

A la recherche du sens du *bwami*

Au fil d'une collection *lega* pas comme les autres...

Viviane Baeke

Africa Museum, Tervuren

1. Introduction

Les Lega vivent dans les forêts humides du centre et du sud de l'ex-province du Kivu en RDC¹. Ils forment une société segmentaire sans Etat, organisée en clans et lignages patrilinéaires fortement solidaires. En outre, des liens privilégiés rapprochent les oncles maternels de leurs neveux utérins. Le village est chapeauté par un chef (*nene*), dont la fonction n'est pas héréditaire et qui en principe est l'aîné de la génération la plus ancienne ; plusieurs villages limitrophes constituent généralement le noyau d'un lignage primaire et ont à leur tête un *nenekisi*, Maître de la terre. (Biebuyck 1973 : 47) Mais jusqu'au milieu du 20ème siècle, l'ensemble de la société *lega* se structurait surtout au travers d'une institution, aussi importante que la parenté et à laquelle elle était complémentaire : l'association hiérarchisée et initiatique du *bwami*. Ses membres détenaient un pouvoir moral, politique et juridique fort important.

En 1955, Emile-Alexandre Georges est nommé Administrateur Territorial Assistant au Congo, alors colonie belge, et est envoyé dans le territoire de Shabunda où il séjourne durant les trois ans de son premier terme, jusqu'en 1958². Un demi-siècle après son retour du Congo, il consacre un ouvrage à cette période de sa vie, *Les Lega et leur art. Sur les traces d'un rêveur égaré au Congoland* (2005). Ce livre est non seulement un récit autobiographique et historique, dépeignant la vie des administrateurs territoriaux à la fin de l'époque coloniale, mais il s'agit aussi d'un catalogue d'art africain, d'un genre tout à fait particulier puisqu'il rassemble près de 120 œuvres *lega* qui toutes furent offertes à l'auteur par les Lega eux même.

L'ouvrage relate l'aventure d'un homme qui découvre avec passion une société africaine et qui, pour mieux s'en rapprocher et lever les barrières dressées par son statut officiel d'agent de l'Etat, adopte une double personnalité. Pendant le jour, il est le *Bwana ya l'eta*, c'est-à-dire le représentant officiel de l'administration coloniale belge. Le reste du temps, discrètement, en simple spectateur, il s'en va parfois des nuits entières observer les danses et rituels du « *bwamè* »³.

¹ Actuellement, leur territoire se trouve partagé entre les nouvelles provinces du Maniema (territoire de Pangi) et du Sud-Kivu (territoires de Shabunda et de Mwenga).

² Il passera les trois ans de son second terme, en qualité d'Administrateur de Territoire Principal, chez les Bashi, proches voisins des Lega.

Les Lega le surnommeront d'ailleurs *Henda usiku*, "Celui qui se promène la nuit". Et l'improbable se produit. Les Lega lui font peu à peu confiance. Plus extraordinaire encore, certains initiés aux grades supérieurs du *bwamè*, des *kindi*, lui offrent certains de leurs objets rituels.

Un jour même une femme lui offrit ce pendentif exceptionnel (ill.1), en dehors de tout contexte rituel et dans des circonstances dont nous reparlerons plus loin.



Ill.1. Pendentif
Village de Makutano (1956-1958)
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 85 mm.
Collection E.-A. Georges

Ces témoins culturels, Emile-Alexandre Georges les a gardés jusqu'à aujourd'hui, comme un dépôt sacré. Et rares sont les collections actuelles qui soient constituées exclusivement d'objets tous reçus (et non achetés ou « collectés ») durant une période précise par une même personne et dans une région bien délimitée. Telle une pièce de théâtre classique, l'histoire que véhiculent ces objets obéit à la règle des trois unités, de lieu, de temps et d'action.

Pour restituer ces événements dans son livre, il se replonge dans l'abondant courrier qu'il envoyait à sa mère et où il lui relatait les diverses péripéties de son aventure congolaise, ou mieux, comme il la nommait volontiers lui-même, de sa « leçon africaine ». Il raconte ainsi scrupuleusement les circonstances dans lesquelles il assistait aux danses du *bwamè* (ill. 2), comment il s'est vu offrir ces précieux objets, et transcrit les commentaires que certains *kindi*, haut gradés de l'association du *bwamè*, lui confièrent à cette occasion. Plus poète qu'ethnologue, l'auteur ne s'est jamais livré à une enquête de terrain en règle, bien que l'ouvrage du Commandant Delhaize (1909) soit devenu durant cette période l'un de ses livres de chevet. Les informations qu'E.-A. Georges nous livre sont teintées d'émotion et reflètent surtout l'admiration qu'il témoigne aux Lega et à leur culture. Subjugué par cette personnalité collective forte, il tente d'en saisir l'esprit, prend des images, pose des questions. Mais toujours en restant respectueusement en retrait, se cantonnant la plupart du temps dans le rôle d'un simple spectateur, un "rêveur égaré au pays des Lega" : « Lorsque j'arrivais avec mon siège pliant recroquevillé, sans aucun signe extérieur de mes fonctions d'administrateur, personne ne faisait attention à moi. On ne me voyait pas. J'étais superbement ignoré. De ces instants, je garde une intensité de communion d'autant plus vive qu'extérieurement on avait l'impression que je n'existais pas. Je me sentais invisible J'étais dans un monde autre et j'étais invisible. En symbiose avec eux, avec leur environnement, je vivais les plus beaux moments de ma brève carrière coloniale. » (2005 :103-104)

III. 2. Episode d'un rituel *mpara*
 Village de Makutano, 1956
 Territoire de Shabunda
 Photo © E.-A. Georges.
 (Extraite de Georges 2005 : 216)



En parcourant attentivement l'ouvrage d'Emile-Alexandre Georges, j'ai été frappée, dans les propos des *kindi* qui commentent les objets qu'ils lui donnent, par le grand nombre d'allusions aux pouvoirs magiques que certains de ces objets détenaient. L'auteur, pour traduire ces commentaires, utilise des termes n'appartenant pas au vocabulaire spécialisé de l'ethnologie mais il est clair que les *kindi* mettent sans cesse l'accent sur les pouvoirs potentiels, bénéfiques ou maléfiques, protecteurs ou agressifs, dont ils sont investis. Ils soulignent également le pouvoir qu'un initié détenait lorsqu'il brandissait et dirigeait certains objets vers d'autres personnes.

Or, cette dimension magique et rituelle du *bwami* est relativement peu présente dans les descriptions, pourtant abondantes et précises, que nous livre Daniel Biebuyck sur les fonctions et significations du *bwami* et sur le contexte initiatique dans lequel les objets sont utilisés. Cet ethnologue, spécialiste incontesté des Lega, a débuté son enquête parmi eux en 1952.⁴ Depuis 1948, le *bwami* avait été officiellement dissous par décret, et Biebuyck obtint l'assurance que les autorités coloniales belges ne s'immisceraient pas dans ses enquêtes (1973 : préface, p.xvi) Mais depuis 1922, avec des hauts et des bas, le *bwami* avait fait l'objet d'une véritable persécution et de nombreux initiés avaient été exilés et emprisonnés. Il n'est dès lors pas étonnant que certains d'entre eux espéraient que les résultats des enquêtes de D. Biebuyck mettraient un jour fin à l'interdiction qui pesait sur le *bwami* : « they hoped that my findings would soon be known to top officials who, at last enlightened about *bwami*, would once and for all decide to let the Lega and their association alone. » (1973 : préface, p.xx).

D. Biebuyck a consacré plusieurs livres et d'innombrables articles au *bwami* lega. De l'ensemble de cette oeuvre, il ressort que le *bwami* est avant tout une école de philosophie et d'éthique: "Bwami is a *paidea*, a system of instruction in a unique moral philosophy and social ethic ; it is not merely a religion, but a mystery ; it is an academy whose members practice and honor the fine arts. » (1973:132).

Il souligne certes que les Lega connaissent une série de rituels liés à leur croyance en la magie et la sorcellerie, qu'ils pratiquent la divination et administraient autrefois le poison d'ordalie, mais il ajoute aussitôt que « Such beliefs and practices are of little importance for the understanding of *bwami* and art » (1973 : 54)

⁴ Soit trois ans avant qu'E.-A. Georges n'arrive à Shabunda. Mais les deux hommes ne se sont jamais rencontrés.

Avant de poursuivre cette analyse, il n'est sans doute pas inutile de rappeler brièvement ce que l'on sait du *bwami*, comment il fonctionne et quels sont les objets qui y sont utilisés. Cette institution connaît de nombreuses variantes régionales au sein de l'aire culturelle où elle existe. La variante connue sous la dénomination de *bwami bwa kikumbu* (« bwami du bonnet »), est celle que D. Biebuyck a plus particulièrement décrite, en recueillant la grande majorité de ses matériaux auprès des Lega du territoire de Pangi (Lega du sud-ouest), tandis qu'E.-A. Georges travaillait essentiellement dans la région de Shabunda. Les objets que ce dernier a ramenés en Belgique, ainsi que les informations et commentaires que ces deux auteurs et d'autres ont rassemblés, serviront de point de départ à notre analyse comparative.

2. Le bwami bwa kikumbu des Lega de la région de Pangi et de Shabunda

Le *bwami* est une association fortement hiérarchisée et, bien que près de 80% des hommes accédaient au premier grade, seule une élite accédait aux positions les plus élevées ; elle jouait un rôle essentiel dans la vie sociale, politique et culturelle lega. Pour y avoir accès un homme devait être passé par le rituel de la circoncision, *bwali*.

La cheville en os est un des rares objets qui fut donné, non pas à E.-A. Georges mais à René Brion, un de ses confrères et ami, qui recueillit cet objet dans la région de Mulungu, chez les Baliga (ill. 3) D'après ce qu'un *kindi* lui confia, il était utilisé durant le rituel de circoncision. Alexandre Safiannikoff⁵ remarque qu'un type d'objet appelé *nsuka*, et représentant un phallus, était couplé avec un symbole du sexe féminin, *kasando*, pour être montrés aux novices ; ces deux symboles illustrent la complémentarité des hommes et des femmes et symbolisent la procréation (1972 : 109-110, sans illustration hélas). Mais l'objet, par sa petite dimension, ressemble davantage aux chevilles utilisées par les initiés pour tendre un cordon de plumes autour des objets rituels montrés lors des initiations (Biebuyck 1973, ill.104 et 1986 :191). Nous reviendrons sur la signification de cette barrière de plumes.

⁵ Ce commentaire est tiré d'un manuscrit inédit qu'Alexandre Safiannikoff a confié au MRAC. Ce géologue a passé près de 40 ans dans les ex provinces du Kivu et du Maniema, et s'est penché attentivement sur l'art et la culture des Lega comme des Bembe ; il rédigea un véritable « dictionnaire » des différents types d'objets utilisés au sein du *bwami* ou *bwamè*, aussi bien chez les Lega que chez les Bembe.



Ill. 3. Cheville.
1958, région de Mulungu, chefferie des Baliga
Territoire de Shabunda
Os, L: 130 mm.
Collection E.-A. Georges

Dès le premier grade du *bwami*, un initié porte le titre générique de *mwami* (pl. *bami*). L'épouse principale d'un initié suivait une promotion parallèle à celle de son mari au sein de l'association. Et il était indispensable qu'une femme s'initie au grade correspondant à celui de son mari avant que ce dernier ne puisse accéder au grade suivant. Voici le tableau des différents grades que le *bwami* connaissait dans la région de Pangi et Shabunda :

Grades masculins	Grades féminins
<i>Kongabulunbu</i> ou <i>mwami</i>	
<i>kansilembo</i>	
<i>Ngandu</i>	<i>bombwa</i>
<i>Yananio</i> - <i>musagi wa yananio</i> - <i>lutombo lwa yananio</i>	<i>bulonda</i>
<i>Kindi</i> - <i>kyogo kya kindi</i> - <i>musagi wa kindi</i> - <i>lutombo lwa kindi</i>	<i>bunyamwa</i>

Pratiquement toute la production artistique lega est dévolue au *bwami*. Les objets qui, selon D. Biebuyck, sont essentiellement manipulés lors des initiations ou passages d'un grade à l'autre se transmettaient sur plusieurs générations, selon des codes bien précis, et étaient utilisés lors des initiations comme supports à un enseignement chanté et dansé.

Il s'agit de masques, statuettes anthropomorphes et zoomorphes, ornements, coiffures, cuillers, mais aussi d'éléments divers non transformés appartenant au règne végétal et animal (griffes, crânes, dents, écailles, peaux, plumes, fruits, résine etc.) ou encore d'assemblages faits de ces divers éléments.

Chacun de ces éléments, dès qu'il était consacré au *bwami*, portait le nom d'*isengo* (pl. *masengo*). Sauf certains ornements et insignes, comme les coiffures masculines et féminines arborées publiquement par les initiés (ill. 4), ces objets ne pouvaient être vus ou manipulés que par les membres du *bwami*, qui en découvraient progressivement les différentes catégories en montant en grade.



Ill. 4. Trois coiffures masculines *nkumbu*.
Fibres, cauris, poils d'éléphant, fragments de coquillages, perles.)
A l'avant plan, une coiffure féminine *muzombolo*.
Fibres, cauris et plumes, H. 170 mm
Territoire de Shabunda
Collection E.-A. Georges

Une certaine hiérarchie distingue en effet les objets en plusieurs catégories. La plupart des assemblages d'éléments naturels étaient surtout montrés lors des initiations aux grades inférieurs, mais ils intervenaient en nombre dans les initiations aux grades supérieurs également. Les deux seuls éléments de ce type dans la collection Georges sont une mâchoire supérieure de léopard et un amalgame fait de résine, de crochets de serpents et de petits noeuds de lianes tressées (ill. XX, p. XX). Nous reviendrons sur la signification de cet objet, ainsi que sur l'importance symbolique du léopard.

Les figurines anthropomorphes et zoomorphes (respectivement ill. 5 et 6) étaient l'apanage des initiés des deux grades les plus élevés.

Les masques en bois étaient principalement détenus par les initiés du grade *yananio*, tandis que la plupart des objets en ivoire ou en os, masques et figurines (ill. 7 et 8), étaient surtout réservés aux hommes du grade *kindi*, sauf quelques petits ivoires spécifiques, dénommés *kalimbangoma*, que détenaient également leurs épouses, initiées au grade féminin équivalent, *bunyamwa*, et ceux de forme phallique appelés *katimbitimbi*, que seules ces dernières arboraient, soulignant ainsi, d'après Biebuyck, leur statut quasi-masculin. L'initiation conjointe d'un homme et de son épouse aux plus hauts grades, respectivement *lutumbo lwa kindi* et *bunyamwa* étaient en effet marquée par une fusion et une assimilation des sexes, qui se traduisait par une certaine inversion de leurs insignes respectifs : tandis que la *kanyamwa* arborait durant un rite particulier le couvre-chef de son mari, ce dernier adoptait la coiffure *samawazembe* qui imitait la manière dont les femmes initiées se tressaient les cheveux (ill. 9).



