaines".



antique. Empédocle, par exemple, admettait une homogénéité primitive. Pour lui, au commencement régnait l'amitié. C'est la discorde qui est venue détruire l'homogénéité primitive et le devenir s'explique ainsi par la lutte entre la discorde et l'amitié.

Cette question de la division de la Cité humaine en forces sociales opposées va accompagner toute l'évolution de la réflexion sociale au cours des siècles. Le moyen-âge et la théologie ne vont pas l'ignorer et lui donneront, essentiellement dans la forme du discours religieux, des réponses contradictoires selon les positions sociales des différents penseurs. Elle imprégnera, dès la Renaissance, tout le discours philosophique sur la société, connaissant une acuité notable au cours du siècle des Lumières. C'est précisément une époque que certains auteurs voient comme la période anthropologique par excellence, suivant les mots de Gérard Leclerc, qui fait cependant noter qu'on ne peut pas proprement parler d'une théorie réelle des sociétés non-occidentales<sup>(15)</sup>. En effet, l'image inversée des sociétés non-occidentales, qui consiste à les présenter sous des traits idéalisés, est plus significative des conditions sociales propres au groupe qui produit le mythe du "bon sauvage" que de la situation réelle particulière des sociétés "sauvages". Retrouver les conditions sociales spécifiques des groupes qui ont été pensés dans le passé à l'intérieur du champ mythique occidental est une tâche qui incombe à l'ethnohistoire, laquelle n'échappe pas non plus aux effets déformants produits par les conditions d'origine et d'évolution du discours anthropologique.

La question du pouvoir donc, de sa nature, de sa fonction, de ses conditions de production et de distribution, symétrique ou asymétrique, dans les sociétés étudiées traditionnellement par l'anthropologie, ne pourrait pas être, alors, isolée de ce "problème social principal". Elle serait ainsi articulée avec la question du statut des différents groupes sociaux qu'il est possible de distinguer, selon différents niveaux d'abstraction, dans la société étudiée. En utilisant la méthode comparative, historique et anthropologique, poser la question du pouvoir entraînerait alors une étude différentielle de ce phénomène, essentiellement dynamique, au sein d'une structure sociale dont les lois de correspondance cessent alors d'apparaître comme immuables.

Une autre question qui a pris également une acuité particulière à l'heure actuelle et qu'une anthropologie "recentrée" ne peut plus

---

(15) V. Gerard LECLERC, *Anthropologie et Colonialisme*, Fayard, Paris, 1972, p. 11. Il note, par ailleurs, la distance substantielle qui existe entre les notions utilisées au XVIII<sup>e</sup> S., et les concepts employés par l'anthropologie scientifique actuelle.

ignorer, non seulement parce qu'elle constituait une assymétrie essentielle de nombre de sociétés "primitives" mais aussi parce qu'elle correspond à une condition fondamentale de l'émancipation intégrale de l'humanité, c'est l'étude du statut social féminin et de sa relation au pouvoir. Il s'agit ici aussi de mener une étude spatio-temporelle différentielle mettant à nu la variabilité des comportements et des échelles de valeur dans leur articulation avec les pratiques et les théories du pouvoir.

Maurice Godelier a souligné l'importance de l'étude, à partir des phénomènes de différenciation sociale selon le critère sexuel, des rapports de pouvoir et de savoir et de leur articulation réciproque<sup>(16)</sup>. Il s'agit de comprendre, dans le domaine du pouvoir et du savoir, l'efficace du mode de distinction biologique sexuelle, comparant les différences de statut social entre les hommes et les femmes, afin de mettre à jour les mécanismes d'évolution et d'organisation du pouvoir masculin et de domination progressive des groupes féminins.

De la même manière, le critère de distinction biologique selon des classes d'âges et son efficacité en termes de production et de distribution assymétrique du pouvoir viendrait constituer un axe de réflexion essentielle d'une anthropologie politique consciente de ses responsabilités sociales et historiques.

Il pourrait être alors intéressant de terminer cette réflexion en rappelant l'importance, pour l'apaisement des tensions contemporaines, de la prise en considération, à part entière, théorique et pratique, des contributions essentielles que la féminité, la jeunesse, et l'Autre des sociétés "primitives", peuvent apporter simultanément, de manière créative, en vue de l'élaboration d'une société internationale caractérisée par le progrès et le dialogue.

Coimbra, février 1983

---

(16) v. la brève intervention de Maurice GODELIER lors du débat organisé par le C.E.R.M., en 1975, sur la condition féminine. Il met en valeur les effets, notamment symboliques, d'une structure sociale à prédominance masculine, in *Les femmes, aujourd'hui, demain*, ed. Sociales, Paris, 1975, pp. 16-24.



