

«Les charmes du roi sont les esprits des morts»: les fondements religieux de la royauté sacrée chez les Luba du Zaïre

Author(s): Pierre Petit

Source: *Africa: Journal of the International African Institute*, 1996, Vol. 66, No. 3 (1996), pp. 349-366

Published by: Cambridge University Press on behalf of the International African Institute

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/1160957>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



and Cambridge University Press are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Africa: Journal of the International African Institute*

JSTOR

## «LES CHARMES DU ROI SONT LES ESPRITS DES MORTS»: LES FONDEMENTS RELIGIEUX DE LA ROYAUTÉ SACRÉE CHEZ LES LUBA DU ZAÏRE

*Pierre Petit*

Nous avons perdu un roi. Dieu nous a donné à sa place un intercesseur et un protecteur. Heureux le peuple qui a reçu un tel roi pour le gouverner de son vivant et un tel ange pour veiller sur lui après sa mort. Merci sire et cher roi Baudouin. Nous vous remercions et nous vous demandons une dernière chose que vous ne nous refuserez pas : priez pour nous !

En terminant par ces mots son homélie consacrée à Baudouin Ier, le cardinal Danneels suscita de nombreuses spéculations : le défunt roi des Belges allait-il être béatifié ou canonisé ? Le cardinal est la plus haute autorité catholique en Belgique et ses références un peu vagues à un «intercesseur» ou à un «ange» se sont précisées depuis : il pense que le roi fut un saint, c'est-à-dire un intermédiaire entre le monde des hommes et la divinité (*Le Soir*, 9 août 1993 et *La Libre Belgique*, 5 mai 1994). C'est au Vatican qu'il reviendra de trancher cette question sur base de signes miraculeux, comme le sénat romain procédait pour la divinisation des empereurs morts (Price, 1987), et si la réponse est positive, Baudouin Ier aura acquis, après sa mort il est vrai, une des principales qualités des rois sacrés: le pouvoir de médiation avec l'au-delà.

Frazer élaborait sa théorie de la royauté sacrée il y a environ un siècle : centre dynamique du royaume, le roi sacré possède une puissance qui influence mystiquement la fertilité de son pays ; comme cette puissance ne peut être entachée par un quelconque signe de dépérissement, le souverain doit être mis à mort lorsque la maladie ou la vieillesse l'affaiblit. L'école anthropologique anglaise allait, avec Evans-Pritchard (1948), prendre le contrepied de la pensée de Frazer en démontant pièce par pièce le complexe de la sacralité entourant le souverain pour montrer qu'il contribue au même titre que d'autres institutions à l'intégration fonctionnelle de l'État ou à la légitimation idéologique du pouvoir.<sup>1</sup> Ce manque d'intérêt manifesté par le fonctionnalisme pour les fondements sacrés de la royauté fut très tôt dénoncé par Luc de Heusch, qui jeta en 1950 les bases d'une réflexion néo-frazerienne qu'il poursuit depuis lors (1987, 1990) et dont les thèmes centraux sont le régicide rituel et l'inceste royal, deux sujets qu'abordent rarement les auteurs anglo-saxons. Parmi ceux-ci, Beidelman contribua à ranimer l'intérêt pour les aspects symboliques de la royauté. Son étude sur le rituel royal swazi (1966) fut la première qui mit en évidence l'aspect ambigu, monstrueux du roi, aspect qui lui permet de transcender les catégories opposées. Cette réflexion trouve un écho dans plusieurs études de cas récentes où le roi apparaît comme «an exceptional being who has resolved all contradictions» ou «the unmoving centre where the mediation and meeting between various complementary polarities may take place» (Bloch, 1987 : 291 ; De Boeck, 1994 : 464 ; cf aussi Devisch, 1988 : 262 ; Roberts, 1991 : 260). Chargé de qualités contraires (par exemple, masculin/féminin,

naturel/culturel, bon/mauvais), le roi sacré dépasse les oppositions qui régissent l'ordre normal des choses et se pose en médiateur sur le plan social et cosmique. Cette constatation est importante mais le médiateur cosmique qu'est le roi est plus qu'un simple pivot taxonomique permettant d'appréhender l'unité du monde par-delà sa diversité. Sur base du cas des Luba du Zaïre, nous verrons en effet que l'efficacité symbolique du roi tient en grande partie au lien proprement religieux qu'il établit entre le monde des hommes et le monde surnaturel, qui en Afrique Centrale se confond largement avec le monde des esprits.<sup>2</sup>

J'aborderai cette problématique sur le double plan du rituel et du mythe, ou plutôt de l'épopée, puisque telle est la forme majeure du discours mythique chez les Luba. Ray a récemment démontré que dans le royaume ganda, «[the] accounts of the founding of the kingship are based almost entirely on the installation rites» (1991 : 74). On arrivera à une conclusion similaire à propos des Luba, sans toutefois tenter de résoudre l'épineux problème de l'antériorité causale du rite ou du mythe dans cette relation.

On veillera enfin à ne pas isoler la figure royale ni à considérer l'institution qui l'entoure comme une structure autonome. Pour comprendre la nature de la royauté sacrée, il faut la mettre en perspective avec les institutions non-royales ; on verra alors se dessiner les traits spécifiques de la royauté, distincts du fond qui ordonne les autres traits de la culture concernée. Autrement, la recherche risque de se tromper de cible et d'attribuer à la royauté des caractéristiques qui existent en germe ou même pleinement réalisées dans la sphère des gens du commun. Bloch (1987) a adopté une telle approche globale, holiste, à propos du principal rituel royal des Merina de Madagascar : ce rite se construit sur les mêmes assises symboliques que les rites familiaux tout en réservant au roi quelques spécificités. Dans la problématique qui nous concerne, je veillerai donc à toujours comparer le roi avec les autres ritualistes de son royaume.

Je baserai cette recherche sur le cas d'une royauté célèbre, celle des Luba du Shaba (Zaïre), telle qu'elle se présentait au début du siècle. Néanmoins, pour mieux éclairer les différentes formes que peut prendre une même institution, je ferai usage de données comparatives originaires des régions voisines. Cette méthode se justifie aisément : les Luba, population d'agriculteurs patrilineaires, ont constitué dès le dix-huitième siècle—et bien avant sans doute—un prestigieux royaume qui allait étendre son influence politique sur ses principaux voisins et plus encore servir de point de référence pour les rites et les mythes de toute la région. Les Luba orientaux et les Luba du Kasai (deux groupes qu'il convient de distinguer des Luba proprement dits pour des raisons culturelles), les Kanyok, les Zela, les Bwile, les Tabwa, les Hemba, les Songye et les Lunda ont eu des liens historiques étroits avec le royaume luba qu'ils tiennent pour la source de plusieurs de leurs institutions politiques et religieuses (Reefe, 1981). Le roi luba—le *mulopwe*—disposait jusqu'en 1870 environ d'une puissante armée capable de livrer la guerre à des centaines de kilomètres de la capitale. Néanmoins, comme beaucoup d'états traditionnels, ce royaume ne reposait pas sur un puissant appareil administratif centralisé (Claessen, 1984) : l'autorité royale s'exerçait essentiellement sur la région avoisinant la capitale. Au-delà apparaissaient des épicentres de pouvoir dotés d'autant

