

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

La royauté et la chefferie : un essai de comparaison au sein d'un royaume (Kuba, Zaïre)

メタデータ	言語: fra 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 渡辺, 公三 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003121

La royauté et la chefferie: un essai de comparaison au sein d'un royaume (Kuba, Zaïre)

KOZO WATANABE
Kunitachi College of Music

This paper gives a preliminary description of the chiefdoms of Showa (Bashowa), one of the ethnic groups of the Kuba kingdom in central Zaïre, in a perspective of comparison between the kingship (*bunym* in kuba language) and the chieftainship (*bukum*).

According to the oral traditions, Showa ethnic group is the last comer in the kingdom, and its chieftainship is rather loosely integrated to it, in comparison to the other ethnic groups which constitute the kingdom. This situation gives us some arguments to consider this chieftainship to have intermediary character between the Kuba kingdom and the Ngeende chieftainship to which the latter is said to be originally related.

The description is made in two parts: 1) material elements of chiefdom, namely the set of regalia which represents the continuity of the chiefdom, and 2) personal elements, namely the social relations between the chief and his councillors which are closely related, in our point of view, to the continuity and the personal reproduction of the chiefdom.

In conclusion, some perspective is given for the comparative study of the Kuba kingship and the Showa chieftainship.

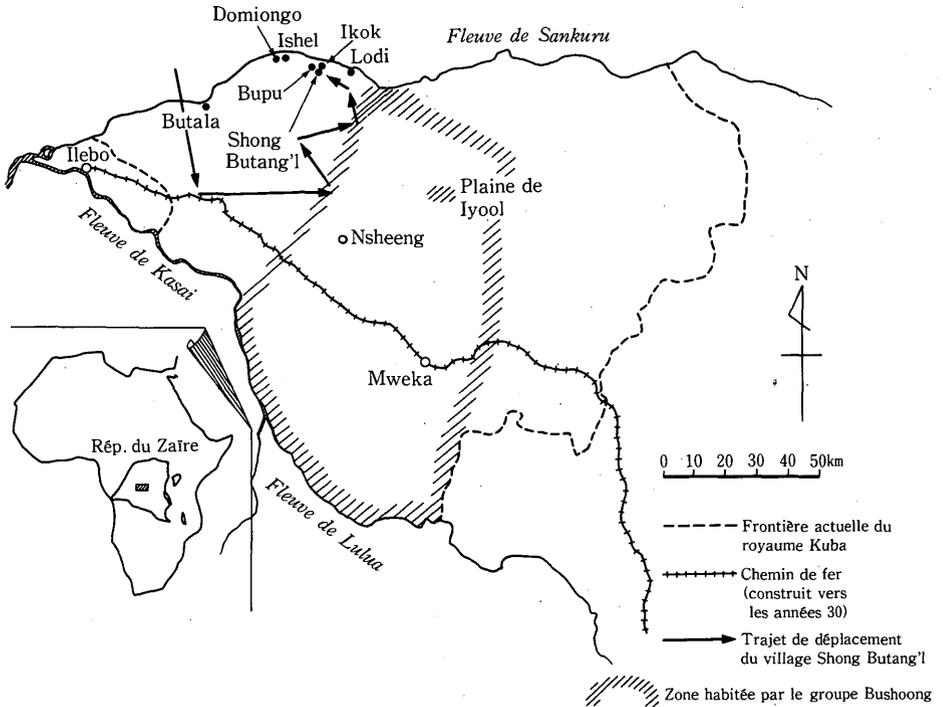
AVANT-PROPOS

Cet essai dans lequel nous nous proposons de présenter, de façon succincte, les informations recueillies au cours de nos enquêtes au sein du royaume kuba (province du Kasai-Occidental, Zaïre) et de les confronter, par ailleurs, aux données ethnographiques existantes, a pour objet de déterminer quelques points de repère permettant d'analyser et de comparer les deux types d'organisation de l'espace social: la royauté et la chefferie. Étant donné les diverses contraintes qui nous ont été imposées, nos informations ne peuvent être que fragmentaires et incomplètes pour le moment. Toutefois, en prenant comme référence le cas d'une chefferie, nous allons tenter d'atteindre, dans la mesure du possible, notre objectif: esquisser la première ébauche d'une étude comparative.¹⁾

1. ROYAUME KUBA ET PLACE DES SHOWA AU SEIN DE CELUI-CI

1) Données clés de la royauté kuba

Situé dans la province du Kasai-Occidental, région qui se trouve à peu près au



Carte 1. Royaume kuba

centre du Zaïre, le royaume kuba est doté d'un territoire triangulaire qui, à partir du confluent de deux fleuves, le Kasai et le Sankuru, s'étend vers l'est. On peut y observer, même aujourd'hui, l'existence d'un roi (*Nymi* ou *Nym* dans la langue

1) Ce rapport s'appuie sur les enquêtes de terrain (dirigées par Pr. Shohei Wada du Musée National d'Ethnologie) qui, bénéficiant du crédit pour la recherche scientifique du Ministère Japonais de l'Education Nationale, ont été menées au sein du royaume kuba de septembre 1987 à mars 1988, d'une part, et de janvier à mars 1990, d'autre part. En outre, nous avons entrepris deux voyages d'études, en février 1988 et mars 1990, qui nous ont permis de visiter, pendant une semaine chaque fois, des villages showa. Il est à noter que l'ensemble de ces enquêtes a pour objectif principal d'étudier la technique et l'aspect socio-culturel du "velours de Kasai," art traditionnel des Showa. Sous-produit de ces travaux, le présent rapport ne peut se baser que sur un nombre réduit de données sur le sujet abordé, ce qui s'explique par la nature même de nos enquêtes.

Nous remercions le C.R.S.H. (Centre de Recherche en Sciences Humaines) ainsi que l'U.M.N.Z. (Institut de Musées Nationaux de Zaïre), deux organismes qui nous ont permis de mener à bien nos enquêtes.

Nos remerciements les plus sincères s'adressent également aux habitants du royaume kuba, personnes qui nous ont assisté dans nos enquêtes et tous les membres de la M.C.M. (Mission Catholique de Mushenge), avec une mention particulière sur Rev. Père de Wolf qui nous a accordé son aide précieuse. Nous voudrions associer, en particulier, à cet hommage Cit. Grand Chef Nymi Lukengu Kwete Mbueky III, représentant du peuple kuba.

kuba) qui, investi d'une autorité coutumière, est reconnu exercer un pouvoir effectif de gouvernement.²⁾ La tradition veut qu'il y ait cent et plusieurs dizaines de générations entre le roi actuel et Woot, l'ancêtre mythique de la royauté [TORDAY & JOYCE 1910: 17-19]. D'après la chronologie qu'a restituée J. Vansina à partir des études entreprises dans les années 1950 et qui s'appuient sur les traditions orales, le roi actuel est le 22 ème à compter d'un roi dont on connaît plus ou moins exactement la période de règne située dans la première moitié du XVIIème siècle [VANSINA 1978: 246-47].

Selon le dernier ouvrage de synthèse où Vansina décrit l'histoire de la formation du royaume kuba, on peut distinguer les étapes principales suivantes [VANSINA 1978: ch 1-9]:

-Le groupe ethnique qui constituera le noyau de la royauté kuba vit dans son pays d'origine, à l'ouest de la rive nord du Sankuru, d'où il partira vers l'est.

-Avant sa traversée du Sankuru, ce groupe se trouve placé sous l'autorité d'un chef ndengese.

-Se séparant des Ndengese, le groupe traverse le Sankuru et descend vers le sud. Il assujettit ensuite les autochtones vivants sur le territoire royal d'aujourd'hui pour y constituer une royauté.

-Au sein de ce groupe, un conflit éclate entre les différents sous-groupes cherchant à prendre l'hégémonie, le chef des Bushoong remportant la victoire (dans la tradition orale, cet événement constitue l'anecdote d'Iyool, un des plus grands moments de l'histoire de la royauté).

-Dans le processus de la migration depuis Iyool, village formé autour du chef des Bushoong, et de l'implantation à l'emplacement actuel du village royal Nsheeng, se forme le prototype de la royauté.

Ce qui vient être présenté ne relève évidemment que d'un résumé très sommaire. Toutefois, il suffit pour le moment de savoir que le récit légendaire relatant la naissance de la royauté se déroule autour des faits majeurs suivants: migration d'un groupe qui sera amené à jouer le rôle principal dans la royauté, conflit qui l'oppose aux autres groupes ethniques et processus d'intégration et d'assimilation de ces derniers au sein de la royauté. Chacun des groupes subalternes a également sa propre tradition étoffée de différentes anecdotes concernant sa migration ainsi que ses rapports spécifiques avec le groupe principal de la royauté ou autres: proximité, coexistence, opposition ou assimilation.

D'après le recensement effectué à la fin des années 1970, le royaume d'aujourd'hui compte quelque 220.000 habitants répartis dans une quinzaine de groupes ethniques.

Dans l'optique du système politique au sens étroit, l'ensemble des ethies sont

2) Depuis l'indépendance du Zaïre, son régime politique (Parti=Etat) reconnaît que le roi des Kuba peut exercer, en qualité de "chef coutumier", l'acte de gouvernement.

3) Vansina considère également que le royaume kuba comme un modèle du régime monarchique où la centralisation est relativement peu développée [VANSINA 1962].

intégrées de façon indirecte à la royauté kuba.³⁾ Dans chaque village ou groupe de villages, le chef (*Kum*) est élu par ses subordonnés, parmi les membres masculins d'un clan, pour être ensuite reconnu par le roi: le chef nouvellement élu se rend au village du roi où, en recevant du fils de ce dernier des plumes d'aigle qui matérialise sa qualité, il se voit reconnaître comme "chef aux plumes d'aigle (*Kum a puong*)". Cependant, dans l'optique des relations politiques au sens large, c'est-à-dire, si l'on tient compte pour chaque groupe ethnique de la définition des personnes qualifiées à être le chef (clan du chef—la plupart des groupes ethniques constituant le royaume kuba sont matrilineaires) ou de la nature des liens matrimoniaux qu'entretien le clan du chef avec la famille royale, on constate que le rapport entre l'autorité du roi (*Bunym*=royauté) et celle du chef (*Bukum*=chefferie) peut varier de façon subtile suivant les cas.

Pour comparer la "royauté" et la "chefferie" au sein du royaume kuba, le mieux serait de prendre en considération et de décrire tous les groupes ethniques concernés, sans faire aucune omission dans la mesure du possible. Cependant, faute de données suffisantes et compte tenu de la contrainte méthodologique qu'impose notre objectif consistant à définir une hypothèse de travail, nous sommes obligés de restreindre notre champ d'analyse et nous nous limitons à mettre en opposition la royauté kuba et la chefferie showa. Si nous avons choisi les Showa comme terme de comparaison, ce n'est pas simplement parce que, au cours de nos enquêtes, nous avons eu la chance de les connaître de près. Ce choix nous semble d'autant plus justifié qu'il s'agit d'une population qui s'est agrégée au royaume assez tardivement et qui est moins assimilée à la royauté par rapport aux autres groupes ethniques. En prenant comme point de repère la chefferie showa qui se place à la marge du royaume, nous aimerions envisager de définir les points communs et les différences entre ces deux extrêmes pour déterminer les caractéristiques principales de l'organisation et l'évolution de l'espace social au centre duquel se trouve la royauté kuba.

2) Les Showa et la place de leurs chefs

La plupart des villages showa sont dispersés, sur une longueur de 60 km environ, sur la rive sud du Sankuru, fleuve formant la frontière nord du royaume kuba (voir le plan). Pareils aux Bushoong qui constituent le groupe principal du royaume kuba, les Showa ont comme activités principales la culture du manioc sur les brûlis et la chasse. Or, leur régime alimentaire a ceci de particulier que les poissons pêchés dans le Sankuru constituent leur ressource principale des protéines. Un autre trait marquant du régime alimentaire des Showa est le fait qu'ils ne sont ni producteurs ni consommateurs d'huile de palme, produit couramment utilisé dans les autres villages des Kuba. Par ailleurs, les Showa possèdent un art original communément appelé le "velours de Kasai". Il s'agit d'un tissu de raphia qui a une forme carrée d'à peu près 80 cm de côté et sur lequel sont brodés des divers motifs géométriques. Même avant leurs premiers contacts avec les européens ce tissu était pour les Showa un des produits les plus importants de leur commerce avec les

Ndengese installés à l'autre côté du Sankuru, les Nbenjis qui vivaient dans un pays en amont ou les autres groupes ethniques du royaume kuba. Dans les villages des Showa, le velours de raphia était utilisé, en particulier, pour couvrir les morts lors des funérailles. Signe de pouvoir, cette étoffe était également utilisée, semble-t-il, par les chefs pour se couvrir les genoux lorsqu'ils se présentaient devant les villageois (voir la photo).

Aujourd'hui, les principaux villages showa sont installés dans les emplacements indiqués sur le plan. Autrefois, l'ensemble de ces villages se trouvaient sur la rive nord du Sankuru et c'est après la formation du royaume kuba que leurs habitants ont traversé le fleuve pour immigrer dans le sud. En règle générale, chaque village showa a son propre chef. Selon les propos recueillis d'un membre de la famille du chef d'Ikok, au moment de la traversée du Sankuru, il n'y avait que trois chefs dans le groupe des Showa. Leur titre respectif étant *Nbanga*



Photo 1. Chef du village: Butala

Lodi, Ngil et Ngwang, ces trois chefs ont pris chacun une pirogue: seule celle de *Nbanga Lodi* était couverte d'un toit, celles de *Ngil* et de *Ngwang* qui se tenait respectivement à droite et à gauche étant exposées au soleil. La traversée a eu lieu à un endroit nommé *Bushepy bu piem* (Plaine des Kaolins). Se séparant ensuite les uns des autres, les trois chefs ont fondé chacun un village: Lodi, Toshobe et King. Quant aux habitants du village de Bupu, ils auraient traversé le fleuve plus tard en compagnie de leur chef.

L'émigration des chefs signifie celle des villageois soumis à leur autorité. D'après le chef de Shong Butang'l, qui fait aujourd'hui partie du village de Lodi, ils ont emprunté l'itinéraire suivant pour arriver à l'emplacement actuel:

— Avec notre premier chef Kashabeshi, qui était une femme, nous avons traversé le Sankuru un peu en aval de l'emplacement actuel du village de Butala pour atteindre la savanne d'Ikeshi où nous avons construit un village. Un conflit y a éclaté et le village s'est divisé en deux: avec notre chef féminin, nous sommes remontés en pirogue le fleuve Lucuadi pour débarquer dans la savanne de Mbula Nbende. Nous étions alors prêts à partir pour la savanne d'Iyool pour y rejoindre les autres (c'est-à-dire, les autres groupes ethniques kuba). Mais, comme on nous a dit qu'ils étaient déjà partis, nous nous sommes enfin dirigés vers le village de Ngela kenge. Or, lorsque nous y sommes installés, un conflit a éclaté avec les villageois de Kobolo qui y vivaient avant nous, ce qui nous a obligé encore une fois à partir. Ce fut lors du règne du chef Maleme Shawa, le quatrième à compter du notre chef-fondateur. En quittant Kobolo, nous sommes arrivés sur une colline qui nous offrait une perspective sur le monde: nous avons nommé cet endroit Itaang'l a Puong (littéralement, l'endroit d'où on peut regarder le monde comme un aigle) et y avons vécu pendant huit générations. Ensuite, nous sommes descendus de la colline pour nous installer, pendant quatre générations, dans la savanne de Bushebu Ngongalaan. C'est moi qui ai fait déplacer le village de cet endroit à l'emplacement actuel...

Placée au beau milieu de cet itinéraire migratoire (voir le plan), l'anecdote liée à la savanne d'Iyool mérite une attention particulière. Le fait de ne pas avoir pu atteindre Iyool, ce lieu légendaire où se seraient déroulés les événements permettant aux Bushoong et à leur chef, membre de la famille royale, de confirmer leur suprématie sur les autres groupes ethniques appartenant au royaume kuba [VANSINA 1978: 48-52], symbolise la situation des Showa "qui sont arrivés en retard". En tous cas, il semble que c'était aux chefs qu'il incombait de prendre l'initiative de ces mouvements migratoires, comme en témoigne les propos d'un chef qui souhaitait déplacer son village, situé actuellement dans un endroit relativement isolé au-delà des berges du Sankuru, vers un emplacement plus propice au commerce près de la route desservant le village de Lodi.

Les chefs showa étaient tenus à accorder une attention particulière aux désirs exprimés par les villageois pour pouvoir leur indiquer le chemin à prendre. Ce rôle a des traits communs avec celui du roi des Kuba à l'époque où ces derniers étaient en constante migration. Or, si le roi kuba d'aujourd'hui, habitant dans un palais

exceptionnellement grandiose aux yeux des kuba et bénéficiant du statut de souverain sacré,⁴⁾ est considéré comme un être à part, les chefs showa sont des êtres peu éloignés des villageois dans la vie de tous les jours. En effet, les chefs showa, comme ceux des autres groupes ethniques, ne sont pas des souverains qui, investis d'une autorité, exercent l'acte de pouvoir mais plutôt des hommes qui sont délibérément adulés et manipulés, sinon "exploités",⁵⁾ par les villageois, comme en témoigne cet homme appartenant au clan du chef de Bulaang, qui dit avoir abandonné au profit d'un autre son droit de succéder au chef défunt. La raison en est simple: "Si je devenais chef, je devrais faire abattre des moutons pour les offrir aux autres. Je serais tenu de faire des cadeaux sans arrêt. Je deviendrais ainsi tout de suite tout pauvre". La visite de chercheurs, par exemple, constitue l'occasion idéale pour la "manipulation". Tout en se tenant derrière leur chef, les villageois contrôlent et rectifient tout ce qu'il dit. Vis à vis du monde extérieur, le chef est simplement tenu à jouer le rôle de porte-parole pour exprimer fidèlement la volonté du village.

Ce premier aperçu de la place qu'occupent les chefs showa nous amène aux questions suivantes. Selon quels critères les chefs showa sont-ils reconnus en tant que tels? Comment sont-ils intégrés dans les relations sociales qu'entretiennent les villageois? En quoi consiste la différence entre les règles qui régissent la vie des chefs et celle du roi des Kuba? Que peut-on déduire des comparaisons entre ces deux types de pouvoir?

2. ORGANISATION DE LA CHEFFERIE SHOWA

1) Eléments visibles

Dans les scènes de la vie de tous les jours où se déroulent les travaux des champs, la préparation du vin de palme ou la cueillette des feuilles de raphia comme matériaux de tissage, il est difficile de trouver des signes extérieurs permettant de distinguer le chef des autres habitants du village ou des différents notables locaux qui constituent son entourage. En effet, les Showa n'ont aucun système semblable à celui qui est développé dans la royauté kuba pour codifier les vêtements en accord avec l'hierarchisation sociale au sommet de laquelle se place le roi.⁶⁾ Pure copie du style vestimentaire des notables kuba, l'habit de cérémonie du chef (voir la photo)⁷⁾

4) Le caractère sacré de la royauté kuba est décrit dans différents ouvrages [VANSINA 1964: ch. 7; HEUSCH 1987]. Cependant, par rapport à la description nuancée de Vansina, l'auteur (K. W.) ne peut pas accepter l'attitude tranchante de Heusch. En ce qui concerne l'évolution récente des études sur la royauté sacrée, voir le résumé de Feeley-Harnik [1985].

5) Vansina décrit également l'allure "d'exploités" que prennent les chefs locaux des Kuba [VANSINA 1964: ch XI].

6) En ce qui concerne le système vestimentaire en tant qu'expression de l'ordre hiérarchique au sein du royaume kuba, voir la description détaillée de Cornet [1982].

7) A comparer en particulier avec l'habit cérémonial des nobles de la cour kuba (P. 3).



Photo 2. Chef du village: Domiongo; remarquez le style kuba de sa costume

ne semble pas être le point culminant du développement autonome du système vestimentaire de la société showa mais plutôt un élément isolé, "transplanté" (en effet, le plus souvent, ces habits sont achetés chez les Kuba). Outre les vêtements, les signes apparents de la dignité de chef peuvent être répartis en deux catégories: d'une part, l'ensemble des objets (*bibol*, pl., au sing. *ibol*) symbolisant l'autorité du chef et, d'autre part, le mode d'enterrement admis uniquement pour le chef.

Les *bibol* comprennent, par exemple, les objets énumérées ci-dessous, cette liste étant celle du chef d'Ikok:

-Un tambour ou *ngom* (P. 4): 120 cm de haut et 30 cm de large, ce tambour est muni, sur chaque côté de sa partie inférieure, une poignée en forme d'oreille dont la tige de support se termine par une partie plate. Sur le corps sont sculptés, en bande, quatre motifs géométriques différents. La tradition veut que ce tambour se transmette de chef en chef depuis neuf générations.

-Un tambour à fente ou *nkole* (P. 5): ayant un diamètre d'une trentaine de cm et une largeur d'une soixantaine de cm, il est doté d'anses pour mettre une bandoulière en rotin. Cet instrument est utilisé uniquement au moment où l'on annonce la mort du chef pour accompagner les chants de deuil. La tradition veut qu'il soit hérité de Mwele, femme qui était le premier chef d'Ikok⁸⁾ (d'après une autre version, le premier chef qui a traversé le Sankuru était un homme).

-Une double cloche ou *shangi ilonga* (P. 6): c'est un notable du village dit *Waodi* qui la sonne à la mort du chef ainsi qu'à l'inauguration de son successeur. Elle est également utilisée lorsque la femme du chef est arrêtée pour cause d'adultère.

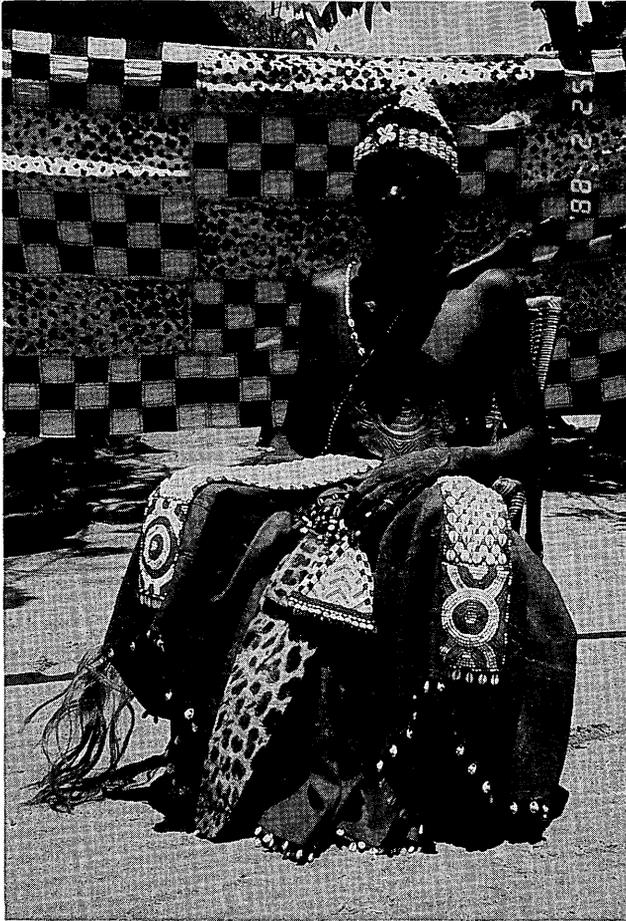


Photo 3. un ensemble de costume traditionnelle kuba, porté par un haut dignitaire kuba

-Une trompette en ivoire ou *biesh anpung* (P. 6): elle est utilisée lors de la mort du chef et à la fin du deuil (la durée en est un an pour le chef et trois mois pour les autres), c'est-à-dire lors de l'intronisation d'un nouveau chef. Elle est également utilisée lors d'occasions spéciales où le chef est appelé à apparaître devant les habitants du village. En outre, le noble dit Iyol se sert de cette trompette lorsque la femme du chef est arrêtée pour cause d'adultère.

- 8) Ce tambour a presque la même forme que celui qui est représenté sur la photo 8.10 dans l'ouvrage de Lema Gwete [1986: 119]. Cette photo est accompagnée du commentaire suivant: < Tambour de la société Etoshi (des Ndengese). La société des ntoshi occupe une place privilégiée, notamment par ses pouvoirs politiques. A ses membres sont réservés des tambours à fente, pareils au spécimen ci-contre, décorés toujours de la même manière. Les parois sont modifiées pour répondre à une certaine shymbolique: la fente est une "bouche" terminée par des "yeux", soulignés par des "sourcils"; les deux segments de cercle centraux représentent des "mamelles".>



Photo 4. le tambour *ngom*

-Un sabre ou *ilonodo* (P. 7): muni d'une poignée ornementée, il a une extrémité élargie en forme de spatule. Lors de sa première apparition devant les villageois, le chef nouvellement élu porte ce sabre et chante, tout en dansant, tous les noms de ses prédécesseurs.⁹⁾

-Une canne ou *npangu* (P. 8, 9): elle est ornée de serpents et d'autres figures sculptées qui signifient l'autorité du chef. La tradition veut que cette canne soit transmise de chef en depuis trois générations.

La composition des *bibol* peut varier plus ou moins suivant les chefs. Nous complétons la liste suivant les informations recueillies dans d'autres villages

9) Ce sabre a une forme semblable à celui de la Photo 2.12 de Lema Gwete [1986: 51]. Se référer également à Cornet [1982: 302].

10) Il y a peu d'études comparatives traitant, de façon systématique, ces "object régaliens (régalia)". Les ouvrages de Lema Gwete et de Cornet sont de rares exceptions [LEMA GWETE 1986; Cornet 1982].