Coifa ou gorro em arranjo de coroa, com missangas coloridas a preto,  
branco, azul e vermelho.  
M.L.A. Angola n.º 279  
Alto da gola — 0,235m





Colar com dentes de mamífero  
M.L.A. Angola n.º 187  
comprimento — 0,44 m



Bastão de autoridade  
M.L.A. Angola n.º 375  
Comprimento total — 0,525m

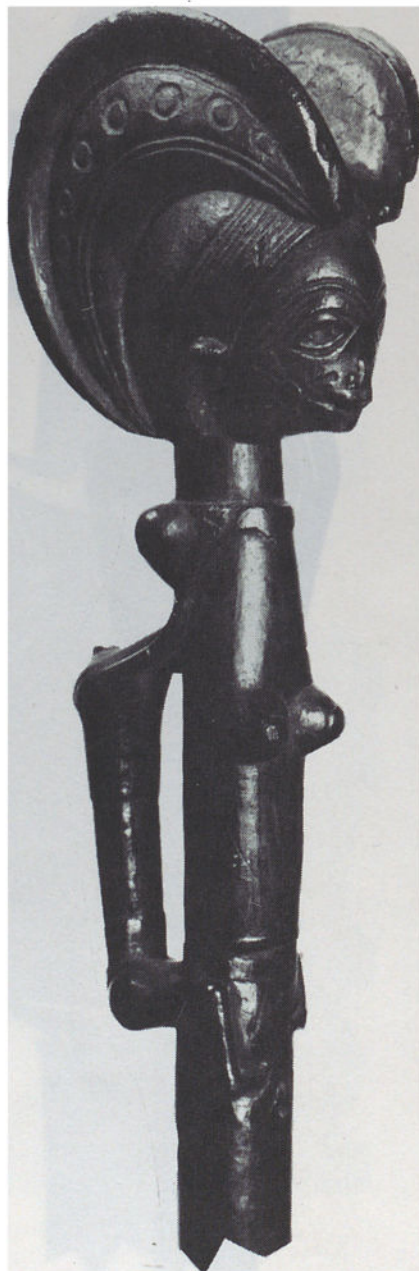


Bastão de chefe  
M.L.A. Angola n.º 77.19.1.  
Comprimento total — 0,478m





Bastão de gala  
M.L.A. Angola n.º 1671  
Comprimento total — 0,593m

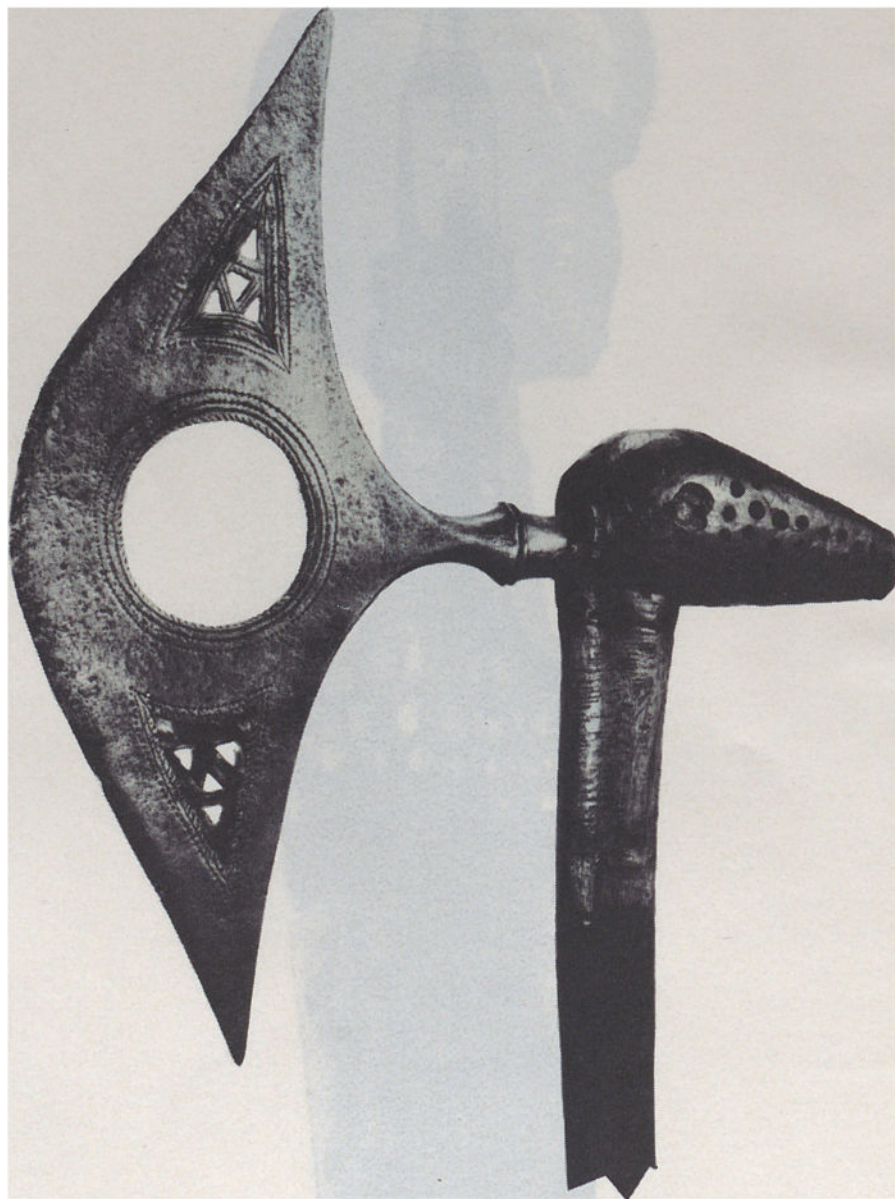


Bastão de gala  
M.L.A. Angola n.º 385  
Comprimento total — 1,002m



Gládio de chefe  
M.L.A. Angola n.º 1461  
Comprimento total — 0,500m





Acha de mando  
M.L.A. Angola n.º 1588  
Comprimento total — 0,522m

Composto e impresso  
na Gráfica de Coimbra



I  
IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS  
U



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA