

Revue Africaniste Inter-Disciplinaire – RAID
Africanist Inter-Disciplinary Review – AIDR

Numéro spécial

Numéro 10
Number 10

Coordonné par :
Edited by:
Sariette et Paul BATIBONAK



© Monange

Yaoundé, www.monange.org

ISBN : 978-9956-655-30-4

- Juin 2020

- *Juin 2020*

Comité de lecture

Reading commitee

Paul BATIBONAK (CRÉDIS et S&D) ; Sariette BATIBONAK (CRÉDIS, S&D et UEC) ; Marc Antoine BATHA (CRÉDIS) ; Kévin DJINSU (Université de Yaoundé II) ; Patrice PAHIMI (École Normale Supérieure de Maroua) ; PANYA PADAMA (Université de Maroua) ; Josiane TOUSSÉ (Université de Yaoundé II) ; Jean-Christian YOUMBA (Université Catholique d'Afrique Centrale).

Comité scientifique

Scientific commitee

Pr François AKA-BÉDIA, Université d'Abidjan, Abidjan, Côte d'Ivoire.

Pr Jean KEUTCHEU, Université de Dschang, Dschang, Cameroun.

Pr Raymond EBALE, Université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroun.

Pr Jacques CHATUÉ, Université de Dschang, Dschang, Cameroun.

Pr Luc MEBENGA TAMBA, Université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroun.

Pr Philémon MUAMBA, Université catholique du Congo, Kinshasa, République Démocratique du Congo.

Pr Nadine MACHIKOU, Université de Yaoundé II-Soa, Yaoundé, Cameroun.

Pr Jean NZHIÉ ENGONO, Université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroun.

Pr Herman TOUO, Université de Ngaoundéré, Ngaoundéré, Cameroun.

Pr Emmanuel KAM YOGO, Université de Douala, Douala, Cameroun.

Pr Gérard NGOUMTSA ANOU, Université de Perpignan-Via Domitia, Perpignan, France.

Pr Kalamba NSAPO, Faculté d'études interculturelles de Bruxelles et Université Per Ankh de la Renaissance, Belgique.

Pr Chandel EBALE MONEZE, Université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroun.

Sommaire

Éditorial : Faire d'une meilleure gouvernance des ressources un mode opératoire, Sariette et Paul BATIBONAK	13
Incidence des effectifs par classe sur la réussite scolaire des élèves du réseau d'enseignement secondaire de la Mairie d'Uvira, Martin NYONGOLO LUWAWA et Paulin MBECKE	21
Analyse des comportements langagiers des domestiques San dans les familles d'accueil Moose à Ouagadougou, au Burkina Faso, Wendnonga Gilbert KAFANDO et Cheick Félix Bobodo OUÉDRAOGO	45
Stress au travail et performances des Petites et Moyennes Entreprises (PME) à Douala au Cameroun, Élias NDONG	61
Accords de partenariat économique et déviances alimentaires des populations camerounaises : risques et impacts sur la production endogène, Alexandre NDJALLA	85
L'inflation des normes et institutions de paix et sécurité en Afrique : entre dynamique et dynamite sécuritaire, John Richard KEUDJEU DE KEUDJEU et Franck ELONG MBOULE	101
L'éco-socio-conception, une perspective d'évolution de l'éco-conception, Franck Fabrice NGOMA	123
Regards de terrain	146
Le rituel d'intronisation du kolo des Bavira (RD. Congo) : une lecture de la symbolique royale réinventée, Virgile-Elie SUMAILI Dunia et Alphonse SHUKURU Batachoka	147
Les déterminants de la pauvreté en territoire de Fizi, Bruce ASENDE BISHIBE, Julien WA'ABECHA MATANDIKO, Marcel SALA and Donald MBOBOTCHI EBUELA SUKU	171
Résumés de thèses	187
- André ENGUENE , Sciences économiques, Université de Yaoundé II, Yaoundé-Soa, Cameroun.	188
- Yvan ISSEKIN ESSOMO , Science politique, Université de Yaoundé II, Yaoundé-Soa, Cameroun.	192
Liste des auteurs	196
Annexes	198

Le rituel d'intronisation du *kolo* des Bavira (R. D. Congo) : une lecture de la symbolique royale réinventée

The ritual of enthronement of the kolo Bavira (D. R. Congo): a reading of the royal symbolism reinvented

Virgile-Elie SUMAILI Dunia

*Institut Supérieur Pédagogique d'Uvira (ISP), Uvira, R. D.
Congo.*

Alphonse SHUKURU Batachoka

Université Officielle de Bukavu (UOB), Bukavu, R. D. Congo.

Résumé

Cet article décrit et analyse le déroulement du rituel d'intronisation du roi (grand chef coutumier) chez les Bavira. Il s'attèle quelque peu à la symbolique royale, mais s'attarde plus sur les vices et les changements constatés dans ce domaine spécifique, s'inscrivant dans le cadre de la dynamique de la tradition. Il en découle la nécessité de revoir cette tradition en se fondant sur le postulat de la réinvention de la tradition de E. Hobsbawm et T. Ranger.

Mots-clés : Rituel d'intronisation, symbolique royale, réinvention de la tradition, Bavira.

Abstract

This article describes and analyses the ritual of enthronement of the king (traditional chief) at the Bavira of the Democratic Republic of the Congo. He gets down to royal symbolism, but dwells more on the vices and changes observed in this specific field, within the framework of the dynamics of the tradition. Hence, there is a need to review this tradition based on the premise of reinventing the tradition of E. Hobsbaum and T. Ranger.

Keywords: Ritual of enthronement, royal symbolism, reinvention of tradition, Bavira.

Introduction

Le pouvoir politique repose sur la relation commandement-obéissance. Cette dernière implique deux dimensions qui se manifestent à

travers des mécanismes. Lesquels aboutissent à l'intériorisation du pouvoir et à sa légitimation : la violence physique légitime et la violence symbolique. Ce faisant, les aspects matériels du pouvoir s'accompagnent des éléments symboliques : les croyances. C'est pourquoi, au rapport de sujétion fondé sur la crainte qu'inspirent les appareils coercitifs, s'opposerait un rapport de consentement. Ce dernier est fondé sur l'adhésion plus ou moins tacite des individus au pouvoir qui les domine (Alcaud et Bouvier, 2004 : 191). Et la croyance en la légitimité demeure la forme la plus répandue (Ibid. : 192).

Les référentiels coutumiers, en rapport avec le pouvoir du chef dans une chefferie prouvent à suffisance que les croyances, les valeurs culturelles et pratiques d'un peuple participent à l'allocation et à l'exercice du pouvoir (Cf. Loi organique n°08/016 du 07 octobre 2008 portant composition, organisation et fonctionnement des entités territoriales décentralisées et leurs rapports avec l'État et les provinces). Ce qui fait que les dimensions sacrées et sécularisées du pouvoir sont hybridées. Jean-William Lapierre (cité par Mambi Tunga-Bau, 2010 : 31-32) l'explique de façon relativement claire. Il relève que le pouvoir politique traditionnel renvoie à l'ensemble des croyances et pratiques qui confèrent à un individu, une famille ou un clan, l'autorité nécessaire à commander. Il s'agit concrètement de commander un groupe d'individus plus ou moins homogène et d'obtenir d'eux la soumission. C'est pourquoi, les communautés ethniques africaines sont dirigées par un chef ou un roi désigné sous l'appellation du *mwami*. Celui-ci exerce un pouvoir magico-religieux auquel il est préalablement initié (Iluba, cité par Kyangaluka Lumpempe, 2012).

En référence à cette dimension magico-religieuse du pouvoir, dans un ouvrage de l'UNESCO publié sous la direction de Joseph Ki-Zerbo (1999 : 67), il est écrit : « Le chef est le pilier du temps collectif : le mwami est présent, le peuple vit ; le mwami est absent, le peuple meurt. La mort du roi est une cassure du temps qui arrête les activités, l'ordre social, toute expression de la vie, depuis le rire jusqu'à l'agriculture, et l'union sexuelle des bêtes ou des gens. L'interrègne est une parenthèse dans le temps. Seul l'avènement d'un nouveau roi récrée le temps social qui ranime et se meuble derechef ».

Chez les Bavira, le chef coutumier ou *mwami* est appelé *kolo*, il est le garant de la communauté et symbole de son unité, et sert en même temps d'intermédiaire entre les humains et les esprits. Il convient donc de s'interroger sur les modalités qui lui confèrent cette plénitude de pouvoir et de repérer les vices et/ou la réinvention, susceptibles d'être véhiculés à

travers la tradition, en rapport avec l'assise du pouvoir. En référence à l'intitulé de cette étude, seule la dimension symbolique d'allocation et d'exercice du pouvoir nous intéresse. Ceci dans la mesure où nous tenons à en élucider le rituel et la différenciation fonctionnelle à travers les clans.

L'écriture de cet article s'est appuyée sur une démarche qualitative. Etant donné que la question d'intronisation d'un chef relève de la tradition, domaine privilégiant l'oralité, nous avons recouru principalement aux « bibliothèques vivantes ». Nous avons organisé une série d'entretiens libres, constitués essentiellement des protagonistes du rituel d'intronisation du *kolo* et d'autres informateurs externes à ce rite. Pour être précis, nous avons organisé des entretiens libres avec le *kolo* Lenghe Lwegeleza III Edmond, sa *nakiima* et celle de son grand-père *kolo* Lwegeleza Lwibo Martin. Il faut signaler en passant que *nakiima* est une fille vierge qu'on contraint d'épouser le *kolo* dans le cadre de son sacre. Nous nous sommes aussi entretenus avec les ritualistes royaux, *baluunvi*, certains membres de la famille royale et d'autres personnalités proches de la cour royale *vira*. Ces données empiriques ont été complétées par la documentation.

Au demeurant, cette étude explique d'abord les rites d'intronisation et d'investiture du *kolo* chez les Bavira. Ensuite, elle explique la symbolique des insignes royaux chez les Bavira. Enfin, elle décèle les possibilités de réinventer la tradition dans l'allocation et l'exercice du pouvoir, au regard des pratiques et croyances.

Rites d'intronisation et d'investiture du *kolo* : croyances et sacralité du pouvoir

Certains acteurs jouent un rôle prépondérant dans le processus d'intronisation du *kolo*. Il s'agit de : *baluunvi*, *isékolo* et *nakiima*. Ces noms sont élucidés ci-dessous. L'ordre dans lequel nous les présentons dépend de leur moment d'intervention. Il y a lieu de retenir que le caractère religieux impliquerait essentiellement une forme de verticalité. Ce système solidaire de croyances et de pratiques matérialise l'unité d'une communauté à travers l'adhésion. Cet ordre implique une horizontalité (Alcaud et Bouvier, 2004 : 302). Cette dernière, au-delà de la dimension personnelle et verticale, donne lieu à la structuration et à une sorte de stratification sociale des rôles et des fonctions.

Différenciation de rôles des personnages indispensables à l'intronisation du kolo

Les officiants baluunvi

En général, tous les *baluunvi* jouent un rôle primordial dans le processus d'intronisation du *kolo*. Ils désignent le nouveau *kolo*, l'initient à sa nouvelle fonction, l'intronisent et le transportent, à la fois pour aller à son lieu d'intronisation et pour le quitter. L'histoire des Bavira nous apprend que le Conseil des *baluunvi* était traditionnellement constitué de huit personnes issues de huit clans distincts vira. Il s'agit de : *muhiinga* (du clan *benekihinga*), *nakabaka* (issu du clan *bakono*), *kimika* (issu du clan *bahalu*), *mwenebagaanda* (issu du clan *bagaanda*), *mwenekaanga* (issu du clan *bakaanga*), *nakasiinga* (issu du clan *bagaja*), *mufumu* (issu du clan *bafumu*). Voici le rôle joué par chacun d'eux :

1. *Mufumu* : Il est chargé d'aller dans la forêt, chercher une plante rampante appelée *mugobole*, dotée d'une vertu mystique au sens d'un pouvoir sacré selon la culture. On se sert de cette plante pour la capture symbolique du *kolo* désigné. La désignation se fait à l'issue du Conseil des *baluunvi* tenu dans le *kyuusho*, après la restitution élargie aux membres de la famille royale, réunis avec les chefs de groupements (*baloopwe*). Il est à relever que *kyuusho* est une clairière qui sert de lieu de conservation des ossements des *kolo* décédés et d'intronisation de nouveaux *kolo*. C'est de cette même plante rampante, *mugobole*, que se servent les *baluunvi* chargés de capturer la *nakiima*. Cette tâche est attribuée au *mufumu* en raison de la connaissance des vertus qui lui sont reconnues. Notons également que c'est lui qui est, de tout temps, chargé de la santé du *kolo* et lui assure protection. Et son nom même de *mufumu* signifie « guérisseur » en kivira (langue des Bavira). C'est pourquoi, il lui vaut, à juste titre, le qualificatif du couronnant de haute estime.

2. *Mwenekabaka (Nakabaka)* : une fois le « *mugobole* » prêt, *nakabaka*, à son tour se dirige vers la personne désignée comme nouveau *kolo* pour le frapper avec à la tête. Et puis, il le lui fait porter autour du cou comme symbole du pouvoir qui vient de lui être dévolu. Après ce rite de capture, le soir, le chef désigné et tous les ritualistes montent secrètement au *kimilo*. Il revient à ce même *nakabaka* de remettre au *kolo* la lance royale dans la main droite lors de son couronnement.

3. *Mwenebuhalu* : C'est l'officiant qui se charge du bain de purification du roi au *kyuusho*. Il l'oint et, souvent, l'accompagne. Jadis, les *kimika* provenaient des *Bahalu* et des *Bakaanga*. *Kimika*, un *muluunvi*, garçon de chambre du *kolo*, devra l'accompagner partout dans sa vie pour

l'observance des traditions ancestrales. A ce titre, non seulement il oint le *kolo*, mais aussi il garde les secrets du *kolo*, de son domicile, de sa santé et de sa sécurité. Il porte aussi dans ses mains le *ngaka* (couronne royale) à remettre au *muhiinga* qui procède à l'intronisation du *kolo* en le lui faisant porter. C'est de cela que procède l'expression *kimika kya kolo*, qui traduit le rôle d'accompagnement permanent aux côtés du *kolo*. Étant donné que le *kolo* ne doit pas regarder cette couronne en face, il la lui fait porter par derrière.

4. *Mwenekihinga* ou *Muhiinga* (du clan *benekihinga*) est l'officiant qui prononce le discours inaugural de la cérémonie d'investiture du nouveau *kolo*. Il est le *muluunvi* le plus pré-séant, c'est-à-dire le *primus inter pares* (le premier d'entre les égaux). C'est à lui que revient la charge de faire porter le *ngaka* au *kolo* lors de son couronnement et de le garder lorsque le *kolo* ne le porte pas. En plus, il est aussi le responsable du *shuungwe*. C'est lui encore le gardien du *kyuusho*. Dans ses fonctions, il est récompensé d'une chèvre, *mbene*.

5. *Mwenebuziba* ou *Muziba* (du clan *Benebuziba* ou *Baziba*) est celui qui présente le *kolo* à l'assemblée et lui attribue un nom dynastique.

6. *Mwenebagaanda* est le *muluunvi* chargé de l'intendance ou de la logistique aussi bien dans la cour royale que dans le *kyuusho* et le *kimilo*. Il est le distributeur des largesses du *kolo*. C'est lui encore qui, dans la cour royale ou dans le *kimilo*, réveille le *kolo*.

7. *Mwenekaanga* (du clan *Bakaanga* ou *Benekaanga* ou encore *Balizi*) : Il était jadis l'officiant qu'on appelle *muya wa kolo*, rôle joué actuellement par le *kimika*. Dans le cadre de l'intronisation du *kolo*, son rôle consiste spécifiquement à vêtir le *kolo* des insignes royaux et à préparer son lit. Il s'occupe aussi de sa coiffure. Il est le goûteur du roi. Il déguste en premier toute nourriture apportée au chef dans le *kyuusho* pour lui éviter certains préjudices éventuels.