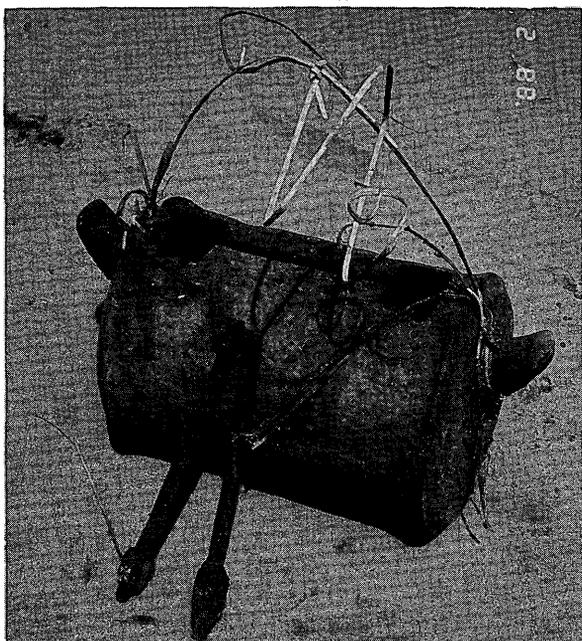


Photo 5. le tambour à fente, *nkole*

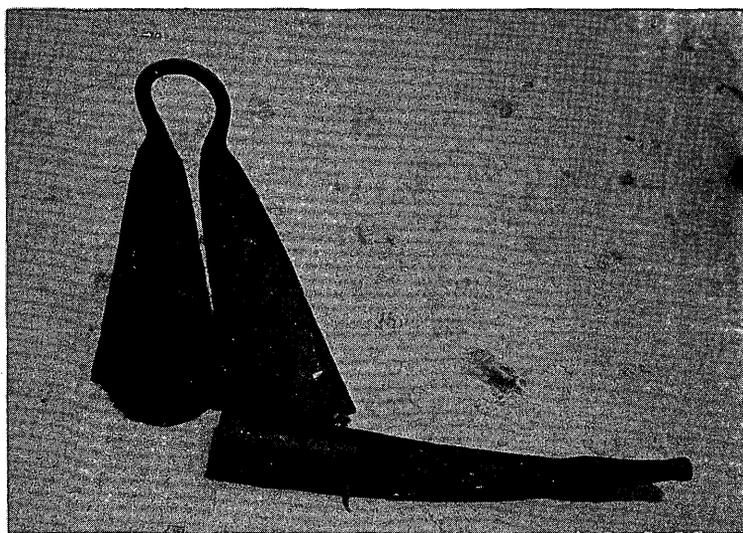


Photo 6. la double cloche, *shangi ilonga* et la trompette en ivoire, *biesh anpung*

qu'Ikok.¹⁰ Le nom entre parenthèses est celui du village concerné.

-Une hache ou *ikengelenga*: lorsqu'il apparaît devant les habitants du village, le chef porte cette hache ornementée sur son épaule¹¹ (Bupu).



Photo 7. l'épée *ilondo*

-Un chasse-mouches ou *wesh*: il est fabriqué avec des poils de queue de vache ou de buffle¹²⁾ (Bupu).

-Un disque métallique ou *ngondo* (P. 1, 10): il est probablement de laiton, son nom signifiant la lune. Il est pendu au milieu de la poitrine (Bupu, Butala, Ishel).

Quant au mode d'enterrement du chef, il présente les caractéristiques suivantes (selon le chef de Shong Butang'l).

Lorsque le chef meurt, son corps, paré de différents objets, est exposé le dos contre une console provisoire. Alors que la dépouille d'un villageois n'est exposée que pendant 3 jours, celle du chef est exposée pendant 9 jours (6 jours ces derniers temps). Les objets mortuaires (*bakundu bodio*) sont les suivants. Seul le chef est autorisé de porter un habit rouge (*latok moshanboy*) qui constitue normalement chez les Kuba un ensemble avec un masque appelé *Moshanboy*.¹³⁾ Le cercueil dans lequel on met le corps du chef est fabriqué de planches en bois d'espèces

11) Cet objet ressemble à celui de la Photo 5.13 de Lema Gwete [1986: 87].

12) Cet objet ressemble à celui de la Photo 1.9 de Lema Gwete [1986: 43]. Nous nous demandons pourquoi, dans différentes royautes en Afrique, le chasse-mouche fait presque toujours partie des objets régaliens.

13) Il s'agit également d'un habit cérémonial du chef. Voir la photo du chef de Butala.



Photo 8. Chef de village: Shong Butang'l; il tient le *npangu*

spécifiques¹⁴⁾ et recouvert de peau de giraffe (ou de celle d'un animal non identifié nommé "*nbang'l*"). La dépouille est mise contre deux bâtons (*bikengete*) de *tuol* (*baphia*),¹⁵⁾ bois à partir duquel on obtient une teinture rouge: parfois, on y ajoute

14) Ce sont, en langue kuba, *butuimy*, *buel* ou *bukueky*, les espèces n'étant pas identifiées.

15) Le *tuol* (*Bapia nitida* Afzel) était couramment utilisé par les Kuba en tant que teinture ou cosmétique. Ce bois qui ne se renecontrait pas sur le territoire des Kuba, devait être importé du pays des Ndengese, de l'autre côté du Sankuru. Dans le cadre de ce commerce, les Showa jouaient un rôle de l'intermédiaire. Il est dit que seul le chef était autorisé à utiliser ce bois pour les funérailles. Cependant, lors de l'enterrement des villageois qui n'étaient pas autorisés à porter l'habit de *Moshanboy*, leur corps étaient peints en rouge avec de *tuol*. Cette coutume se retrouve également chez les Kuba. Nous remercions Mlle. Iseki qui nous a informé de l'identification de cet arbre [ISEKI 1990: 292].



Photo 9. Chef de village: Ikok; il tient le *npangu*

la canne du chef. On place 4 ou 5 velours de raphia sur le corps et autant sous le corps pour le couvrir. S'il s'agit d'un chef riche, on met plus de velours. Surmonté par un toit de raphia, le cercueil sera enfin couvert d'une natte de raphia sur laquelle sera posée une peau de panthère.

Dans d'autres villages (Ishele, Domiongo), les funérailles (*lincaka*) du chef se déroulent suivant le calendrier ci-après. Pendant les trois jours qui suivent son décès, tout se passe comme s'il était encore vivant et, entretemps, les dignitaires du village Nbambi et Nbiengi préparent la cérémonie en apportant les soins nécessaires à la dépouille. Le quatrième jour, la mort du chef est annoncée au son de la trompette d'ivoire: son corps étant exposé à l'extérieur, les villageois commencent le deuil. Le huitième jour, des villageois ou des danseurs extérieurs engagés à cette occasion dansent en portant les masques de *Moshanboy*, *Ishien Maal*, *Mukieng* ou *Mbuom*, l'enterrement ayant lieu le jour suivant. Aujourd'hui, le chef est inhumé



Photo 10. Chef de village: Bupu

dans le cimetière aménagé dans la forêt. Le deuil (*ishey*) dure pendant 3 mois, au sortir duquel tous les villageois se rasent la tête et peuvent se livrer au chant et à la danse qui leur ont été interdits jusque-là.

Comme nous n'avons pas eu l'occasion d'assister à des funérailles, nous n'avons malheureusement pas de connaissance très détaillée des *bibol* et de la cérémonie funéraire. Nous pouvons quand-même faire quelques remarques intéressantes. Par exemple, la plupart des articles constituant les *bibol* sont identiques à ceux qui appartiennent au roi kuba, à l'exception de quelques-uns qui semblent spécifiques aux Showa, tels le grand tambour à fenté appelé *nkole* et le disque métallique ou *ngondo*. Quant au *latok moshanboy* utilisé comme habit mortuaire, il s'agit sans doute d'une copie du mode d'enterrement du roi kuba (à ce sujet, nous n'avons pas pu obtenir de témoignages confirmant notre hypothèse).¹⁶⁾

Nous voudrions indiquer ci-dessous quelques différences représentatives entre

la chefferie showa et la royauté kuba:

—Pour la royauté kuba également, le tambour ou *ngom* est un des objets importants (que nous appelons provisoirement “objets régaliens”). Cependant, celui du roi kuba est décoré à l’excès de cauris disposés suivant un motif géométrique. En outre, chaque roi fait fabriquer pendant son règne un tambour qui, associé à son nom, sera conservé dans le palais après sa mort.¹⁷⁾ Ce caractère d’objet à la fois personnalisé et symbole de la pérennité que présente le tambour du roi ainsi que le maniérisme marquant son style ne se retrouvent pas dans le *ngom* des Showa, celui-ci semble surtout représenter, au lieu de personnalisation, la continuité et l’hérédité de la chefferie.

—Le roi kuba possède aussi un objet similaire au disque métallique, son nom et sa signification n’étant pas connus. Toutefois, nous trouvons bien intrigant le fait que le roi porte cet objet non pas sur sa poitrine, comme le font les chefs showa, mais sur le dos, partie du corps diamétralement opposée [CORNET 1982: 228]. Chose curieuse, cet objet royal présente également une ressemblance avec le disque métallique que le chef ntomba, habitant à 500 km à nord-ouest du pays showa, porte sur son couvre-chef (*montolo*), ce disque devant être étroitement lié à l’image du soleil.¹⁸⁾

2) Éléments personnels—structure sociale de la chefferie showa

Les différents éléments matériels et notamment les *bibol* rendent visible la pérennité de la chefferie par le truchement de la transmission de génération en génération de ces “objets” impérissables. D’un autre côté, les êtres humains qui assument la responsabilité de perpétuer la chefferie, comment assurent-ils la relève des générations? En d’autres termes, quelle est la matrice des relations sociales des Showa qui permet cette relève des générations et comment cette matrice se reproduit-elle? Si l’on désigne comme “point singulier” la place qu’occupe le chef dans l’espace social showa, quelles sont les relations sociales qui se nouent autour de lui et qui permettent ainsi la continuité de l’espace social englobant ce point singulier? En nous appuyant sur quelques renseignements sur la chefferie showa, nous aimerions essayer de décrire, de façon quelque peu indicative, un aperçu de son organisation sociale. Cette description reflète certes la réalité showa, mais il faudrait la considérer plutôt comme un modèle élaboré par voie d’abstraction.