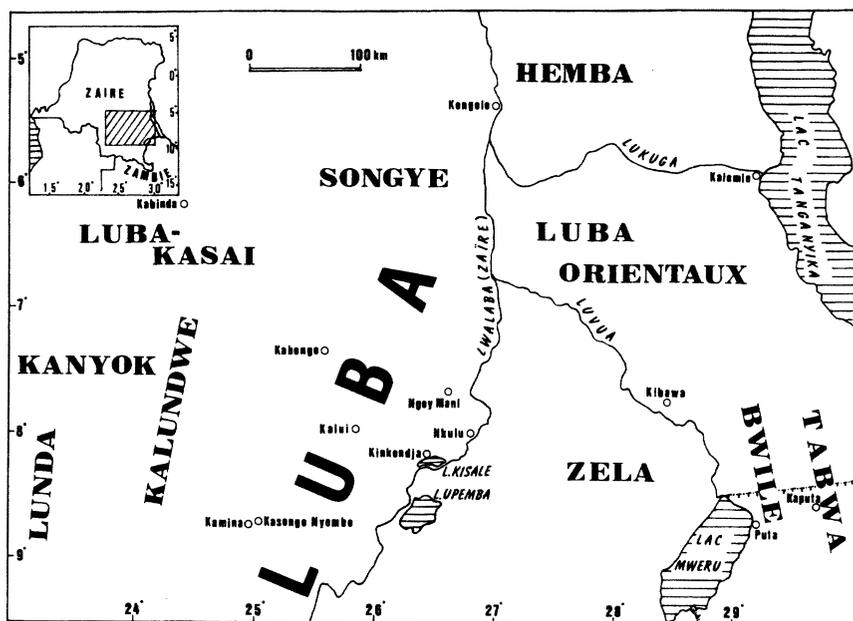


FIG 1. Le pays luba et les régions voisines

plus d'autonomie qu'ils étaient éloignés de la cour ; ces «chefferies» étaient gouvernées par des souverains locaux—appelés eux aussi *mulopwe*—dont la vie rituelle correspondait de près à celle du «roi» dont ils reconnaissaient la prééminence hiérarchique.<sup>3</sup> La pression de communautés étrangères disposant d'armes à feu précipita le démembrement du royaume à partir de 1870. L'administration coloniale belge entérina ce démembrement en divisant la partie centrale du pays en deux grands territoires dont le gouvernement fut attribué à deux princes rivaux issus de l'ancienne dynastie : Kabongo et Kasongo Nyembo. En outre, une vingtaine de «chefferies» furent reconnues par l'administration et acquirent une indépendance totale par rapport à ces deux souverains.

Tous les *mulopwe*, qu'ils soient «chefs» ou «rois», correspondent bien au portrait du roi sacré par la ritualisation extrême de leur vie quotidienne, par l'inceste qu'ils commettent lors de leur intronisation, enfin par leur mise à mort rituelle, autrefois requise en cas de déchéance physique (Petit, 1989, 1993). Le *mulopwe* est lié à la fécondité et à la fertilité de son pays. Quand on lui demande pourquoi il prend la défense d'un lointain sujet, le *mulopwe* «will still clutch suggestively at his genital organs as he remarks «Is he not my child? Did I not bear him? Am I not responsible for his well-being?»» (Burton, 1961 : 62). Au début du siècle, les autorités coloniales élevèrent au titre de chef une personne jugée inadéquate par ses sujets. La population se plaignit amèrement : «Il n'est pas possible qu'un tel soit chef. Cela ne se

peut. Plus rien ne poussera sur notre sol, les femmes n'enfanteront plus et tout sera frappé de stérilité» (Tempels, 1945 : 43).

Pour expliquer la nature du roi luba de Kabongo, on le compare parfois au couteau à deux tranchants, un de ses regalia : ces tranchants sont respectivement associés aux bons et aux mauvais actes ; l'un lui servirait durant ses repas, l'autre quand il tue un homme. Ainsi apparaît l'ambivalence caractéristique du roi sacré que l'on voit en outre transcender les différences du monde dans un texte récité lors de l'intronisation dans le sud du pays :

Le chef n'a aucune préférence.

Le chef n'a pas de mauvais ou de bon.

L'étranger est le sien, le villageois est le sien.

Le bon est à lui, le mauvais est à lui.

Le sensé est le sien, le fou est le sien. [Theuws, 1960 : 171–2]

#### LE MYTHE DE FONDATION DE LA ROYAUTE

Kyoni Kumwimba, le plus célèbre dignitaire luba, est réputé à juste titre pour ses profondes exégèses des mythes et des rites royaux. Il incarne un lien avec le passé pré-colonial puisqu'il dirigea en 1948 l'enterrement de Kabongo Ier, le dernier roi luba investi avant la colonisation. Quand j'entrai en contact avec lui, le 30 septembre 1991 à Kabongo, il insista pour raconter l'épopée luba avant d'aborder toute autre institution liée à la royauté. Le texte qui suit est un résumé de ce récit, qu'il narra quasiment d'une traite en trente minutes, dans un style oratoire libre ponctué cependant de quelques formules fixes (chants, proverbes et devises).

Le chasseur Ilunga Mbidi Kiluwe entreprend un voyage qui le conduit d'abord en pays lunda ; il y féconde une femme qui donnera naissance aux futurs rois *mwant yav*. Ensuite, au cœur du pays luba, il rencontre Seya ; à la suite d'un pari perdu avec ses frères, elle devait rester en brousse et être mangée par une hyène. Mbidi Kiluwe se présente à elle sous la forme de cet animal et lui propose de ne pas la manger mais de faire l'amour avec elle. Elle accepte pour autant que leurs rapports se déroulent au village et non en brousse. De cette union naît Nkongolo, bien après que son père soit reparti ; en naissant, il ressemble à une hyène mais son apparence s'humanise avec le temps ; il est fort rouge de peau. Mbidi Kiluwe revient plus tard pour avoir de nouveaux rapports avec Seya ; ainsi sont engendrées deux jumelles.

Après plusieurs années, Mbidi Kiluwe revient dans la même région (près de Kabongo), sans prendre cette fois l'apparence de la hyène. Il monte sur un arbre surplombant le point d'eau du village où vivent Nkongolo et les siens. Les deux filles jumelles de Seya viennent à passer et voient dans l'eau le reflet d'un homme noir de peau ; elles regardent alors en haut de l'arbre et aperçoivent Mbidi. Elles rentrent précipitamment au village et racontent leur aventure à Nkongolo. Arrivé sur place, celui-ci scrute la mare, puis l'arbre, mais ne voit rien ; les deux soeurs reçoivent alors de nouveaux noms : Bulanda (Rêveuse, Tristesse) et Mabela (Mensonges). Pour éclaircir l'affaire, les dignitaires de Nkongolo recourent à la divination d'un médium,

Mizibu. Celui-ci annonce que l'étranger est un roi sacré *mulopwe* : pour qu'il descende, il faut balayer l'espace sous le branchage et y poser quatre nattes ; une des deux soeurs devra s'adosser contre l'arbre ; enfin, Mizibu remet un coq qu'il faut attacher au tronc. On respecte toutes ces prescriptions et le coq se met à chanter : «*Wako !*», «*Bienvenue !*» A ce moment, Nkongolo discerne enfin le reflet de Mbidi dans l'eau, puis il lève les yeux et le voit dans l'arbre. Il l'invite à descendre, et les dignitaires le portent jusqu'à la maison de Nkongolo. Là, Nkongolo boit publiquement selon son habitude. Mbidi ne peut boire de la sorte : le bruit de ses déglutitions doit être couvert par de la musique et lui-même doit être caché par un filet tenu par des femmes revêtues de trois vêtements rituels. Les deux soeurs jumelles de Nkongolo s'empresent de jouer ce rôle, arguant qu'elles sont à présent les épouses de Mbidi. Elles se chargent aussi de cuisiner pour lui en portant les vêtements rituels prescrits.

Mbidi vit avec ces deux femmes jusqu'au jour où, blessé par une remarque impertinente de Nkongolo, il décide de partir. Il confie au devin Mizibu un panier *dikumbo* qu'il devra transmettre à son futur fils, en temps voulu. Puis il traverse le fleuve Lwalaba (ou Zaïre) et va au-delà du pays de l'est, le Bupemba. Il fait promettre au piroguier qui contrôle le passage de ne jamais aider des hommes à teint rouge comme Nkongolo, mais seulement des personnes à peau noire, comme devra l'être son fils.

Fils de l'union entre Mbidi et Bulanda, Kalala Ilunga proclame sa devise à peine né. L'enfant grandit. Nkongolo veut se mesurer à lui dans un combat de toupies, ensuite dans un jeu de balle. Kalala défait son oncle en se servant tour à tour d'une toupie et d'une balle venant du panier confié par son père au médium Mizibu. Un jour, après avoir observé des fourmis noires attaquant des termites, Kalala tue plusieurs proches de Nkongolo et il apporte leurs têtes à celui-ci. Nkongolo trouve que Kalala veut usurper son pouvoir et décide de le faire périr : il fait creuser une fosse que l'on hérisse de pals et que l'on recouvre de nattes ; Kalala est invité à danser sur la piste qui cache ce piège mortel. Mais, avant de se produire, Kalala reçoit de Mizibu le conseil de rester attentif aux messages des tambourineurs. (Le kiluba étant une langue tonale, on peut communiquer par les modulations du tambour.) En dansant, Kalala écoute les tambours qui répètent qu'un danger se trouve sous la terre. Il plante enfin sa lance dans la natte devant lui, qui, en s'affaissant, révèle le piège. Il accuse Nkongolo de sa trahison puis s'enfuit en annonçant qu'il va rejoindre son père. Il gagne finalement la rive orientale du Lwalaba grâce au piroguier qui avait autrefois aidé Mbidi.

Furieux, Nkongolo fait enterrer vives sa mère Seya et ses deux soeurs Mabela et Bulanda. Il capture Mizibu ainsi que le tambourineur Mungedi et leur ordonne de construire une échelle pour monter à la cime d'un très grand arbre *muvula* du haut duquel ils devront appeler Kalala. Il fait ensuite couper les cordes de l'échelle afin que les deux coupables ne puissent redescendre. En haut de l'arbre, le devin entre en transe, possédé par l'esprit (*vidye*) Mizibu. Il dit au tambourineur qu'ils vont partir et l'invite à sa ceinture. Incrédule, Mungedi refuse. Mizibu lui dit, «*Regarde, ouvre grands les yeux. Tu vas manquer quelque chose !*» Il écarte les bras et s'envole. Nkongolo comprend que Mizibu va prévenir Kalala Ilunga. Avec sa troupe, Nkongolo atteint aussi le Lwalaba mais le piroguier cache son embarcation,

respectueux du serment qu'il fit autrefois à Mbidi. Les compagnons de Nkongolo tentent alors de construire un pont d'arbres et de broussailles pour traverser le fleuve, mais les flots emportent les bâtisseurs de cet ouvrage titanesque et insensé. Accompagné de ses dignitaires, les seuls survivants du désastre, Nkongolo se réfugie dans les collines cavernueuses à l'extrême ouest du pays luba.

Ayant appris les malheurs de Nkongolo, Kalala retraverse le fleuve et se met à sa poursuite avec une troupe nombreuse. Il découvre la grotte où Nkongolo se cache et réussit à le capturer alors qu'il était sorti pour se réchauffer au soleil. Sur la route du retour vers le centre du royaume, Nkongolo demande à être décapité ; sa tête est mise dans un panier-reliquaire *kikumbo*. Lors d'une nuit où il était posé par terre, ce reliquaire se transforme en termitière rouge. C'est à ce moment que Kalala Ilunga est proclamé *mulopwe* puisque l'autre roi a définitivement disparu.

Kalala fonde une nouvelle capitale. Il engendre deux fils, dont le second, Kabundulu Kasongo, est velu sur tout le corps et ne peut donc devenir *mulopwe*. Son père ordonne de l'exécuter, mais, à son insu, les dignitaires ne respectent pas l'ordre et confient l'enfant velu à sa famille maternelle. Bien plus tard, le fils normalement constitué meurt lors d'une mission. Kalala, désespéré de voir s'éteindre sa descendance, s'apprête à effectuer les rites de l'adoption quand ses dignitaires lui demandent s'il pourrait accepter ce qu'il avait autrefois refusé. A la surprise et à la joie de Kalala, ils ramènent alors Kabundulu Kasongo ainsi que le fils que celui-ci a engendré durant son exil. Kalala prend son petit-fils sur ses genoux et verse une larme ; il dit que l'autorité sacrée est « revenue ». On décide que ce petit-fils sera le successeur de Kalala. La dynastie luba est alors vraiment constituée, selon le conteur, car un roi finit toujours par mourir : il faut donc toujours un héritier. Le récit enchaîne alors sur la généalogie royale jusqu'aux temps présents.

#### MBIDI KILUWE, L'ESPRIT

La geste luba est bien connue depuis l'analyse que Luc de Heusch lui a consacrée en 1972 et qui fut prolongée par celles de Studstill (1984) et de Mudimbe (1991). De Heusch soutient que ce récit ne peut servir à reconstituer l'histoire ancienne du royaume, car il s'insère dans un vaste réseau de transformations structurales régissant de nombreux récits épiques ou mythiques de l'Afrique Centrale (cf aussi de Heusch, 1994). Cette approche contraste avec celle des historiens africanistes qui décèlent dans l'épopée soit l'écho d'anciens faits historiques, soit une charte de fondation légitimant les prérogatives de la dynastie (Vansina, 1965, 1974, 1983 ; Reefe, 1977, 1981). Sans fonder mon analyse sur le paradigme cosmologique et naturaliste que de Heusch met à l'avant-plan de son étude (oppositions saison sèche/saison des pluies, soleil/lune/Vénus), je me propose, sur base de données ethnographiques précises recueillies pour la plupart sur le terrain, de reprendre l'analyse symbolique qu'il entreprit.

Si chaque narrateur possède sa propre version de l'épopée, la quinzaine de récits déjà publiés correspondent néanmoins dans leurs grandes lignes. La version présentée ici ne fait pas exception—elle est fort semblable à celle que rapportait De Clerck en 1914—mais un épisode est inédit: celui où

Mbidi apparaît sous la forme d'une hyène pour féconder Seya, mère de Nkongolo et des jumelles. Alors que dans les autres versions, Mbidi est seulement le père de Kalala, il apparaît ici comme le père des principaux protagonistes du récit. Il engendre successivement un être vil ressemblant à une hyène, puis un futur roi glorieux, personnage que les Luba associent métaphoriquement au lion. Le côté universel et ambivalent de son pouvoir de procréation est ainsi souligné. Notons que les Luba attribuent en dernière analyse le pouvoir de la génération aux esprits : toute grossesse suppose l'intervention d'un esprit qui «suit» la femme enceinte et protège l'enfant à naître ; il sera le *ngudi*, l'homonyme ou le parrain de cet enfant (Petit, 1993 : 72-5).

Mbidi vient d'ailleurs ; il n'est pas vraiment humain, comme on le constatera en étudiant ses origines géographiques, ses innovations culinaires et, pour commencer, son apparition dans le royaume de Nkongolo.

Alors que Nkongolo se conduit en aveugle, incapable de voir Mbidi et réfutant le témoignage de ses soeurs qu'il tient pour des menteuses, alors que le médium fait plutôt figure de visionnaire, Mbidi relève d'une troisième catégorie, celle de l'invisible. «Mbidi» est d'ailleurs le nom du serval mélanoderme, animal qui est dans cette région un ingrédient majeur des charmes d'invisibilité (Roberts, 1993 : 73). Son entrée en scène sous la forme d'un reflet sur l'eau est révélatrice : chez les Luba, une technique de divination consiste à regarder fixement la surface réfléchissante de l'huile contenue dans une calebasse jusqu'à voir l'image de la personne ou de l'être concerné par l'opération ; dans le même but, les devins luba du Kasai observent l'eau saupoudrée de terre blanche contenue dans une jarre.<sup>4</sup> Actuellement, le miroir en verre a supplanté la calebasse d'huile, et c'est en scrutant sa surface que les médiums luba localisent les charmes qu'ils doivent désactiver dans le cadre de la contre-sorcellerie. Leurs confrères du pays bwile, dans la zone bembaphone, à l'est de la sphère d'influence des Luba,<sup>5</sup> découvrent aussi les charmes invisibles des sorciers avec leur miroir, puis ils les désactivent et les font apparaître sous leur forme visible en les plongeant dans une eau lustrale ; dans le cadre de la divination, ils observent leur miroir pour déterminer les agents du problème, qu'il s'agisse de sorciers ou d'êtres non-humains. Sous forme de glace à main ou de récipient contenant un liquide réfléchissant, le miroir permet donc de repérer les agents du monde invisible. Les Luba du Kasai résumant très poétiquement cette idée en appelant le miroir «l'oeil de l'inframonde» (*kalunga*) (Van Caeneghem, 1956 : 27).

En se présentant d'abord comme un reflet sur la mare, Mbidi apparaît donc lié au monde surnaturel. Il reste invisible tant qu'on ne recourt pas aux connaissances du médium Mizibu. Alors seulement il se révèle aux yeux de tous, au moment où le coq chante, annonçant la levée des ténèbres. C'est par la science des médiums que Mizibu introduit Mbidi dans le royaume de Nkongolo.