8. *Nakasiinga* (du clan *Bagaja*) : son rôle est de garder un bouc, *kihebe*, dans la forêt de *Kasiinga* qui symbolise les pouvoirs du *kolo*. C'est lui qui garde ensuite la clochette ou le carillon royal(e), *mudendele*. Il est intéressant de signaler que tout le monde qui passe à *Kasiinga* y laisse quelque chose pour le berger de ce bouc sacré.

Comme on le constate, chacun de ces huit dépositaires de la tradition, engagés à perpétuité, accomplit des tâches spécifiques. On dirait qu'il s'occupe d'un ministère précis dans l'exercice du pouvoir royal. Chaque *muluunvi* doit initier un des membres de sa famille pour continuer l'exercice de ses fonctions. Il faut tout de même signaler qu'à

l'origine, il n'y avait que sept Balunvi comme nous avons commencé à les citer ci-haut. C'est grâce à Jean-Chrysostome Ruharura, un Muvira du clan *benebuziba* et personnage influent auprès du *kolo* Mamboto, que les Baziba ont aussi intégré le Conseil des *balunvi*.

Dans ces conditions, l'on voit bien que la dévolution du pouvoir passe par une initiation à différents niveaux. A juste titre, il convient de noter que ce mode d'organisation cadre bien avec la verticalité et l'horizontalité aussi bien en termes de différenciation fonctionnelle que de la spécialisation structurelle selon l'entendement d'Edward Shils (cité par Braud, 2006 : 192-193). Ce faisant, le poids de la tradition et l'influence des couches sociales qui s'identifient, n'excluent pas l'existence des structures politiques différenciées. Rappelons que ces dernières se caractérisent au plan des attitudes politiques par la diffusion d'une culture de sujétion. Ceci du fait que le système politique est extérieur aux individus à cause du faible degré de participation. Ce faible degré tient en ce sens que dans un tel système, la volonté du chef prime sur celle de ses sujets et les mécanismes de contrôle sont quasi-inexistants.

L'« isékolo »

Durant le séjour du *kolo* dans le *kimilo*, certains *baluunvi* descendent au village pour chercher *isékolo* (le parrain du chef). Celui-ci est désigné dans la famille de *bakulu*, c'est-à-dire de la grande famille des oncles paternels de la famille régnante, celle qui ne règne jamais.

La nakiima

Il est intéressant de rappeler que le sacre du *kolo* est clos par un rite, à savoir, sa consommation du mariage avec la *nakiima*. En effet, le jour d'intronisation du *kolo* ou la veille, quelques ritualistes *baluunvi* descendent au village pour attraper la *nakiima*. Retenons que rien ne peut se faire en rapport avec l'intronisation, avant que celle-ci ne soit dans la cour royale. Autrement dit, il faut qu'on se rassure d'abord de sa participation au sacre dont elle conditionne la réussite. Considérée comme la première femme de *kolo*, même si ce dernier était déjà marié, elle est toujours choisie dans le clan des *Bakono* ou, à défaut, des *Benelabwe* ou *Balabwe*. Elle doit donc être une fille très belle (*munyele/musika mushoga*) et vierge (*mububi*). Lors de sa capture, elle est également maîtrisée à l'aide de la frappe de *mugobole*. Cette façon de faire s'appelle *magata*. Grâce à ceci, la *nakiima* ne peut s'échapper ni s'opposer à ses ravisseurs. Elle va alors se faire doucement conduire vers

la cour royale à l'attente du *kolo*. Elle est donc la personne la plus indispensable dans le sacre du *kolo*. Cette indispensabilité s'explique non seulement parce que celle-ci doit être aux côtés du *kolo* lors de son investiture, mais parce que la virginité incarne la puissance dans l'imaginaire symbolique du mariage et du pouvoir. Avant le rituel, les intronisés vivaient la nuit cosmique, symbole de l'eau, le liquide primordial indifférencié, le chaos. Ce dernier se prête, cependant, à la potentialisation de l'acte créateur, car il subit un premier acte organisateur qui lui confère une forme. La *nakiima* représente la matrice de la mère ténébreuse en attente de la fécondation. Le *kolo* représente la puissance fécondante, le logos *serpermatikoi* qui véhicule le souffle divin. C'est lui qui va séparer les eaux, entamant ainsi le processus créateur par un acte de différenciation. Ce mariage rituel est formé comme la matrice de la mère après l'acte de conception. Il est pertinent de relever que le mariage rituel renferme une grande valeur socioculturelle dans la tradition vira. Il signifie qu'on ne peut pas devenir responsable d'une grande famille sans une femme. Cette dernière étant le premier signe d'une certaine maturité observée chez l'homme qui se trouve être le chef.

En outre, s'il naît de leur union un garçon, ce dernier sera traditionnellement reconnu comme le prince héritier du trône. Un tel prince, qui porte le nom sacré de *bweeza* doit obligatoirement vivre en dehors de la cour royale. Autrement dit, il doit bénéficier d'un groupement ou d'une localité où il doit jouir de tous les avantages et privilèges y afférents, en attendant la mort de son père pour récupérer le pouvoir. Néanmoins, il est dit que le père et le fils ne doivent jamais se rencontrer, car ils sont par nature rivaux étant donné qu'ils sont tous des rois ; d'où l'initié tue le fruit d'initiation. Ceci illustre la stratégie du dauphin opposée à celle du chef qui devient pathologique. Or le Muvira dit : *Ndaawe kolo wangaima ku butuungwa bwa munage* (En français : Aucun roi ne peut être couronné sous le règne d'un autre). Autrement dit, au pays des Bavira, deux rois ne peuvent pas régner au même moment. C'est pourquoi, si l'occasion se présente le père peut sans aucune forme de procès éliminer le fils. Le père craint que ce fils ne puisse le remplacer de droit sans attendre sa mort une fois qu'il atteint l'âge de la majorité. Dans ce contexte, les oncles d'un tel enfant ont un rôle important à jouer, celui de bien veiller sur lui pour lui permettre de grandir afin d'exercer ses fonctions. Si de cette union naît un enfant de sexe féminin, on lui attribuera le nom de *nabweeza*. Une telle naissance est considérée à la fois de mauvaise augure et comme une perte énorme pour la société. Elle est de mauvais augure, car la création n'est pas seulement celle de la

« première fois ». L'acte organisateur, la lutte de l'ordre contre le chaos se cristallise par manque du pouvoir fécondant. Elle est, en revanche, une perte en ce sens que, comme nous l'avons déjà montré, une fille ne peut devenir *kolo*. L'on comprend ainsi qu'en dépit des efforts dans la mise en place des instruments juridiques qui consacrent la participation politique de la femme, elle reste cependant problématique dans les sociétés traditionnelles.

La contribution de *nakiima* dans la famille royale est bien résumée par l'expression *kuyeza mbuga* qui signifie lever l'interdit sur l'ensemble de la tribu. Autrement dit, son rôle est de peupler le pays. C'est ce qui justifie le nom de *bweeza* ou de *nabweeza*, signifiant « mère du pouvoir », « mère de la puissance », « mère de l'autorité » (Shauri Sikalabaja, 2018 : 65) traduisant la fécondité du *kolo* à l'instar de ses prédécesseurs.

Pendant que la *nakiima* est dans la cour royale, tout autre rapport sexuel du *kolo* est interdit. La chasteté et la fidélité sont des valeurs cardinales recommandées à tous les chefs vira pendant cette période d'intronisation. L'initiation étant un événement ponctuel, la *nakiima* quitte la cour après le premier accouchement. En effet, le mariage rituel n'est pas fondé sur l'amour. L'on souhaite même que la *nakiima* soit exemptée de cette passion dangereuse et déraisonnable qui trouble les cœurs. On la préfère plus paisible, rendue solide par une estime et un respect de la coutume. C'est pourquoi, elle n'est pas la reine, *lulela*, c'est-à-dire la nourricière, la berceuse que le *kolo* doit prendre, si alors célibataire, après que la vierge ait enfanté son enfant.

La *lulela* est ainsi considérée parce qu'elle est « la mère nourricière du peuple et des autres communautés environnantes ». C'est elle qui reçoit tous les visiteurs au palais royal. Elle organise la famille (repas, conseils), accompagne le *kolo* dans toutes ses sorties, garde tous les enfants, même ceux obtenus des autres femmes en dehors de son foyer (Shauri Sikalabaja, 2018 : 64), par exemple la *nabweeza*, etc. Si son premier enfantement donne un garçon, il sera appelé *ngoma* (tambour) ; si c'est une fille, elle porte le nom de *nangoma*, signifiant littéralement « mère du (des) tambour(s) ». Référence est faite, dans tous les cas, aux tambours longuement battus à l'intronisation du *kolo* (Shauri Sikalabaja, 2018 : 65).