Ill. 5. Figurine
Territoire de Shabunda, fin 1957
Ivoire, H. 110 mm
Collection E.-A. Georges



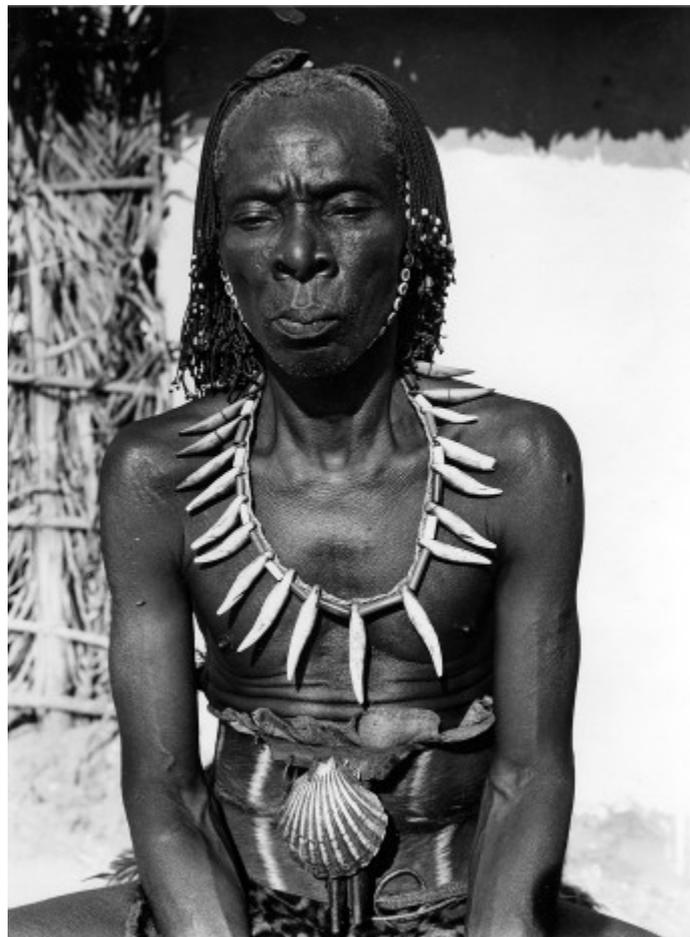
Ill. 6. figurine *kabanga* (petit pangolin)
Village de Kingulube, 1957
Territoire de Shabunda
Bois
Collection E.-A. Georges



Ill. 7. Figurine *idimu/ kabali*
Liée aux recommandations de fidélité faites
aux femmes.
Village de Masango, fin 1957
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 140 mm
Collection E.-A. Georges

Ill. 8. Cuiller *lukili*
Territoire de Shabunda
Ivoire, L. 210 mm
Collection E.-A. Georges





III. 9. Un kindi portant la coiffure *samawazembe*.
Archives MRAC, EPH n° 13782
Photo © MRAC.

Toutes catégories confondues, certains *masengo* étaient la propriété collective d'une communauté rituelle et conservés dans des paniers dont la responsabilité se transmettait d'un *mwami* montant en grade à celui qui allait lui succéder ; il existait plusieurs types de paniers, selon les grades durant lesquels ils intervenaient, et certains d'entre eux n'étaient réservés qu'à certaines séquences rituelles spécifiques. D'autres *masengo*, par contre, étaient détenus à titre individuel par des *bami* de grade élevé qui les transportaient sur les lieux des rites dans des sacs en bandoulière. A la mort d'un de ces initiés, c'était un agnat ou un neveu utérin, qui héritait de ces objets, lorsqu'il accédait à son tour au grade du défunt. Entre-temps, le *kindi* qui avait assumé le rôle de gardien de la sépulture du défunt, restait le dépositaire provisoire de ces objets.

Décrivons à présent quelques types importants de *masengo*.

Les masques

Les masques se divisent en quelques rares types génériques. Le type *lukwakongo*, encore appelé *tulimu*, est le plus répandu ; en bois et relativement petit, il est orné d'une longue barbe de fibres (ill. 10 et 11), laquelle était fréquemment remplacée, ce qui peut expliquer que certains exemplaires en soient dépourvus (ill 12 et 13). Le premier terme, *lukwakongo*, signifie « la mort rassemble » (*death gather in*), tandis que *tulimu* se réfère à des entités spirituelles non spécifiées [*unspecified spiritual beings*] (*balimu, tulimu*) ou aux ancêtres, *basumbu*. (Biebuyck 1973, 53, 164 et 171). Un *mwami*, lors de son accession au grade *lutombo lwa yananio*, se voyait officiellement conférer un masque *lukwakongo*. Nous reviendrons sur cet épisode initiatique important, durant lequel les épouses des initiés à ce grade jouent un rôle essentiel.



ill. 10. masque *lukwakongo*
Appelé *nenekisi*, Maître de la Terre (chef de lignage)
Territoire de Shabunda, 1957
Bois, H. 135 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 11. Masque *lukwakongo*.
Territoire de Shabunda, 1956
Ivoire, H. 100 mm
Collection E.-A. Georges

D'après les *kindi* qui l'ont donné à E.-A. Georges, ce masque, qualifié de *lukwakongo* bien qu'il soit en ivoire, est dépourvu d'orifices de fixation sur les côtés car il n'était jamais attaché à un support ou porté sur le corps par un initié. Brandi à la main, il était uniquement destiné aux enseignements liés à la chasse et à la guerre. (Georges 2005 :197)

ill. 12. Masque *lukwakongo*.
Territoire de Shabunda, 1957
Bois, H. 110 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 13. masque *lukwakongo*.
Territoire de Shabunda, 1956
Bois, H. 120 mm.
Collection E.-A. Georges



Les masquettes *lukungu* (lit. « crâne ») d'ivoire ou d'os (ill. 14) sont exclusivement utilisés durant les initiations aux différents échelons du grade *kindi*.



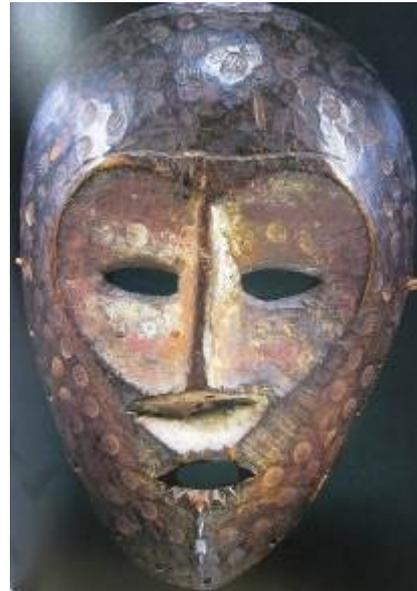
ill. 14. Masquette *lukungu*.
Village de Kisasa, 1957
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 115 mm
Collection E.-A. Georges

Les grands masques *idimu* en bois, généralement blanchis au kaolin, ou ceux exceptionnellement sculptés en ivoire, sont des répliques agrandies des masques lukwakongo. Ils sont conservés dans les paniers collectifs liés au grade *yananio* ou *kindi*. Un autre type de grand masque, fort rare et appelé *muminia*, est détenu par un initié de grade élevé, et doit être présent au cours des initiations à plusieurs des grades, depuis *kongabulumbu* jusqu'à celui de *kindi* (Biebuyck 2002 :98 ; 1973 :164) Il a le visage généralement sombre, contrastant avec les contours concaves des yeux, blanchis au kaolin. Biebuyck note qu'il est très difficile de distinguer un masque *idimu* d'un masque *muminia*, bien que chacun d'eux soit utilisé durant des épisodes initiatiques différents (2002 : 98).

Ce grand masque (ill. 15) ressemble de manière frappante à celui de la collection Jay Last, publié en 2001 par le *Fowler Museum of Cultural History* (Cameron 2001 : 195, n°9.32 et ill. 16 ci-dessous).



ill. 15. Masque *muminia*
Collecté au nord-est de
Kingulube, en 1956.
Territoire de Shabunda
Bois, H. 290 mm.
Collection E.-A. Georges



ill. 16. Masque *idimu* ?
Bois, pigments et fibres, H. 312 mm
Collection Jay Last.
©Fowler Museum
of cultural history

Tous deux présentent les mêmes caractéristiques formelles et sont ornés de multiples cercles, visiblement créés en y imprimant l’empreinte de la tête gaufrée d’un clou. Mais la légende du n° 16 indique qu’il s’agirait d’un *idimu*, tandis que E.-A. Georges, se référant aux commentaires des *kindi* lorsqu’ils lui ont remis le n° 15, qualifie formellement ce dernier de masque *muminia*, de même d’ailleurs que les deux masques ci-dessous (ill. 17 et 18), entourés tous deux d’une collerette de plumes. (comm. pers. 2008).



ill. 17. Masque *muminia*
N-E du village de Kingulube, piste de Shabangwa, 1956
Territoire de Shabunda
Bois, pigments rouges et blancs, plumes, H. 255 mm
Collection E.-A. Georges

ill. 18. Masque *muminia*
 Village de Makombo, au nord de
 Kingulube
 Territoire de Shabunda
 Bois, plumes, H. 265 mm.
 Collection E.-A. Georges



Le premier lui fut offert par un *kindi*, au lendemain d'une initiation *mpara* dans un village proche de Kingulube ; et il précisa que durant ce rituel, le masque fut interrogé pour savoir s'il accepterait de « suivre » E.-A. Georges ; le masque acquiesça... (Georges 2005 : 194-195).



ill. 19. Masque *muminia* ?
 Village de Mitala, proche de Kingulube
 Territoire de Shabunda
 Bois, pigments, H. 285 mm.
 Collection E.-A. Georges

Ses notes de terrain ne lui ont cependant pas permis d'identifier le masque n° 19 avec la même certitude. Le *kindi* lui fit toutefois remarquer que ce dernier n'était pas complaisant, mais que son aspect offensif était réservé aux « autres », et qu'il protégeait celui qui le détenait. (Georges 2005 :194)

Enfin, le masque *kayamba* (ill. 20) assez rare, et que seules quelques communautés légè possèdent, est lié aux initiations du grade *lutumbo lwa yananio*. Ce masque cornu, portant une barbe et entièrement blanchi au kaolin, était généralement détenu par les précepteurs, des *kindi* expérimentés qui orchestraient les rites d'initiation. Ce masque surgissait soudainement sur la scène initiatique et représentait un visiteur venu de loin et porteur de nouvelles (Biebuyck 1986 :159-160).



ill. 20. Masque *kayamba*.
Bois, kaolin, H. 365 mm
MRAC EO.0.0.38753, inscrit en 1939
photo © MRAC

Lors des initiations, au cours de séquences rituelles s'apparentant parfois à de véritables pièces de théâtre, les masques sont portés sur le visage, horizontalement au sommet de la tête, sur la tempe, ou sur le reste du corps, selon leur dimension et leur catégorie. Ils peuvent également être tenus dans la paume des mains, posés par terre en tas, ou en cercle, tenus par la barbe et présentés à l'envers, ou suspendus à une claie verticale. Mais bien qu'ils puissent représenter de manière générique des esprits ou des ancêtres, ils ne revêtent jamais cette fonction si fréquente en Afrique, laquelle, en cachant entièrement leur porteur, le transforment en une autre entité. Enfin, nous verrons qu'en certaines occasions exceptionnelles, les femmes sont amenées à les porter et les manipuler.

Les figurines anthropomorphes

Les figurines anthropomorphes de type *iginga* (pl. *maginga*), au contraire des masques, évoquent des personnages précis, nommés. A la manière des héros de la *Commedia dell'arte*, ils soulignent les défauts ou les qualités de celui ou celle qu'ils représentent. Il est cependant difficile, souligne Biebuyck, de préciser l'identité d'une statuette, si l'on ignore le contexte initiatique où elle a été évoquée et nommée. Seuls quelques-unes, dont les caractéristiques formelles sont étroitement liées aux personnages qu'elles symbolisent, peuvent être identifiées. C'est le cas par exemple de la figurine appelée *Wayinda* et de son compagnon d'infortune, *Kakulu ka Mpito*. Toujours représentée laide, avec un ventre distendu et des parties génitales bien marquées, *Wayinda* représente une femme coupable d'adultère durant sa grossesse; cet acte est sensé causer une pollution rituelle

(*mpito*) qui peut provoquer le malheur et la mort dans sa famille, et touche en particulier l'infortuné *Kakulu ka Mpito*, dont la coiffure en fourrure de singe indique le grade élevé. (ill. 21 et 22). (Biebuyck 1973 : 202).



ill. 21. Figurine *Wayinda*
Bois, H. 271 mm
Collectée par D. Biebuyck en 1952
dans la région de Pangi
Collection MRAC, EO. 1955.3.41
Photo © MRAC



ill. 22. Statuette *Kakulu ka Mpito*.
Bois, fourrure de singe, H. 375 mm
Collectée par D. Biebuyck en 1952
dans la région de Pangi
Collection MRAC, EO. 1955.3.5
Photo © MRAC

La majorité des figurines ne portent pas les signes distinctifs de leur sexe, et elles représentent parfois des personnages indifféremment masculins ou féminins. La statuette en bois illustrée ci-dessous, et provenant de Buloba (ill. 23),



fut qualifiée de *mutu* par le *kindi* qui l'offrit à E.-A. Georges : « Le *kindi* et les initiés me l'offrent pour les avoir laissé danser en paix et longtemps. Ils m'affirment que *Mutu* me veut du bien et va me protéger. A ma question : "pourquoi les oreilles sont-elles percées ?", des embrouillaminis de réponses furent, tranchées par le *kindi* : "il entend tout". Tout le monde acquiesce. L'instant est prodigieux.» (2005 : 205).

ill. 23. Figure *mutu*.
Village de Buloba, 1956
Territoire de Shabunda
Bois, H. 290 mm.
Collection E.-A. Georges

D'après Biebuyck, la figure appelée *mutu* (lit. le calao), lorsqu'elle est qualifiée de *Nyabeidilwa*, « Celle qui se laisse surprendre par la nuit » (*Mrs. Overcome-by-Night*), représente une femme qui abandonne sans cesse son mari pour retourner auprès de sa famille, et qu'il faut toujours rappeler à l'ordre pour qu'elle rentre chez elle ((ill. 24 et 1973 : ill. 70). La statuette ramenée par E.-A. Georges est vraisemblablement l'une de ces grandes figures de bois qui étaient détenues dans les paniers collectifs et principalement montrées lors de l'initiation au grade de *lutombo lwa kindi* (Biebuyck 2002 : 119 et 125).



ill. 24. Figure *mutu*.
Bois, pigments, H. 370 mm.
Collectée par D. Biebuyck en 1952
Collection MRAC, EO.1955.3.42
Photo © MRAC

A propos d'une autre figurine en bois, également originaire du village de Buloba (ill. 25), E.-A. Georges précise : « Les kindi disent m'offrir cet ancêtre, *idimu*, car, malgré son apparence austère, il me veut du bien. La statuette était destinée à être exhibée lors de la danse initiatique du "Maître de la terre" [cf. p.1 pour le sens de ce terme]. Elle était exhibée à l'extrémité d'un petit support en bois qui passait entre les jambes et entraînait dans le corps par l'orifice de l'entrejambe. » (2005 : 205).

ill. 25. Figurine
Bois, perles. H. 140 mm.
Village de Buloba, 1957.
Territoire de Shabunda
Collection E.-A. Georges



Biebuyck ne mentionne aucune figurine qui pourrait porter le nom d'*idimu*, ancêtre, mais certains objets, masques ou statuettes, parmi les plus grands et les plus importants, sont appelés les *nenekisi* (maîtres) des objets de moindre importance. (Biebuyck 1973 :170 ; cf. aussi le masque ill. 10). Comme celle-ci est ornée de colliers (elle en portait quatre autrefois) et que le corps est marqué de cercles, signes d'embellissement, elle pourrait représenter l'un de ces deux personnages précis : Ngabisabusabu, « Celui (ou celle) qui porte beaucoup de colliers (Biebuyck 1973 :220) ou Wasakwa nyona, « Celui (ou celle) qui est orné de scarifications », *One-who-has-Tattoos-Carved (on the body)*. Ces deux

personnages symbolisent de grands initiés qui bien qu'ayant perdu leur jeunesse et leur beauté, restent des personnes importantes. Le deuxième caractère peut représenter un homme ou une femme ; mais lorsqu'il s'agit d'un personnage féminin, ce que le traitement de l'entrejambe suggère, bien que le sexe ne soit pas marqué, la figurine peut se référer à celle qui, devenue la favorite de son mari, devient peu à peu méprisante et arrogante (Biebuyck 1986 :87).

Deux statuettes (ill. 26 et 27), furent toutes deux commentées de la même manière par les *kindi* : le visage divisé en deux demi faces représente le *mntu kiniembe*, celui qui « punit le mal ». (Georges 2005 : 206-207). L'auteur m'a précisé, lors d'une communication personnelle (2008), que ce que les Kindi voulaient dire, c'est que le *kiniembe* possède le pouvoir d'attaquer ceux qui transgressent les règles et interdits édictés par la société. Nous reviendrons sur ce point.



ill. 26. Figurine *kiniembe*
Village de Kisasa, 1957
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 130 mm
Collection E.-A. Georges

ill. 27. Figurine *kiniembe*.
Village de Mulungu
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 115 mm
Collection E.-A. Georges



D'après Laïssi, un des amis lega d'E.-A. Georges, une autre figurine (ill. 28), au visage également épannelé, mais qui possède en outre deux paires d'yeux, renvoie à une personne qui possède le don de « double vue », tandis que sa coiffure gaufrée marque le siège de la pensée et représente la coiffe d'un initié du *bwamè* (2005 : 206). Biebuyck mentionne un type d'*iginga* qui porte le nom de Kabukenge, « Celui qui a quatre yeux voit les choses cachées » (*One with four eyes who sees hidden things*) (Biebuyck 1973 : 218).



ill. 28. Figurine Kabukenge ?
Ivoire, H. 95 mm
Territoire de Shabunda, 1957
Collection E.-A. Georges

Cette autre statuette en bois est ornée d'un bouton sur le ventre (ill. 29). Aucun commentaire ne l'accompagne, mais Safiannikoff parle d'un type de figurine similaire, *kantungu*, ornée d'un cauri ou ornement rond serti au niveau du ventre, et qui « signifie la présence d'une matrice, symbole de la maternité chez la femme » ; ce type de statuette aurait été utilisé au cours des initiations féminines (1972 :171, fig. 100).



ill. 29. Figurine *kantungu* ?
Territoire de Shabunda, 1957
Bois, bouton, résine, H. 80 mm
Collection E.-A. Georges

Les figurines zoomorphes

Les animaux jouaient un grand rôle dans le système de pensée des Lega et les *bami* se comparaient volontiers à certains d'entre eux, soit pour en souligner les qualités, soit pour en déplorer les défauts.

Les figurines zoomorphes appartiennent à deux catégories. Celles, regroupées sous le terme générique de *mugugundu*, représentent des quadrupèdes indéterminés et jouent souvent le rôle du pangolin, du chien ou de l'antilope. Mais Biebuyck souligne que seul le contexte initiatique permet de savoir quel est l'animal précis que l'objet incarne et qu'une même figurine pouvait, selon la séquence rituelle, représenter tour à tour différents animaux. Parfois, cependant, un ajout permet d'en préciser davantage l'identité ; le petit quadrupède (ill. 30), couvert d'une peau de varan (*mbulu*)⁶, représente sans doute cet inquiétant grand reptile, lequel joue un rôle clé dans le *bwamè* des Bembe (cf. ci-dessous). Safiannikoff en présente un exemplaire fort semblable, et dont le nom est effectivement *mbulu*, varan. L'aphorisme qui l'accompagne est le suivant : « On peut tuer *mbulu*, mais il ne faut pas déchiqueter sa peau » (1972 : 149-150, ill. 74). Nous reparlerons plus loin de l'importance symbolique de la peau de varan au sein du *bwamè* bembe.

ill. 30. figurine *mbulu*
Village de Penekusu, 1958
Territoire de Shabunda
Bois, peau de varan, H. 150 mm
Collection E.-A. Georges



Le deuxième groupe est celui des figurations réalistes qui se réfèrent à des animaux précis, comme le pangolin (ill.6, 55 et 56), le serpent (ill.58) et le crocodile. L'animal figuré ici (ill. 31), pourrait à première vue être identifié comme un saurien, ainsi que la figurine de Tervuren (ill. 32), fort semblable mais sans queue ; cette dernière n'a pas été identifiée lors de sa récolte, tandis que les *kindi* ont précisé à E.-A. Georges que la première représentait un grand pangolin (*ikaga*), ajoutant que les incisions qui décorent son corps représentent la superposition de ses écailles et soulignent sa vitesse. (Georges 2005 : 225).

⁶ Identification effectuée par Garin Gael, du département de Zoologie, section Vertébrés, herpétologie, du MRAC.



ill. 31. figurine *ikaga*.
Village de Kingulube, 1956
Territoire de Shabunda
Ivoire, L. 180 mm
Collection E.-A. Georges

ill. 32. Figurine zoomorphe
Ivoire, L. 132 mm.
MRAC, EO.1954.19.1
Photo © MRAC



Les cuillers

Les cuillers en ivoire, *lukili* ou *kalukili*, ne sont habituellement pas utilisées dans la vie quotidienne, sauf parfois par les vieilles personnes. Au sein du *bwami*, les cuillers sont au centre de deux séquences rituelles ; l'une, appelée *nkunda*, fait partie de la série des rites d'initiation au grade *yananio* : deux initiateurs masqués se placent mutuellement une cuiller dans la bouche, scène qui symbolise l'administration du poison d'ordalie, et plus précisément le geste qui consiste à demander que l'on administre le contrepoison, lorsqu'une personne reconnue coupable se voyait sauvée par un neveu utérin. (Biebuyck 1983 : 58). L'autre séquence rituelle, l'étape ultime de l'accession au grade *kindi*, est appelée « dépouiller l'éléphant de sa peau » ; le toit de la case d'initiation symbolise le dos de l'animal ; divers initiés, ainsi que le futur *kindi*, « tuent l'éléphant » en défonçant le toit à l'aide de lames et de cuillers en ivoire, assimilées à des couteaux, tout en clamant leurs noms. Cette séquence étrange exprime, selon Biebuyck, la fierté que doit ressentir le nouvel initié, mais l'exhorte aussi à exercer son autorité nouvellement acquise. (idem : 56)

Patinées avec soin, les cuillers connotent en général « la pérennité, la continuité [...] l'objet d'initiation en général, qui n'appartient à personne en particulier mais passe de main en main, de génération en génération, une chose qui ne doit être ni perdue, ni détruite » (idem : 54-55). Les cuillers peuvent revêtir des formes abstraites ou anthropomorphes, plus ou moins stylisées (ill. 33 à 36). Le personnage inséré entre les deux cuillerons de l'exemplaire de Tervuren (ill. 37) rappelle singulièrement les caractéristiques formelles des pendentifs illustrés à la p. 2 et 27-28 (ill.1 et ill. 40-41)



ill. 33. cuiller *lukili*
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 220 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 34. cuiller *lukili*
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 207 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 35. cuiller *lukili*
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 230 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 36. cuiller *lukili*
Village de Kalole, 1958
Territoire de Shabunda
Ivoire
Collection E.-A. Georges



Ill. 37. Cuiller.
Récoltée par D. Biebuyck
dans la région de Pangi.
Ivoire, L. 204 mm.
Collection MRAC, EO.1955.3.111
Photo © MRAC

Enfin une multitude d'objets, en apparence plus simples, pouvaient cependant remplir des rôles importants, telle cette représentation en ivoire d'un marteau de forgeron, aux multiples fonctions. (ill. 38)



ill. 38. Objet oblong figurant un marteau *nondo*
ou un instrument à percussion *ngwasa* (jumeaux).
Village de Makutano, 1958
Territoire de Shabunda
Os ou ivoire, H. 105 mm.
Collection E.-A. Georges.

Biebuyck signale que deux de ces pointes en ivoire ou en os pouvaient être utilisées durant les initiations pour rythmer les chants, avec l'aphorisme suivant : « Là où résonne le marteau, dans l'atelier du forgeron, c'est là qu'il est prévu que nous nous rencontrons » (1973 : ill. 106). Il rapporte également que ce type

d'objet servait aux grands initiés pour se transmettre des messages secrets. (Biebuyck 2002 :216, cat. 168). Et si les encoches qui figurent sur celui-ci étaient en rapport avec ce système de communication ? Mais lorsque E.-A. Georges se vit remettre cet objet par un *kindi*, ce dernier ne lui livra aucune explication à propos de ces entailles, mais lui donna en revanche un autre de ses usages : « Lorsqu'il s'asseyait pour entamer une palabre, il plantait la pointe dans le sol face à son interlocuteur. Il la retirait lorsqu'il décidait de mettre fin au dialogue. » (2005 : 227). D'après P.-P. Gossiaux, « une paire de ces marteaux portent le nom de *ngwasa* ("les jumeaux")⁷. Percutés l'un contre l'autre, ils accompagnent les chants, les danses et les musiques tambourinées de tous les jours.» (Communication personnelle, août 2008)

D'après Biebuyck, tous les *masingo*, figurines, masques, cuillers, autres objets et assemblages d'éléments naturels, servaient essentiellement de supports didactiques au cours des danses, chants, proverbes et aphorismes qui transmettaient le code de conduite idéal aux nouveaux initiés, prônaient la cohésion du groupe ainsi que la paix, la sagesse, la prudence, la fidélité dans le mariage et la modération en toutes circonstances. L'aspiration des hommes à entrer au sein du *bwami*, les défauts qui en interdisent l'accès et les compétences nécessaires pour monter en grade, en sont également des thèmes récurrents.

Mais les figurines anthropomorphes et les masques, surtout en ivoire, représentent aussi les liens symboliques que les vivants entretiennent avec les initiés défunts devenus ancêtres. Lors des rites effectués dans la case d'initiation, ils remplaçaient et rappelaient les grands initiés décédés, sans qu'aucun d'eux ne soit toutefois la représentation précise d'un de ces défunts. Véritables relais entre les générations, ils soulignaient la présence constante de ces grands ancêtres parmi les vivants et symbolisaient la permanence et la perpétuation de la structure sociale *lega*.

3. A la recherche du sens du *bwami*

Dans son ouvrage *Lega Culture* (1973), Biebuyck ne consacre que quelques pages à la religion *lega* et encore moins aux pouvoirs magico-religieux que détiendraient certains spécialistes rituels comme les devins et les guérisseurs, les sorciers⁸ ou encore les initiés du *bwami*.

D'entrée de jeu d'ailleurs, il souligne que la religion *lega* paraît assez simple : « « The Lega have no elaborate myths or cosmology. In contrast with other populations in the eastern Congo which own to a large pantheon of divinities, like the Nyanga and the Hunde, or live by a complex system of religious beliefs and practices, like the Luba, the Lega have a rather simple religion. I have always been impressed by the lack of cultural activity among the Lega as opposed to what I found among the related Bembe. [...] Cultural manifestations in Legaland

⁷ Une information confirmée par Safiannikoff, qui ajoute qu'on entrechoquait deux de ces objets, appelés *kengele*, pour annoncer la naissance de jumeaux. (1972 :143)

⁸ La divination et/ou les techniques de guérison : *bugila* ; devins et guérisseur : *mugila*, pl. *bagila*.; la sorcellerie : *buganga* ; sorcier/sorcière : *moganga*, pl. *baganga*. (basé sur Biebuyck 1973 et Botne 1994)

are reduced to a minimum, except in areas where the Lega have been thoroughly exposed to the religious systems of neighbouring groups. » (1973 : 52 et 173).

Il décrit brièvement une trinité d'esprits ou démiurges : Kinkunga, le créateur et père du couple humain primordial ; Kalaga, le héros civilisateur qui achève la création commencée par Kinkunga ; et Kaginga, l'esprit du mal. Il évoque également le culte des ancêtres, auquel il ne consacre qu'une demi page, et souligne que ceux-ci sont les médiateurs entre le bien, *bunene* et le mal, *bwanya* : « As intercessors whose effectiveness depends on human action, the ancestors activate *bunene*, whereas sorcerers and witches (thought to be females) activate *bwanya*. ». Enfin, il remarque que les Lega croient en une force, *magala*, indéfinie et diffuse, mais présente en toutes choses. Il ajoute que les initiés (*bami*), ainsi que les objets qu'ils détiennent, possèdent également une force intrinsèque (1973 : 52-54) ; celle-ci s'exprime dans le nom même qui désigne les objets appartenant au *bwami*, *isingo* (pl. *masengo*), qui signifie « objet lourd, pesant » (*heavy object*) dans le double sens de « sacré » et de « pesant, embarrassant, sinistre et potentiellement maléfique » (idem : 157). Mais il ne consacre finalement que quelques lignes à la force que détiennent les initiés et les objets :

« Bwami has a transcendent force of its own. Whenever *bami* attend initiations, this force precedes them; thus just by being there and going about their business, they ensure the strength and well-being of the country without resorting to cult action. Moreover, the objects used by the *bami* in initiations contain a force of their own. The ashes of the leaves used in initiations and burned afterward have healing power; so does the dust removed from ivory statues.[...] The ivory sculptures, and in particular the anthropomorphic figurines, have a special power in that they can increase and strengthen a person's *kakamo* (the fact of being alive; life-force; health). When a person is thought to be very sick and the normal pharmacopoeia seem to fail, he is given water to drink in which some of the surface dust from the figurines has been mixed" (1973: 137 et 174).

Le milieu du manche de la superbe cuiller reproduite ici montre les traces visibles de ces prélèvements rituels (ill. 39).



ill. 39. cuiller *lukili*
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 240 mm
Collection E.-A. Georges



Mais Biebuyck à chaque fois tempère ses propos et souffle le chaud et le froid : « Except for the feeling of community and continuity with dead predecessors fostered in the minds of initiates, the religious function of sculptures is subjugated to their social, political and economic functions. » (1973: 173)

Il affirme que si les proverbes chantés durant les initiations évoquent souvent les membres défunts de cette association, ces derniers ne font l'objet d'aucune vénération ou pratique culturelle particulière, (1973 :136). Il relève cependant que le *bwami* procure une vie éternelle (*eternal life*) à ses initiés défunts et permet à leurs successeurs vivants d'être en contact direct avec eux. En ce sens, l'auteur parle de religion de type sotériologique ou de salut. En outre, il décrit avec précision les rituels qui entourent les funérailles des grands initiés ; ces derniers sont les seuls dont les crânes sont soigneusement conservés. Nous reviendrons sur ce point important lorsque nous comparerons les différentes circonstances qui entourent la mort des grands initiés chez les Lega et les Bembe.

Il est évident que Biebuyck opère une délimitation extrêmement rigide de la sphère du religieux. D'une part il ne concède un caractère réellement religieux qu'aux institutions dédiées à des esprits ou des dieux ou se référant à un corpus mythologique (cf. ci-dessus). Tout ce qui concerne les activités liées à la magie et à la sorcellerie, en ce compris leurs aspects thérapeutiques, rituels et symboliques, leur caractère parfois extrêmement secret, ne semblent pas pour lui faire réellement partie du système de pensée religieux d'une société, situant ainsi le *bwami* hors de la sphère religieuse. Par ailleurs, il souligne l'intérêt que portent les Lega au monde animal, mais ne tente pas vraiment d'en percer tout le symbolisme, lequel lui aurait certainement livré quelques autres clés pour comprendre le sens profond du *bwami*. En fait, l'auteur, sans vraiment nier la dimension religieuse de cette institution initiatique, la réduit à une « religion séculaire », et dénie ainsi au *bwami* le statut de culte.

L'auteur remarque que parmi les différentes méthodes que connaissent les Lega pour détecter, combattre et punir les sorciers – et dont il ne parle pratiquement pas – l'ultime manière, et la plus efficace, est l'initiation au *bwami* « which pretends to have found the techniques that can make people good and render them immune to evil » (idem : 54)⁹. Et il ajoute que l'on peut contraindre (*kwa magala*) certains hommes, coupables de transgressions du type *kitampo* – toutes les transgressions des règles du *bwami*, comme l'adultère avec la femme d'un *kindi*, mais aussi meurtre, accidentel ou non, d'un *mwami*, vol ou destruction d'objets du *bwami* - à se faire initier pour les transformer en personnes nobles et bonnes : « Sometimes *bwami* is directly alluded to a countersorcery association : “Bami come together as come together the sorcerers”. *Bwami* neutralizes the agents and the effects of sorcery and witchcraft. Through induction [initiation], it transforms the sorcerer into a noble and gentle being. It accomplishes neutralization by using as initiatory objects all the items (horns, hair, nails, shells, etc.) most frequently employed by sorcerers and witches. » ((1973 : 54, 86 et 136-137).

⁹ A propos du *bwamè* des Bembe, voisins des Lega, Pol-Pierre Gossiaux relève que « certains types d'envoûtements que les thérapies habituelles n'avaient pu apaiser, constituait également un motif légitime pour solliciter l'initiation, qui passait en soi pour un remède souverain, *bicimba*. » (2006 : 50)

En résumé, s'il concède au *bwami* un pouvoir de contre sorcellerie, ce n'est pas celui de s'attaquer aux sorciers pour les punir, mais de les transformer en initiés sages et avisés...L'auteur relève en outre que les initiés critiquent et rejettent la divination *bugila*, car en désignant parfois de faux coupables, elle sème le trouble, contraint à l'ordalie par le poison et provoque encore plus de morts ; les *bami*, eux, choisissent la voie de la réconciliation pour régler ce type de problème. (1986 :135)

Bref, de l'ensemble des pages que Biebuyck consacre au *bwami*, il ressort que les méthodes utilisées par les initiés pour lutter contre la sorcellerie ou d'autres pratiques illicites ne sont pas de même nature que celles des devins, guérisseurs ou autres spécialistes rituels, mais ressortiraient plutôt du domaine d'un code éthique sans grande coercition ni violence, lequel me semble curieusement s'apparenter à une morale de type judéo-chrétienne.

La plupart des commentateurs de l'œuvre de Daniel Biebuyck ont salué et admiré son travail, effectivement remarquablement documenté, fouillé et précis. Et peu d'auteurs ont mis en doute la vision quelque peu idyllique qu'il propose du *bwami*, ou plus précisément le pan qu'en ont accepté de lui dévoiler les initiés. Lutala Amuri Muyololo est cependant de ceux qui doutent de cette vision idéalisée. Elizabeth Cameron, qui cite sa thèse de doctorat¹⁰, relève que d'après cet auteur, les Lega ont présenté à D. Biebuyck une version aseptisée, expurgée (*sanitized version*) du *bwami* (Muyololo 1974 :35, cité par Cameron 2001 : 221).

Le *bwami* serait-il plus que ce que les initiés en ont révélé à D. Biebuyck?

Je ne cache pas que les innombrables pages qu'il a consacrées au *bwami* m'ont laissé une impression de malaise et d'incomplétude. Malaise parce que je me suis trouvée transportée dans un univers qui, telle une île perdue au milieu de l'océan, n'avait étrangement plus rien à voir avec tout ce que je connaissais des systèmes de pensée d'Afrique centrale, et plus précisément de cette région du nord-est de la RDC. Incomplétude, parce que le *bwami*, tel que le décrit l'auteur, me paraît vidé de son sens, ou plus précisément, dénué de « fondement », comme irréel. Comme si l'on observait des acteurs faisant semblant de manger dans des plats vides et essayant de vous persuader le plus sérieusement du monde que ce qu'ils avalent est délicieux et rassasiant.

Cette institution est indubitablement une école de la sagesse et du savoir, prônant et garantissant la paix et la cohésion de l'ensemble des Lega ; tous les auteurs s'accordent sur ce point. Et le travail qu'a accompli Biebuyck sur le terrain pour documenter cette dimension du *bwami* est tout bonnement prodigieux. Mais pour atteindre ce but, les initiés n'utilisaient-ils vraiment pas d'autres *moyens* que l'enseignement dispensé lors des initiations, et qui inculquait, c'est vrai, un véritable code moral ? Les objets qui circulent secrètement au sein de cette institution ne servaient-ils vraiment que de supports à cet enseignement philosophique, éthique et didactique ? Qu'en est-il de leur « force intrinsèque » et de leurs pouvoirs thérapeutiques, auxquels Biebuyck n'accorde que si peu d'attention ? Bien qu'il évoque brièvement le rôle des initiés au cours des rites de circoncision et lors des funérailles d'un des leurs, Biebuyck ne décrit quasi exclusivement que leurs interventions durant les initiations. Quelles étaient donc leurs activités en tant que membres du *bwami*, en dehors des initiations ou

¹⁰ A laquelle je n'ai malheureusement pas encore eu accès.

mpara ? Les secrets, si jalousement gardés par les initiés, ne recèleraient-ils pas un savoir symbolique autre encore que les règles éthiques que dispensent les innombrables objets ou *masengo* dévoilés lors des initiations et les quelques sept mille aphorismes que Biebuyck a enregistré, traduit, et dont les initiés lui ont livré la signification ?

Toute la signification ?

D'après Itongwa Muluymba wa Mamba, chez les Basile (Lega de l'Est), les initiés du plus haut grade, ici *ngandu*, détiennent un grand pouvoir judiciaire ; ce sont eux qui jugent les transgressions appelées *mikyombo* (l'équivalent du *kitampo* des Lega de Pang'i, cf. ci-dessus, p. 25) et décident du type de réparation que devra effectuer le coupable. Lorsque ce dernier ne s'acquitte pas de cette réparation, une sanction mystique peut frapper de mort les membres de sa famille. Or, remarque Muluymba, « l'apparence mystique de la sanction (mort) qui frappe les coupables ne convainc guère les gens. On accuse plutôt les *bami* d'une certaine connivence avec les sorcières. Car lorsqu'une faute n'est pas réparée, les *bami* ne reçoivent pas de chèvre. Et ils commencent à s'en plaindre en présence de leurs femmes, dans l'intention de les inciter à déclencher le processus d'ensorcellement. [...] Toutes les femmes sont potentiellement sorcières. Celles des *bami* le sont actuellement.» (1977 :327 et note 1)

Biebuyck note effectivement que ce sont surtout les femmes qui sont soupçonnées de posséder des talents maléfiques (*witches*), et que les hommes sont plus rarement accusés d'être des sorciers, qu'il qualifie de *sorcerers*. Mais il ne s'étend pas davantage sur l'analyse de ces pouvoirs, ni d'ailleurs sur la distinction qu'il introduit implicitement entre *witchcraft* et *sorcery*, entre les pouvoirs des hommes et ceux des femmes, sans en préciser la nature.

Ce furent généralement des hommes initiés au *bwamè* qui confièrent à E. A. Georges la plupart des objets qu'il détient. Le seul qu'une femme lui offrit est le superbe pendentif que nous avons déjà évoqué dans l'introduction (ill.1 et ill. 40).



ill.40. Pendentif *kalimbangoma*
ou *kakinga ya bubake*.
Village de Makutano
Ivoire, H. 85 mm.
Collection E.-A. Georges



ill. 40 bis. Pendentif
Ivoire, H. 96 mm.
Collection Jay Last

Deux ou trois pendentifs de facture similaire à celui-ci ont été publiés, dont celui provenant de la collection Mestach (D. Biebuyck 2002 : 178, cat. 122), celui de la collection Jay Last (Cameron 2001 : 63 et ill. 40 bis ci-dessus). Les visages de ces petites figurines possèdent toutes le même menton en pointe et sont surmontés d'une coiffure striée identique. On peut également leur comparer le petit pendentif de Tervuren (ill.41).



ill. 41. Pendentif
Ivoire, H. 79 mm
Acquis de M. Lemborelle et inscrit en 1951
Collection MRAC, EO.1951.11.8
Photo ©MRAC

E.-A. Georges raconte avec humour et émotion les circonstances durant lesquelles on lui fit don de ce pendentif. Une file de personnes attendaient devant la petite table qui faisait office de bureau devant son gîte, à Makutano. Ce fut le tour d'une jeune femme : « Sa beauté était rehaussée d'un bijou qui reposait sur le grain velouté de la peau entre les seins. [...] Lorsqu'en partant, elle ôta le bijou de son collier pour me l'offrir, une vague énorme, bruissante d'étonnement, de joies, de cris et de rires submergea toute la scène : le petit administrateur au fin fond de l'Afrique, la beauté lega et eux-mêmes. » (2005 : 214).

Nous ne saurons jamais si l'hilarité du public qui assista à cette scène fut provoquée par la signification de ce type de figurine évoquée par A. Safiannikoff : « l'objet sert de pendentif que l'on attache à la ceinture et plus rarement au cou. Il est porté par la femme du *mwami*, ce qui la préserve de l'infidélité. C'est un objet honorifique pour elle et l'insigne lui est enlevé si malgré cette protection elle commet une faute. » (Safiannikoff 1972 : 181, ill. 112 et ill. 42 ci-dessous). Il souligne que ce type de pendentif, appelé *kakinga ya bubake*, est un objet rare, aussi bien chez les Lega que chez les Bembe.



ill. 42. pendentif *kakinga ya bubake*
Ivoire, H. 82 mm
Manuscrit A. Safiannikoff (1972 : 181, ill. 112)

Biebuyck, à propos d'une autre figurine appelée *kakinga*, et détenue, elle, par les initiés masculins du grade *kindi*, nous apprend qu'elle représente une femme qui a commis l'adultère. (1973 : ill. 77). Par ailleurs, toujours d'après Biebuyck, le terme lega *bubake* est lié à celui de *mubake*, qui chez les Nyanga et les Hunde est le titre donné à un chef intronisé, né d'un mariage incestueux préférentiel : celui d'un chef avec sa demi-soeur ou sa nièce, qualifiée d'épouse favorite. (Biebuyck 1986 : 12-13, *et passim*). Chez les Konjo (dont certains groupes habitent le territoire de Shabunda), *bubake* désigne une initiation destinée à purifier les personnes apparentées à un couple marié dont l'union était de type prohibé¹¹ (*idem* : 229). Enfin chez certains Lega de l'Est, où *bubake* est un grade distinct du *bwami*, le terme *mubake* désigne le fils ou la fille d'une femme qui était enceinte durant le déroulement de l'initiation conjointe à laquelle elle avait participé avec son mari. (*ibidem*). On sait par ailleurs qu'une épouse commettant l'adultère tout en étant enceinte met en grave danger son entourage (cf. ci-dessus, p.14).

Bref, depuis l'adultère, auquel renvoie le terme *kakinga*, jusqu'au mariage interdit et à l'inceste prohibé (sauf pour les chefs sacrés) qu'évoquent le terme *bubake*, nous sommes bien dans le même registre, celui de la transgression des interdits sexuels que semblent évoquer ces pendentifs, si l'on se réfère au nom qu'ils portent selon Safiannikoff.

A propos de celui de la collection Mestach, Biebuyck suggère qu'il s'agit d'une figurine de type *kalimbangoma* ayant appartenu à un grand initié et précise que « ces sculptures ne sont pas utilisées comme pendentifs mais sont occasionnellement suspendues à une claie ou à un poteau. » (2002 : 178). Pourtant, en 1973, il écrit : « Women of the *kanyamwa* grade have the small *katimbitimbi* sculptures, visibly hanging from their belts, and sometimes tiny *kalimbangoma* figurines in ivory or bone. » (1973:169), confirmant ainsi l'utilisation par les femmes initiées d'une catégorie de pendentifs figuratifs distincts des *katimbitimbi*, sur lesquels nous reviendrons.

D'après A. Safiannikoff, une certaine répression judiciaire s'exerçait au sein même de la communauté d'initiés du *bwami*. Nous venons de noter qu'une femme se voyait privée de son pendentif honorifique si elle commettait l'adultère.

¹¹ Union prohibée parce que de type incestueux ? L'auteur ne le précise pas, mais c'est probable.

Lorsqu'un *mwami* avait commis une faute grave, on lui remettait une sorte de cheville en os ou en ivoire surmontée d'une tête sculptée, et appelée *kitimbitimbi* (« tronc », dans le sens d'arbre abattu, par exemple). D'après l'auteur, cette figurine « est le symbole d'un homme (notamment un *mwami*) qui a tout perdu : femme, enfants, biens matériels. « C'est ce qui attend un *mwami* qui a commis une faute grave ; dans ce cas un sort lui est jeté et il perd tout ce qu'il possède ». Il devient donc comme un « tronc. » (1972 : 153-154, fig. 78). La remise à un *mwami* de cet objet constituait un avertissement, voire un blâme. S'il réparait sa transgression, il rendait l'objet, et l'affaire était clôturée. La figurine ci-dessous (ill. 43), récoltée hélas sans aucune information, pourrait bien représenter un *kitimbitimbi*.



Ill. 43. figurine céphalomorphe *kitimbitimbi* ?
Collectée par M. Van Hooren et inscrite en 1939.
Ivoire, H. 140 mm
Collection MRAC, EO.0.0.38712
Photo ©MRAC

Faut-il rapprocher le terme *kitimbitimbi* de celui de *katimbitimbi*, fort proche, et qui désigne les minuscules pointes d'ivoire qui, comme nous venons de l'évoquer étaient, en compagnie des *kalimbangoma* (ou *kakinga ya bubake*), l'apanage des femmes du grade *bunyamwa*? Plusieurs de ces *katimbitimbi* sont ornés d'une tête sculptée et ressemblent étrangement, mais en miniature, au *kitimbitimbi* qu'évoque Safiannikoff (Biebuyck 1986 : fig. 99), comme c'est le cas pour trois des petits pendentifs ci-dessous (ill. 43bis).

ill. 43bis. petits *katimbitimbi*
(tiré de Biebuyck 1973, ill. 99)

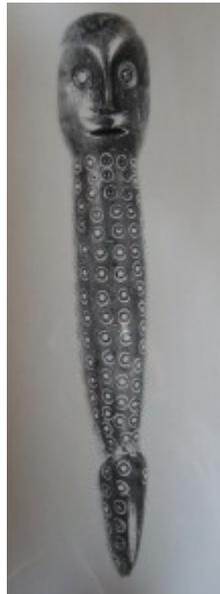
Biebuyck, qui traduit *katimbitimbi* par « petit phallus », précise cependant que ce terme signifie littéralement « qui frissonne passionnément » (1973 : 175). Il s'agirait donc, plutôt que d'une représentation strictement phallique, d'un objet désignant métaphoriquement le phallus¹² durant l'acte sexuel. Par ailleurs, il souligne que ces petits ivoires sont le signe de l'invulnérabilité d'une femme qui, devenue *kanyamwa*, est désormais indissolublement liée à son mari. Mais comment interpréter le nom complet de ces petits objets : « The little phallus [lit. What shivers passionately], the penis that has not seen the circumcision ceremonies » (Biebuyck : *idem*)?



Tentons d'y voir clair. Safiannikoff conteste que les objets en ivoire terminés en pointe et surmontés d'un renflement ou d'une tête, représenteraient réellement un sexe masculin ; d'après lui, seuls certains objets, de forme légèrement

¹² Le pénis se traduit d'ailleurs par *nsoka* (sg et pl.) (Botne 1994 :37)

différente, représenteraient réellement un pénis : il faut pour cela que l'extrémité *inférieure* se termine, non pas en pointe, mais par un renflement phallique. Appelé *lubuta batu*, « qui engendre les hommes », cette représentation phallique (1972 : 173-175, fig. 104 et ill. 44) était souvent couplée avec un autre du même nom et représentant un sexe féminin. Ces deux objets seraient liés à la fécondité et à la reproduction, au même titre que les deux figurines montrées lors des rites de circoncision et appelées *kasondo* et *nsuka* (à rapprocher de *nsoka*, le pénis, cf. note page précédente), que nous avons déjà évoquées plus haut (p. 4).



ill. 44. Figurine *lubuta batu*
Ivoire, H. 163 mm
Manuscrit A. Safiannikoff (1972 : 173-175, fig. 104)

Les *katimbitimbi* féminins, dont beaucoup se terminent en pointe, et non en phallus, semblent donc davantage, et par le nom et par la forme, s'apparenter aux *kitimbitimbi* que les initiés masculins recevaient s'ils commettaient une transgression. Et pour des époux - que leur initiation conjointe au grade ultime a lié indissolublement l'un à l'autre pour l'éternité - l'une des transgressions par excellence ne serait-elle pas le « frisson passionné » de l'adultère ? La miniature féminine, portée en permanence par la *kanyamwa*, ne renverrait-elle donc pas à une signification analogue à sa réplique masculine ? Un symbole qui, plutôt que de représenter à strictement parler un phallus, véhiculerait l'image d'un initié devenu comme un « tronc », rétrogradé symboliquement au rang de « celui qui n'a pas encore été circoncis », et qui a tout perdu parce qu'il aurait « passionnément frissonné ». Une menace qu'exprimeraient de manière latente et continue les petits ivoires qu'arborescent en permanence les femmes de haut grade, et que concrétisent de manière occasionnelle les plus grands ivoires de même type remis aux initiés masculins lorsqu'ils commettaient une transgression.