La nature spirituelle de Mbidi apparaît aussi dans ses origines géographiques. Tous les récits le disent originaire de l'est du fleuve, mais on précise parfois qu'il vient du lac Upemba ou de la caverne Kibawa, deux endroits d'où proviennent les esprits de la possession.<sup>6</sup> Le terme «U-pèmbà» (le lac précité) et le terme «Bu-pèmbà», qui désigne le pays à l'est du

Lwalaba, sont construits sur le même radical que *m-pèmbà*, la terre blanche (kaolin ou argile, selon les auteurs) qui marque dans les rituels un contact positif avec le monde des esprits (Petit, 1995a).

Mbidi accentue sa singularité en refusant de boire devant tout le monde. Il désire être caché par un filet et impose le port d'accessoires rituels aux jumelles, qui le servent. Ces prescriptions sont capitales, car elles sont mentionnées dans toutes les versions de l'épopée : Mbidi fait préparer sa cuisine à part, sur un feu réservé à cet usage, en respectant de nombreuses prescriptions qui sont de rigueur pour les *mulopwe* (cf, par exemple, d'Orjo de Marchovelette, 1950 : 358). Quand on se tourne vers l'ethnographie, on constate avec surprise que loin d'être une caractéristique royale comme le récit le donne à penser, ces prescriptions se retrouvent largement chez les gens du commun. Autrefois, tout chef de famille faisait construire derrière son logis une petite cuisine éventuellement entourée d'un enclos (*mbala*) ; c'est là qu'on préparait rituellement ses repas et qu'il mangeait seul (Burton, 1961 : 95–9). Les petites huttes du culte aux esprits familiaux étaient construites près de cette cuisine ou dans l'enclos. Il arrivait aussi que des femmes se conforment à ces prescriptions culinaires, notamment les devineresses ou les femmes enceintes dont nous avons vu qu'elles sont «suivies» par un esprit (Van Avermaet et Mbuya, 1954 : sv. m-bala ; Theuws, 1960 : 124–5). La cuisine rituelle est donc le lot commun de tous ceux qui entretiennent un rapport étroit avec les esprits. Cette constatation apparaît mieux encore à propos de la cuisine royale. Quand elle prépare la nourriture dans la *mbala*, l'épouse du chef est censée «travailler avec les esprits» (Nooter, 1991 : 258, 266). La cuisine du *mulopwe* de Kinkondja est appelée *kalunga*, «inframonde». Le feu qui se consume dans la cuisine royale de Kabongo est appelé *vidye*, terme qui désigne les plus puissants esprits. En parlant à ce feu, le roi peut lancer des malédictions à ses ennemis ; les coupables meurent sur le champ, victimes des ancêtres défunts du roi.<sup>7</sup> Mais le grand mystère de cette cuisine est la communion mystique qui unit lors des repas le souverain et deux esprits *vidye* liés à la royauté : Mpanga et Banze. Le cuisinier royal divise chacun des aliments en deux rations qu'il prépare séparément et qu'il dépose sur des plats de service différents. Le roi puise la nourriture alternativement dans un plat puis dans l'autre : il mange d'abord pour l'esprit masculin Banze, puis pour l'esprit féminin Mpanga, ce qui renvoie à la personnalité ambivalente du roi.

Le rituel culinaire que Mbidi apporte aux Luba définit donc une nouvelle communication avec l'au-delà. Dorénavant, hommes et esprits trouvent un lieu de rencontre et de commensalité dans l'espace clos de la cuisine rituelle. Significativement, cette innovation n'est pas devenue un monopole royal même si sa forme la plus complexe est la cuisine du palais.

Non seulement le roi et ses sujets possèdent en commun le rituel culinaire quotidien, mais encore le culte qu'ils adressent aux esprits qui les protègent est semblable. A chaque nouvelle lune, ou en cas de problème, le chef de foyer se rend auprès des huttes miniatures à côté de sa cuisine rituelle, il se poudre de terre blanche, allume un feu, s'adresse aux esprits pour leur demander d'apporter la prospérité aux siens, puis il poudre de terre blanche ses charmes et ses parents (Petit, 1995a : 114). Le roi de Kabongo possède aussi des huttes pour les esprits de ses ancêtres dans un petit enclos : une est

consacrée à son père, une autre à ses ancêtres plus lointains. Accompagné de son principal ritualiste, il s'y rend quand le royaume connaît des difficultés ; il salue respectueusement ses ancêtres en se poudrant de terre blanche comme le font ses sujets. Il leur parle :

Vous les ancêtres qui avez engendré le père qui m'a engendré ; vous qui avez été les premiers à exercer l'autorité sacrée que vous avez transmise à mon père et que je possède maintenant ; répondez à ma demande pour que la situation s'améliore.

Et il plaide sa cause comme le fait tout chef de maisonnée dans ces circonstances. C'est donc le roi qui rend le culte à ses ancêtres dans la capitale, mais dans les chefferies de Ngoy Mani et Kinkondja cette charge revient plutôt à la mère ou aux neveux utérins du *mulopwe*. Néanmoins, quelle que soit la raison pour laquelle le *mulopwe* n'officie pas toujours lui-même, il faut assurer ce culte aux ancêtres royaux. Le souverain dépend de ceux-ci, et en cas de maladie, il se rend lui-même (ou envoie ses neveux utérins, à Kinkondja) auprès des huttes de ses ancêtres pour prier ceux-ci de le guérir. Le *mulopwe* tire donc une partie de sa puissance des ancêtres de la royauté ; sous cet angle, il fait figure de «roi-prêtre». Comme le dit le conteur de l'épopée à propos des nombreux esprits qui soutiennent la royauté, «le *mulopwe* n'a pas de charme (*bwanga*) ; ses charmes, ce sont les esprits des morts (*mikishi yafwile*)».

#### KALALA, LE HEROS

En résumé, la première partie de la geste raconte comment Mbidi Kiluwe vint de l'au-delà pour établir dans un monde primitif un lien avec le domaine des esprits. Comme beaucoup de fondateurs mythiques, il finit par quitter définitivement ses hôtes après avoir apporté ses innovations. Commencent alors les aventures de Kalala, qui reprend à son compte l'antagonisme entre son père et Nkongolo. Tout débute par des jeux où Kalala triomphe en se servant d'objets confiés par son père à Mizibu. Vient ensuite l'épisode de la danse où Kalala discerne la fosse invisible et mortelle grâce aux avertissements du médium et du tambourineur. (Souvenons-nous que Nkongolo, à l'inverse, est métaphoriquement aveugle.) Kalala fuit alors et rejoint le pays de son père. Nkongolo voudrait le suivre, mais le pirogier lui refuse le passage du fleuve. Il décide alors de construire un pont qui franchirait le Lwalaba, transposant ainsi sur le plan horizontal un projet chimérique qu'on lui attribue parfois sur le plan vertical: pour atteindre la voûte céleste, Nkongolo aurait fait construire une tour qui s'écroula finalement en tuant beaucoup de personnes (Studstill, 1984 : 104 ; Verhulpen, 1936 : 92). Un même désastre humain s'ensuit lors de la construction du pont, laissant Nkongolo dangereusement isolé.