Elle est, selon Maskini Kabebe (1986 : 28), la seule femme à laquelle ne s'applique pas la loi de lévirat. Pourtant, l'histoire nous apprend que *kolo* Lwegeleza Martin avait hérité des femmes de son père *kolo* Mamboto. En revanche, si c'est la reine qui meurt, le *kolo* est

autorisé à se remarier, car il ne peut jamais vivre sans femme. Dans ce contexte du mariage, le chef est tenu à rester monogame, mais dans la pratique beaucoup de chefs sont polygames. Ce faisant, quel est alors le rapport symbolique à établir entre le sexe et le pouvoir, et par quel mécanisme la responsabilité est-elle déterminée par le mariage ?

Norbert Elias (2004 : 117-118) reconnaît que « les difficultés de raisonnement que l'on rencontre lorsqu'on s'occupe de problèmes de pouvoir reposent sur le caractère polymorphe des sources du pouvoir ». Les relations de pouvoir dépendent des représentations, des croyances acceptées et intériorisées dans une perspective dynamique. Ce faisant, est-il exclu que le sexe puisse figurer parmi les facteurs sur lesquels repose la chance de faire prévaloir sa volonté ?

Selon Max Weber (cité par Bernard et al., 1992 : 275), le pouvoir est « toute chance pour quelqu'un de faire prévaloir sa volonté dans une relation sociale même contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance ». En effet, il y a lieu d'affirmer que l'adoption ou tout simplement l'engouement au sujet de l'égalité de sexes traduirait une inégalité sur laquelle reposent la domination et l'influence masculines. Ainsi, nombre d'activistes, humanitaires et certains auteurs penseraient-ils que les violences sexuelles ont été utilisées « comme arme de guerre et de déstabilisation tant communautaire », sociale que territorial par les différentes parties (Odden et Tonheim, cités par Sheria Nfundiko, 2015 : 68). Par ricochet, elles peuvent être appréhendées comme « arme de conquête de pouvoir » et, donc, tout simplement comme « ressource politique ».

Même si par sa nature et sa physiologie, la femme est plus exposée aux violences et malgré la détention du pouvoir politique par les hommes, il s'avère qu'en réalité l'homme dirige pendant que la femme domine. A ce sujet, certains observateurs critiques estiment que l'influence de la femme dans l'univers du pouvoir sociopolitique est de plus en plus réelle et a pour soubassement son sexe. Il y a même lieu d'admettre à l'instar de Sophie Jacquot (2009 : 247) que « les inégalités au sujet du pouvoir sont structurelles » et non sexuelles. En cela, le sexe féminin serait plus fort que le sexe masculin. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui ont poussé à parler de domination féminine. Partant des inégalités structurelles, l'« on peut soutenir que la distribution du pouvoir reflète les inégalités en faveur de l'homme et ne relève pas des inégalités sexuelles ». Dans beaucoup de ménages, même si c'est l'homme qui dirige, la femme domine et influence toutes les décisions familiales. C'est une façon d'admettre que la cuisine et la chambre constituent les

premières instances, les cadres privilégiés de manifestations du pouvoir. Cette argumentation se trouve appuyée par le point de vue selon lequel : « L'homme est essentiellement préoccupé par la recherche du pouvoir, de l'argent et du sexe ». Il s'agit, bien sûr, du pouvoir politique étant donné que le pouvoir social, quoique virtuel, est déjà garanti. Cette connotation politique plaide pour les arguments en faveur de l'«*hyper-émancipation*» observée du côté des femmes animatrices des mouvements féminins. Les opinions font état de leur part de mobilisation pour conquérir le pouvoir politique au détriment des valeurs familiales, nombreuses ayant acquis le statut de « femme chef de ménage ».

La Bible est pleine de réalités et d'expériences par rapport à l'influence ou à la domination du sexe féminin. Quoiqu'ayant tout dans le jardin d'Eden, le premier sourire de l'homme intervint lorsqu'il a vu la femme, (Genèse 2 : 23). Le salut du monde est passé par une femme (Marie). La nouvelle de la résurrection de Jésus-Christ a été faite par une ancienne « pute » (Marie de Magdalah). Jacob n'est-il pas devenu héritier à cause des astuces et des ruses de sa mère ? Autant d'hommes sanctionnés à cause des femmes (Joseph chez Putiphar, l'expérience de Samson, le sort de Jean-Baptiste et celui de Naboth, etc.). Tout comme « Le sexe et la sainteté sont deux lignes parallèles qui se rencontrent en Dieu, les yeux du libertin et le regard du fanatique ne peuvent voir cette rencontre. L'union charnelle est l'œuvre lumineuse de la liberté. Celui qui s'accouple ne fait que créer ; le mal n'est pas dans l'acte mais dans les pensées qui précèdent et accompagnent cet acte » (Ibid. : 253). Ainsi, dans certaines traditions, comme c'est le cas chez les Bavira, la virginité de la femme incarne une force politique. Le jour de son intronisation, le *kolo* est obligé de coucher avec une fille vierge. Même au-delà de la coutume [symbolique], les aventures extraconjugales de beaucoup de dirigeants sont pleines de leçons et peuvent avoir une sérieuse portée politique (Casali et Gallotta, 2012). De la sorte, la sexualisation de la vie politique est un phénomène courant, même s'il fait partie des Objets Politiques Non Identifiables (OPNI).

En guise de conclusion pour ce point, il faut noter que, généralement, les *nakiima* perdent leurs propres noms au profit de cette appellation sacrale. Ce faisant, en dépit des pratiques susceptibles d'être considérées comme illégales aux yeux de l'homme moderne, l'on comprend que le rite d'intronisation respecte une procédure et une certaine différenciation des rôles. Même si le débat peut se situer dans la perspective d'opposer les valeurs aux antivaleurs, il reste tout de même vrai que les référentiels qu'incarnent ces genres des pratiques manifestent

la grandeur. Au besoin, ils démontrent les ingrédients de la puissance qu'incarne le *kolo* qui ne relève pas de l'ordinaire.

Étapes du rituel d'intronisation et différenciation des rôles

Étapes du rituel d'intronisation

L'intronisation, *kuimika*, du nouveau *kolo* consacre la levée de deuil officielle de son prédécesseur. Ce processus d'intronisation est déclenché suivant les quatre principales étapes telles que le présente la figure 1 ci-dessous.

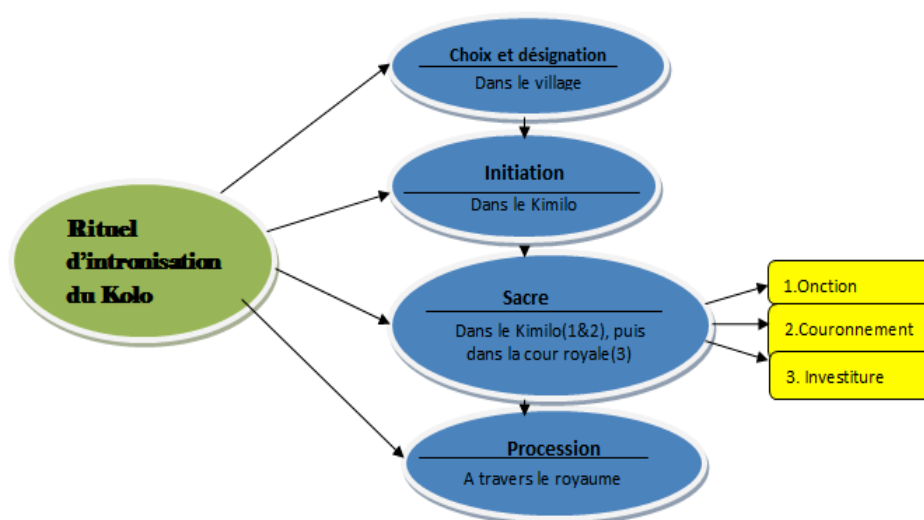


Figure 1. Étapes d'intronisation du *kolo*. Source : Notre conception.

Du choix et de la désignation du « kolo »

Chez les Bavira, le principe consacrant les privilèges de la primogéniture en matière de pouvoir politique n'est pas de mise pour la désignation d'un nouveau *kolo*. Toutefois, il sied de signaler que ce choix tombe le plus souvent sur l'aîné de la famille. A défaut de testament laissé par le défunt *kolo*, son successeur n'est pas voté ou élu, mais il est désigné par le Conseil des *bahuunvi* (Maskini Kabebe, 1986 : 21). Néanmoins, la primogéniture ne peut obligatoirement être prise en compte que si et seulement si il naissait un garçon de l'union conjugale rituelle entre le *kolo* et la *nakiima*. Ce garçon devient le successeur *de jure* et incontournable de son père. Le Muvira le considère, non seulement comme le vrai prince héritier, mais aussi comme le véritable roi. Même si le *kolo* avait d'autres enfants légitimes et plus âgés que lui,

personne ne peut jouir du droit d'héritage du trône, à moins que celui-ci présente certaines déficiences physiques ou, surtout, mentales.

En cas d'absence d'un enfant masculin de *nakiima*, les *baluunvi*, ritualistes du pouvoir royal vira, doivent s'en tenir à l'enfant proposé par le défunt *kolo* de son vivant ou agonisant. Si ce dernier n'existe pas, ils sont alors tenus d'opérer eux-mêmes le choix en toute souveraineté. Toutefois, ce choix doit être réalisé sur base de quelques critères : sexe, âge, qualités personnelles et appartenance tribale ou ethnique de la mère de celui-ci.

- Du point de vue du sexe : le *kolo* doit être un homme, car la tradition vira interdit à la femme tout exercice d'une fonction comprenant des responsabilités politiques, judiciaires et religieuses.

- Du point de vue de l'âge : cela est déjà dit, en cas d'absence de *bweeza* ou en cas de sa disqualification due aux déficiences physiques ou mentales, c'est le fils aîné de *lulela* qui est le dauphin. Néanmoins, il faut qu'il remplisse, lui aussi, les autres critères requis. Il en est de même lorsque le *kolo* décédé n'a pas laissé de testament. Dans le cas contraire, il peut se voir privé de ces privilèges au profit de l'un de ses frères cadets.

- Par rapport à l'appartenance tribale ou ethnique de la mère, le *kolo* doit être né d'une mère vira. Ceci pour éviter d'éventuelles conspirations avec ses oncles contre le royaume. Parfois le choix du *kolo* est fonction de l'encadrement que sa mère, faisant partie des femmes légitimes du *kolo*, assure aux *baluunvi*. Ces derniers peuvent comploter pour désigner le fils de la reine auprès de laquelle ils bénéficient d'un bel encadrement au détriment du fils de celle qui témoigne peu d'attachement à leur égard. Cela peut se passer même si c'est lui le favori. De ce point de vue, l'on comprend qu'au-delà de la discrimination que clament haut et fort les femmes, en tant que mères, elles sont capables d'influencer le pouvoir. Cela peut surtout être perceptible lors de la sélection du potentiel *kolo*. Il faut noter également que ce choix est premièrement opéré dans la famille directe du *kolo* décédé. S'il n'a pas laissé un fils ou si après analyse aucun de ses fils n'est jugé valable pour lui succéder, le choix peut alors être orienté vers ses frères consanguins ou leurs descendants masculins. Si là non plus, de façon étrange, il n'y a personne, il faut alors aller puiser dans une autre famille du clan royal de *Beneleenge*. Aussi, si la personne désignée semble-t-elle encore trop jeune pour assumer cette fonction, à la place un régent est désigné. Celui-ci doit donner la garantie de céder le trône à l'ayant-droit aussitôt qu'il atteint l'âge de la majorité.

Le *kolo* ainsi désigné devient ipso facto le *primus inter pares* (le premier entre les égaux), l'héritier et le gestionnaire du patrimoine laissé par son prédécesseur. En outre, il devient un personnage spécial, responsable de tous, parent et frère de tous. Après cette désignation du nouveau *kolo*, les officiants *baluunvi* sont tenus de quitter le *kyuusho* et d'organiser un autre Conseil élargi aux membres de la famille royale ou du clan royal. La raison d'être de ce Conseil, c'est pour signifier à ceux-ci le choix adopté. Le *muliinda* (jeune frère du défunt *kolo* et héritier de l'épouse) et les chefs de groupements (*baloopwe*) ne doivent pas manquer à ce rendez-vous. Sinon, leur absence peut tout simplement être analysée comme refus de reconnaître le nouveau *kolo*.

De l'initiation du kolo

L'initiation du *kolo* se passe dans la partie du *kyuusho ad hoc* appelée *kimilo*. En effet, il serait souhaitable de préciser que dans le *kyuusho*, la partie la plus élevée constitue le cimetière des *kolo* décédés. Ils ne doivent pas être enterrés. Et la partie la moins élevée est consacrée à l'intronisation ; c'est celle-là qui est spécifiquement appelée *kimilo*.

Cette position n'est pas due au hasard, car dans la pensée du Muvira, le nouveau *kolo* est inférieur à ses ancêtres et donc, il ne doit pas se placer au-dessus d'eux. Une autre version soutient que l'intronisation doit se faire en bas pour éviter à l'initié de voir chaque fois les restes de ses ancêtres de peur qu'il n'affronte leurs esprits. C'est aussi pour éviter la profanation de ce lieu sacré. En effet, la confusion tient aussi au fait que dans les pratiques quotidiennes, l'unité entre le peuple et les ancêtres est assurée par les rites et visites organisés au *kyuusho*. Le *kimilo* est uniquement réservé à l'intronisation du *kolo*. Ce dernier n'y revient pas personnellement après son initiation. Pourtant, à notre avis, organiser l'intronisation dans le *kyuusho* serait un moyen privilégié de communion du nouveau *kolo* avec les anciens. L'initiation à laquelle le chef est soumis dans le *kimilo* par les *baluunvi* n'est pas de loin différente de celle de *buteende* ou *bwaali* réservée à tout pubère ou adolescent vira pour le préparer à la vie d'adulte. Sur ce, il serait opportun d'harmoniser les pratiques initiatiques sans perdre de vue les spécificités liées au *kolo*. Dans le *buteende* comme dans le *kimilo*, l'initié apprend toute la tradition et la culture vira, le savoir-vivre, le savoir-être, bref, tout ce qu'il sera appelé à accomplir dans l'exercice de ses fonctions. Autrement dit, ce temps de réclusion (...) est un temps d'initiation du chef dans tous les domaines de la vie religieuse, politique, éducative, morale et sociale. C'est donc un moment privilégié d'apprentissage et d'intériorisation de la tradition.

En réalité, ce rituel d'intronisation est toujours perçu par bon nombre des gens comme une exigence capitale pour l'organisation, l'unité et la paix du peuple. Il est « un tout de tout un système religieux et politique du monde vira », étant donné qu'il consiste à conférer une place de choix au *kolo* dans la société. Il lui permet également d'acquérir une certaine personnalité et partant une certaine maturité. En d'autres termes, ses différentes phases constituent des rites initiatiques sans lesquels le *kolo* ne peut véritablement incarner son pouvoir devant son peuple. C'est une grande initiation qui introduit le chef dans ce grand mystère culturel et le place comme guide de tout son peuple.

Signalons que, pendant ce temps de réclusion, le *kolo* et les *baluunvi* ne mènent pas une vie ascétique. Ils mangent et boivent à leur aise et ils y restent pendant tout le temps que dureront les rites d'initiation et les cérémonies de couronnement. Ces rites sont l'apanage exclusif des ritualistes *baluunvi*, gardiens de la culture et de la coutume vira, désignés pour exercer le pouvoir du chef dans tous les domaines. Ils sont tenus autant que le *kolo* à garder le secret de cette initiation. D'où le caractère sacré de l'intronisation.