Toujours d'après Safiannikoff, certaines figurines à têtes doubles ou multiples, mais dont les visages sont obligatoirement placés en sens inverse, comme se regardant en miroir, portent le nom de *muli bwenge* (présence d'intelligence, de sagesse) ou *tulama-tulama* (renversé-renversé). Ces objets présentaient quelquefois quatre visages au lieu de deux, mais les têtes, placées

respectivement aux deux extrémités, se trouvent toujours en position inversée. Ils étaient détenus par certains *bagila* [devins], qui servaient de conseillers et « juges d'instruction » (*bitiki*) auprès des *bami*, lorsqu'il fallait rechercher le coupable d'une faute grave, comme le meurtre. D'après Safiannikoff, le *muli bwenge* était placé devant le présumé coupable pour l'intimider et l'inciter à dire la vérité (1972 : 132, et fig. 54 + ill. 45).



ill. 45. Figurine *tulama-tulama*
Ivoire, H. 204 mm
Manuscrit Safiannikoff, 1972 : 132 et ill. 54.

Les *bitiki* procédaient aux enquêtes et les *bami* rendaient ensuite leur jugement. Remarquons d'entrée de jeu que nous nous trouvons ici dans un cas de figure où certains devins, qualifiés de « juges d'instruction », collaborent avec les membres du *bwami*, et que ces derniers remplissaient certaines fonctions judiciaires et endossaient d'autres responsabilités importantes que celles liées aux rites d'initiation.

Biebuyck remarque que les figurines à multiples têtes sont toutes qualifiées du terme générique de *sakimatwematwe*¹³ et se réfèrent aux qualités des initiés haut gradés : « The associated aphorism “Mr. Many-Heads has seen an elephant on the other side of the large river ”, emphasizes the quality of equity, based on wisdom and knowledge, which marks the high-ranking initiate. It also means that the kindi cannot easily be fooled » (1973, ill. 74). L'auteur n'opère cependant aucune distinction entre les figures aux multiples têtes placées dans le même sens et celles dont les têtes sont inversées : « There are no functional or cognitive difference between the various morphological subtypes. In other words, identical functions and meanings are associated with the objects, regardless of the number of faces and their placement » (Biebuyck 1982 : 120). L'auteur n'a collecté que deux figurines en ivoire où les visages sont en position inversée, dont celle-ci. (ill. 45bis).



Ill. 45bis. Figurine *sakimatwematwe*
ou *tulama-tulama* (?), appelée *kimbayu*
Collectée par D. Biebuyck dans la région de Pangi.
Ivoire. H. 140 mm
Collection MRAC, EO.1955.3.32

¹³ Safiannikoff fait également mention de figurines de type *sakimatwematwe* (« des têtes et des têtes ») mais dans les exemples qu'il donne, elles ont toutes leurs multiples visages placés dans le même sens (1972 : 125-126)

Biebuyck précise que cet *isengo* est appelé *Kimbayu* et est présenté au candidat durant les séquences rituelles *bene muno* et *kensamba* de l'initiation au grade suprême *lutumbo lwa kindi*. (Dossier Ethnographique Biebuyck, notes, p. 9, archives MRAC).

Dans les aphorismes qui l'accompagnent, *Kimbayu* (« Cœur Mort ») est présenté comme un personnage destructif, un tueur qui n'écoute pas les conseils avisés parce que son cœur est mort et son esprit n'est pas réceptif. Mais, ajoute l'auteur, on conseille au candidat *kindi* de ne pas exercer de représailles envers celui qui a « tué » l'un de ses parents, et de plutôt rechercher la réconciliation, car *Kimbayu* mourra de toutes façon un jour. (Biebuyck 1986 :80). Ce personnage, tueur au « cœur sec », et dont la figurine intervient lors d'un des épisodes les plus secrets de l'initiation au grade suprême (*bene muno*), pourrait bien correspondre à l'accusé dont parle Safiannikoff et qui est sommé lors de son « jugement » d'avouer la vérité devant cette figurine.

Ce qui précède nous permet désormais d'émettre l'hypothèse que les figurines « montrées et mises en scène » au cours des initiations décrites par Biebuyck, pouvaient, en dehors de ce contexte initiatique, remplir d'autres fonctions, dans un registre non plus de représentation et d'illustration, mais dans un contexte opérationnel, celui d'actions de type judiciaire, par exemple. Un usage empreint d'efficacité magique que les *kindi* évoquèrent à maintes reprises, à propos des objets qu'ils offrirent à E.-A. Georges.

Toujours dans le registre des interventions coercitives que pouvait éventuellement mener le *bwami*, L. A. Muyololo soutient que la signification essentielle du masque *lukwakongo* est d'avertir les initiés de l'horrible mort qui les attend s'ils dévoilent les secrets du *bwami* à un Etranger¹⁴. Il précise que la séquence rituelle dévoilant le sens de ce masque a lieu en pleine nuit, en présence d'importantes femmes détenant le pouvoir de punir les transgresseurs par sorcellerie, et que cet épisode rituel fut caché à Biebuyck parce que ses implications violentes lui auraient déplu (Muyololo 1974 : 46, cité par Cameron 2001 : 228, note 5).

Dans ce contexte précis, il est intéressant d'évoquer l'épisode de l'initiation au grade de *lutumbo lwa yananio* durant lequel le candidat se voyait précisément conférer son masque *lukwakongo*. Et si le rituel nocturne qu'évoque Muyololo fut peut-être caché à Biebuyck, il assista néanmoins à cette séquence-ci, qui commence à l'aube, et qu'il décrit en détail. Le deuxième jour de l'initiation, vers cinq heures du matin, une file de femmes initiés au grade *bulonda*, toutes épouses d'initiés du *lutumbo lwa yananio*, font leur apparition sur la place du village. Leurs têtes sont couvertes d'une cape d'écorce battue blanche ; elles portent toutes haut sur le front le masque *lukwakongo* de leur mari, de manière à ce que la barbe du masque recouvre leur visage. Elles sont alors surnommées « la rangée de Nyakamuno » (*row of Nyakamuno*), qui dans le contexte de ce rituel signifie « des femmes convoquées ensemble pour une affaire sérieuse » (*women called together for serious business*). Dans d'autres contextes, Nyakamuno est synonyme de sorcier ou de voleur (1986 : 133-134). Les femmes masquées s'assoient silencieusement en ligne, face au candidat, derrière une corde de plumes tendue

¹⁴ D'après le Professeur P.-P. Gossiaux « le fait, pour un initié, de livrer ses secrets à un profane (à fortiori un Européen qui passait pour un agent du gouvernement colonial) était toujours puni de mort par strangulation » (communication personnelle, août 2008)

horizontalement entre deux piquets. Une série d'aphorismes sont alors chantés en une sorte de dialogue entre le candidat et les autres hommes initiés présents. Parmi les aphorismes chantés à ce moment, il en est qui pourraient se référer à la menace évoquée par Muyololo. Les voici (Biebuyck fait suivre chaque aphorisme de son exégèse, ici mise en italique) :

- « La feuille qui recouvre le galago (*moko*) est celle qui cause sa mort » (*Le galago trahit sa présence au chasseur par les feuilles qui tombent de son nid*). *Moko symbolise une personne qui est trahie par ceux (femme, enfants) qui l'avaient soutenue; cet aphorisme se réfère à la mort qui dans la pensée lega est souvent causée par les épouses.*

- « le galago porte les masques, il en laisse un. ». *Cette phrase fait allusion au masque que le candidat va recevoir.*

A ce moment, les femmes retournent leur masque, l'intérieur vers l'avant :

- « La femme d'un Grand est un bananier tombé, devenu inutilisable des deux côtés » *Il s'agit d'une allusion aux lois du bwami auxquelles les femmes se doivent d'obéir.*

- « L'anus d'un chimpanzé pourrit, mais ses sourcils ne pourrissent pas » : *on tue les chimpanzés mais on utilise leurs crânes comme objets du bwami ; un homme meurt, mais son fils poursuivra son œuvre en suivant ses traces.*

- « Celui qui tombe de la colline guérira ; celui qui tombe du ciel mourra » : *allusion aux femmes qui dardent leur regard maléfique vers quelqu'un ; ce dernier mourra car les femmes sont des sorcières expérimentées. Le précepteur fait ici à nouveau allusion à des propos [statements] antérieurs visant les femmes qui n'obéissent pas aux lois du bwami.*

Les femmes enlèvent alors leurs masques et les tiennent par la barbe, la tête vers le bas.

Suit alors un aphorisme qui rappelle que la chauve-souris est fâchée avec le soleil, et dort désormais le jour, la tête en bas. *Il s'agit d'une allusion à la colère d'un initié qui fut maltraité par quelqu'un.*

Les femmes posent ensuite les masques à leurs pieds.

(extrait de Biebuyck 1986 : 135-137, et traduit par moi)

Biebuyck, à propos de l'aphorisme qui met en exergue l'efficacité maléfique du regard des sorcières, précise que cette sentence fait allusion aux femmes qui n'obéissent pas aux lois du *bwami*. Fort bien. Mais obéir aux lois du *bwami* signifie-t-il pour les femmes de ne pas exercer leurs pouvoirs maléfiques, comme le sous-entend sans cesse Biebuyck ? Et si cet aphorisme, ainsi que les précédents liés à l'observance par les femmes des lois du *bwami*, encourageait au contraire celles-ci à ensorceler les contrevenants aux lois de l'association dans certaines circonstances sérieuses, comme le suggère Muliymba ? Et s'il s'agissait, comme le prétend Muyololo, d'un avertissement adressé au candidat, au moment même où, se voyant conférer le masque *lukwakongo*, il est exceptionnellement manipulé par des femmes réputées pour leurs pouvoirs de sorcellerie ?

La corde en plumes, *munana*, dressée entre le candidat et ces femmes, est également utilisée pour entourer les configurations d'objets montrés lors des initiations. D'après Pol-Pierre Gossiaux¹⁵, il s'agit pour les Lega comme pour les Bembe, d'une barrière protectrice « répulsive » : si un non-initié s'en approche, ce cordon peut se transformer en serpent et s'attaquer aux indiscrets. Ce type de « serpent en plumes » est utilisé aussi bien chez les Lega que chez les Bembe, et s'appelle chez ces derniers *lutcheke*. (Communication personnelle P.-P. Gossiaux, août 2008). Cette barrière qui « protège » les objets secrets des non-initiés prend dans ce contexte toute sa signification : elle isole ici ces femmes masquées, épouses d'initiés importants surgissant à l'aube et « rassemblées pour une affaire sérieuse ».

¹⁵ Pol-Pierre Gossiaux qui a effectué une très longue recherche auprès des Bembe a également effectué de nombreuses missions parmi les Lega entre 1970 et 1984.

Versons encore à ce dossier ce que E.-A. Georges écrit à propos de deux des masques *lukwakongo* qui lui furent donnés, dont celui illustré ci-dessous (ill. 46) : selon les *kindi*, il serait à classer parmi les masques « maléfiques » : « Quand les *Kindi* faisaient allusion aux « maléfiques », ils entendaient que le masque, par la voix du danseur qui le portait à bout de bras lors des danses initiatiques, appelait un mauvais sort en cas de désobéissance à l'injonction enseignée (exemple : *Nè wutimba kabanga*, tu ne chasseras pas le pangolin !)» (2005 : 202). Rappelons-nous que Biebuyck lui-même précise que tous les *masengo* sont des objets « pesants », potentiellement maléfiques (cf. ci-dessus, p.24).



ill. 46. Masque *lukwakongo*.
Territoire de Shabunda
Bois, fibres végétales, H. 100 mm
Collection E.-A. Georges

Léonard N'Sanda Buleli remarque : « Même si on leur attribue le savoir et la sagesse avec lesquels ils guident la société, il n'en reste pas moins que le public leur prête les pouvoirs puissants d'agir à distance ou encore de s'associer aux esprits et aux sorciers. ». Et l'auteur ajoute judicieusement « Comment une telle association de gérantes peut-elle remplir ses obligations si elle ne s'appuie pas sur des mécanismes de garde-fou qui inspirent la crainte ? » (2005 :63)

Pol-Pierre Gossiaux, dont j'évoquerai brièvement ci-dessous l'analyse qu'il a menée du *bwamè* chez les Bembe, précise que le pouvoir des *bami* *lega*, comme ceux des *bamè* *bembe*, reposait en grande partie sur leur savoir et leurs talents de magiciens, et que les rituels initiatiques tels que les a décrits Biebuyck, se prolongeaient ensuite, dans le secret de chaque famille, par une initiation aux savoirs magiques et thérapeutiques qui fondaient véritablement la puissance et l'autorité des initiés (communication personnelle août 2008). Mais il note aussi que si les initiés étaient censés posséder ces pouvoirs magiques et répressifs, ils étaient également réputés pour leur savoir thérapeutique et que leur arme majeure demeurait « la persuasion et la dialectique, bien plus que la force » et qu'il leur incombait « de faire respecter l'éthique sociale » (Gossiaux 2006 :57).

Chez les Bembe, la plupart des objets du *bwamè* comportent ce que l'on appelle communément une « charge rituelle » ou bien sont enduites de substances possédant des pouvoirs magiques et thérapeutiques (Gossiaux 2006). Quelques sculptures du *bwami* lega, dont de rares figurines et plusieurs bustes, généralement de type janus ou à têtes multiples, comportent des ajouts analogues, comme cette figurine à quatre visages, dont deux têtes opposées l'une à l'autre exhibent respectivement des attributs masculin et féminin au niveau du menton, tandis que les deux autres têtes sont dépourvues d'attributs sexuels (ill. 47).



ill. 47. Figurine à quatre visages
Collecté par le R. P. Fraiteur et inscrite en 1956
Collection MRAC, EO.1956.3.19
Photo ©MRAC

Biebuyck indique que la substance résineuse ornée de boutons ou de cauris qui couvre le sommet de certaines figurines, comme celle-ci, représente généralement la coiffure d'un initié.

Cette autre figure, que reçut E.-A. Georges dans la région de Mulungu Kassa en 1957, quoique fort singulière, présente une structure en *janus* et est également surmontée d'une « charge » de résine (ill. 48).



ill. 48. Figurine janus
Photo de gauche : la face masculine aux 7 yeux.
Photo de droite : la face féminine aux 9 yeux.
Village de Mulungu Kassa, 1957 Territoire de Shabunda
Dent d'hippopotame (?), résine, H. 11 cm
Collection E.-A. Georges

Sculptée dans une dent, il s'agit d'une représentation en *janus* de deux visages stylisés, ne comportant chacun qu'une série d'yeux disposés en deux rangées verticales; l'une des faces exhibe neuf yeux, l'autre sept. Dans le creux situé entre les deux « visages », une substance résineuse est insérée, qui jadis avait été surmontée d'un cercle de boutons. Voici ce qu'en dit l'auteur : « Le grand Kindi devait m'affirmer qu'il s'agissait là d'un cadeau hors du commun ; il appartenait à tout son *bwamè* et l'accord de s'en séparer n'avait pas été facile. Devant mon refus de l'accepter, je m'entendis répondre que je n'en avais pas le droit, à présent que la décision était prise. Toutefois je devais savoir que l'objet était « chargé » d'une matière inconnue (magique, poison, aphrodisiaque ?) insérée avec de la résine dans le creux des deux faces. Il m'était formellement interdit d'en connaître la composition ! [...] Je savais que la « charge » avait un grand pouvoir de reproduction de la vie. Si la face aux neuf yeux est dirigée vers une femme, elle appelle la fécondité ; si au contraire la face aux sept yeux est dirigée vers un homme, elle appelle la vigueur du mâle. » (2005 :211-212). Les *kindi* ajoutèrent qu'elle avait apporté et maintenu la paix dans leur *bwamè*, et que si elle pouvait s'avérer maléfique en d'autres mains que celles d'un *lutumbo lwa kindi*, elle porterait chance à l'auteur, puisqu'il l'avait reçue avec l'accord de l'ensemble des initiés (idem : 212).