La traversée du Lwalaba est un épisode capital du récit car il s'y opère une inversion du rôle des protagonistes. Après que Nkongolo ait échoué dans sa tentative de rejoindre la rive orientale, Kalala, qui était jusqu'alors traqué par lui, se lance à sa poursuite. Pour comprendre le sens profond de cette traversée, il faut étudier l'épisode concomitant où Nkongolo fait monter sur un arbre géant *muvula* le médium Mizibu et le tambourineur Mungedi. La

référence au *muwula*, un fromager poussant le long des rivières, incite à comparer l'ascension à une traversée: les Luba orientaux s'en servent pour construire leurs pirogues et les Hema disent qu'il leur permet de traverser les rivières lors de leurs migrations (Colle, 1913 : 357 ; Milingo, 1977 : 171). Sur cet arbre, le tambourineur fait figure d'aveugle et d'incrédule face à la puissance des esprits, tout comme Nkongolo devant la mare : il refuse de se fier aux pouvoirs magiques du visionnaire Mizibu qui lui dit, en s'envolant, d'«ouvrir grands les yeux», c'est-à-dire de se défaire de son aveuglement. Comme Nkongolo, le tambourineur ne réussit pas à passer le fleuve et périra, à l'inverse de Kalala et du médium.<sup>8</sup> Les qualités de ces deux personnages secondaires permettent de mieux cerner ce qui différencie Kalala de Nkongolo : tous les deux ont pour métier d'établir une communication, mais, alors que le tambourineur professionnel transmet les messages entre les villages, le médium assure la liaison entre le monde des humains et celui des esprits. Sur cette base, on peut penser que la traversée de Kalala et du médium symbolise un passage réussi dans le monde surnaturel. N'oublions pas que le pays au-delà de la rive orientale du Lwalaba (le Bupemba) où arrivent les deux héros est linguistiquement associé à la terre blanche, symbole du lien avec les esprits (cf *supra*). Deux autres références indiquent que la traversée d'un fleuve symbolise parfois, dans l'imaginaire de cette région, le passage des frontières de l'au-delà : d'une part, les Luba considèrent que les esprits des décédés gagnent l'inframonde en franchissant une rivière dans l'embarcation d'un piroguier ; d'autre part, chez les Bwile et les Zela, les esprits de la transe doivent traverser un fleuve mythique avant de pénétrer dans le monde des hommes pour y prendre possession du corps des médiums.<sup>9</sup>

Ce véritable «mythe de passage» va de pair avec un «rite de passage», car la compétition entre Kalala et Nkongolo illustre sur le mode épique la lutte rituelle pour le pouvoir qui secouait autrefois le royaume durant l'interrègne. Selon Womersley (1984 : 67–8), dès que la lutte de succession est ouverte, une course s'engage entre tous les candidats pour arriver le premier au lac de Kalui. Dans ce lac résident les esprits royaux Mpanga et Banze. Ces esprits associés à la cuisine du roi sont liés à l'origine du médiumnisme et viennent de la rive orientale du lac Upemba (Theuws, 1962 : 222–3). Le premier candidat arrivé est enduit de terre blanche. Au crépuscule, il s'immerge dans le lac puis en ressort, et si la terre reste collée à sa peau, c'est un bon présage pour la lutte qui va s'ensuivre ; il laissera d'ailleurs celle-ci sur son corps pour galvaniser ses troupes. Bref, dans le rite comme dans l'épopée, la qualification du prince commence par un voyage dans le monde des esprits.

Ce voyage vers le monde des esprits, ou parfois simplement le passage d'un obstacle révélant leur volonté, est une épreuve extrêmement répandue dans les rites d'intronisation des Luba et de leurs voisins. Le candidat-*mulopwe* doit, à Kinkondja, s'immerger dans le lac Kisale pour revenir à la surface après avoir attrapé miraculeusement un tilapia albinos, prouvant ainsi qu'il est accepté par les esprits des anciens chefs (Petit, 1995a : 115–17, 130). A la cour de Kabongo, le prince subissait parfois une épreuve complémentaire à celle du lac de Kalui pour prouver sa légitimité. Il jetait en l'air un crochet en fer appelé *mulebweulu*, «le crochet du ciel» ; si ses ancêtres supportaient sa candidature, le crochet restait magiquement en l'air ;

le candidat s'en saisissait et demeurait mystérieusement en apesanteur (enquêtes et Womersley, 1984 : 66–7). On retrouve cette thématique de l'ascension chez les voisins septentrionaux des Luba : chez les Luba du Kasai, au plus fort de la cérémonie d'intronisation, le candidat est hissé sur un tronc d'arbre ou au sommet d'une «hutte-tour» construite pour l'occasion ; alors, «les esprits sont avec lui», dans certaines chefferies songye de l'ouest, le voyage se déroule sur le plan horizontal : le candidat doit franchir une rivière sur un tronc d'arbre étroit pour prouver que «les esprits de ses ancêtres sont avec lui» (Weydert, 1938 : 5–6, 59 ; Verbeken, 1935 : 2). Lors du périple d'intronisation qui le mène vers la terre d'où son ancêtre vint pour apporter la royauté sacrée, le prince lunda doit traverser une rivière juché sur les épaules de ses hommes ; c'est le moment critique de l'investiture, car s'il tombait à l'eau, ce serait «un refus des ancêtres politiques qui représentent la royauté» (Lucas, 1968 I : 63). Ainsi, chez les Luba comme chez leurs principaux voisins, devenir roi nécessite le consentement de l'au-delà, consentement qui se manifeste lors d'un voyage périlleux en rapport avec le monde des esprits.

Pas plus que la cuisine rituelle, l'épreuve qui qualifie le prince auprès des esprits n'est spécifique à la royauté : on la retrouve dans le cadre du médiumnisme, art divinatoire dont le fondateur mythique est précisément Mizibu, l'allié des fondateurs de la royauté (Burton, 1961 : 3 ; Womersley, 1984 : 5). Selon Nooter, une des épreuves centrales de l'initiation des médiums luba consiste à disparaître sous l'eau ou sous la terre puis de réapparaître couvert de terre blanche et porteur d'une cloche et/ou d'un sceptre (1991 : 216). Chez les Bwile, l'aspirant-médium entend pendant son initiation la quête d'une «pierre des esprits», généralement un cristal de quartz qu'il découvre au fond d'une rivière ou d'un lac dans lequel il s'immerge durant un temps considérable. La pierre est ensuite placée dans le panier du nouveau devin. Dans les années suivantes, il se peut que la pierre quitte d'elle-même son panier pour aller à Kibawa, une montagne percée d'une grotte profonde ; c'est le domaine des âmes des trépassés et des esprits susceptibles d'inspirer les médiums. L'épreuve où l'aspirant-médium s'immerge pour trouver la terre blanche ou la pierre des esprits originaires de Kibawa, c'est-à-dire de l'au-delà, est évidemment proche de la quête du prince qui, par la grâce des esprits, ressort du lac couvert de terre blanche ou muni d'un poisson albinos. Dans les deux cas, le candidat va vers le monde des esprits et en ressort porteur d'un symbole de son alliance avec eux.

La correspondance entre l'épopée et le rituel de l'intronisation se poursuit au-delà de l'épreuve de la qualification auprès des esprits. Après l'ordalie au lac de Kalui, la guerre s'engage entre les candidats au trône épaulés par leurs factions. Pour devenir roi, il faut selon la tradition capturer un de ses concurrents, faire de lui le roi sacré d'une nuit et enfin le faire décapiter le lendemain matin ; sa tête est alors placée dans un reliquaire *kikumbo* comme on le fait pour tout *mulopwe* défunt (Womersley, 1984 : 29, 31, 38–9). On remarquera évidemment que le destin du prince vaincu est semblable à celui de Nkongolo (de Heusch, 1972 : 44–53). Intéressons-nous à présent à ces *dikumbo*, paniers qui conservent en principe les restes momifiés d'un *mulopwe*.

## LA CHAÎNE ANCESTRALE DES ROIS

L'épopée évoque à deux reprises le *kikumbo* : d'une part, avant que Mbidi ne parte, il confie à Mizibu un panier *dikumbo* qui ne contient pas de reliques proprement dites mais le cache-sexe, le pectoral et le bandeau frontal nécessaires pour préparer la cuisine rituelle, des colliers de prestige, une peau de singe colobe noir et blanc, de la terre blanche, enfin une balle et une toupie merveilleuses ; d'autre part, la tête suppliciée de Nkongolo est placée dans un *dikumbo* sur lequel une termitière s'érige mystérieusement. Dans ces deux contextes, le *dikumbo* est associé à une transmission. Les objets laissés par Mbidi constituent son seul héritage et symbolisent la royauté sacrée ; la balle et la toupie serviront à Kalala pour remporter ses premières victoires. Le *dikumbo* de la tête de Nkongolo marque la passation du pouvoir : c'est précisément après que ce panier ait été englouti par une termitière (élevant enfin Nkongolo dans l'au-delà ?) que Kalala devient roi sacré *mulopwe*.

Tournons-nous maintenant vers l'ethnographie de l'époque précoloniale. Le régicide est d'application dès que le souverain perd son intégrité physique (maladie, mutilation) ; selon mes enquêtes, des ritualistes l'attrapent et lui scient la tête avec une fibre végétale quand il est encore vivant ; une autre source dit qu'on l'asphyxie avec de la poudre rouge puis que ses parties génitales sont tordues jusqu'à ce qu'il meure (Womersley, 1984 : 34–5). Il semble que la tête et le sexe du *mulopwe* conviennent aussi bien pour constituer les reliques (Burton, 1961 : 19). On momifie la tête du *mulopwe* en la fumant au-dessus de son feu sacré (enquêtes et Mwilambwe, 1988 : 55). Le *dikumbo* est confié à la garde des ritualistes qui restent dans la capitale du roi mort, petit à petit désertée par la population. Selon Womersley, les dignitaires en charge des *dikumbo* des anciennes capitales se rassemblent au moment de l'intronisation ; ils déposent les crânes des anciens rois autour de la hutte où le prince reste reclus jusqu'à ce qu'il se sente possédé par «l'esprit du royaume» (1984 : 69–70). Mes informateurs n'ont pas confirmé cette utilisation des crânes lors de l'intronisation, mais cette pratique est pourtant rapportée dans plusieurs chefferies ; Burton avance même que le successeur de la chefferie Nkulu doit manger une partie du foie de son prédécesseur (Hodgson, 1934 : 37 ; Burton, 1961 : 21–2).

Durant sa réclusion, le *mulopwe* doit donc être possédé par «l'esprit du royaume». Le médium luba réalise une telle incarnation lors de la transe de possession : les personnes qui viennent le consulter s'adressent à lui en l'appelant *vidye*, comme s'il n'était plus un homme mais un esprit. Mais dans le cas du roi, cette identification va bien plus loin puisque l'adresse *vidye* ou *vidye mumi* (esprit vivant) peut s'appliquer à tout moment au souverain. Le roi est d'ailleurs le seul être humain qui peu après sa mort se transforme en esprit *vidye* pour prendre possession du corps d'une femme qui sera sa médium attitrée et qui viendra vivre dans sa capitale.

La nature d'esprit *vidye* semble être transmise au *mulopwe* à travers les reliques qui l'accompagnent dans la hutte de l'intronisation. Ces reliques sont recueillies quasi-vivantes sur le roi à l'agonie : on bouche les ouvertures de sa tête avec de la poudre rouge, comme pour empêcher son souffle de sortir ; sa tête est sciée quand il vit encore, et on rapporte même que les crânes momifiés grincent parfois des dents, comme si la vie ne les avait pas

quittés. On dirait qu'un principe est recueilli sur le roi agonisant, gardé prisonnier dans les reliques puis communiqué lors de l'intronisation. Le rapport entre les reliques et les puissants esprits de la royauté est d'autant mieux établi que le crâne du roi est momifié sur le feu sacré de sa cuisine qui, je l'ai montré, est en rapport avec ses ancêtres.

D'autres exemples pourraient être évoqués à propos de populations voisines. Dans la chefferie de Kinkondja, le *mulopwe* boit lors de son intronisation une eau dans laquelle ont macéré les vêtements de ses prédécesseurs conservés dans le reliquaire *dikumbo* de la chefferie. Chez les Bwile et les Tabwa de Zambie, on place le coquillage *mpande* de la chefferie sur la bouche du chef mort ou agonisant ; on le retire du cadavre juste avant de combler la tombe, puis on le place sur la bouche de son successeur (enquêtes ; cf aussi Roberts, 1980 : 96–101, 495–508). Chez les Luba orientaux, on fait de même avec la ceinture du chef mort, qu'on retire de son cadavre en décomposition pour la placer à la taille du nouveau chef (Colle, 1913 : 246, 402–3).

L'institution du *dikumbo* est donc intimement liée de la continuité du pouvoir royal. Il y a un principe—sans qu'on puisse être guère plus précis sur sa nature—qui se transmet d'un souverain à l'autre par les reliques. Le roi vivant apparaît ainsi comme l'ultime maillon d'une chaîne qui remonte au temps de l'épopée. L'épilogue de la geste illustre ce thème de la continuité. Kalala se désespère d'avoir perdu son héritier. Il ne sait pas que ses conseillers ont caché l'enfant velu qu'il avait condamné à mort. Lui qui entreprit autrefois la quête de son père entame maintenant la quête d'un fils : il envisage même la pratique de l'adoption. Heureusement, le fils revient, et avec lui, l'autorité sacrée (*bulopwe*). On assiste alors à la rencontre pathétique entre Kalala et son petit-fils, c'est-à-dire le parent qui le rapproche du statut d'ancêtre. Le conteur souligne que c'est à ce moment que la dynastie luba s'est constituée, car un roi finit toujours par mourir, d'où la nécessité d'un héritier.

Comme dans les pratiques rituelles royales déjà abordées, on trouve chez les gens du commun un équivalent à l'usage du *dikumbo*, mais il s'agit ici d'un équivalent fort affaibli. Après qu'un homme soit décédé, son fils aîné lui succède pour assurer la subsistance et la protection des enfants cadets. Le maître de cérémonie place au bras de l'enfant une gibecière contenant la hache et la houe du défunt, symboles de ses activités économiques. Les enfants prennent part à un repas auquel on a mélangé un peu de terre récoltée sur la tombe. Selon Burton (1961 : 38), à la fin du deuil, les proches parents du mort reçoivent une banane plantain. On leur dit :

Take, eat. This is your father's body (or whatever the relationship may be). Now, he is always near you, to help or avenge. If you are contending with an adversary, never say, 'If my father were only here, he would kill you,' for the spirit of your father will certainly hear, and do as you suggest.

Ces gestes liés à succession chez les gens du commun s'inscrivent dans la perspective du contact avec le cadavre—et même de l'ingurgitation symbolique de celui-ci—qui caractérise la manipulation des reliques royales. Mais cette fois, les rites familiaux et les rites royaux ne se rejoignent que

dans leur intention car les formes qu'ils prennent sont fort différentes, le contact avec le défunt se présentant de façon beaucoup plus indirecte chez les gens du commun. D'autre part, alors que le rite roturier ne met en scène que deux générations, le rite royal crée un lien entre le prince et tous les souverains qui l'ont précédé : on rassemble les crânes de tous les anciens rois, le reliquaire de Kinkondja contient les vêtements de tous les anciens *mulopwe*, le coquillage *mpande* a été placé sur la bouche de tous les prédécesseurs du chef bwile ou tabwa.

#### CONCLUSION

La comparaison entre l'épopée et les rites luba a révélé la correspondance étroite qui les unit, surtout en ce qui concerne les faits et gestes de Kalala. Mbidi ne peut servir de modèle pour le rite, car son statut est l'inverse d'un néophyte : c'est un être spirituel, un étranger qui apporte aux hommes une technique fondamentale pour communiquer avec l'au-delà. Kalala au contraire naît dans le monde des hommes ; il doit conquérir le statut de roi dans une lutte acharnée contre Nkongolo, figure de l'incompétence mystique. En quelque sorte, si les aventures de Mbidi constituent un mythe qui ne renvoie qu'à lui-même, celles de Kalala définissent plutôt le modèle mythique de la conquête rituelle du pouvoir sacré ; elles suivent de près le scénario d'une initiation, comme on a pu le dire pour les contes d'une population voisine, les Bemba (Dauphin-Tinturier, 1989). L'esprit civilisateur venu d'ailleurs et le héros en quête de l'au-delà sont deux personnages communs dans la mythologie de l'Afrique Centrale ; tout le génie de l'épopée luba est de les avoir mutuellement mis en perspective dans les deux parties d'un récit continu, faisant ainsi apparaître avec force la symétrie de leurs mouvements et leur complémentarité logique.

Une autre comparaison, celle entre les rites royaux et familiaux, a fait apparaître les premiers comme des dérivés complexes des seconds. L'inversion systématique entre les pratiques rituelles du roi et de ses sujets dont parle Tcherkézoff (1983) à propos des Nyamwezi ne trouve pas de confirmation chez les Luba. Bien au contraire, le culte aux ancêtres, l'usage du feu sacré et la qualification auprès des esprits du royaume rapprochent le souverain des autres personnes en prise avec le sacré dans sa société. On pourrait reprendre ici les propos de Beidelman à propos des Swazi : «The king, the bull of the nation, serves as the link between the supernatural world and the world of the living. In a lesser way this is true also of each male householder» (1966 : 385). La seconde de ces propositions, souvent négligée par la littérature, est tout aussi importante que la première.