Du sacre du kolo

Le sacre tient lieu à la croyance qui évoque l'idée de la suprématie incontestée. Ainsi, croyons-nous, selon Hobbes, à ce que nous ne connaissons pas – nul besoin de croire à ce que nous savons – et ce que, en un sens, nous pensons ne pas être capable de connaître. Au sujet de ces choses que nous ne savons pas et que nous sommes incapables de savoir, par exemple l'origine du monde ou le sort que l'avenir nous réserve, nous sommes néanmoins susceptibles de croire certaines propositions (Dumouchel, 2003 : 239). La croyance dont il est question manifeste la dimension sacrée. On le sait, cette dimension est attachée au pouvoir politique « temporel ». Il suffit de penser aux « rois thaumaturges » de France et d'Angleterre auxquels Marc Bloch a consacré son livre intitulé « Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre » (Tyrell, 2018 : 5). Outre Marc Bloch, Marx Weber souligne l'utilité de la hiérocration dans la domination politique en termes de création, de légitimation, de garantie, de légitimité et de domestication des masses. En ce sens, la notion de légitimité se réduit au principe selon lequel chaque prince est tenu pour souverain "légitime". Autrement dit, chaque prince est rituellement correct, dès lors qu'il se conforme, dans son comportement, à la tradition sacrée (Tyrell, 2018 : 7). Ainsi, le sacre du *kolo* passe par trois temps : l'onction, le couronnement et l'investiture. Si

les deux premiers rites ont toujours eu lieu dans le *kimilo*, dans une hutte en chaume construite pour cette fin, le dernier, quant à lui se passe dans la cour royale.

L'onction du kolo

Au terme de tous les rites d'initiation, le jeune *kolo* est enduit d'huile de palme, symbole d'une vie nouvelle, d'une naissance. Par ce fait, le chef sacré entre dans le rang des êtres supérieurs divins. Comme eux, il reste vivant comme l'huile qui ne sèche jamais. Bref, le sacre lui confère une autre personnalité, haute et plus religieuse. Cette pratique de l'huile aurait vu le jour après l'arrivée des Arabes. Nous osons le croire ainsi, car Georges Weiss (1959 : 147) signale que ce sont les Arabes qui ont introduit la culture du palmier à huile dans le pays des Bavira.

Le couronnement du kolo

Après son onction, le *kolo* est couronné de *ngaka* et on lui fait porter les habits et les insignes royaux. Les *baluunvi* accompagnent ces cérémonies par des danses sacrées. Un grand sacrifice est offert par le chef à la fin de l'exécution de la danse. Cela pour rendre grâce aux esprits et aux ancêtres de la communauté pour avoir été favorables au sacre. Le chef confie ainsi tout son peuple et lui-même à la protection des esprits et des ancêtres. Cet acte cultuel si important marque le premier acte posé par le *kolo* dans l'exercice de ses fonctions, devenant ainsi le grand sacrificateur du royaume. Toute sa préoccupation est désormais centrée sur la bienveillance des ancêtres et des esprits qui sont les bienfaiteurs et protecteurs de l'humanité.

Une fois le sacre terminé, les *baluunvi* doivent quitter le *kimilo*, c'est-à-dire, *kuyaluka*, et, la journée même, ils vont présenter le nouveau *kolo* au peuple. Cependant, ils doivent, avant tout, envoyer un message à tout le royaume auprès des *benembala* qui devront, à leur tour, le relayer à toute la population sur la sortie imminente du *kolo* du *kimilo* pour son investiture. Pendant ce temps, son *ngaka*, le plus grand symbole de son pouvoir royal traditionnel, est également apprêté. Le *kolo* doit sortir en journée pour être visible à tout le monde. Quand le nouveau *kolo* quitte le *kyuusho* pour aller monter au trône dans la cour royale, les *baluunvi* organisent un cortège. Au-devant de ceci se trouve en ligne horizontale le *kolo* au milieu, transporté par les *baluunvi* sur le *mukokolo* (tshipoy ou tipoy) et de part et d'autre le *kimika*, son acolyte et l'*isékolo*, son parrain. Les notables et une foule nombreuse venue pour l'événement les accompagnent.

L'investiture du kolo

Cette cérémonie se passe dans la cour royale au cours d'un rassemblement de la population coutumière et non coutumière, pour emprunter les vocables de Muhinduka Di-Kuruba (2018 : 276). Des invités proviennent de plusieurs endroits, notamment les autorités étatiques. Dès l'arrivée à la cour royale, les *baluunvi* font entrer le chef dans une hutte royale appelée *lubuunga* ou *ngoombe*. C'est là qu'il doit se reposer et surtout invoquer les esprits des ancêtres aussitôt à la tête du royaume. À sa sortie, il est conduit au pied d'un arbre appelé *muluumba*, constamment présent dans la cour royale. En dessous de cet arbre sont étalées des nattes de différentes qualités (*shasha*, *kalili* et *ndaavwa*). Le *kolo* s'assoit sur le siège royal *kifuumbi kye bukolo* fabriqué en métal ou en bois. *Nakiima* arrive et se place à sa gauche, le *kimika* à sa droite.

Dans la main gauche, le *kolo* tient une queue, *muhuunga*, desséchée d'un buffle ou d'un autre animal féroce. Dans la main droite, il tient une lance, *fumo lye bukolo*, symbole de protection que le *kolo* doit assurer à son peuple. La main droite symbolise les bénédictions à faire descendre sur la terre : la fertilité, la fécondité, la prospérité. C'est la raison pour laquelle il est strictement interdit au chef traditionnel vira de causer du tort à quelqu'un avec cette main sacrée. Ce qui prouve à suffisance que la possibilité d'une politique purement rationnelle se révèle être la conséquence d'une transformation du religieux (Dumouchel, 2003 : 237).

Le *muluunvi* muhiinga prononce le discours de la présentation du *kolo* et décline le répertoire des noms des *kolo* vira qui se sont succédés, du premier au dernier. Un autre *muluunvi*, le *muziba*, livre le nom du nouveau *kolo* au peuple. Quoique le *kolo* soit du clan de Beneleenge, remarquons toutefois, que ce n'est pas le clan royal Beneleenge qui l'investit, mais plutôt les autres clans des Bavira. Cela pour signifier que celui-ci n'est pas le chef de son clan seul, mais de tous les clans vira. C'est ce qui explique le dicton : *Kolo aziluumba ne baandu* (le roi est toujours honoré par ses hommes).

De la procession

Après toutes les cérémonies d'investiture, les *baluunvi* procèdent aux côtés de la notabilité et d'une foule nombreuse de la population à une procession consistant à promener le *kolo* dans son royaume. Il est juste question ici de le montrer à ceux-là qui n'ont pas effectué le déplacement vers la cour royale et lui indiquer, si possible, les différentes limites de son royaume. Au retour, le chef est convié à un repas copieux dans le

lubuunga. Tous les invités mangent et boivent chacun à sa faim et à sa soif. Il est normal dans pareille manifestation que la nourriture soit abondante et que la bière coule à flots. À ce sujet, Maskini rapporte que la population festoie à la santé et à la prospérité du *kolo*.

Possibilité(s) de réinvention de la tradition dans l'allocation et l'exercice du pouvoir du *kolo* des Bavira

Serait-il possible de réinventer la tradition ? Pour répondre à cette question, il importe d'abord de comprendre ce que c'est la tradition réinventée. Par tradition réinventée, on entend l'ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles acceptées de façon claire ou tacite et cherchant à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition (Hobsbam et Ranger, 2006 : 27). Ce qui implique une continuité avec le passé (Ibid.). Si les traditions réinventées expliquent des rituels, symboles et comportements prétendument anciens au niveau tant micro-sociétal que macro-sociétal, elles ne peuvent pas expliciter les failles et défaillances de l'État.