Une autre figure, publiée à deux reprises par Biebuyck, présente une composition encore plus réaliste : deux têtes, l'une féminine, l'autre masculine, y sont jointes par le sommet (ill. 48bis). On y devine un espace creux où aurait pu s'insérer jadis une « charge ». D'après Biebuyck, ce couple représente un initié *kindi* avec son épouse *kanyamwa*, et symbolise leur union devenue indéfectible, de par leur initiation conjointe. (2002 : 142, cat. 81 ; 1994 : 114-115, cat. 29.)

ill. 48bis. Figurine *janus*
Ivoire, H. 143 mm
Collection privée

Une autre figure encore, de même structure, apparaît dans une photo de terrain publiée également par Biebuyck (2002 :34, fig.8). La photo met en scène la configuration d'objets qui sont montrés au futur *lutumbo lwa kindi*, lors d'une des dernières séquences rituelles de son initiation, *bele muno* : une série de figurines sont disposées en cercle, adossées contre les coiffures des initiés ; au centre se trouve généralement une figure plus imposante ; lors du rituel photographié cette fois-là, il s'agissait apparemment d'une figure *janus* appelée *Nyantuli* et constituée de deux visages accolés dos à dos, se prolongeant chacun par deux pieds. Ici aussi, entre le sommet des deux têtes, un creux semble être aménagé, qui pourrait

comporter une « charge »¹⁶. Cette figure centrale, lors de ce rite, est considérée comme la Mère (*nina*) de toutes les autres figurines, et constitue le symbole de l'unité et de l'autonomie de la communauté rituelle du *bwami* de toute une région, laquelle n'en détient jamais qu'une seule de ce type. Compte tenu des commentaires quasi identiques donnés par les *kindi* à E.-A. Georges, l'étrange figure aux multiples yeux (ill. 48, ci-dessus) pourrait bien avoir joué le rôle de « Mère » au sein de la communauté rituelle de la région de Mulungu Kassa.

Il ne fait pas de doute qu'à l'instar de cette figure en *janus*, certains objets du *bwami*, non seulement possédaient un pouvoir intrinsèque, ce que Biebuyck confirme également, mais que ce pouvoir pouvait se trouver renforcé ou précisé par des ajouts rituels tels les ingrédients, malheureusement non identifiés, qui furent insérées dans cet objet.

Rappelons que le *bwami* ou *bwamè* comporte de nombreuses variantes ou versions, selon les régions. Elargissons donc ce dossier au *bwamè* des Bembe, particulièrement bien analysé par Pierre-Pau Gossiaux, et dont Biebuyck dit lui-même que les cultes et les pratiques rituelles y sont davantage élaborés (1973 : 52 et 54).

4. Du *bwami lega* au *bwamè bembe*

Biebuyck souligne les liens culturels étroits qu'entretiennent les Lega avec les Bembe et relève que la plupart de ces derniers se considèrent d'origine lega (Biebuyck 1973 :17). En outre, il fait l'hypothèse que le rituel de circoncision, ainsi que le *bwami* se seraient diffusés en pays bembe au travers des membres du clan lega Basongo qui détient d'importantes prérogatives rituelles chez les Bembe comme chez les Lega orientaux.

Pol-Pierre Gossiaux note que les Bembe traitent les Lega de « grands frères » (2006 :94). Dans un texte consacré entièrement au *bwamè*, cet auteur souligne d'entrée de jeu que si les initiés étaient des médiateurs, des arbitres et des juges, ils « disposaient de moyens théoriquement illimités pour que leurs sentences fussent exécutées. La magie (*bùtèè*) n'était pas le moindre de leurs moyens. C'est pourquoi les *bamè*, tout en s'affirmant comme les maîtres de l'ordre et de l'harmonie, étaient également les sorciers les plus redoutés de tous ceux de l'Ubembe » (*idem* : 8)

A la différence des Lega, les Bembe, outre le *Bwamè*, connaissent plusieurs autres associations initiatiques importantes, comme *Elanda* et *Alunga*. Mais Gossiaux précise que les initiés du *bwamè* y étaient généralement aussi initiés et qu'ils en contrôlaient en grande partie les activités et « veillai[en]t à ce qu'elles ne dégénèrent et n'engendrent le désordre. » (Gossiaux 2006 : 8). En outre, le pays bembe fut la scène d'influences culturelles internes, comme celle des Zoba, ou externes, comme celles des royautes rwandaise, shi, nande, nyundu, ou encore du complexe culturel nyamwezi (communication personnelle août 2008).

Avant d'entrer dans le *bwamè* proprement dit, le candidat bembe, comme chez les Lega, doit être passé par le rite de la circoncision, appelé ici *butende*, et qui était organisé par les initiés du *bwamè*. Mais ensuite, avant d'accéder au *bwamè* proprement dit, il doit auparavant « opérer un stage, sorte de noviciat, dans

¹⁶ La photo n'est pas assez lisible pour confirmer cet élément.

le *bwamè bwa bûgabo* (« *Bwamè* des compagnons-guerriers).» Au moment de son entrée au sein du *bûgabo*, il reçoit un premier insigne, l'*afetete*, qu'il portera en sautoir (ill. 49). Ce petit « anneau de Möbius » confectionné en fibres de liane « symbolise la complexité de l'initiation, le rapport hiérarchique des étages (ascendants et descendants) du lignage du candidat, l'unité du village et son



insertion dans le clan. [...] il sera complété à chacune des étapes suivantes pour entrer dans la composition de longues tresses, liées à des symboliques complexes » (Gossiaux 2006 : 46).

ill. 49. *afetete*
© Pol-Pierre Gossiaux

Je me permettrai de rapprocher cet insigne bembe d'un objet lega faisant partie de la collection d'E.-A. Georges. Il s'agit d'un amalgame fait de résine, surmonté de quatre crochets de serpents et orné de six de ces petits « anneaux de Möbius » (ill. 50). D'après E.-A. Georges, cet objet pouvait protéger son détenteur du venin mortel de la vipère cornue, mais il pouvait également « diriger » le serpent vers une victime qu'on lui désignait. Les anneaux ou nœuds seraient des symboles semblables aux cercles incisés dans les sculptures en ivoire. L'auteur ne précise pas s'il faisait partie de l'arsenal rituel du *bwami*. Seuls les anneaux de fibres qui l'ornent, et qui chez les Bembe constituaient des insignes importants du *bwamè*, nous invite à le penser.



ill. 50. Assemblage naturel
orné d'anneaux.
Fibres végétales, crochets de serpent,
résine. H. 40mm
Collection E.-A. Georges

Au cours de l'initiation préliminaire du *bûgabo*, qui comporte plusieurs séquences, le néophyte bembe va affronter, en un raccourci vertigineux, l'ensemble du parcours initiatique qu'il devra maîtriser au cours du cycle du *bwamè* (Gossiaux 2006 :49).

Tous les grades proprement dit portent le nom d'une espèce animale, et les initiés sont censés s'approprier successivement l'essence même de chacun de ces animaux, depuis le chevreau noir, né d'une chèvre noire, jusqu'au grade suprême du léopard, en passant par le varan, le serpent, le petit pangolin, le putois et le colobe¹⁷. Pour chaque grade, l'animal donateur du titre est en plus associé à plusieurs autres bêtes, ses auxiliaires ou « parèdres ». (Gossiaux 2006)

Le choix de ces animaux comme symboles et titulatures du *bwamè bwa 'Engwe* ne peut se comprendre que dans le cadre de la conception que se font les Bembe de l'univers et de ce qui régit leurs taxonomies. Le monde est subdivisé en douze compartiments selon un axe horizontal, qui en comporte quatre (village – savane – forêt – eau) et un axe vertical, qui en compte trois (le haut : le toit, les

¹⁷ Le nombre de grades et l'espèce animale qui y est associée peuvent varier d'une région à l'autre, mais ceux qui sont cités ici sont les plus fréquemment rencontrés.

arbres et le ciel – le niveau du sol – le sous-sol, aquatique ou terrestre). En outre, le village et la brousse, ainsi que les animaux qui les peuplent, sont toujours associés à la lumière, au soleil et au jour, tandis que la forêt et l'eau sont associés à l'ombre et aux êtres de la nuit, parce que ce milieu « passe pour être le séjour habituel des esprits, *bacimù, mashile, bifwa*, des morts et de leurs fantômes, *mim'ma, milema*. » (Gossiaux 2006 :18). Les animaux qui hantent ces divers lieux sont soit classés comme des êtres du jour et du soleil, soit de l'ombre et de la nuit, que leurs mœurs soient diurnes ou nocturnes. La plupart se voient ainsi assigner une de ces douze cases taxonomiques.

Mais il existe des animaux inquiétants qui transitent entre deux ou plusieurs domaines. Et leur caractère aberrant, échappant à cette classification de l'univers en douze compartiments, dépend alors surtout d'autres critères encore, comme la couleur et les taches du pelage, l'odeur, la faculté qu'ont certains animaux de passer de la position horizontale à la verticale, ou encore celle de se rouler en boule, comme les serpents et le pangolin. Et c'est parmi ces animaux-là que les Bembe ont sélectionné ceux dont les initiés à chaque grade du *bwamè* investiront les différentes anamorphoses. Mais « pour qu'un animal soit jugé digne d'entrer dans la titulature du *bwamè*, il doit appartenir à l'ordre de l'ombre. Lorsqu'il est diurne (comme le colobe, par exemple), il doit classificatoirement pouvoir être renvoyé au monde de la nuit. L'animal doit par ailleurs toujours se trouver investi de la puissance de convertir ses transgressions (obligatoire et, *in se*, nocives) en médiations positives. Il doit, en somme, créer le chaos, mais restituer celui-ci au règne de la culture [...]. (Gossiaux 2006 : 47).



ill. 51 (dos de l'ill. 7)

J'aimerais faire ici une parenthèse pour évoquer la signification des cercles qui ornent tant d'objets en ivoire *lega* (ill.51 à 53). Plusieurs auteurs se sont penchés sur cette question. Mais une des réponses les plus inattendues, et qui n'est pas sans rapport avec la structure de l'univers bembe et de ses différents espaces ou compartiments, fut celle qu'un important *kindi lega* révéla à E. A. Georges : « Chaque être, me dit-il, chaque animal connaît son cercle ; les autres ne peuvent empiéter sur ces cercles, sans susciter des réactions tout à fait

normales telles l'agressivité, le rejet, la fuite. [...] Ainsi un léopard, s'il te croise en forêt et que tu es à distance normale de lui, ne te fera aucun mal, il te regardera et meulera [feulera] pour te demander de respecter le cercle, il en va de même avec les éléphants et les singes. Le buffle de forêt demande un plus grand cercle, car il plus peureux ; quant aux serpents, rien ne peut t'aider, car ils sont changeants et méchants, et ils ont très peur... » Et le même *kindi* lui dit encore, associant cette fois ce motif ornemental à la lune, *mbâlu* : « C'est le cercle de lune qui rassemble les Walega. Partout où tu verras le petit cercle que je te montre ici sur le cône [allusion à une petite cheville sertie dans le manche de son couteau], tu penseras aux Walega. Aujourd'hui encore, chez tous les aînés des Walega, tu vois dans les

tatouages et partout sur les masques, les statuettes, les cuillers [...] “le cercle du monde” » Et le *kindi* d’ajouter que la lune rythmait leur vie et était intimement associée aux femmes et à leur fécondité, et qu’une des craintes des *Lega* était qu’elle disparaisse pour ne plus jamais renaître (2005 : 73,75).



ill. 52. cuiller
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 209 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 53. Réduction de serpe
Nord du village de Kingulube, 1957
Territoire de Shabunda
Ivoire, H. 290 mm
Collection E.-A. Georges
D’après Safiannikoff, il s’agirait d’un *mukusu*,
que le *mwami* tenait à la main lorsqu’il avait
à « trancher » une question importante lors d’un jugement
(1972 : 82, fig. 1)

Mais revenons à l’univers *bembe* et aux animaux qui transgressent les différents domaines de l’univers, et forment la titulature du *bwamè*. Le chevreau noir, né d’une chèvre noire, qui inaugure ce cycle initiatique, ne doit sa position particulière qu’à sa seule couleur, qui le relègue « dans l’ordre de l’ombre et de la mort, alors que ses sœurs fauves et tachetées symbolisent la culture solaire. » (Gossiaux 2006 :30). En fixant sur sa tête le bonnet de chevreau noir, le nouvel initié au grade *pinji*, première étape de son cycle initiatique « entre dans la nuit du léopard » (idem : 32).

Il est intéressant de noter qu’au sein du *bwami lega*, la coiffure que portent les initiés des grades inférieurs, bien que de forme différente, est elle aussi obligatoirement faite d’une peau de chèvre noire ; un type de coiffure qu’un initié de grade supérieur peut toutefois continuer à porter, en l’enrichissant de divers insignes correspondant à son grade spécifique (Biebuyck 1982 : 61). La magnifique coiffure ci-dessous en est un parfait exemple (ill. 54).



ill. 54. Coiffure masculine.
 Peau de chèvre noire, peau de gorille, boutons,
 coquillages (*Cypreae tigris*, *Iridina speckii*, *cauris Monetaria monete L.*),
 griffes d'oryctérope. H. 250 mm
 Collectée par M. Baude et inscrit en 1932
 Collection MRAC. EO. 0.0.34178
 Photo © MRAC

L'importance symbolique du pangolin en Afrique centrale est indéniable ; mais selon les régions, c'est tantôt le petit pangolin (*Manis tricuspis*) qui est retenu, tantôt le grand pangolin (*Manis gigantea*). Or, chez les Lega, c'est le premier qui joue un rôle essentiel, tandis que chez les Bembe, c'est le second. Probablement le plus invoqué au sein du *bwami* lega, le grand pangolin, *ikaga*, y est fréquemment représenté (ill. 55 et 56), bien que le petit pangolin, *kabanga*, considéré comme le petit frère de l'autre, n'y est pas complètement oublié (cf. ill. 6, p. 7). C'est un animal « sacré », le seul à ne pouvoir être chassé ; mais lorsqu'il est trouvé mort en forêt, ou capturé dans un piège destiné à d'autres bêtes, il doit être porté à un initié du *bwami*, détenteur du « droit du couteau du pangolin », et devra être dépecé et partagé selon des règles précises, où les neveux utérins jouent un rôle essentiel (Biebuyck 1953b; 1953a : 1321). Un proverbe associe d'ailleurs *ikaga* à un oncle maternel : « Pangolin, tu es mon oncle maternel qui étend les terriers au loin » (Biebuyck, 1953b : 910) ; ce proverbe fait allusion au rôle essentiel de cohésion sociale que joue l'oncle maternel dans cette société patrilinéaire.



ill. 55. Figurine *ikaga*
Territoire de Shabunda, 1957
Ivoire, L. 95 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 56. Figurine *ikaga*
Territoire de Shabunda
Ivoire, L. 140 mm
Collection E.-A. Georges

Chez les Bembe, où le grand pangolin est fort rare, c'est le petit pangolin, *akanga*, (*Manis tricuspis*) qui impose sa signature au quatrième grade du *bwamè* (ill 57). Mais est-ce uniquement parce que le grand pangolin est rare en pays bembe, que le *bwamè* s'attache davantage à la figure du petit pangolin, inversant ainsi le choix des Lega ?

S'il signe l'un des grades du *bwamè*, c'est avant tout parce qu'il est, rappelons-le, un « monstre taxonomique » qui transite entre plusieurs domaines de l'univers.

Or, pour les Bembe, le pangolin transgresse essentiellement son domaine « normal » en grimpant aux arbres, où il dort, se mouvant ainsi du bas vers le haut. Un trait de comportement dominant de cette espèce de manidé, d'ailleurs très justement désigné d'arboricole, tandis que le grand pangolin est un animal plus terrestre¹⁸, construisant des terriers. En outre, dans les arbres, le petit pangolin

¹⁸ Bien qu'il puisse également monter dans les arbres à l'occasion.

joue à la chauve-souris, en s'accrochant par la queue aux branches, la tête en bas, soulignant ainsi le désir de lumière de cet animal de l'ombre. (Gossiaux 2006 : 36). La chauve-souris, que le pangolin imite ainsi, est en effet un animal de la lumière et du village : « Et si elle dort le jour, la tête en bas pour montrer son derrière au soleil, c'est parce qu'elle a définitivement rompu avec ce dernier à la suite d'une dispute où elle avait pris la défense de son ami le coq que le soleil tançait grossièrement pour se voir rappeler à l'ordre chaque matin. ». (Gossiaux 2006 :36). Si le coq s'assoupit à l'aube, c'est la roussette qui se charge de le réveiller (idem : note 54). Dans le cycle initiatique bembe, la chauve-souris est le « parèdre » du colobe, avant dernier grade du *bwamè*, et c'est elle qui, « initiée aux humeurs capricieuses du soleil », ramène symboliquement le néophyte vers le village où il pourra alors se faire initier au grade ultime du léopard. (idem :54)



ill. 57 Insignes *bi'o'o* d'un *Mwamè wa 'Akanga* (Pangolin). Figurine en bois fixée sur une peau de pangolin. Sur la queue de la figurine, on distingue un petit pangolin et une dent de léopard.

Bois, hématite, kaolin. Enduits rituels.

Lg de la fig. 225 mm. Secteur de l'Itombwe. 1990.

(© Photo de P.P. Gossiaux).

Chez les Lega, la chauve-souris, sous les traits sculptés d'un serpent suspendu la tête en bas (ill. 58)¹⁹, ou du masque *lukwakongo* tenu à l'envers par sa barbe (cf. ci-dessus, pp. 9-10) est un animal fréquemment évoqué lors des initiations du *bwami* lega et l'aphorisme qui l'accompagne se réfère au même récit que celui raconté chez les Bembe : « Mulima (bat) hangs upside down because of the [bad] word that Sun has told him. »(Biebuyck 1986 :136)

¹⁹ Les figurines représentant le serpent, *nzoka*, lorsqu'elles ne sont pas suspendue la tête en bas, sont le plus souvent associées à l'espèce mortelle, *ngimbi* ; cet ophidien, et particulièrement ses crochets, symbolisent une menace de mort (cf. ill. 50). Mais lorsqu'il s'agit du serpent *igilima*, inoffensif, la figurine personnifie un homme qui accède aux plus hauts grades du *bwami* alors que son père est encore en vie.

ill. 58. Figurine représentant un serpent.
Suspendue à l'envers, elle se réfère à la chauve-souris (*mulima*).
Collectée par D. Biebuyck dans la région de Pangî, inscrite en 1953
MRAC n° EO.1955.3.61
Photo © MRAC



Pour les Bembe, le petit pangolin opère donc la transition entre la nuit des morts et la lumière du village, entre le bas et le haut, de la nature vers la culture, selon un tracé dont le sens est bénéfique. (Gossiaux 2006 : 36)

Pour le reste, les deux espèces de pangolins possèdent de nombreux traits en commun que les Lega comme les Bembe mettent en exergue. Ils peuvent se déplacer sur deux pattes comme les humains, assurant leur équilibre avec la queue. En outre ils constituent un modèle culturel (chez les Lega comme chez les Bembe) : c'est en observant comment la femelle transporte son petit sur la queue que les femmes ont eu l'idée de porter leur enfant dans le dos, et c'est en étudiant la manière dont sont disposées leurs écailles que les hommes ont découvert comment fabriquer le toit de leurs maisons pour se protéger de la pluie. Pour les Bembe, le pangolin les aide ainsi à lutter contre l'ombre et maîtriser la lumière, l'eau étant associée au monde nocturne. Et il semble que ce soit le cas également pour les Lega : « Sans Ikaga, la pluie nous tuerait tous ! » (Defour 1981 : 188).

En outre, cet animal nocturne ne vit que dans la forêt, domaine des défunts. Pour les Bembe, le pangolin est lié à la mort parce qu'il se nourrit essentiellement de termites, insectes supposés dialoguer avec les cadavres. Chez les Lega, les termites entretiennent également un lien particulier avec les défunts, comme semble le montrer l'une des rares informations que nous livre Biebuyck sur leur culte des ancêtres, sans qu'il n'en ait relevé tout le sens: lorsque la chasse qui précède une initiation au *bwami* est infructueuse, le candidat et ses assistants défrichent un coin de forêt, y construisent une petite table d'offrande et y déposent *un nid de termites* [je souligne] et une offrande de bananes et d'arachides ; ils invoquent ensuite les ancêtres afin de rendre la chasse fructueuse.(1973 :53). Ce lien des termites avec les ancêtres est d'ailleurs confirmé par Georges Defour : « La termitière est souvent symbole des ancêtres, lieu de rencontre avec eux (parce que les termites parcourent les profondeurs du sol où les ancêtres sont enterrés) et par là même, de terre vivante. » (Defour 1981 : 242).

A ce propos, les pangolins, le petit comme le grand, possèdent un point commun étrange avec le varan, qui signe la titulature du deuxième grade du *bwamè*. Ce reptile féroce vit dans et aux abords des rivières et des lacs, et il ne se rend sur la terre ferme que pour pondre ses oeufs, parfois dans le creux des arbres, mais généralement dans une termitière qu'il ouvre de ses griffes puissantes²⁰. Cet animal diurne constitue ainsi une figure inversée du nocturne pangolin; en effet, le premier *remplit* la termitière de ses oeufs *durant le jour*, tandis que le second la

²⁰ Les insectes ne s'attaquent pas aux œufs du varan et se contentent de refermer la brèche ouverte par le reptile, mettant ainsi sa progéniture à l'abri dans un milieu à température constante.

vide de ses habitants *durant la nuit*. Je ne sais si ce trait fut relevé par les Bembe, mais il est significatif que tous deux, associés hantent cet univers par excellence des défunts qu'est la termitière. Cependant, si le varan est distingué par les Bembe, c'est surtout parce que ce reptile est sensé entendre avec sa peau, laquelle possède des qualités musicales telles que les Bembe la tendent sur leurs tambours ; ils en recouvrent aussi maints de leurs objets, tout comme les Lega d'ailleurs, où ce reptile est représenté au sein du *bwami* par une figurine zoomorphe recouverte d'une peau de varan (cf. ci-dessus, ill. 30). On comprend mieux l'aphorisme lié à ce reptile, déjà mentionné plus haut : « On peut tuer *mbulu*, mais il ne faut pas déchiqueter sa peau » (Safiannikoff 1972 : 149-150, ill. 74).

Quant au léopard, emblème du grade ultime chez les Bembe, il domine toutes les cases logiques du monde : « Nocturne, il s'active le jour avec une aisance parfaite. Il chasse de préférence au crépuscule et à l'aube. On le retrouve dans les forêts les plus sombres, mais aussi dans des savanes presque désertes. Si son lieu de prédilection de chasse est la brousse, il n'hésite pas à hanter les villages (aujourd'hui, les villes) de l'homme, auquel il s'attaque volontiers et même, dit-on, par plaisir. [...] il grimpe aux arbres et « danse » dans ses branches avec la facilité d'un singe, et c'est alors qu'il mérite son surnom d' "oiseau" ». (Gossiaux 2006 : 41).

Les textes de Biebuyck parlent peu du léopard, et ce dernier n'est pratiquement pas représenté au sein des objets du *bwami* lega, ni d'ailleurs du *bwamè* bembe, si l'on excepte les colliers en dents de ce félin. Il faut cependant souligner que lors de la séquence rituelle *kasisi*, qui clôturait l'initiation à l'avant-dernier grade *lutumbo lwa yananio* du *bwami* lega, le candidat se fait attaquer par des hommes recouverts d'une peau de léopard. Biebuyck souligne que cette séquence, ultra secrète, est la seule de tout le *bwami* qui est marquée par une atmosphère sombre, tendue, sans musique, dans une mise en scène déstabilisante et menaçante. (Biebuyck 1973 : 177).

Rappelons que chez les Bembe, les différentes séquences de l'initiation préliminaire au *bwamè*, *bùgabo* (cf. ci-dessus) constituent un raccourci symbolique de l'ensemble du cycle initiatique ; or, lors de la dernière étape, le candidat est marqué par les signes distinctifs du léopard et « après être monté sur un arbre, il fond sur une proie imaginaire qu'il feint de mettre à mort. Son aspect est alors éminemment dangereux. » (Gossiaux 2006 : 48). Enfin, E.-A. Georges a assisté à une mise en scène rituelle orchestrée par un *kindi*, et où un initié, peint de blanc, s'attaque à un homme déguisé en léopard, ou plutôt recouvert d'une peau de ce félin. Le chasseur pourfend la peau, sous laquelle au dernier moment, un tronc de bananier est substitué à l'homme (ill. 59). (Georges 2005 :36-37)



ill. 59. Un homme déguisé en léopard fait l'objet d'une chasse rituelle.
Kisasa, 1957.

Territoire de Shabunda

Photo © E.-A. Georges (extrait d'un film 8 mm.)

Que ce soit un candidat à l'initiation déguisé en léopard qui s'attaque à une proie invisible, que le candidat lui-même se fasse attaquer par des initiés déguisés en léopards, ou encore qu'à l'inverse, un initié mette symboliquement à mort ce félin, ces trois mises en scènes témoignent de l'importance symbolique de cet animal chez les Lega comme chez les Bembe.

Biebuyck note que si la plupart des initiés ont le droit de porter un collier de vraies dents de léopard (ill. 60), seuls les initiés du grade *kindi* ont le droit d'en exhiber sculptées en ivoire et qui sont parfois joliment décorées de motifs (1986 : 200, et ill. 85 du même ouvrage)



ill. 60. Initiés arborant des colliers
en dents de léopard
Village de Makutano, 1956
Territoire de Shabunda
Photo © E.-A. Georges
(publiée dans Georges 2005 : 95)

Il faut encore ajouter que les Lega, à l'instar des Bembe, traitent la dépouille d'un léopard d'une manière rituelle que décrit P.-P. Gossiaux. Les Lega le dressent sur une civière, ornent sa tête d'une coiffe de plumes de perroquet, puis lui rendent hommage. Après lui avoir ouvert et vidé le ventre, ils déposent dans la partie droite de la cavité abdominale des réductions d'outils, symboles des activités masculines (rasoir du circonciseur, lance, marteau *nondo* et hache) et dans la partie gauche, les symboles des activités féminines (un sac, *ngobi*, dont les mères se servent pour porter leurs enfants dans le dos, un petit panier et un couteau). Au milieu, ils placent une aiguille d'os utilisée aussi bien par les hommes (vanniers) que les femmes (travaux d'étoffe) Ce dernier emblème sexuel « réalise le mariage des deux pans du diptyque symbolique ainsi réalisé. Les *Bamè* bourrent le ventre du léopard, *ngozi*, de feuilles de *kitembele* (*Amaranthus oleraceus* LINNÉ). Le ventre est ensuite recousu. Les éléments que recèle ainsi la « matrice » du léopard

vont subir pendant vingt-quatre heures l'embryogenèse qui mettra au monde l'intégralité de l'univers de l'homme et de son avenir - l'amarante étant l'emblème de la communauté, de sa postérité et de la tradition. » (Gossiaux 2006 :94).

Enfin, l'administrateur territorial de Pélichy, note en 1926, à propos des Lega : « Lorsque les Moamis étaient tolérés, chaque grade avait un ornement spécial et distinct, c'est ainsi que seuls les hauts dignitaires avaient le droit de revêtir la peau de léopard. Pendant longtemps l'on a dit que cet ornement était l'ornement coutumier des Chefs. C'est une erreur". Il ajoute "Depuis la lutte menée contre cette secte, les insignes sont tombés presque totalement en quenouille" (Extrait du rapport AIMO 1581 de l'A.T. de Pélichy sur les Warega, daté de Shabunda, 15 avril 1926, p. 3).

Conclusion

Il est manifeste que plusieurs des étapes du *bwami* lega et du *bwamè* bembe partagent un même symbolisme. Et si l'on excepte l'attention que les uns accordent au grand pangolin, et les autres au petit pangolin, leurs deux bestiaires symboliques sont quasi-identiques. Toutefois, remarque P.-P. Gossiaux, si les initiés lega se comparent fréquemment à ces animaux, ils ne vont pas jusqu'à s'identifier aussi totalement à eux que les initiés bembe. D'après cet auteur, alors que pour les Bembe, le léopard est élevé au rang de divinité, chez les Lega c'est l'image du premier ancêtre humain qui prédomine (communication personnelle août 2008). Et cette distinction importante permet de comprendre leurs manières respectives d'envisager la mort et les funérailles des initiés.

Les Bembe soutiennent que l'initié du grade suprême, devenu léopard, ne peut mourir de mort naturelle sous peine d'être condamné à vivre éternellement sous la forme de ce félin. C'est pourquoi, lorsqu'il est à l'agonie, il est du devoir de son fils de lui donner le coup de grâce. Et sa dépouille sera traitée rituellement afin qu'il recouvre à jamais son identité humaine. Voici le résumé de la description que nous livre P.-P. Gossiaux de ce processus funéraire :

Le corps est veillé par le fils jusqu'à ce que les premiers vers s'en extraient. La tête du défunt est alors coupée, et lorsque les derniers vers en sortiront, ils seront détruits, broyés et mélangés à des substances empoisonnées, pour en enduire le crâne. Dès ce moment, le léopard ne pourra plus investir le défunt, redevenu simple humain. Le corps sera ensuite immergé dans un marais, tandis que le crâne, orné de cauris, sera soigneusement conservé comme relique au sein d'un sanctuaire, avec ceux des autres « initiés-léopards », ascendants du défunt. (Gossiaux 2006 : 76-84).

Ce type de croyance en la métamorphose des vers en léopard de certains défunts importants, est répandue dans une grande partie des petits et grands royaumes de la région des Grands Lacs, où ce type de transformation ne s'accomplissait que dans le corps du roi (Gossiaux 2006 : 78-79). En outre, la mise à mort rituelle d'un grand initié fait évidemment penser au régicide, et rapproche étrangement la figure du *mwami* initié de celle du roi sacré, singulièrement aussi appelé *Mwami* dans plusieurs des royautes de la région interlacustre. L'analyse des relations existant entre les différentes variantes de l'institution du *bwami* ou *bwamè* et celles de la royauté sacrée dans cette aire culturelle fera d'ailleurs l'objet d'une étude ultérieure.

Les Lega, eux, ne craignent apparemment pas que les grands initiés défunts n'errant éternellement sous une forme animale, et la mise à mort rituelle des plus hauts gradés leur est inconnue. Mais le décès et les funérailles des initiés *kindi* diffèrent cependant de ceux du commun des hommes, en ce qu'ils sont soumis à un rituel fort complexe, qui implique également un traitement rituel du crâne. Le corps du défunt sera enterré dans la case de son épouse principale, de manière à ce que sa tête sorte de terre. Un crochet fixé à sa mâchoire est attaché par une liane à une perche recourbée. Pendant la lente putréfaction du corps, qui peut durer plusieurs mois, un agnat du défunt, candidat au premier grade du *bwami* est généralement initié. Lorsque la tête du défunt se détache du corps, les initiés procèdent au nettoyage et à la préparation du crâne, *lukungu* ; celui-ci, selon les communautés rituelles, sera soit enterré, soit ira rejoindre les objets d'un panier du *bwami*, soit encore sera déposé dans un petit sanctuaire détenu par l'aîné du lignage du défunt (Biebuyck 1973 : 104-105).

Mais au début du XXème siècle, le traitement rituel du cadavre d'un *kindi* se passait en brousse. Un administrateur territorial, de Pélichy, note en 1926 : "Du temps des Moami, le jour des funérailles était un jour de grande M'PALA (danse propre à la secte)...Le cadavre d'un moami de quelque grade qu'il fut ne pouvait jamais être enseveli par un moami d'un grade inférieur à celui du défunt. Les *Kindi* n'étaient jamais enterrés. Leur dépouille était transportée en forêt où d'autres moamis surveillaient le cadavre jusqu'à ce que la putréfaction permette de détacher la tête du tronc, car son crâne devait être conservé précieusement, près de la case du fils du défunt. L'esprit des morts est très en honneur..." (Extrait du rapport AIMO 1581 de l'A.T. de Pélichy sur les Warega, daté de Shabunda, 15 avril 1926, p. 5)

Les petits masques d'ivoire *lukungu* (ill. 61 et 62) se réfèrent explicitement aux crânes des grands initiés défunts. Nous sommes bien ici dans la logique d'un culte des ancêtres, qu'il soit *lega* ou *bembe*. Mais un culte où seuls les grands initiés défunts acquièrent, par le traitement de leurs crânes, et au travers des symboles que sont les masques, la plénitude de l'immortalité, et donc d'une certaine sacralité.



ill. 61. masquette *lukungu*
Village de Kassa Mutanda, 1957
Territoire de Shabunda
Os, H. 60 mm
Collection E.-A. Georges



ill. 62. masquette *lukungu* en ivoire. H. 100 mm
Collecté par M. Van Horen et inscrit en 1939
MRAC, EO. 0.0.38741
Photo © MRAC

Mais revenons aux pouvoirs ou talents que possédaient les initiés *lega* de leur vivant. Rappelons que tous les auteurs s'accordent sur le rôle éthique, politique et juridique qu'ils jouaient au sein de la société *lega*, dimension que Daniel Biebuyck a l'immense mérite d'avoir démontré. Mais force est de constater que les avis divergent quant aux moyens qu'utilisaient les initiés pour atteindre ce but. Pour Biebuyck, le *bwami* n'était pas un culte, tout au plus une « religion séculaire », voire sotériologique.

Pourtant, la comparaison entre le *bwami* *lega* et son équivalent *bembe* nous encourage à penser que chez les uns comme chez les autres, cette importante institution possédait un caractère éminemment religieux et culturel, auquel s'ajoutaient d'importantes dimensions juridiques et coercitives. Certes, les *Bembe* ont incorporé des éléments provenant d'aires culturelles voisines, influences que n'ont pas connues les *Legas*. Il semble cependant évident que les initiés du *bwami* *lega*, comme ceux du *bwamè* *bembe*, tiraient leur puissance des pouvoirs rituels, magiques, thérapeutiques, voire sorcellaires qu'ils étaient sensés posséder, et auxquels ils s'initiaient en secret au sein de leur famille. Et c'est sans doute à ce savoir que Biebuyck, dans le contexte difficile des années cinquante, n'a pas eu accès.

E.-A. Georges, dont l'esprit se préoccupait peu des idées reçues de l'époque, comprit, même sans chercher à recueillir de données plus précises, que le *bwami* était une institution essentielle, certes normative et éthique, mais aussi avec une part d'ambivalence, liée à des secrets et des pouvoirs dont il ne connaissait pas la nature exacte, mais dont il avait intuitivement deviné et accepté le caractère magique.

Ces pouvoirs, les *bami* les mettaient indubitablement au service de l'ordre social, notamment en contrôlant les éventuels débordements aussi bien des devins et guérisseurs que des sorciers, ou plutôt des sorcières. Car, nous l'avons vu, tous les auteurs s'accordent pour remarquer que les pouvoirs maléfiques des femmes étaient bien plus étendus que ceux des hommes. Et je formule ici l'hypothèse que c'est en ce sens qu'il faut interpréter l'absolue nécessité d'incorporer au *bwami* les femmes, épouses des initiés, non pas pour y juguler les immenses pouvoirs de sorcellerie qu'elles étaient censées posséder, mais bien au contraire pour qu'elles y exercent leurs talents surnaturels : le *bwami* se conciliait ainsi leurs pouvoirs tout en faisant en sorte que les femmes n'en usent que dans les limites du système éthique propre au *bwami*. Cette hypothèse a également le mérite d'expliquer pourquoi l'épouse principale d'un *mwami* était, elle, *automatiquement* initiée, au fur et à mesure de la montée en grade de son mari, alors que les candidats masculins devaient, eux, faire montre d'une série de qualités pour y accéder.

Et ce n'est que de ce même point de vue que l'on peut mieux comprendre les deux manières, à première vue antinomiques, par lesquelles les hommes pouvaient accéder au sein du *bwami*. D'un côté, certains candidats, aspirant à y être initiés, s'en voyaient refuser l'accès lorsqu'ils ne possédaient pas les qualités sociales et éthiques requises ; *mais* d'un autre côté, les grands initiés contraignaient les transgresseurs de toutes sortes, parfois soupçonnés de pouvoirs maléfiques, d'intégrer le *bwami*. Biebuyck suggère que l'initiation transformait ces individus dangereux en « personnes nobles et bonnes », et il sous-entend par cela qu'elles seraient désormais « hors sorcellerie ». Mais leur intégration au sein du *bwami* ne permettait-elle pas plutôt de domestiquer leurs talents destructeurs, de les contrôler, et donc de les mettre désormais au service de l'association ?

Je laisserai à ce propos le dernier mot aux Lega eux-mêmes, par la plume interposée de leur ethnographe. Biebuyck rapporte un aphorisme associé à deux figurines, l'une représentant une sculpture de style lega classique et l'autre une pièce importée moderne. Cet aphorisme, précise Biebuyck, traduit une récrimination liée aux bouleversements induits par la colonisation : « Earlier, traditional methods had contained sorcerers and witches, but evildoers were now rampant because of the breakdown of authority ».

Mais voici cet aphorisme :

« La sorcellerie qui était avec les grands initiés était une sorcellerie qui écoutait les mots ; celle qui reste avec les jeunes est une sorcellerie qui n'écoute pas les mots »²¹ (Biebuyck 1986: 88).

Alors ? La ligne claire des sorciers transformés par la grâce de l'initiation en « personnes nobles et bonnes » *ou* l'ambivalence d'une sorcellerie maîtrisée, domestiquée, dans et par le *bwami* ?
Au lecteur d'en juger.

-oOo-

²¹ "Sorcery that was with the Big-Ones was sorcery that listened to words; the one [i.e., sorcery] that remains with the youth is sorcery that does not listen to words." (Biebuyck 1986: 88)

Bibliographie

Biebuyck, Daniel P.

- 1953a. « Maternal uncles and Sororal Nephews among the Lega », in *Report on the Second Joint Conference on Research in the Social Science in East and Central Africa*, Makerere College, Kampala, pp. 122-133.
- 1953b. « Répartition et droits du pangolin chez les Balega », *Zaire* 7, pp.899-934.
- 1973. *Lega Culture. Art, initiation and Moral Philosophy among a Central African People*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- 1982a. "Lega Dress as Cultural Artefact", *African Arts*, n°15, pp. 59-65, 92.
- 1982b. "Plurifrontal figurines in Lega Art in Zaire", in *The Shape of the Past. Studies in Gioigio Buccellati & Charles Speroni* (Ed.), *Studies in Honor of Franklin D. Murphy*, University of California, Los Angeles.
- 1983. "Lega Spoons," in H. Burssens (ed.), *Liber memorialis for Professor Vandenhoute, 1913-1978*, Ghent, Belgium, pp. 51-66.
- 1986. *The Art of Zaire, vol II : Eastern Zaire*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres.
- 1994. *La sculpture des Lega*, Galerie Hélène Leloup, Paris, New York.
- 2002. *Lega. Ethique et beauté au cœur de l'Afrique*, KBC Banque & Assurance, Snoeck-Ducaju & Zoon, Gand.

Botne, Robert, 1994. *A Lega and English Dictionary*, Rüdiger Köppe Verlag, Cologne.

Cameron, Elizabeth L., 2001. *Art of the Lega*, Fowler Museum of Cultural History, Los Angeles.

Defour, Georges, 1981. *La corde de la sagesse lega*, Editions Bandari, Bukavu, RDC.

Delhaize, Cdt, 1909. *Les Warega (Congo belge)*, A. Dewit, Bruxelles.

Georges, Emile-Alexandre, 2005. *Les Lega et leur Art. Sur les traces d'un rêveur égaré au Congoland*, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren.

Gossiaux, Pol-Pierre, 2006. *Le Bwame du Léopard des Babembe (Kivu-Congo). Rituel initiatique et Rituel funéraire*, Anthroposys, Site du Service d'Anthropologie des systèmes symboliques de l'Université de Liège (Belgique), www.anthroposys.be. Edition revue et augmentée d'un texte préalablement publié in *Ces animaux que l'homme choisit d'inhumer. Contribution à l'étude de la place et du rôle de l'animal dans les rites funéraires*, Actes du Colloque d'histoire des connaissances zoologiques, Liège, L. Bodson, 2000, p. 169-269.

N'Sanda Buleli, Léonard, 2004. « Le bwami des Lega : dynamique interne et fondement du pouvoir », in *Le Bulega face aux défis de la modernité*, Revue d'Etudes Lega, Mutanga, vol. II, n°1, Les Editions du Pangolin, Huy, Belgique.

Archives et manuscrits non publiés

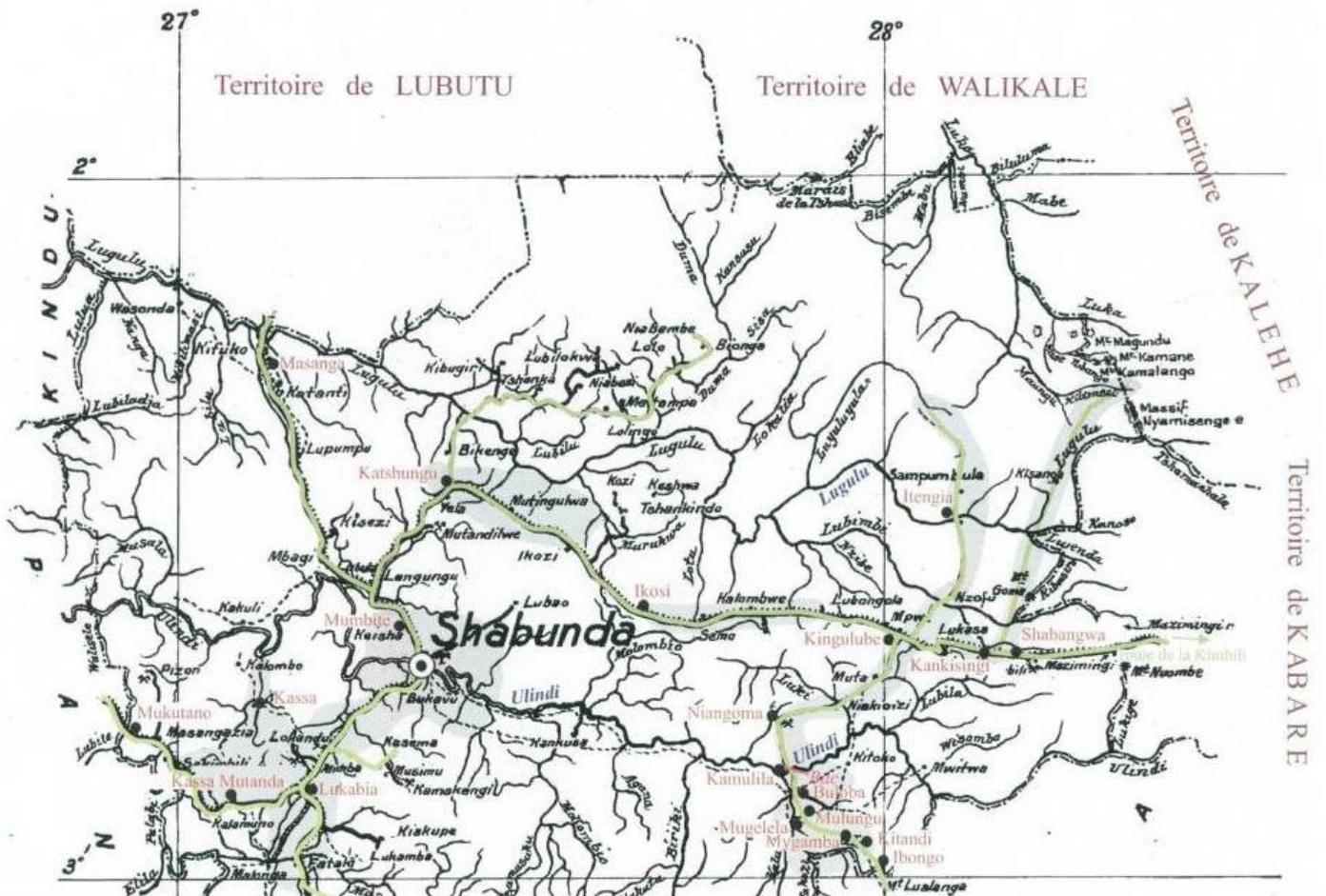
Mulyumba wa Mamba Itogwa, 1977. *La structure sociale des Balega-Basile*, Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles.

Muyololo, Lutala Amuri, 1974. *Problématiques des Arts Lega*. Thèse de doctorat, Université Nationale du Zaïre.

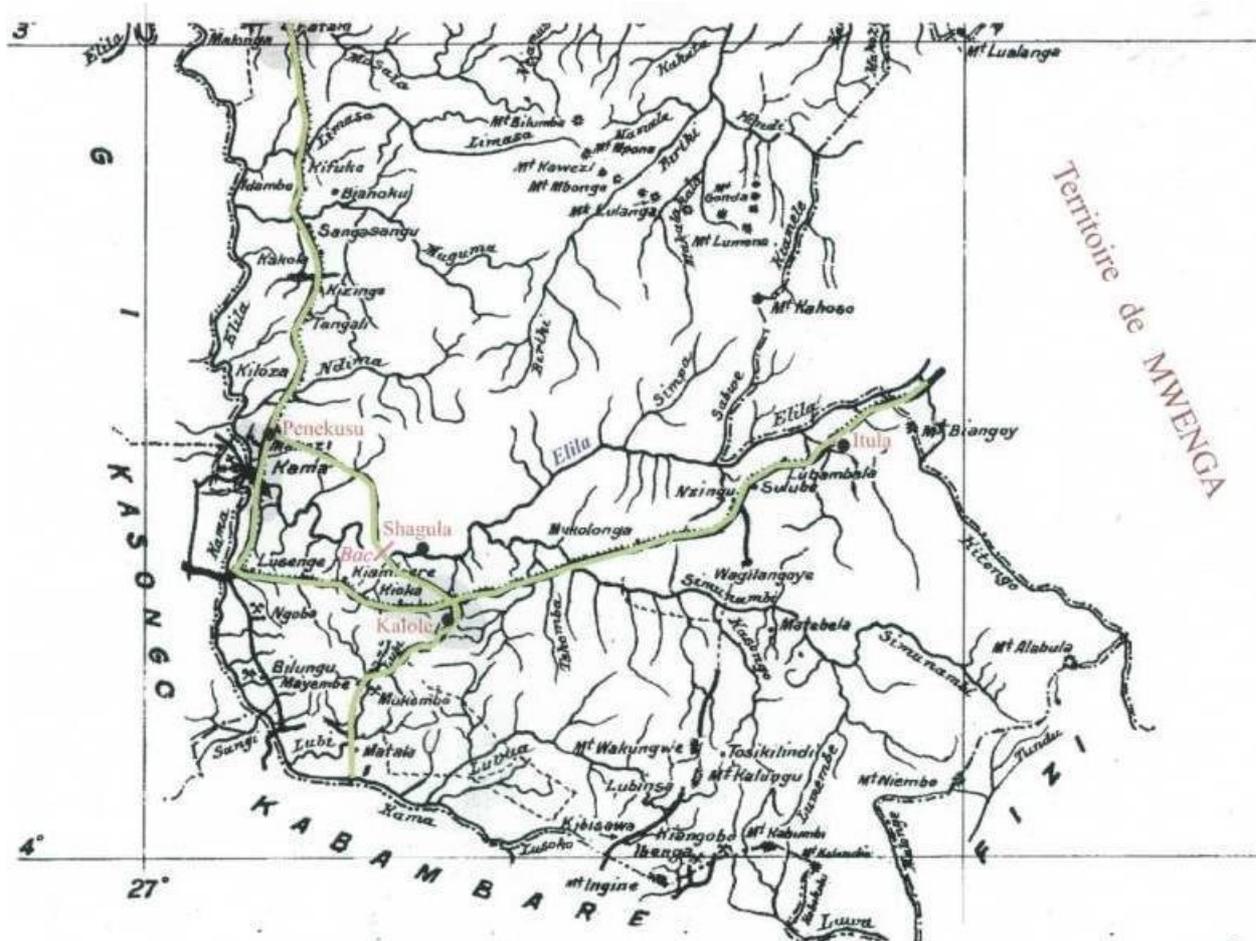
de Pélichy, A. T., 1926, Rapport AIMO 1581 sur les Warega, Shabunda, ex-Congo belge.

Safiannikoff, Alexandre, 1972. *Les Warega et les Wabembe du Zaïre*, Manuscrit, archives MRAC, Tervuren.

Annexes



Territoire de Shabunda Nord
 Institut cartographique du Congo Belge
 Echelle 1/1.000.000



Territoire de Shabunda Sud
 Institut cartographique du Congo Belge
 Echelle : 1/1.000.000