La spécificité du roi est apparue dans son rapport aux reliques royales qui le mettent en contiguïté avec ses prédécesseurs, ce que les rites de deuil du commun ne réalisent que d'une façon fort abstraite. Tout un champ s'ouvre ici pour une étude comparative, car, loin de constituer un trait culturel spécifique à la région étudiée, l'utilisation des reliques joue un rôle important dans de nombreuses royautés. Prenons deux exemples lointains : le roi ganda recevait à la fin de son intronisation la mâchoire de son prédécesseur (Ray, 1991 : 82, 118-23) ; on recueille la «vie» d'un chef yaka décédé en plaçant la boule d'argile blanche qui fait partie de ses regalia entre

ses jambes, sur le muscle de l'érection ; elle sera ensuite remise à son successeur (Devisch, 1988 : 269–71).

On pourrait se demander si cette manipulation des reliques royales, si courante en Afrique Centrale, est en rapport avec la pratique du régicide. La concomitance des deux pratiques chez les Luba paraît destinée à transmettre intact un principe spirituel d'un roi à l'autre. De la sorte, le *mulopwe* devient le prolongement vivant de ses prédécesseurs, et plus particulièrement de Mbidi Kiluwe, l'homme-esprit qui établit la nouvelle alliance avec l'au-delà. Son corps devient ainsi le lien entre le présent et le passé, il transcende ces deux catégories en incarnant dans sa personne un principe qui échappe à l'emprise du temps. On rejoint ainsi le thème du «corps-fétiche» que de Heusch (1990) place au coeur de ses analyses de la royauté sacrée. Cette participation à l'univers invisible définit en partie l'efficacité symbolique du roi, dont un autre facteur important est la rupture avec le reste du monde, manifestée tant par l'inceste rituel du roi qui le coupe de son réseau de parenté que par les multiples interdits qui l'empêchent d'entrer en contact direct avec les hommes ou certains lieux.

L'immersion du roi dans l'au-delà ne peut par ailleurs être complète : il reste un être humain par ses origines et par son identité biologique, et adresse parfois d'humbles prières aux esprits du royaume. A la fois homme et esprit, seul sur le seuil de l'au-delà, le *mulopwe* est mieux placé que quiconque pour assurer à ses sujets les bienfaits du monde invisible.

## NOTES

<sup>1</sup> Feeley-Harnik (1985) retrace en détail l'histoire du concept de royauté sacrée en anthropologie.

<sup>2</sup> Ce thème n'a guère suscité de recherches approfondies. Carlson a récemment entrepris une étude sur «the king's role as a mediator between the transcendent order of the ancestors and the normative order of daily life», mais s'il démontre le rôle médiateur du roi dans la hiérarchie cosmologique des Haya, il consacre seulement trois phrases au rapport du roi avec les esprits (1993 : 313–21).

<sup>3</sup> Reefe (1981) et Nooter (1991) proposent des analyses fort contrastées de l'intégration politique du royaume luba.

<sup>4</sup> Burton (1961 : fig. 9), Van Avermaet et Mbuya (1954 : svv. m-anyi, ky-obo, ma-zyende), Fourche et Morlighem (1939 : 20) ; Petit (1995b : 366).

<sup>5</sup> Les relations symboliques et historiques qu'entretiennent les Bwile avec les Luba sont décrites dans Roberts et Petit (1996 : 236–8).

<sup>6</sup> De Clerck (1914 : 430–1) ; Colle (1913 : 354) ; Verhulpen (1936 : 164–8). Le symbolisme de l'inframonde Kibawa a fait l'objet de plusieurs études de Roberts (1988, 1991).

<sup>7</sup> Kawende and De Plaen (1996 : 92) attestent la présence, dans la cuisine royale, des ancêtres du souverain puisque, selon eux, le roi mangerait en compagnie des reliques de ses ancêtres. Cette indication intéressante semble néanmoins contradictoire avec les nombreuses sources assignant la garde du reliquaire à un dignitaire, qui le conserve dans une hutte à cet effet (cf, par exemple, Womersley, 1984 : 18). A Kinkondja, la vue du reliquaire est un interdit rituel majeur (*kizila*) auquel doit se soumettre le souverain.

<sup>8</sup> Le tambourineur finit par mourir d'inanition selon plusieurs sources (par exemple, Studstill, 1984 : 54). Quant au médium, selon d'Orjo de Marchovelette, il «franchi[t] le Lwalaba d'un bond prodigieux» (1950 : 357).

<sup>9</sup> Chez les Bwile de Zambie, on dit que les esprits viennent de Kibawa et qu'ils traversent le Lwalaba—qui désigne ici la rivière Luvua—dans la pirogue magique de l'un des leurs, Mwilambwe, pour arriver au lieu où se passe la divination. En fait, Kibawa est situé sur la rive orientale de la Luvua, celle où se trouvent les Bwile ; la mention de la traversée est donc

pleinement révélatrice d'une géographie mythique où un fleuve sépare le monde des hommes de celui des esprits de la transe. (Cf aussi Boulanger, 1977 : 271, pour les Zela.)

## BIBLIOGRAPHIE

- Beidelman, T. O. 1966. «Swazi royal ritual», *Africa* 36 (4), 373–405.
- Bloch, M. 1987. «The ritual of the royal bath in Madagascar : the dissolution of death, birth and fertility into authority», in D. Cannadine et S. Price (éds.), *Rituals of Royalty: power and ceremonial in traditional societies*, pp. 271–97. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boulanger, A. 1977. «Recherches sur la société et la religion zela». Thèse de troisième cycle présentée à l'École pratique des Hautes-Études, Paris.
- Burton, W. F. P. 1961. *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. Tervuren : Musée royal de L'Afrique Centrale.
- Carlson, R. G. 1993. «Hierarchy and the Haya divine kingship : a structural and symbolic reformulation of Frazer's thesis», *American Ethnologist* 20 (2), 312–35.
- Claessen, H. J. M. 1984. «The internal dynamics of the early state», *Current Anthropology* 25 (4), 365–79.
- Colle, P. 1913. *Les Baluba*. Bruxelles : Albert Dewit.
- Dauphin-Tinturier, A.-M. 1989. «Communication et tradition dans l'univers bemba (Zambie)», *Genève-Afrique* 27 (1), 89–106.
- De Boeck, F. 1994. «Of trees and kings: politics and metaphor among the Aluund of south-western Zaïre», *American Ethnologist* 21 (3), 451–73.
- De Clerck, G. F. 1984 (1914). «Historique des Baluba», in T. Q. Reeve (éd.), «History and Ritual of the Luba empire : reports from the archives of Zaïre», pp. 404–86, *International Journal of African Historical Studies* 17 (3), 401–518.
- Devisch, R. 1988. «From equal to better : investing the chief among the northern Yaka of Zaïre», *Africa* 58 (3), 261–90.
- Evans-Pritchard, E. E. 1948. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Feeley-Harnik, G. 1985. «Issues in divine kingship», *Annual Review of Anthropology* 14, 273–313.
- Fourche, J.-A. Tiarko et Morlighem, H. 1939. *Les Communications des indigènes du Kasai avec les âmes des morts*. Bruxelles : Institut royal colonial belge.
- Heusch, L. de. 1972. *Le Roi ivre, ou l'Origine de l'Etat*. Paris : Gallimard.
- 1987. *Ecrits sur la royauté sacrée*. Bruxelles : Editions de l'Université.
- 1990. «Introduction», in L. de Heusch (éd.), *Chefs et Rois Sacrés*, pp. 7–30. Paris : CNRS.
- 1994. «Myth and epic in Central Africa», in T. D. Blakely, W. E. A. van Beek et D. L. Thomson (éds.), *Religion in Africa*, pp. 229–38. Provo, Ut. : Brigham Young University.
- Hodgson, E. 1934. *Fishing for Congo Fisher Folk*. Londres : Assemblies of God.
- Kawende Fina Nkindi, J., et De Plaen, G. 1996. «Pearls of wisdom», in M. Nooter Roberts et A. F. Roberts (éds.), *Memory: Luba art and the making of history*, pp. 92–7. New-York : Museum of African Art.
- Lucas, S. A. 1968. «Baluba et Aruund : étude comparative des structures socio-politiques» (2 vols.). Thèse de troisième cycle présentée à l'École pratique des hautes-études, Paris.
- Milingo ya Miyembe Bwa'ngolo, V. 1977. «La Société hembra et son rapport à la terre». Thèse présentée à l'Université de Paris X.
- Mudimbe, V. Y. 1991. *Parables and Fables: exegesis, textuality, and politics in Central Africa*. Madison, Wi. : University of Wisconsin Press.

- Mwilambwe Ngoy Kitshindja. 1988. «La Structure de la cour royale traditionnelle des Luba de Kabongo». Mémoire présenté à l'ISP de Kabongo.
- Nooter, M. H. 1991. «Luba Art and Polity: creating power in a Central African kingdom». Thèse présentée à l'Université de Columbia.
- Orjo de Marchovelette, E. d'. 1950. «Notes sur les funérailles des chefs Ilunga Kabale et Kabongo Kumwimba», *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais* 18 (12), 350–68.
- Petit, P. 1989. «Eléments d'anthropologie sociale de la chefferie luba à Kinkondja (Shaba/Zaire)». Mémoire présenté à l'Université Libre de Bruxelles.
- 1993. «Rites familiaux, rites royaux : étude du système cérémoniel des Luba du Shaba (Zaire)». Thèse présentée à l'Université Libre de Bruxelles.
- 1995a. «Le kaolin sacré et les porteuses de coupe luba du Shaba», in L. de Heusch (éd.), *Objets-signes d'Afrique*, pp. 111–31. Tervuren : Musée royal de l'Afrique Centrale.
- 1995b. «Notices», in G. Verswijver *et al.*, *Trésors d'Afrique : Musée de Tervuren*, pp. 359–60, 365–6. Tervuren : Musée royal de l'Afrique Centrale.
- Price, S. 1987. «From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors», in D. Cannadine et S. Price (éds.), *Rituals of Royalty : Power and ceremonial in traditional societies*, pp. 56–105. Cambridge : Cambridge University Press.
- Ray, B. C. 1991. *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*. Oxford : Oxford University Press.
- Reefe, T. Q. 1977. «Tradition of genesis and the Luba diaspora», *History in Africa* 4, 183–206.
- 1981. *The Rainbow and the Kings*. Berkeley : University of California Press.
- Roberts, A. F. 1980. «Heroic Beasts, Beastly Heroes: principles of cosmology and chiefship among the lakeside Batabwa of Zaire». Thèse présentée à l'Université de Chicago.
- 1988. «Through the bamboo thicket», *TDR: the Drama Review* 32 (2), 123–28.
- 1991. «Where the king is coming from», in A. Jacobson-Widding (éd.), *Body and Space*, pp. 249–69. Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis.
- 1993. «Insight, or NOT seeing is believing», in M. Nooter (éd.), *Secrecy: African art that conceals and reveals*, pp. 65–79. Munich : Prestel for the Museum of African Art (New York).
- Roberts, A. F., avec une contribution de P. Petit. 1996. «Peripheral visions», in M. Nooter Roberts et A. F. Roberts (éds.), *Memory: Luba art and the making of history*, pp. 211–41. New York : Museum for African Art.
- Studstill, J. D. 1984. *Les Dessins d'arc-en-ciel: épopée et pensée chez les Luba du Zaïre*. Paris : CNRS.
- Tcherkézoff, S. 1983. *Le Roi nyamwezi: la droite et la gauche*. Cambridge : Cambridge University Press, et Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Tempels, P. 1945. *La Philosophie bantoue*. Elisabethville : Lovania.
- Theuws, J. A. 1960. «Naître et mourir dans le rituel luba», *Zaire* 14 (2–3), 115–73.
- 1962. *De Luba-Mens*. Tervuren : Musée royal de l'Afrique Centrale.
- Van Avermaet, E., et Mbuya, B. 1954. *Dictionnaire kiluba-français*. Tervuren : Musée royal de l'Afrique Centrale.
- Van Caeneghem, R. 1956. *La Notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*. Bruxelles : Académie royale des sciences coloniales.
- Vansina, J. 1965. *Les Anciens Royaumes de la savane*. Léopoldville : Institut de recherches économiques et sociales.
- 1974. «Comment : traditions of genesis», *Journal of African History* 15 (2), 174–8.

- 1983. «Is elegance proof? Structuralism and African history», *History in Africa* 10, 307–48.
- Verbeke, A. 1935. «Accession au pouvoir chez certaines tribus du Congo par système électif», *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais* 3 (1), 1–3.
- Verhulpen, E. 1936. *Baluba et Balubaïsés du Katanga*. Anvers : l'Avenir Belge.
- Weydert, J. 1938. *Les Baluba chez eux : étude ethnographique*. Heffingen.
- Womersley, H. 1984. *Legends and History of the Luba*. Los Angeles : Crossroads Press.

#### SOURCES ORALES ET REMERCIEMENTS

Les données de cet article ont été récoltées lors de trois séjours d'étude chez les Luba du Zaïre et d'un quatrième chez les Bwile et les Tabwa de Zambie, financés principalement par le Fonds National Belge de la Recherche Scientifique et l'Université Libre de Bruxelles. Les informations sur les usages de la royauté à Kabongo ainsi que sur le rituel des orphelins ont été obtenues auprès de Kyoni Kumwimba en septembre et octobre 1991 ; celles sur les institutions de la chefferie de Kinkondja auprès de Kyoni Zabenda et Kakunku Lunda (19 mars 1991) ; celles sur les institutions de la chefferie de Ngoy Mani auprès de Mulopwe Ngoy Katemo II, Kyoni Mpelenge, Kalala Itamba (7 mars 1991). Les autres notes de terrain utilisées ici sont celles du 30 septembre 1988, 4 octobre 1988, 24 février 1991 (culte des ancêtres et voyage vers l'au-delà à Kinkondja et Ngoy mani) ; 25 février 1991 (grincement des dents des crânes des *mulopwe* à Ilunga Mwila) ; 16 mars 1991 (chasse aux charmes à Kinkondja) ; 12, 13 et 30 octobre 1993 (divination chez les Bwile à Puta) ; 3 et 23 novembre 1993 (intronisation des chefs tabwa et bwile à Kaputa et à Lambwe Chikwama). Je tiens à vivement remercier Luc de Heusch, Pierre de Maret, Philippe Jaspers et Allen Roberts pour leurs précieux commentaires sur une version antérieure de cet article.

#### RÉSUMÉ

Basé sur des faits observés chez les Luba du Shaba (Zaïre) et leurs voisins, cet article analyse le rapport entre le roi sacré et les esprits. Le lien puissant qui les unit apparaît comme une source importante de l'efficacité symbolique de la royauté, trop souvent réduite au seul thème de la monstruosité ou de l'ambivalence du souverain. L'épopée du royaume sert de fil conducteur, car elle évoque de façon subtile trois institutions au cœur de cette problématique : le culte des ancêtres royaux, l'épreuve d'intronisation qui marque l'accord des esprits pour un candidat, l'emploi de reliques pour transmettre un principe spirituel. Ces rites royaux apparaissent en situation de continuité avec les rites du commun dont ils constituent des formes complexes. La spécificité du roi apparaît plus nettement dans l'usage des reliques qui font de lui le prolongement vivant de ses prédécesseurs.

#### ABSTRACT

Drawing on observations among the Luba of Shaba (Zaire) and their neighbours, this article analyses the relationship between the sacred king and the spirits. The strong connection which unites them appears to be an important source of the symbolic efficacy of royalty, too often reduced to the single theme of the king's monstrosity or ambivalence. The epic of the kingdom is used as a main theme, as it subtly evokes three institutions at the heart of this problem, the royal ancestors' cult, the enthronement process which stresses the agreement of the spirits as to a candidate, and the use of relics in order to pass on a spiritual principle. These royal rites appear to be an elaboration of commoner rites, of which they constitute a complex form. The specificity of the king appears more clearly in the use of relics which makes him the living continuation of his predecessors.