Certaines religions disparaissent, d'autres les remplacent, mais le sentiment du religieux ne peut être éteint. Cela signifie aussi que le problème politique de la religion ne peut être résolu en tentant d'abolir la religion (Dumouchel, 2003 : 237). En ce sens, la croyance, l'idéologie et le système de valeurs peuvent appartenir au secteur de l'inflexible. Le passé social formalisé devient clairement rigide et trace la voie pour le présent (Hobsbam et Ranger, 1971 : 12). Par ailleurs, avec la colonisation, certaines autorités traditionnelles ont conservé leur pouvoir, d'autres ont gardé un statut symbolique. Dans d'autres entités, il y a eu tout simplement liquidation. Notons aussi l'émergence d'une nouvelle génération de chefs (Hobsbam et Ranger, 1971 : 175). Or, en règle générale, le pouvoir traditionnel est héréditaire et se transmet de père en fils. En RDC, en prenant pour référence la position politique et administrative réellement occupée par l'autorité coutumière, les chefs coutumiers apparaissent comme des « fonctionnaires spéciaux. À cet effet, la rigueur de la déontologie administrative ne leur est pas appliquée compte tenu de leur double casquette. D'une part, ils sont fonctionnaires de l'État, non pas par concours, mais du fait de leur naissance. D'autre part, ils sont détenteurs d'un pouvoir coutumier qui oblige à fermer les yeux sur certains de leurs écarts » (Boshab, cité par Ngoma Binda, Otemikongo Mandefu et Moswa Mombo, 2010 : 232). Ceci démontre, sans nul doute, « la prépondérance de l'élément personnel sur l'élément institutionnel dans l'exercice du pouvoir » (Déloye, 2003 : 33). Pourquoi

pas tout simplement le patrimonialisme qui est un type idéal de domination traditionnelle fondé sur l'absence de différenciation entre le public et le privé. Ce type de domination combine un dosage variable d'arbitraire personnel et de normes traditionnelles correspondant à l'extension de la logique de la domination patriarcale au-delà des frontières de la parenté. Comment alors maintenir dans une république un pouvoir héréditaire qui relève de la monarchie dans une société multiculturelle ? Devant une telle multiculturalité, l'homogénéité pose problème en tant qu'une des caractéristiques de la chefferie. Or, cette homogénéité favorise la préférence au terroir plutôt qu'à la nation, avec la subordination du pouvoir traditionnel au pouvoir moderne. Cette subordination plaide pour la transformation de l'« habitus psychique » en donnant naissance à l'homme civilisé (Déloye, 2003 : 51).

De ce fait, le processus de ritualisation et de formalisation est caractérisé par la référence au passé, à la tradition, ne serait-ce que par le biais de la répétition. Sinon, comment peut-on comprendre, par exemple, que la violence contre la *nakiima*, femme d'abord, quel que soit le statut spécial que la tradition lui confère dans le rituel d'intronisation, soit une pratique adaptée au contexte actuel ? En fait, l'adhésion à un système politique suppose qu'on établisse une corrélation avec la société au sein de laquelle il naît et évolue. L'objectif est d'éviter que certaines institutions remplissent des fonctions en marge des textes. « Par exemple, on peut penser que la foudre est un signe de la colère des dieux. On cherchera alors à agir sur l'esprit divin par le moyen de procédés magiques et surnaturels. Mais, si on pense qu'il s'agit d'un phénomène qui a des causes matérielles précises, il est préférable d'utiliser un paratonnerre » (Gonidec, 1971 : 7-9). Il n'y a pas de pouvoir politico-ecclésiastique. Le Christ n'a laissé aucun pouvoir politique à ses disciples. Il leur a, au contraire, enjoint de se soumettre sans réserve à leur souverain politique. Ceci démontre qu'au sens propre, il n'y a pas de république chrétienne, car le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde (Dumouchel, 2003 : 259). Et, lorsque les ordres du souverain terrestre entrent en conflit avec les lois divines, peut-il légitimement violer son serment politique (Ibid. : 237) ?

Loin d'être uniquement une question du pouvoir politique traditionnel, l'intronisation du *kolo* chez les Bavira est aussi et plus encore une question d'ordre administratif, juridique et culturel. En tant que telle, elle doit donc s'en tenir à la fois aux principes d'administration et au strict respect de la coutume sans cependant enfreindre à la loi en vigueur. Or, il se remarque parfois des écarts entre la tradition et les autres domaines de la vie sociale comme c'est le cas chez les Bavira. A

cet égard, il est nécessaire de relever quelques abus de tradition constatés lors du rituel d'intronisation chez ce peuple.

D'abord, après que le *kolo* désigné soit intronisé, et qu'il devienne par la suite bon, fainéant, compétent ou pas, il reste au pouvoir jusqu'à sa mort. En effet, cette situation ne peut nullement favoriser le développement de l'entité étant donné qu'aucune pression populaire n'est exercée sur le chef pour qu'il soit performant. L'obligation de résultat qu'impose l'administration moderne fait ainsi défaut. Par extension, l'on constate que bon nombre de chefferies de la RDC sont à la traîne. En outre, dans ce siècle dominé par les idéologies démocratiques, ne serait-il pas mieux de concilier la tradition et la modernité ? Par exemple, le pouvoir politique ne peut-il pas cesser d'être héréditaire pour que les membres de la communauté ethnique élisent leurs chefs qu'on peut toujours soumettre à une initiation à la tradition comme d'habitude ?

Ensuite, le fait de capturer la *nakiima* paraît, actuellement, une infraction au regard de la loi congolaise sur les violences sexuelles promulguée en 2006. Le mariage requiert le consentement libre des parties dans la société congolaise moderne. Or, la coutume ne doit pas être *contra legem*. Sur ce même chapitre, il existe d'autres aspects importants : 1) le fait d'abandonner la *nakiima* juste après ses premières couches et 2) le fait de lui interdire de contracter un autre mariage dans ce royaume ni de poursuivre son contact avec le *kolo*. Ces deux faits constituent une violation flagrante de son droit en restreignant sa liberté dans le choix de son conjoint. Le plus dur, à notre avis, c'est que la *nakiima* est souvent frustrée, voire traumatisée. A la base de ces sentiments, on note la stigmatisation dont elle est l'objet dans sa propre communauté où les hommes de sa génération, candidats potentiels, se méfient d'elle. Tout cela aggrave son état traumatique, surtout quand on sait qu'elle ne bénéficie d'aucune contrepartie après le sacre du nouveau *kolo*, jouisseur d'une femme offerte par ses ravisseurs bien protégés par la tradition. Une *nakiima* ayant mis au monde une fille pendant son séjour au palais du *kolo*, trouvera ses souffrances aggravées ; car elle sera abandonnée à son triste sort. Si elle a mis au monde un garçon, celui-ci étant concurrent ou rival naturel de son père, devra éviter ce dernier de peur qu'il ne le tue. D'où, en dehors de la famille maternelle, la vie du *bweeza* reste en danger de façon permanente. Enfin, il y a lieu de constater que la plupart des *kolo* des Bavira ne respectent pas le principe de fidélité envers leur *nakiima*. Pourtant, il s'agit là d'une exigence qui a son soubassement dans le domaine du sacré (se préserver de souillures du monde profane). Aussi longtemps que celle-ci (*nakiima*) est dans la cour royale, le *kolo* ne doit coucher avec aucune autre femme. C'est la loi du

rite d'intronisation. En violant cette loi, cela ne peut-il pas être à la base de l'affaiblissement de leur pouvoir que d'aucuns ne cessent de constater et de décrier tous les jours ?

Conclusion

Le rituel d'intronisation du *kolo*, qui jadis, était une pratique de grande importance à partir de laquelle il recevait son pouvoir mystico-magique et religieux, commence aujourd'hui à perdre son sens, ou plutôt sa valeur intrinsèque. Deux raisons majeures, constituant d'ailleurs les deux principales sources de légitimité du chef, peuvent expliquer cette situation : l'une est d'ordre politique, l'autre d'ordre religieux. La première consiste en l'inversion éventuelle des relations de pouvoir du chef et la seconde en la non-stricto observance des normes culturelles apprises et intériorisées par lui lors du rituel de son intronisation.

S'agissant de « l'inversion des relations de pouvoir », il y a lieu de remarquer que la dichotomie entre le pouvoir traditionnel et le pouvoir moderne qui remonte à la période coloniale, n'a pas laissé indemne la nature du pouvoir coutumier. Le rapport de commandement-obéissance naturellement reconnu à tout sujet vis-à-vis du *kolo* peut actuellement être inversé lorsqu'un sujet du *kolo* accède à une fonction de responsabilité politico-administrative. Pour être explicites, disons que, normalement, tout Muvira, quel qu'il soit et où qu'il soit, est censé s'assujettir au pouvoir du *kolo*, le garant de toute la communauté, de l'ethnie vira. Néanmoins, compte tenu du dualisme de la chefferie à ce jour (entité coutumière/entité administrative), le chef coutumier est tenu, désormais, d'obéir à l'autorité territoriale, qui est son chef direct, et à tous les autres chefs hiérarchiques du pays.