Chez les Showa, seuls les membres du clan du chef sont qualifiés à être le chef. Pour maintenir la chefferie, il faut donc assurer la reproduction de membres masculins de ce clan matrilinéaire. Il s’agit essentiellement de la force reproductive des membres féminins du clan du chef. D’un autre côté, il faut trouver un moyen

16) En ce qui concerne le mode d’enterrement du roi kuba, se référer à l’ouvrage de Cornet [1982: 244, 311–317].

17) A ce sujet, Cornet donne une description complète [CORNET 1982: 296–300]. Voir également l’ouvrage de Lema Gwete [1986: 116].

18) Voir le rapport de Brown et les photos qui l’accompagnent [BROWN 1944: 439]. En ce qui concerne le chef d’Ekonda, se référer à l’ouvrage de Lema Gwete [1986: 88–89].

pour intégrer dans l'organisation de la chefferie la capacité à se reproduire de ces membres masculins (et en particulier, celle du chef) qui constituent, pour ainsi dire, un "surplus" inévitable du point de vue du maintien de la chefferie. Dans cette optique, nous allons essayer de mettre en lumière les principaux traits de la chefferie showa.

Le groupe des dignitaires ou des notables (*Ncala*=plumes d'oiseau)¹⁹⁾ qui se forme autour du chef se divise en gros en trois sous-ensembles, dont le rôle de chacun est défini comme ce qui suit:

1) *Ncala ya mbish ola*: littéralement, les "gens qui habitent derrière le village (*ola*)". Cette catégorie comprend les titres suivants: (1) *Winbia*, (2) *Ngela mua Winbia* et (3) *Cuala*, qui signifient respectivement le premier, le deuxième et le troisième successeurs désignés du chef. Il va de soi qu'ils sont tous des membres du clan du chef, c'est-à-dire, frères du chef ou fils de sœurs du chef.

2) *Ncala yola*: littéralement, les "habitants du village". Cette catégorie comprend trois titres nobiliaires: *Nbambi* et *Nbiengi*, qui représentent et contrôlent respectivement la moitié gauche et la moitié droite du village, et *Iyol*, "guerrier-policier" du village. En plus des attributs que nous indiquerons plus tard, ceux qui sont affectés à ces fonctions par le chef doivent être bons orateurs.

3) *Ncala yoshenge*: littéralement, les "gens de la résidence du chef (*oshenge*=résidence du chef, équivalent de "Nsheeng" en langue kuba, *yoshenge* étant le diminutif de "*yo oshenge*"). Quoique variable suivant les villages,²⁰⁾ cette catégorie comprend en principe les sept titres suivants qui, selon une certaine hiérarchie, assurent des fonctions déterminées:

- (1) *Ipanjola*: intermédiaire entre le chef et le village, il transmet les messages de l'un à l'autre;
- (2) *Wanbalo*: qui assure l'intérim de *Ipanjola*;
- (3) *Kitidi*: qui assure l'intérim de *Wanbalo*. Il est en outre chargé de recevoir les gibiers remis comme tribut au chef;
- (4) *Waudi*: qui assure l'intérim de *Kitidi*;

19) Le mot "*ncala*" est équivalent du mot kuba "*lashall*" qui signifie la plume. Comme, dans la cour des kuba, les plumes portées sur la tête indiquaient la fonction ou le titre, le mot "*lashall*" signifie également le rang. Il se peut que le mot "*ncala*" soit l'adaptation par les Showa de ce mot d'origine kuba: c'est-à-dire, la distinction hiérarchique par les plumes peut être une pratique empruntée chez les kuba. Cependant, d'après les Showa, "*ncala yola*" est une expression assez récente, "*Dipoko diola*" étant celle qui était utilisée autrefois. Comme le "*dipoko*" signifie également la plume en langue showa, nous ne pouvons pas affirmer, de façon définitive, que l'association <fonction=plume> soit d'origine kuba.

20) Par exemple, dans le village de Bupu, il y a un titre dit "*Nyaang iwonde*" qui signifierait littéralement la "mère du chef": c'est pourtant un homme qui assume cette fonction dont la nature n'est pas élucidée. Par ailleurs, dans un autre village (Ikok), *Ncala ya mbish ola* comprend, outre les trois titres précisés plus haut, *Ntumba* (remplaçant de *Cuala*, assurant également le rôle de messager), *Iyola nkongo* (qui accompagne le chef en voyage) et *Kengete* (qui est chargé de fermer la barrière à l'entrée de la demeure du chef).

(5) *Nymishaki*: qui assure l'intérim de *Wao*di;

(6) *Nyampembe*: lorsque le chef libère ses femmes, il est chargé d'appliquer du kaolin (*pembe*) sur le bras gauche de ces premières;

(7) *Ngwanbongi*: qui surveille les femmes de la maison du chef (*nbongi*).

Seuls les fils et les petits fils du chef sont qualifiés pour être nommés par ce dernier à ces fonctions.

L'organisation du groupe des dignitaires est dictée, comme cela peut se déduire de la qualification demandée au *Ncala yola* ou du rôle de l'*Ipanjola* qui est à la tête des *Ncala yoshenge*, par le souci de contrôler l'émission et la circulation des messages au sein de la société ou de surveiller les propos qui, émis par des personnes occupant certaines fonctions, peuvent revêtir un caractère "officiel". En effet, ce sont des dignitaires locaux et surtout l'*Ipanjola* qui répondent aux questions posées par les chercheurs au sujet du chef ou de la vie du village, leurs propos donnant souvent lieu à une discussion interminable. Si bien que le chef semble n'avoir d'autre choix que de retirer son argument ou de retenir complètement sa langue. Il est à noter également que le rôle de *Kitidi* fait entrevoir le circuit qu'emprunte le tribut payé au chef.²¹⁾ Toutefois, les renseignements que nous avons recueillis jusqu'à maintenant ne sont pas assez nombreux pour nous permettre de procéder à une description plus précise du mode de circulation des messages ou des biens.²²⁾ Elle fera l'objet de nos recherches ultérieures.

Maintenant, nous allons étudier deux autres composantes de la chefferie en rapport direct avec l'existence du groupe des dignitaires, à savoir: classification en deux catégories des groupes familiaux à l'exception du clan du chef, d'une part, et la nature de l'échange des femmes au sein de la société showa, d'autre part. Ces deux éléments sont étroitement liés l'un à l'autre.

Mis à part ceux qui appartiennent au clan du chef, les Showa sont répartis en deux groupes: ceux qui appartiennent aux clans (*iloonci/maloonci*) qui sont nommés *Bacina luok banai la nkum* ou, plus brièvement, *Bacina luok* (c'est-à-dire, ceux qui sont venus avec le chef de l'"aval" —aval du fleuve Sankuru ou ouest) et ceux qui ne le sont pas. *Bacina luok* est le groupe des "élites" dont la supériorité par rapport aux autres clans et leur relation privilégiée avec le chef, sont fondées sur l'échange des femmes entre ce groupe et le chef. A l'avènement d'un nouveau chef, chaque *Bacina luok* offre une femme à ce dernier et cela sans contrepartie. Interdit

21) Par exemple, on offre au chef l'une des pattes arrière de *mbudi* (antilope dont l'espèce n'est pas identifiée), *nbangla* (en kuba, "nbeng'1" est une espèce d'antilope), *ngomba* (buffle) et *ncomba* (porc sauvage). Certains disent également que la peau de giraffe appartient au chef. Même si les chasseurs sont des Showa, certains éléments de leur prise doivent être remis au roi kuba: l'ivoire, la peau de panthère, la corne de buffle, etc.

22) Nombreuse sont des tentatives qui visent à analyser la structure de la royauté ou de la chefferie dans la perspective de "la structure de la communication" [LÉVI-STRAUSS 1958 (1972): ch 15], c'est à-dire, en tenant compte de la distinction et/ou du recouvrement des trois types d'échange (parole, femmes, biens): à titre d'exemple, nous pouvons citer l'ouvrage de Clastres [1974 (1987): ch. 2 et ch. 7 en particulier].

sous le régime colonial belge, cet usage était toutefois encore en pratique lorsque le chef de Domiongo, Ngwanga Matok a pris ses fonctions sous le règne d'un roi kuba, il y a trois générations (vers 1930), les femmes ainsi reçues étant appelées *wadi* (pl., au sing. *ngadi*). Lors de l'investiture des chefs actuels des autres villages showa, cette pratique était déjà abolie. A partir des renseignements recueillis à Domiongo et compte tenu de quelques éléments complémentaires, nous allons essayer de reconstituer ci-après l'organisation de cette pratique concernant les *wadi*.

Le chef nouvellement élu recoit des *wadi* de la part des *Bacina luok* et les garde chez lui pendant un an (ou trois ans), le nombre de *wadi* pouvant varier entre 7 et 10 suivant celui de *Bacina luok* subordonnés au chef. Ces femmes constituent le "harem" (*nbongi*) du chef et c'est le *Ngwanbongi* qui les surveille. Les *wadi* sont classées selon un ordre hiérarchique, les trois premiers titres étant (1) *Shonbo wadi*, (2) *Dilembe wadi* et (3) *Iwou wadi*.²³ Au bout d'un an ou trois ans, les "favorites" de chef sont priées de rester chez lui contre le paiement d'une compensation (*paash*, qui signifie littéralement le cauris). Les autres *wadi* seront libérées en échange des cauris que chaque *Bacina luok* paye au chef par l'intermédiaire du *Nyampembe*. Cela donne lieu à un jour de fête: installés à la sortie du village qui se trouve à l'opposé de la maison du chef, les hommes attendent l'arrivée des femmes à qui ils avaient promis le mariage; avec des cris de joie, ils accueillent leurs femmes libérées du *nbongi*, celles-ci portant sur leur bras gauche une ligne de kaolin (*pembe*) que le *Nyampembe* a appliqué (cette ligne de kaolin, nommée dans cette circonstance "*dibal limowa*" = le mariage est mort, semble signifier, en règle générale, la "séparation"). Cela peut parfois causer quelques empoignades entre les hommes. Il est intéressant de noter que plus de la moitié des femmes qui vivent chez le chef en tant que *wadi* sont "rendues" aux hommes de village pour devenir leurs épouses. Par contre, celles qui restent chez le chef comme ses femmes propres ou "*bambisha*" (pl., au sing. *mwambisha*), ne peuvent plus quitter le *nbongi*: si le chef meurt avant elles, celles-ci seront provisoirement renvoyées chez leurs parents mais lorsqu'elles meurent à leur tour, elles seront enterrées dans le même *nbongi* que le chef. Si le chef divorce d'avec une de ces femmes gardées en échange du *paash*, celle-ci reste célibataire toute sa vie ou se voit autoriser, ce qui arrive rarement, à se remarier: dans ce dernier cas, elle ne pourra jamais épouser un Showa même si celui-ci appartient au village d'un autre chef et elle devra émigrer chez une autre ethnie (*ncuancuak* ou *weynyanbang* = "étranger" en langue showa). (Cette coutume fait partie de règles concernant le chef = *ekina a kum*). Ces témoignages au sujet des *bambisha* semble mettre en évidence l'importance attachée à leur appartenance au chef.

Ce fait peut également être illustré par la compensation que doit payer un homme qui a commis un adultère avec une femme du chef (*amobala nciengi a kum*). Reconnaissant que les biens demandés en compensation représentent une valeur

23) Dans le village Bupu, on a un quatrième titre: *Lokosho wadi* dont la nature est à étudier.

très élevée même à leurs yeux, nos informateurs showa nous ont indiqué, prenant le cas du village de Domiongo avant la colonisation, la liste suivante: (1) 3 grandes nattes de raphia, (2) une étoffe de raphia brut (sans broderie et correspondant à 6 unités de base), (3) 9 chèvres et (4) un esclave, celui-ci étant soit un membre du clan auquel appartient l'adultère soit un esclave acheté chez les Luba. En nous répondant qu'aucune punition n'était infligée à la femme adultère, nos informateurs ont ajouté un commentaire riche en signification: "Le chef est plutôt reconnaissant envers sa femme, car c'est grâce à elle qu'il peut obtenir tant de choses".

Les groupes dits *Bacina luok* étant caractérisés ainsi, nous pouvons admettre pour le moment que c'est le chef et l'ensemble de ces clans qui se placent au centre de la chefferie showa. Afin de se tailler une place de choix au sein de la chefferie, les *Bacina luok* font de sorte que les titres de *Ncala yoshenge* soient attribués aux enfants nés entre le chef et leurs membres féminins, c'est-à-dire à leurs propres membres. Mais cela ne suffit pas pour constituer la chefferie showa. Pour élucider ce qu'implique la relation étroite qu'entretiennent les *Bacina luok* avec le chef, il faut comparer ces derniers avec les autres clans. Les trois titres correspondant aux *Ncala yola* (=habitants du village) sont réservés à ceux qui n'appartiennent pas à la classe des "élites". Ils dirigent, dira-t-on, le village dans une autre sphère que celle où la distinction entre élites et non-élites a une signification. En effet, ces titres sont réservés aux clans qui n'appartiennent pas aux *Bacina luok*. Sur le plan de l'administration quotidienne de la vie communautaire, ce sont les *Nbambi*, *Nbiengi* et *Iyol* qui occupent des fonctions plus importantes que celle du chef. Par exemple, lorsqu'un étranger (tel un chercheur) arrive un jour au village, ce sont le *Nbambi* et le *Nbiengi* qui, à la demande du chef, se consultent pour résoudre les problèmes d'ordre pratique: comment l'accueillir, chez qui l'héberger ou comment le nourrir. Quant à l'*Iyol*, il est chargé de contrôler les voies de fait. Cependant le rapport de ce "guerrier" type avec la notion de "violence qui trouble l'ordre public" n'est pas simple, comme en témoignent les propos recueillis au village de Bupu. Une des tâches les plus importantes de l'*Iyol* consiste à proclamer à sons de trompe d'ivoire qu'on vient de découvrir une infidèle parmi les femmes du chef et ce, afin de prémunir les villageois contre le risque imminent de pillage. Or, ce n'est personne d'autre que l'*Iyol* qui incarne cette situation de "versement de l'ordre social" créée par l'adultère commis par la femme du chef, en pillant tout ce qui appartient aux habitants du village. Afin d'apaiser cette crise de violence, les habitants, du village doivent sacrifier une chèvre pour l'offrir à l'*Iyol*.

Il nous reste à compléter les données nécessaires pour définir le caractère précis des *Ncala yola*. Pour le moment, nous nous limitons à présenter, sous forme interrogative, quelques hypothèses de travail qui orientent désormais nos enquêtes.

-Si l'on peut opposer les *Ncala yola* aux *Bacina luok* ou "ceux qui sont venus de l'aval avec le chef", ces premiers représentent-ils le groupe autochtone qui a été soumis aux nouveaux arrivants qui, venus de l'extérieur, ont pris le pouvoir? En effet, lorsqu'on étudie une royauté, on a souvent recours au paradigme qui la

considère comme l'alliance de deux éléments opposés l'un de l'autre: le peuple autochtone et le roi d'origine étrangère.²⁴⁾ Il serait donc possible de considérer la chefferie showa comme une forme en germe de cette organisation sociale. Cependant, dans le cas du paradigme classique, les autochtones essaient de favoriser l'installation du roi en lui offrant des femmes, alors que, dans le cas présent, les groupes représentés par les *Ncala yola* n'ont aucune possibilité d'être associés au chef par l'intermédiaire de femmes. Comment peut-on analyser ce décalage? D'autre part, par rapport à la royauté qui est, dans le paradigme classique, transmise par la succession patrilinéaire (c'est pourquoi, en offrant des femmes au roi, les autochtones peuvent maintenir leur privilège en tant qu'alliés et prendre part ainsi à la royauté), comment peut-on considérer la chefferie showa dont la transmission se fait par la filiation matrilineaire.

-Comme le couple *Nbambi/Nbiengi* correspond à la division en deux de l'espace communautaire "gauche/droite", est-ce qu'on peut considérer l'opposition *Bacina luok/Ncala yola* comme représentation de la hiérarchisation sociale "haut/bas"? Est-ce qu'il est ainsi possible de considérer que l'espace social concret de la chefferie showa est basée sur un jeu d'éléments dualistes?

-Est-ce qu'il est justifié de penser que les clans qui n'appartiennent pas aux *Bacina luok* ont été intégrés "après coup" à la chefferie? Qu'il s'agisse des groupes "autochtones" ou des groupes venus de l'extérieur, le rapport entre différentes catégories sociales constituant la chefferie reflète-t-il le processus historique?

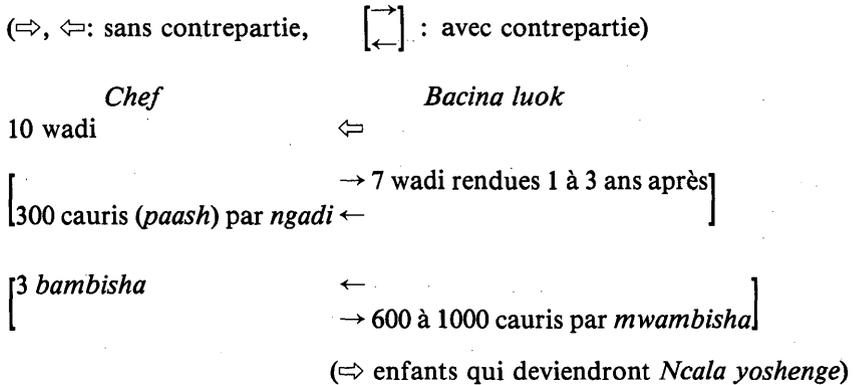
-Dans l'hypothèse où l'*Iyol* constituerait, de façon originale, un mécanisme de violence, dans quelle optique peut-on éclaircir son rôle dans l'organisation globale de la chefferie? Autrement dit, comment peut-on confirmer que c'est l'*Iyol* qui exprime à la place du chef la violence intrinsèque de celui-ci? D'après ce que signifie l'expression "*amobala nciengi a kum* = commettre un adultère contre le chef", c'est le chef qui est considéré comme subissant un dommage. Pourquoi alors est-ce l'*Iyol* qui "exprime" l'explosion de colère?

Nous ne devrions pas oublier un autre aspect du problème. Quelle que soit la méthode adoptée pour recueillir des renseignements, il sera nécessaire de connaître les données démographiques précisant la répartition des *Bacina luok* et des autres groupes au sein d'un village. Dans le cas du village de Bupu, les *Bacina luok* comprenaient 10 clans (dont trois ont disparu), les autres clans étant au nombre de sept. Dans le royaume kuba, la taille moyenne des clans (*iloonci*) est relativement petite (estimée à 10 à 30 personnes). Or, en ce qui concerne les Showa, aucune étude statistique a été entreprise à ce sujet. Il nous faudra donc définir une méthode qui permette de reconstituer l'organisation démographique des Showa avant la disparition, sous le régime colonial, de la pratique concernant les *wadi*.

24) Par exemple, une étude sur la mythologie des royautés dans la zone de langues bantoues, zone allant du centre à la partie méridionale de l'Afrique [HEUSCH 1972] ainsi qu'une monographie traitant la formation d'une royauté [WILLIS 1981: I-3, en particulier]. En ce qui concerne les études traitant les cas rencontrés en dehors de l'Afrique, nous pouvons citer un ouvrage de Sahlins [1981].

3) Reproduction de la chefferie

Il est certain que, pour l'organisation de la chefferie showa, la circulation, ou "concentration/redistribution", des femmes constituait un des facteurs clés.²⁵⁾ Ainsi, autour du "point singulier" que constituait le chef, était mis en place un réseau d'échanges permettant la circulation des femmes et des biens entre différentes personnes ou catégories sociales au sein de la chefferie. A l'appui des renseignements recueillis dans le village de Domiongo à propos des objets échangés avant l'avènement du régime colonial, ce réseau peut être schématisé comme suit:



Les cauris étaient alors disponibles grâce aux échanges avec des commerçants européens (appelés "Portugais"): contrats de fourniture des palmiers à huile ou du caoutchouc, vente du velours de raphia. Bien qu'il nous soit difficile de connaître exactement le taux de change du cauris, il semble qu'un velour de raphia valait 6 cauris et un esclave luba 600 cauris. Utilisés comme dot, les cauris étaient offerts dans un panier à couvercle appelé "*wara*".

Dans ce réseau d'échanges, il faut inclure, à titre exceptionnel, le dédommagement payé par l'homme qui a commis l'adultère avec une des femmes du chef. Il y a encore une autre forme d'échange qui est très impotant: c'est que le chef "rend" aux *Bacina luok* qui sont des clans matrilinéaires, les enfants nés de *wadi* ou de *bambisha*. Dans le schéma ci-dessus, nous avons indiqué ces enfants entre parenthèses: cela, parce que les Showa ne considèrent pas, semble-t-il, cette pratique comme une forme d'échange. Toutefois, il serait juste de considérer que ce cycle qui commence par l'offre des femmes procréatrices se termine par la remise des enfants qui en seront nés.

Nous pouvons ainsi formuler l'hypothèse que la chefferie showa est instituée dans un cycle d'échange qui commence par la donation des femmes "sans

25) L'expression "concentration=redistribution" est empruntée d'un ouvrage d'Oda [1990]. Par ailleurs, Oda développe un argument pertinent pour faire distinction entre échange et redistribution [ODA 1989: ch 2].

contrepartie” pour se terminer par la remise des enfants “sans contrepartie”. Telle la remise de *wadi* et la dot payée en compensation des *bambisha*, les échanges de femmes contre des cauris sur la base d’une parité prédéterminée sont rendus possible dans la mesure où ils s’appuient sur les deux modes de transfert “sans contrepartie” qui constituent respectivement le début et la fin du cycle. Et l’ensemble de ce cycle s’appuie sur l’acte de création à partir du néant qu’est la procréation des enfants, en bref sur la force de “reproduction”. En intégrant le pouvoir procréateur des femmes dans l’organisation des différentes catégories sociales, la chefferie showa s’assure de sa transmission de génération en génération, c’est-à-dire de son auto-reproduction.

Toutefois, l’échange de femmes qui se pratiquent autour du chef n’est qu’un des éléments constitutifs, si important soit-il, de la chefferie. Il nous reste à savoir comment se reproduit ce “point singulier” qu’est le chef. En d’autres termes, par quel cycle d’échange, les femmes du clan des chefs reproduisent-elles la nouvelle génération d’hommes qui continue la chefferie. Nous n’avons encore recueilli les renseignements nécessaires pour répondre à cette question. Pour le moment, nous devons nous contenter de présenter quelques hypothèses de travail.

–Soit, en ce qui concerne le mariage des membres féminins du clan du chef, il n’y a aucune restriction en rapport avec la distinction des différentes catégories sociales des Showa.

–Soit, leur mariage ne peut avoir lieu que suivant une règle prédéterminée limitant le choix de leur conjoint: par exemple, celui-ci doit être un homme appartenant aux *Bacina luok*. Dans ce cas, entre le chef et les *Bacina luok*, a lieu un échange matrimonial suivant un cycle fermé. Par contre, si on leur permet de se marier avec homme appartenant à un groupe autre que les *Bacina luok*, le chef recevant des femmes des *Bacina luok* donne, à son tour, ses sœurs aux autres clans. Autrement dit, né comme enfant d’un clan n’appartenant pas aux *Bacina luok*, le chef donne ses enfants à ces derniers.

Toutefois, ces deux hypothèses de travail manquent, l’une et l’autre, de vraisemblance. La réalité peut être assez différente de ce que peuvent indiquer nos hypothèses. Cependant, si l’on tient compte, par exemple, des caractéristiques de la chefferie des Lélé qui sont, du point de vue ethnologique, proches aux Showa, notre première hypothèse ne semble pas tout à fait démunie d’intérêt. A titre de “femme du village”, le membre féminin du clan Tundu, clan du chef des Lélé, pouvait avoir une relation polyandrique avec des hommes qui n’appartiennent pas à son clan et les enfants ainsi nés (c’est-à-dire les membres de Tundu ayant le droit d’être nommé chef) avaient comme “pères” tous les hommes du village. C’est ainsi que les Lélé pouvait dire que “nous sommes tous les pères du clan Tundu” [DOUGLAS 1963: ch VII & X, 196 en particulier]. En tous cas, tout cela est à vérifier par la collecte de données plus précises. Or, d’une personne qui n’est pas showa, nous avons pu recueillir une information certes fragmentaire mais très intéressante: c’est qu’il arrive assez souvent que le chef showa soit un descendant d’un esclave. Cela indique que les femmes du clan du chef auraient cherché leur

conjoint à l'extérieur de la société showa et que la reproduction des membres du clan aurait été assurée, ne serait ce que partiellement, par des esclaves amenés du monde extérieur.

3. PERSPECTIVE DE L'ÉTUDE COMPARATIVE

Nous avons essayé d'éclaircir l'organisation de la chefferie showa sous un double aspect: éléments visibles qui en tant qu'objets représentent la pérennité de la chefferie, d'une part, et personnes qui héritent ces objets, d'autre part. Nous avons ainsi pris soin de mettre en relief les points que ne sont pas encore élucidés plutôt que ceux qui le sont déjà. Rappelons que notre essai a object de déterminer un point de repère (c'est-à-dire la chefferie showa), afin de mieux comprendre l'organisation de la royauté kuba par une comparaison. Dans cette optique, nous voudrions ajouter quelques commentaires complémentaires et ébaucher dès maintenant l'orientation future de notre étude comparative.

Les éléments visibles de la chefferie showa sont, à quelques exceptions près, identiques à ceux de la royauté kuba. C'est parce que les showa ont sans doute emprunté les éléments spécifiques aux kuba pour authentifier leur chefferie, l'habit cérémonial du chef en étant le meilleur exemple. Cependant certains éléments particuliers aux Showa semblent présenter plus d'affinité avec la chefferie des Ndengese: ou encore, ils peuvent être comparés aux éléments liés à la culture mongo qui est répartie sur toute la zone des forêts tropicales du Zaïre, les Ndengese se situant à la périphérie de cette culture. Nous devons donc envisager deux possibilités: ou bien, l'influence directe du royauté kuba sur la chefferie showa, ou bien, l'existence éventuelle d'une même racine à partir de laquelle les éléments propres aux Showa et ceux des kuba se sont développés. En ce qui concerne les objets régaliens constituant les *bibol* (ce mot se retrouve dans le vocabulaire des kuba, ce que peut indiquer qu'il était à l'origine un mot kuba que les Showa ont intégré dans leur langue), on peut mettre en contraste la simplicité de leur composition chez les Showa avec la multiplication à l'excès pour la royauté kuba. Le palais du roi kuba présente ainsi l'aspect d'un magasin d'objets symbolisant l'autorité royale.²⁶⁾ Comme nous l'avons déjà indiqué, cette prolifération des objets chez les kuba doit avoir pour motif de les personnaliser ou les individualiser pour chaque roi et de représenter la pérennité de la royauté par une accumulation d'objets ainsi individualisés.

En ce qui concerne la "structure sociale" que nous avons mis en contraste avec les "objets" ou éléments visibles, la recherche de l'origine n'est pas aussi facile que de prouver l'introduction de l'habit cérémonial d'origine kuba. Par rapport aux autres groupes ethniques appartenant au royaume kuba, les Showa se sont intégrés à une époque plus récente et leurs chefferies sont soumises à la royauté de façon plus indirecte. Ce qui laisse supposer qu'ils sont plus étroitement liés à la chefferie des

26) à ce sujet, Cornet fait une analyse détaillée à l'aide de photos [CORNET 1982].

Ndengese qui constituerait la souche commune de la royauté kuba et de la chefferie des Showa. Cependant, étant donné que nous ne disposons pratiquement d'aucune étude sérieuse sur la société ndengese, nous ne sommes pas en mesure de développer un argument pertinent. Nous limitons donc simplement à énumérer quelques traits communs ou différences entre la chefferie showa et la royauté kuba:

-Le mot "oshenge" qui signifie la résidence du chef a la même racine que le mot kuba "Nsheeng" signifiant le village royal [VANSINA 1978: 301], ce dernier étant utilisé comme nom propre pour désigner le village où habite le roi.

-les titres donnés à l'entourage du chef ont des équivalents dans la royauté kuba. Par exemple, les héritiers du chef, *Winbia*, *Ngela mua Winbia* et *Cuala*, ont leurs homologues dans la royauté kuba: *Buimy*, *Ngel mu Buimy* et *Cual*. Également les titres showa *Ncala yola* et *Ncala yoshenge* ont des appellations correspondantes chez les Kuba. Le partage des rôles entre *Nbambi* et *Nbiengi* se retrouve également dans les villages kuba: *Nbeemy* et *Nbiengy*. De même, un équivalent de l'*Iyol* existe à *Nsheeng*, où on rencontre, en plus d'*Iyol*, un deuxième "guerrier" qui s'appelle *Shesh*.²⁷⁾ En ce qui concerne l'ensemble des titres commençant par *Ipanjola*, on peut trouver une correspondance entre ceux-ci et les titres kuba: *Ipanjola*=*Kikam*, *Wanbalo*=*Ipancil i Kikam*, *Kitidi*=*Kisidi*, *Waudi*=*Muadidi*, *Nymishaki*=*Nymsheki*.²⁸⁾ Quant à *Nyampembe* et *Ngwanbongi*, les Showa eux-mêmes n'arrivent pas à établir un tableau de correspondance avec les titres kuba, alors qu'ils le font facilement pour les autres titres. Le fait que ces titres qui sont étroitement liés à la vie des femmes confiées au chef ne peuvent pas être comparés avec ceux du Kuba, semble indiquer que la différence qualitative la plus importante que présente la chefferie par rapport à la royauté est directement lié au principe même de son organisation, c'est-à-dire le circuit de "concentration-redistribution" des femmes. En effet, en étudiant de près

27) Dans le cas de la royauté kuba également, il semble que les *Nbeemy/Nbiengy* et *Iyol/Shesh*, représentants du village royal ou *Nsheeng*, sont mis en contraste et, sur certain plan, considérés être sur un pied d'égalité avec le roi.

28) Bien qu'on puisse supposer cette correspondance entre les titres showa et kuba, nous tenons à faire remarquer que, vu la prolifération des titres dans la royauté kuba [VANSINA 1978: 136], les deux systèmes ne sont pratiquement pas comparables en ce qui concerne la définition de chaque titre et la configuration de l'ensemble des fonctions.

29) Dans la tentative de descriptions globale de l'histoire du royaume kuba [VANSINA 1978], ce processus d'évolution et la "concentration" des femmes sont certes traitées comme événements marquant différentes étapes historiques mais non pas comme problèmes de fond de l'organisation de la royauté. Comme le trahit le passage décrivant le "mariage" entre les épouses appariées du roi, Vansina semble ne pas attacher beaucoup d'importance à ce problème: "... et le mariage *bushaang* entre deux épouses du roi. Ce dernier n'est d'ailleurs qu'une curiosité sans grande importance" [VANSINA 1964: 40], alors qu'à nos yeux, cela présente un aspect bien intéressant de point de vue de l'organisation du palais où se concentraient les épouses du roi (*badi* au pl., *ngadi* au sing.) dont le nombre s'élevait à 5 ou 6 cents. Sur ce "mariage", un ouvrage permet d'entrevoir sa nature [MINGA & MAKUTU 1983].

l'histoire de la royauté kuba que Vasina a reconstituée à partir des traditions orales, nous croyons pouvoir vérifier que le changement dans le mode de concentration des femmes et, par voie de conséquence, dans l'organisation du palais et du village du roi "Nhseeng," a constitué un facteur important qui a permis à une chefferie d'une taille plus ou moins importante d'évoluer vers une royauté.²⁹ En tant qu'autorité coutumière, la royauté kuba a, dit-on, atteint son apogée sous le règne du roi précédent Mbopey Mabinci maMbeky (1939-1969 [VANSINA 1978: 247]) qui, sous le régime colonial, a sauvegardé le royaume en restant au pouvoir pendant presque 30 ans. Nous devons analyser, dans le cadre d'une étude ultérieure, la formation historique de la royauté kuba en rapport surtout avec l'évolution en matière de concentration des femmes, afin de pouvoir envisager, d'un point de vue synchronique, la comparaison entre la chefferie et la royauté dans un passé récent.

BIBLIOGRAPHIE

BROWN, H. D.

1944 *The Nkumu of Tumba—ritual chieftainship on the middle Congo*. *Africa* 14(12): 431-446.

CLASTRES, P.

1974 *La société contre l'Etat*. Paris: éd. de Minuit. (tr. japonaise 1987)

CORNET, J.

1982 *Art royal kuba*. Milano: Sipiel.

DOUGLAS, M.

1963 *The Lele of the Kasai*. London: International African Institut.

FEELEY-HARNIK, G.

1985 Issues in Divine Kingship. *Annual Review of Anthropology* 14: 273-313.

HEUSCH, Luc de

1972 *Le roi ivre, ou l'origine de l'Etat*. Paris: Gallimard.

1987 L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines). In M. Abensour (éd.), *L'esprit des lois sauvages*, pp.41-59.

LEMA. Gwete

1986 *L'art et le pouvoir*. I.M.N.Z.

LEVI-SRSTAUS

1958 *L'anthropologie structurale*. Paris: Plon. (tr. japonaise 1972)

MINGA. Shanga & NYIM, Makutu

1983 Bushaang, mariage spécial dans le harem royal kuba. *Annles Æquatoria* 4: 105-16.

小田 亮 (ODA Makoto)

1989 『構造主義のパラドックス—野性の形而上学のために—』東京：頸草書房。

1990 「女性の集中＝再分配」『桃山学院大学人間科学』1: 41-62。

SAHLINS, M.

1981 The stranger-king: or Dumézil among the Fijians. *The Journal of Pacific History* 16(3): 107-132.

井関和代 (ISEKI, Kazuyo)

1990 「ザイール・クバ族のラフィア染織」和田正平編『アフリカ民族技術の伝統と変容』(国立民族学博物館研究報告別冊 12号) pp. 296-304。 *Tradition and Change in African Ethno-technology*, (Bulletin of the National Museum of

Ethnology, Special issue 12.)

TORDAY, E. & M. A. JOYCE

- 1910 *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées-Les Bushongo.* Tervuren, Annales du Musée du Congo belge.

VANSINA, J.

- 1962 A Comparison of African Kingdoms. *Africa* 32(2): 324-335.

- 1964 *Le royaume kuba.* Tervuren, Annales du Musée royal de l'Afrique centrale.

- 1978 *The Children of Woot.* The University of Wisconsin Press.

WILLIS, R.

- 1981 *A State in the Making.* Bloomington. Indiana University Press.