En ce qui concerne « la non-stricto observance des normes culturelles », il conviendra de retenir que ce qui fait la force et ce qui contribue à la puissance d'un chef, c'est la communion permanente qui existe entre lui et les ancêtres. Dans le contexte actuel où la modernité a profondément infiltré et piégé nos coutumes et traditions, les *kolo* sont désormais embarqués dans ce navire de la modernité au détriment des valeurs ancestrales. Cela n'est pas sans conséquence, d'autant que cela contribue sensiblement et subtilement à la diminution de leur influence sur leurs sujets, voire sur la société entière.

Ceci étant, cette réflexion est utile à plus d'un titre. D'abord, sur le plan social, elle permet la vulgarisation de la culture vira en matière d'intronisation du chef aux générations actuelles et futures ainsi que les ressorts coutumiers du pouvoir du *kolo*. En ce sens, ces

ressorts du pouvoir sont passés au crible par rapport à la sécularisation du pouvoir dans les sociétés modernes dans la perspective du questionnement tradition-modernité. En outre, elle peut jouir du mérite de pérennisation des valeurs culturelles vira face aux menaces de mondialisation et de brassage culturel. Ensuite, sur le plan scientifique et académique, point n'est besoin de le rappeler, cette étude contribue à l'enrichissement des connaissances dans le domaine de l'anthropologie politique (principalement, mais pas exclusivement). Elle n'est pas non plus moins significative en tant qu'élément à exploiter sur le plan pédagogique. En ce sens, elle offre une excellente illustration d'étude de cas dans le contexte des sociétés politiques traditionnelles africaines en général, et congolaises (RDC) en particulier.

Concrètement, elle consiste à contribuer à la diffusion des connaissances des pratiques traditionnelles vécues et d'usage. Ces pratiques sous-tendent les relations d'autorité dans la hiérarchie des puissances qui s'établit dans une communauté. Enfin, sur le plan personnel, cette réflexion nous amène à bien appréhender et à comprendre à la fois le rapport et la différence qui existent entre le pouvoir traditionnel et le pouvoir moderne. Il va aujourd'hui sans dire que les sociétés qu'on qualifie de « sociétés en transition » ou « sociétés en mutation » ou encore « société en transformation » restent écartelées entre la tradition et la modernité. Par conséquent, elles sont hybrides. Ce qui fait que le bukolo ou bwami en tant qu'institution du pouvoir doit être compris dans sa totalité en tant que système.

C'est pourquoi, il s'est avéré opportun d'élucider les facteurs explicatifs et les référentiels du pouvoir tant qu'il est vrai que leur nature à l'époque contemporaine se définit aussi par leur passé et par les évolutions et configurations actuelles. Sur ce, les modes de légitimation du pouvoir ou tout simplement le consensus autour du pouvoir participe bel et bien à la concorde sociale. Enfin, précisons que pour son développement, le principe d'accession au pouvoir coutumier par héritage ne favorise pas le développement de la chefferie. Il faut que le chef de la chefferie et les chefs de groupement soient désormais élus au suffrage universel direct parmi les filles et fils vira. À l'ère contemporaine, le pouvoir coutumier doit être inclusif et non exclusif. Pour cela, il doit devenir une affaire de tous les membres de la communauté et non des hommes seuls et de la seule famille régnante ou du seul clan régnant.

Bibliographie indicative

- Alcaud, D. et Bouvier, L. (dir.), 2004, *Dictionnaire de sciences sociales*, Paris, Dalloz.
- Bernard, M. et al., 1992, *Sciences économiques et sociales*, Paris, Nathan.
- Braud, Ph., 2006, *Sociologie politique*, 8^e éd, Paris, LGDJ.
- Casali, D. et Gallotta, S., 2012, *Sexe et pouvoir. Secrets d'alcôve, de César à DSK*, Paris, Editions de la Martinière.
- Deloye, Y., 2003, *Sociologie historique du politique, Nouvelle édition*, Paris, La Découverte.
- Dumouchel, P., 2003, « La religion comme problème politique », *Revue du MAUSS*, 22(2), 236-247.
- Elias, N., 2004, « La relation du pouvoir », dans *Les grands thèmes de la sociologie par les grands sociologues*, Collection P.L.U.S, Paris, Armand Colin.
- Foucher, V. et Smith, E., 2011, « Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine », Armand Colin, in *Revue internationale et stratégique*, 1(81), pp. 30-43.
- Gonidec, P.-F., 1971, *Les systèmes politiques africains*, Paris, LGDJ.
- Hobsbam, E. et Terrence, R. (dir.), 2006, *L'invention de la tradition*. Nouvelle édition, Paris, Éd. Amsterdam.
- Jacquot, S. , 2009, « La fin d'une politique d'exception. L'émergence du gender mainstreaming et la normalisation de la politique communautaire d'égalité entre les femmes et les hommes », *Revue française de science politique*, 2(59), pp. 247-277.
- Kalolero Byashoni, B., 2001, *Monographie des Bavira. Du Kolo Ilunga Lenghe 1^{er} (1650) au Kolo Lenghe III Rugaza Kabale Rampan Romain Ghislain (octobre 1996)*, inédit, Uvira.
- Kizerbo, J. (dir), 1980, *Histoire générale de l'Afrique. I. Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO.
- Kyangaluka Lumpempe, J., 2012, *Les rites d'investiture d'un chef coutumier comme espace communicationnel chez les Lega du territoire de Shabunda en RDC*, Kinshasa, Université Pédagogique Nationale, Kinshasa.

- Mambu Tunga Bau, H., 2010, *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'État en R.D. Congo contemporaine. Esquisse d'une théorie d'hybridation des pouvoirs politiques*, Kinshasa, Médias Paul.
- Maskini Kabebe, C., 1986-1987, *La symbolique royale du mariage traditionnelle vira. Requête d'un lieu propre pour l'inculturation chrétienne du mariage*, Mémoire de fin de cycle de Théologat, Inédit, Grand Séminaire St. Théologat de Murhesa.
- Médard, J-F., *L'État patrimonialisé*, Paris, IEP-CEAN.
- Muhinduka Di-Kuruba, D., 2018, « Forum citoyen et développement local. Réflexion basée sur une expérimentation en chefferie des Bavira », in Ramazani Bishwende, A., et Muhinduka Dikuruba, D. (dir.), *Les Bavira du Sud-Kivu (RDC), Histoire, culture et renaissance d'un peuple bantou*, Paris, L'Harmattan, pp. 269-290.
- Ndaga Munyangali, A., 1994, *Le symbolisme et la sémantique de la danse traditionnelle vira*, Mémoire de fin de cycle de philosophie, Inédit, Grand Séminaire St Mbagu-Tuzinde Cibanda Mpungwe, Kabare (RDC).
- Ngoma Binda, Ph., Otemikongo Mandefu, J. et Moswa Mombo, L., 2010, *République Démocratique du Congo : Démocratie et participation à la vie politique : une évaluation des premiers pas dans la IIIème République*, Johannesburg, Open Society Initiative for Southern Africa.
- Sfez, L., 1996, *La symbolique politique, 2^e édition corrigée*, Paris, PUF.
- Shauri Sikalabaja, A., 2018, « L'onomastique, grand pilier de la culture vira », dans Ramazani Bishwende, A., et Muhinduka Dikuruba, D. (dir.), *Les Bavira du Sud-Kivu (RDC), Histoire, culture et renaissance d'un peuple bantou*. Paris, L'Harmattan, pp. 51-77.
- Sheria Nfundiko, J., 2015, « Femmes du Sud-Kivu, victimes et actrices en situation de conflit et post conflit », *Hérodote*, (3)158, pp. 182-199.
- Tyrell, H., « Religion et politique – Max Weber et Emile Durkheim », *Trivium*, [En ligne: <http://journals.openedition.org/trivium/4430>, Consulté le 03 juillet 2018].
- Weis, G., 1959, *Le pays d'Uvira. Étude de géographie régionale sur la bordure occidentale du lac Tanganyika*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales.