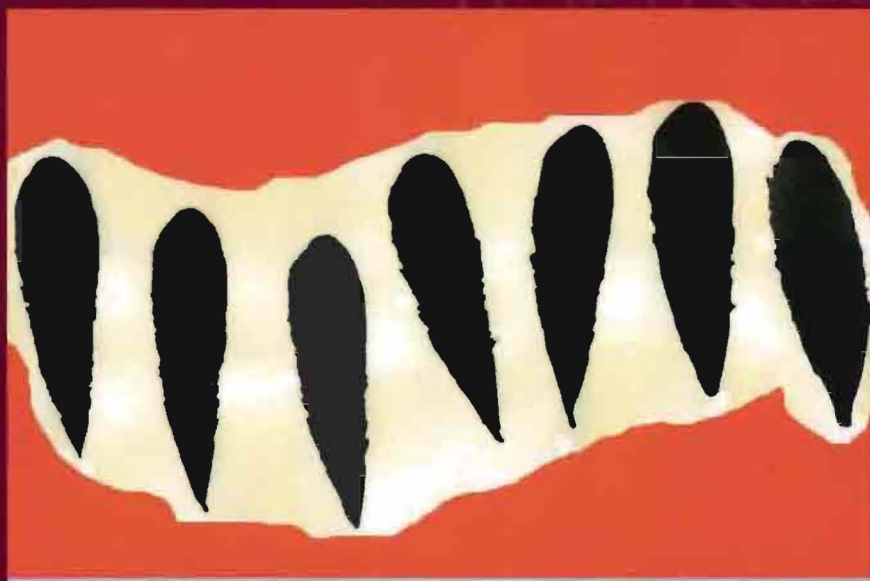


Georges DUPRÉ

Koto, l'égalité nécessaire

Savoir et pouvoir dans une société clanique
Les Nzèbi du Congo et du Gabon



Koto, l'égalité nécessaire

Collection « Études africaines »

dirigée par Denis Pryen et son équipe

Forte de plus de mille titres publiés à ce jour, la collection « Études africaines » fait peau neuve. Elle présentera toujours les essais généraux qui ont fait son succès, mais se déclinera désormais également par séries thématiques : droit, économie, politique, sociologie, etc.

Dernières parutions

Arthur VIDO, *Biographie du roi Kpengla du Danhomè*, 2019

Claude IGUMA WAKENGÉ, *Stade coltan, Extraction minière artisanale, réformes et changement social à l'est de la République démocratique du Congo*, 2019.

Phidias AHADI SENGE MILEMBA, *États de l'État en Afrique, Des déficiences fonctionnelles aux perspectives d'un horizon possible*, 2019.

Nestor Kobenan TAN, *L'Église au défi des identités, Pastorale de l'interculturalité en Côte d'Ivoire*, 2019.

Gervais MUBERANKIKO, *La protection du locataire-gérant en droit OHADA, Nouvelle édition*, 2019.

Mamadou Diarafa DIALLO, *L'hygiène en milieu de soins au Mali, Entre représentations, normes et pratiques*, 2019.

Galedi NZEY, *La formation des professeurs du second degré au Gabon (1971-2010)*, 2019.

Olivier FANDJIP, *Le temps dans le contentieux administratif en droit français et des États d'Afrique francophone*, 2019.

Olivier FANDJIP, *Les mutations récentes de la justice administrative en Afrique francophone. Étude critique à partir du modèle camerounais*, 2019.

Placide MALUNG'MPER AKPANABI, *L'éducation aux valeurs chez les Ding orientaux en RDC, De 1885 à nos jours, tome 1, 2 et 3*, 2019.

Jérôme TOUNG-NZUE, *Réalités du pouvoir au Gabon et fondements du blocage sociopolitique*, 2019.

NIAMKEY-KOFFI, *Révolution et liberté*, 2019.

Maurel Sosthène ONOMO ETABA, *Coopération internationale et terrorisme en Afrique, L'expérience africaine du droit de poursuite terrestre*, 2019.

Jean OTEMIKONGO MANDEFU YAHISULE, *La gouvernance universitaire au Congo-Kinshasa*, 2019.

Georges Dupré

Koto, l'égalité nécessaire

Savoir et pouvoir dans une société clanique

Les Nzèbi du Congo et du Gabon

L'Harmattan



© L'Harmattan, 2019
5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.editions-harmattan.fr>

ISBN : 978-2-343-17891-2
EAN : 9782343178912

Pour Marie, avec mille mercis

REMERCIEMENTS

Merci à tous ceux qui ont participé à la naissance de ce livre. Je pense d'abord à mes collègues de l'ORSTOM. Bernard Guillot, découvreur du site de Mingangha, m'a transmis des informations qu'il y avait recueillies et André Novikoff a mis à ma disposition la poterie qu'il avait découverte en pratiquant un sondage.

Bruno Pinçon et le regretté Jean-François Saliège ont uni leurs compétences pour l'étude et la datation des poteries de Mingangha qui ont été dessinées par Christine Archambeau.

C'est avec le défunt Pierre Ndombi que j'ai réalisé la traduction des devises qui est présentée ici. Et c'est Anne Damon-Guillot, ethnomusicologue, qui m'a trouvé les informations sur le tambour à friction qui accompagne leur récitation.

Merci à Patricia Mezzasalma pour les coups de pinceau qui traversent allègrement la couverture qu'elle a réalisée. Ils sont sept comme les fils de Nzèbi. Merci aussi pour avoir dessiné, sur les pages de titre des cinq parties, les objets liés au savoir clanique.

Detlev Roth m'a fait l'amitié de son aide décisive pour le traitement informatique du texte et des illustrations.

Corinne Fenoglio a bien voulu dactylographier le texte difficile des datations.

Catherine McLean m'a offert le titre de la cinquième partie.

Marie-Claude, Cécile et Michelle ont été mes premières lectrices. Elles ont corrigé le texte et m'ont suggéré des modifications nécessaires pour en améliorer la lisibilité.

J'ai soumis le texte à Godefroy Nzengué qui m'a apporté ses lumières sur la langue nzèbi et m'a amené à rectifier quelques-unes de mes traductions.

Pendant tout le temps où j'ai rédigé ce texte, j'ai été soutenu par le souvenir de la bienveillance de Ngondza et de Mboyimbala. De temps à autre, le rire de Doumagni et de Nyangadoumou venait éclairer mes nuits studieuses.

Merci à tous et à toutes.

INTRODUCTION

A l'origine

Un chemin de fer est à l'origine de ce livre consacré à la pensée politique des Nzèbi.

En août 1962, le chemin de fer COMILOG (1) est mis en service pour transporter du minerai de manganèse extrait à Moanda au Gabon. Le minerai quitte Moanda situé à 80 km de la frontière congolaise par un téléphérique jusqu'à la gare de Mbinda où commence un chemin de fer de 285 km de long qui se raccorde au CFCO (2) par lequel il est acheminé jusqu'au port de Pointe Noire.

Les travaux de construction durent trois ans et mobilisent une main-d'œuvre importante dont les effectifs atteignent jusqu'à 5700 personnes en 1960. Dès l'ouverture de la ligne, la COMILOG emploie 1200 salariés, nombre qui ira en croissant au fil des ans.

On imagine à la lecture de ces chiffres que la construction, puis la mise en service de ce chemin de fer furent lourdes de conséquences pour la région. Ce sont elles que deux jeunes gens, depuis peu chercheurs à l'ORSTOM (3), furent chargés d'étudier. Dans l'esprit des commanditaires, il s'agissait de mesurer cet impact et de produire des données quantitatives sur les déplacements des villages vers les gares nouvellement créées, les budgets des ménages, les flux monétaires... Cette étude socio-économique devait ainsi évaluer le développement local induit par le chemin de fer.

Il apparut très vite qu'une telle étude serait illusoire. Les connaissances sur les populations concernées par les transformations en cours se réduisaient alors à peu de choses, de telle sorte que des données chiffrées ne diraient rien de son impact effectif. Aussi ce furent des recherches d'anthropologie politique et économique qui furent menées pour en savoir un peu plus sur les populations locales.

Pour ma part, je me consacrais, de 1965 à 1970, aux Nzèbi. Je menais ensuite jusqu'en 1973 des recherches dans différentes régions du Congo. Ce n'est qu'à la fin de 1977 que je pus achever la rédaction d'un manuscrit. L'ouvrage qui en résulta fut publié en 1982 sous le titre : « Un ordre et sa destruction. Economie, politique et histoire chez les Nzabi de la République populaire du Congo ». Ce livre traitait, entre autres sujets, de la pensée politique des Nzèbi et faisait état de

récits, de formules et de devises par lesquels elle se manifeste. Mais l'ampleur des informations recueillies méritait qu'un travail spécifique leur soit consacré. Tel est l'objectif du présent ouvrage.

Aujourd'hui

Plus de trente ans après la publication de « Un ordre et sa destruction » et plus d'un demi-siècle après le début des travaux d'enquête sur le terrain congolais, il était urgent de mener ce travail à son terme. Aujourd'hui il s'agit de livrer, dans un même mouvement, tous les récits que j'ai pu recueillir et de montrer comment ils sont utilisés par les spécialistes du savoir et quel pouvoir ceux-ci exercent à travers la pratique qu'ils en ont. Bref, le sujet de ce livre est de montrer comment, de multiples et subtiles façons, savoir et pouvoir sont liés pour assurer tout à la fois la pérennité et les transformations d'une société clanique.

Depuis lors, les spécialistes, ceux qui parlaient la société, les *muyambili*, sont partis sans successeurs rejoindre leurs ancêtres. Aussi le premier objectif de ce livre est-il de répondre à l'intérêt des générations actuelles de Congolais et de Gabonais pour leur propre culture. C'est d'abord à eux, bien sûr, que ce livre s'adresse. Mais la pensée politique des Nzèbi nous concerne tous aussi très directement. L'égalité qu'elle met en avant est l'horizon politique souhaitable pour que les humains établissent entre eux les liens qui fassent pièce à la violence toujours possible. C'est dire que les Nzèbi sont partie prenante dans les débats en cours sur la dose d'inégalité supportable pour nos sociétés.

Le plan

L'ouvrage est organisé en cinq parties.

Dans une première partie je présente la méthode avec laquelle j'ai accédé au savoir nzèbi et je donne mes sources, c'est à dire l'identité de ceux qui furent mes informateurs. L'observation participante, propre à l'ethnologie, m'a conduit par des voies inattendues à rencontrer les détenteurs du savoir. Ceux-ci sont à la fois, ceux qui parlent, les *muyambili*, et aussi les maîtres des clans, les *kumu ibandu*. Leur savoir est constitutif de l'entité politique nzèbi.

La deuxième partie présente le corpus du savoir que j'ai constitué. Il s'agit d'abord du « classique » récit de Koto avec plusieurs versions dont trois ont été recueillies par des prédécesseurs. J'ai recueilli moi-même six autres versions ainsi que les récits claniques et les devises qui constituent la suite du corpus. Cette partie centrale de l'ouvrage est livrée sans commentaire et sert de référence aux trois autres parties. Elle est destinée aussi à tous ceux qui sont concernés par le savoir des Nzèbi et qui souhaitent en faire leur propre lecture. La multiplicité des informateurs et des versions, qui peut paraître déroutante, est révélatrice de la nature d'un savoir qui loin d'être monolithique n'existe que dans la confrontation.

La troisième partie examine comment les récits réunis dans le corpus fournissent ses instruments à l'action politique. L'égalité proclamée dès le début de l'histoire de la société nzèbi ne dure pas. Mais elle est nécessaire aux chasseurs qui la produisent à chacune de leurs sorties. Soumise aux vicissitudes d'une histoire marquée par la traite esclavagiste, l'égalité demeure cependant l'horizon politique.

La quatrième partie présente le savoir en action. Le corpus constitué par l'ethnologue est un objet protégé, hors du temps. Mais c'est dans la confrontation des muyambili que le savoir est vivant, qu'il existe et se reproduit. Deux manifestations sont les moments privilégiés de cette confrontation. Le *mikundukhu* est une cérémonie courante au cours de laquelle l'alliance entre deux clans est renouvelée. Le *mbomo* est rare et empreint de gravité. C'est un jugement qui intervenait lors de la mise en cause délibérée de l'ordre clanique.

La cinquième partie ouvre sur une lecture historique des récits claniques. Nutu Mingangha est un site où deux personnages importants se rencontrent, s'affrontent et concluent un accord. La découverte de deux poteries sur le site et leur datation permettent de se prononcer en faveur de l'historicité des événements qui s'y produisirent et qui représentent un véritable choix politique.

Conventions de transcription

Dans mon livre « Un ordre et sa destruction », suivant les recommandations des linguistes (JACQUOT, A, 1966), j'avais nommé Nzabi le peuple dont il est question ici. Dans le présent ouvrage, c'est par le terme de Nzèbi qu'il est désigné. En cela j'ai suivi l'usage qui semble s'être imposé (NZENGUE, G., 2011).

La transcription des mots *inzèbi* est faite dans le souci de les rendre lisibles par tous et aisément identifiables par les Nzèbi eux-mêmes.

L'accent tonique n'est pas indiqué. Les voyelles longues ne sont pas doublées. Les mots *inzèbi* sont indiqués au singulier.

Les noms des personnes sont transcrits conformément à l'orthographe française indiquée par l'état-civil. Il en va de même pour le nom des villages actuels qui sont transcrits comme sur les cartes d'état-major et sur les listes administratives.

Les caractères utilisés doivent être prononcés de la façon suivante :

e = de meringue ou de le

é = de pré

è = de lait ou de près

u = de pou

kh = fricative vélaire sourde de l'allemand Bach

gh = nasale vélaire de l'anglais sing

PREMIÈRE PARTIE

Mboundou Mboundou, l'homme errant ouvre des chemins



Cette torche est composée de morceaux de résine d'okoumé contenus dans une vannerie d'une cinquantaine de centimètres de long. Elle était utilisée durant les nuits où les hommes apprenaient les récits et se récitaient les devises... Elle est encore utilisée par ceux, nombreux, qui ne peuvent s'acheter du pétrole.

1. RETOUR SUR LE TERRAIN

En juin 1966, après des lectures et des recherches documentaires dans les bibliothèques et les archives de toutes sortes, j'étais prêt à entreprendre le travail d'enquête sur le terrain proprement dit.

Le premier contact avec la population que l'ethnologue se propose d'étudier est générateur d'angoisse (4). C'est une période où l'on se demande quotidiennement ce que l'on vient faire et où l'on est assailli de questions : Quelle légitimité a-t-on à s'introduire dans la vie des gens ? à pénétrer dans leur maison, à s'immiscer dans leurs affaires de famille ? Et, par-dessus tout, cette autre question : comment dépasser l'étrangeté ambiante et l'enregistrement de faits exotiques auquel on se livre, pour comprendre la société à laquelle on a affaire ?

Cette épreuve est le point de départ d'une relation à construire. Aucun manuel ne donne la recette de ce qu'il faut faire. Chaque *terrain* impose d'ouvrir un nouveau chemin. C'est ce chemin que je me propose de présenter ici.

Je n'étais pas tout à fait novice dans la profession puisque, en 1963, j'avais passé l'hivernage au Sénégal oriental à étudier l'organisation du travail agricole chez les Bassari. Ce premier travail m'avait permis de mesurer l'intérêt et aussi les limites de ce que l'on appelait alors la monographie de village. C'est fort de cette expérience que je recherchais un village où je pourrais m'installer afin d'entrer en contact avec les gens sans pour autant y limiter ma recherche.

Je choisis de m'installer à Dziba-Dziba. Contrairement à beaucoup d'autres qui étaient éclatés en hameaux dispersés le long des routes, ce gros village, d'un seul tenant, paraissait susceptible d'offrir une certaine diversité. De plus il représentait l'extrême avancée au sud d'une migration ancienne qui s'était ébranlée dans le Haut-Ogooué.

En arrivant à Dziba-Dziba avec Marie-Claude, mon épouse, nous avons rendu visite au chef de village et nous lui avons présenté le but de notre séjour. Etudier la coutume des Banzèbi, tel était notre travail, lui avons-nous dit. Le vieux chef Moupélo ne sembla pas très impressionné par ce discours. Mais, bienveillant, il donna des ordres, et très vite, une maison bâtie en planches éclatées, dans le centre du village, fut mise à notre disposition où nous nous installâmes.

Les premiers matins, nous avons reçu la visite des hommes qui venaient chercher du travail pour un fils ou un neveu. La région, grâce au chemin de fer récemment mis en service, connaissait un boom de l'exploitation forestière aussi nous devons expliquer que nous n'étions pas une de ces *compagnies* qui abattaient les okoumés des environs. A défaut de travail pour leurs proches, nous leur offrons un grand bol de café très sucré.

Nous avions des voisins et nous entretenions avec eux les meilleures relations qui débouchèrent quelquefois et de façon fortuite sur des informations précieuses pour la suite des recherches.

Une nuit nous fûmes réveillés par les cris de notre voisine, une femme qui vivait seule : une puissante colonne de fourmis magnan traversait sa maison. C'est à la lumière des lampes tempête que les intruses furent mises en déroute à grands coups de pompe *Flytox* que nous avions dans nos bagages. Cette victoire me valut l'estime du voisinage, mais je n'étais pas à Dziba-Dziba pour chasser les insectes à coup de DDT.

Souvent en fin de journée j'allais rendre visite à Doumangoye (5) qui ne s'éloignait guère du maigre feu qu'il alimentait grâce la générosité de ses voisines. C'est chez lui que je vis le minuscule récipient de vannerie rempli de cendres végétales qu'il plaçait dans la marmite en cours de cuisson pour saler la préparation. Ce fut grâce à lui que je fis connaissance avec les plantes à sel.

Ce fut le début d'une enquête sur la cuisine que je poursuivis avec d'autres voisins et en particulier avec un homme et ses deux épouses qui habitaient près de chez nous. Cet homme était relativement jeune et son travail comme salarié lors de la construction du chemin de fer lui avait permis d'avoir deux épouses. Ces deux femmes, jeunes, vives et curieuses venaient, le soir, nous rendre visite et bavarder avec nous. Elles repartaient chez elles nanties d'un petit cadeau, une boîte de sardines, un peu de pétrole pour leur lampe... Mais très vite, ces relations à sens unique nous parurent limitées. Nous ne pouvions pas nous enfermer dans ce rôle de pourvoyeurs de marchandises épicicières. Aussi, en accord avec leur mari, nous leur proposâmes d'échanger nourriture contre nourriture. Elles devraient nous apporter un plat de leur préparation en échange duquel elles recevraient une de nos conserves. C'est ainsi que nous mangeâmes la moelle très amère d'une liane épineuse qui nous fut présentée comme une asperge et que nous accommodions avec une vinaigrette. Nous reçûmes plusieurs préparations de manioc souvent accompagné d'une sauce à l'oseille agrémentée de têtards pêchés du jour. Elles nous offrirent aussi, avec une certaine solennité, une délicieuse pâte de graines de courge et de viande fumée. Ce plat, dont le nom, *nzaka*, fit tout de suite partie de notre vocabulaire était bien meilleur que celui qui était préparé de façon comparable avec l'arachide. La pâte de graine de courge, beaucoup moins grasse que celle d'arachide, devait en partie la finesse de son goût au sel végétal qui entraînait dans sa composition. De leur côté, exotisme contre exotisme, elles s'initièrent au cassoulet de Castelnaudary, à la choucroute royale et aux cannelloni à la sauce bolognaise. A chacun de leur plat, nous soumettions nos voisines à des questions qui nous permirent de découvrir l'extrême diversité des préparations du manioc, le rôle de la cueillette pour obtenir les légumes et faire les sauces qui accompagnent le manioc quotidien. Ces échanges de nourriture furent l'occasion de reconnaître aussi toute l'importance sociale

de la pâte de graine de courge et d'ouvrir une recherche sur cette plante singulière parmi les plantes cultivées par les Nzèbi, sur sa culture et aussi sa préparation. Ce savoir, à la fois linguistique, culinaire et botanique me fut, comme on le verra par la suite, d'une extrême utilité.

Cependant, ni les visites du matin où nous essayions d'expliquer notre travail, ni les relations avec les voisins pour agréables et fructueuses qu'elles fussent ne pouvaient montrer concrètement ce qu'était mon travail à l'ensemble des villageois.

Le salut vint de la cartographie. J'avais entrepris de faire le plan de ce long village qui étirait une bonne centaine de maisons sur presque trois cents mètres. C'était le moyen de faire connaissance avec les habitants, et aussi et surtout de me faire connaître d'eux. Lever minutieux, mise en station de la planchette, visée avec l'alidade holométrique. En même temps, je procédais à l'identification et au recensement des habitants. Tout cela prit une bonne semaine. Chaque jour les jeunes gens du village, souvent des collégiens en vacances, m'accompagnaient, chacun se disputant l'honneur de tenir la mire, tous suivant avec une grande attention l'avancement des travaux. Les passants s'arrêtaient, questionnaient ; des débats eurent lieu autour de la planchette où tous pouvaient voir leur village prendre forme sur le papier.

Je notais les informations qui fusaient dans le petit groupe qui suivait mes travaux. Je me souviens de l'incident provoqué par le mot *muwiga*, signifiant esclave, mais aussi, d'une façon générale, dépendant. Il était apparu dans la conversation et, nouveau pour moi, je l'avais noté à la hâte dans un coin du plan du village. Il n'y demeura pas longtemps. Un jeune collégien le lut et me dit : « Nous ne sommes pas des esclaves à Dziba-Dziba aussi je vous demande de l'enlever. » Le ton était ferme et, tout en lui expliquant pourquoi je l'avais écrit, je m'empressais de le gommer. Ainsi, si tous étaient soumis à mes questions, de façon réciproque, j'étais exposé aux leurs.

Maison par maison, le plan du village allait son train. En même temps je recensais les occupants de chaque habitation. Chacun d'entre eux déclinaient son nom et son identité. Tout de suite apparut l'*ibandu*. Chaque personne recensée déclarait, en plus de son nom propre, appartenir à un ibandu. Ce mot trouvait sa traduction, dans le vocabulaire ethnologique, par clan. On désigne ainsi un groupe qui se réfère à un ancêtre commun sans qu'il soit possible de prouver le lien généalogique précis qui relie chacun des membres du groupe à cet ancêtre commun. Quelquefois, très rarement, on m'indiquait en plus une des divisions à l'intérieur du clan, la *nzo*, la maison.

Je fis ainsi la connaissance des Basumba, des Makhamba, des Basanga, des Mwanda, des Siongo et des Mbundu qui étaient les principaux clans représentés à Dziba-Dziba. L'appartenance à un clan était obtenue sans difficulté mais il m'était impossible de saisir, dans l'espace du village, ce que cela représentait pour l'ensemble de la société. Dans la bibliographie en ma possession, deux auteurs avaient voulu comprendre avant moi l'organisation sociale nzèbi : Alain Maclatchy et Suzanne Jean. Pour le

premier, administrateur des colonies dans les années trente au Gabon, « le clan est la cellule la plus importante de la société indigène ». La seconde, sociologue au BDPA, que j'avais rencontrée à Paris avant de venir au Congo, venait de produire deux ans auparavant un rapport sur la situation économique dans la région de la Ngounié où elle écrivait que, « n'ayant ni unité territoriale ni chef, le clan dans son ensemble ne paraît pas jouer un rôle important ». Près de quarante années s'étaient écoulées entre ces deux observations faites au Gabon et l'on pouvait se demander si la différence d'appréciation entre les deux auteurs ne tenait pas à une évolution qui pouvait avoir eu pour résultat de minorer le rôle du clan.

J'étais dans le noir, à la recherche de cohérence, et tout était bon à prendre pour trancher entre les deux positions. Quelques vieillards interrogés me parlèrent de sept frères fondateurs des clans. Je fis une première généalogie (fig.1) où ces frères descendaient d'une même entité, du nom de Nzèbi dont on ne savait pas très bien s'il s'agissait d'un homme ou d'une femme. Mais cette généalogie qui venait mettre de l'ordre dans les informations ne prenait pas en compte tous les clans que j'avais rencontrés au cours du recensement que je venais d'achever. Ainsi Mubukha l'ancêtre des Basumba, clan bien représenté à Dziba-Dziba, ne figurait pas dans cette généalogie. Je faisais part de mes interrogations aux jeunes gens qui se tenaient autour de la planchette. Ils découvraient alors toute l'étendue de leur ignorance et ils se mirent en quête pour moi.

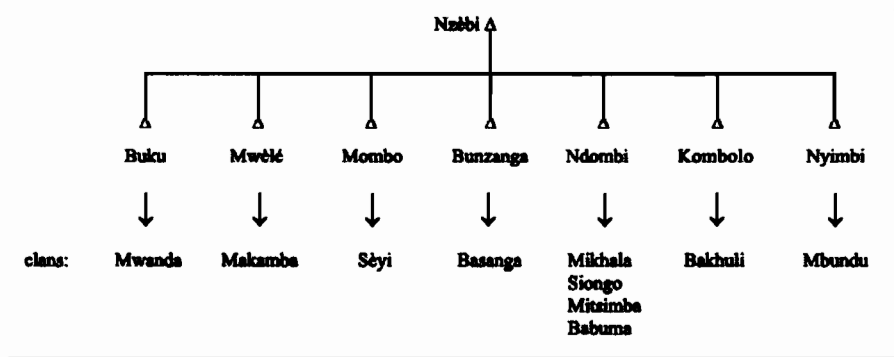


Figure 1 - Les sept fils de Nzèbi et leur clan. Cette première généalogie ne respectait pas l'ordre dans lequel les sept fils sont cités : Buku, Mwélé, Mombo, Kombolo, Bunzanga, Ndombi et Nyimbi

Le plan de Dziba-Dziba et le recensement de ses habitants achevés, j'entrepris de constituer l'histoire du foncier en rapport avec les déplacements du village. Ce fut une période de recueil d'informations dont la cohérence n'était pas évidente.

Une après-midi, des jeunes gens firent irruption dans la maison où je mettais au propre les informations recueillies le matin dans les champs et me

demandèrent de venir assister au spectacle qu'un homme hirsute et barbu donnait dans un cercle de villageois réjouis. Le comédien me voyant arriver vint à ma rencontre et demanda d'une voix rocailleuse : « *Ibamba*, Blanc, donne-moi la cigarette ! » Sur les conseils de mon entourage je pris deux cigarettes et les plaçai dans les narines du comédien. Je les allumai et l'homme se mit à danser, encouragé par les spectateurs.

Le danseur après avoir reçu des villageois quelques petits paquets de nourriture, reprit son spectacle et enfin, après une ultime pantomime, il salua très cérémonieusement l'assistance. C'est à ce moment-là que les jeunes gens qui m'avaient accompagné chaque jour, moi et ma planchette, et qui connaissaient les questions que je me posais me demandèrent de retenir le comédien avant qu'il ne quitte le village et de le faire parler en échange de nourriture. Aussitôt dit, aussitôt fait. Je lui demandais de venir dans la maison. Et là, j'eus à peine le temps d'engager une bande dans le magnétophone, que l'homme assis de l'autre côté de ma table commença à parler tranquillement. Cela dura un peu plus de dix minutes. Puis il s'arrêta net et refusa d'en dire davantage.

Après quoi, mes jeunes assistants lui demandèrent de répéter ce qu'il avait dit, avant que le magnétophone ne se mette en marche. Ce qu'il fit bien volontiers. Je notais ces quelques phrases que je fais figurer au début de la traduction. Il refusa de répondre à d'autres questions. Il ne savait rien de plus. Je lui donnai, comme promis, deux boîtes de sardines et du manioc qu'il dévora comme un ogre. Le repas achevé il me salua d'une poignée de main vigoureuse et il quitta le village dans des gesticulations que nous interprétâmes comme le signe de son extrême satisfaction.

Les jours suivants je traduisis l'enregistrement :

« Le premier pagne est la main

Le premier nom : Moi

La première calebasse, la feuille

Le premier siège, la racine du parasolier

La première maison, une hutte en feuillage, comme celle des Pygmées

La première viande, le lézard, *isili*, mangé cru

Les premières nourritures végétales, le *tombo*, le *tsalenda*, le *kasa*, le *pombo*, le *tundu* et le *njika*

Le grand-père de tout le monde s'appelle Tchigabokula. Sa femme était Yoya. Ils étaient des Pygmées.

Ces deux-là ont donné naissance à Manondzo et à Kengé qui étaient comme des singes. Kengé et Manondzo se sont mariés. Ils ont mis au monde Nzèbi, puis Mbèli, puis Bangela.

Le premier village s'appelait Lèyokho. On y trouvait les fils de Nzèbi et de Mbèli.

Koto était le village de Bangela.

Nzèbi a donné naissance à Buku, Mwélé, Nzengé Mukungu le Pygmée des Makhamba, Mombo, Bunzanga, Ndombi, Kombolo et Nyimbi. Tous étaient velus et ressemblaient aux gorilles et aux chimpanzés.

Nzengé Mukungu était à la chasse avec son chien. Il tua un écureuil. En revenant il rencontra une rivière et il vit des tiges de courges et des coques d'arachides qui descendaient le courant. Il arriva là où l'on fait rouir le manioc, puis, il remonta en amont à l'endroit où l'on puise l'eau. Il entendit le bruit des Calebasses qui se heurtent. Il se cacha avec son chien. Celui qui venait était une femme, c'était Pigha. Elle prit son manioc, elle puisa de l'eau et elle enleva son pagne pour se laver. Ayant senti l'odeur du gorille, elle cria. Nzengé sortit alors de sa cache et donna l'écureuil à la femme. Elle prit une feuille et lui donna du manioc roui cru. Il le mangea. Puis la femme cassa du bois et alluma du feu avec deux pierres et de l'étope de palmier. Elle fit griller du manioc et le donna à Nzengé. Il en mangea une moitié et garda l'autre. La femme lui promit de revenir le lendemain matin.

En arrivant à son village, Nzengé Mukungu raconta qu'il avait rencontré une femme et qu'elle lui avait promis de revenir le lendemain matin. Le village était Lèyokho, village de Buku, le plus grand des fils de Nzèbi. Tous les fils de Nzèbi s'y trouvaient ensemble. Nzengé dit aux gens de Lèyokho : ' Si je ne reviens pas ce soir ne me cherchez pas '. Le lendemain il retourna là où il avait rencontré la femme. Il attendit, attendit. Il cria : ' Hii hii hii hii '. La femme répondit : ' Hii hii hii hii ' en imitant le cri de l'oiseau *mukukhu*. Puis elle vint.

Nzengé lui demanda de l'emmener chez elle pour qu'il puisse enlever les poils qu'il avait sur tout le corps. La femme le mit dans sa hotte après lui avoir donné sa trousse à faire le feu enveloppée dans des feuilles. Ils traversèrent ainsi le village de Malèkhé Kèma habité par les Bangomo et Bahumbu. Au carrefour avant Koto, la femme se mit à regretter d'avoir emmené l'homme dans son panier ; le vieux du village, Nzanga, était en effet très méchant. Elle prit un chemin qui conduisait directement à sa maison. Pigha laissa Nzengé derrière sa maison à côté d'un parasolier. Elle lui dit de rester là et de n'en pas bouger. Il y avait deux villages qui s'appelaient Koto, le Koto de Pigha Nzanga et le Koto de Ibaamba, le Blanc. Je vais chercher lui dit-elle, le moyen de te faire entrer dans ma maison. Elle revint avec des feuilles de bananiers. Nzanga s'était aperçu que sa sœur Pigha avait quelqu'un auprès d'elle. Il en avait senti l'odeur. Nzanga venait chaque matin chercher du feu chez sa petite sœur. Il lui avait dit, comme tu es ma sœur, quand tu as tes règles, il faut m'avertir que je ne vienne pas dans ta maison. Pigha prit les fleurs du palmier avec lesquelles on fait le sel et les déposa par terre. Quand il fit nuit, Nzengé entra dans la maison. Ils dormirent ensemble jusqu'au matin. Lorsqu'ils se réveillèrent Nzanga était déjà devant la porte et venait prendre le feu du matin. Pigha cacha Nzengé sous les fleurs du palmier. Puis elle dit à son frère : ' Ne rentre pas chez moi, j'ai déjà mes règles '.

Nzengé sortit derrière la maison et alla à la plantation de Pigha. La femme prit un pagne de raphia, de l'eau, de la teinture de paddouk et le rasoir fabriqué par les forgerons. Et elle partit à son tour à sa plantation. Elle cassa du bois et alluma le feu. Puis elle rasa Nzengé et lui dit : ' Retourne chez toi '. Elle lui donna le pagne et le rasoir. Elle lui dit encore : ' Ne reviens plus ici, nous nous rencontrerons au bord de la rivière là où je fais rouir le manioc. Si tu reviens ici, mon frère te tuera '.

Nzengé retourna à Lèyokho et retrouva ceux qu'il avait laissés, les gorilles et les chimpanzés. Il n'avait plus la même forme qu'eux et ressemblait aux hommes. Quand ils l'aperçurent, ils eurent peur et s'enfuirent. Idoko Sémayanda n'eut pas peur, car c'était le camarade de Nzengé et il le reconnut. Il lui demanda de l'amener là où il était allé pour qu'il se rase aussi. Ils allèrent ensemble à Koto. La nuit venue, ils frappèrent à la porte de la femme. Elle leur demanda pourquoi ils étaient venus malgré son interdiction et aussi pourquoi ils étaient deux. Elle donna une natte à Idoko, et Nzengé Mikungu dormit avec elle sur le lit. Le matin, les deux hommes allèrent à la plantation de la femme. La femme les y retrouva. Il y avait du maïs et des bananes mûres. Idoko demanda du maïs et des bananes à la femme. Deux Blancs Kinda et Mindinga vinrent sur la plantation. Ils poursuivirent Idoko et Nzengé. Nzengé put sauter la barrière et Idoko ne put sauter. Il fut rattrapé et tué.

Nzengé alla trouver Mbuku, Mwélé, Bunzanga, Kombolo et Ndombi et il leur dit : ' On a tué Idoko '. Ils s'étaient rasés avec le rasoir apporté par Nzengé. Ndombi et Bunzanga allèrent se battre avec Pigha Nzanga. Pigha Nzanga tua Ndombi avec un sabre.

Mbuku, Mwélé, Bunzanga, Kombolo sont allés construire le village de Mambia. Après Mambia, ils sont allés à Mukokha, après Mukokha à Ikokesa. Après Ikokesa, ils sont allés à Wala. A ce moment-là Mbuku a brûlé le village de Koto. Ndingi était le village de Mbuku, Mwélé est allé à Manda, Mombo et Kombili, son petit frère, à Matsinga. La sœur de Ndombi, Pokholo est restée à Wala, Nyimbi est allé à Mirumbi, Bunzanga à Mugèmbé. La femme de Nzèbi était Muya, celle de Mbèli, Tsengui, et celle de Bangela, Tsokho.

La cloche *Ndyiba* était pour les Mwanda, *Bokedo* pour les Bavonda, *Mingoyi* pour les Basanga, *Kekayèengé* pour les Makhamba, *Bafuru* pour les Mbundu. C'étaient ces cloches qu'utilisaient les vieux pour parler dans la maison du *mbomo*. Les autres clans n'avaient pas de cloches. »

Ce récit apporté par Mboundou-Mboundou, ressemblait dans ses grandes lignes, tout en étant plus détaillé, à ceux que Suzanne Jean et Alain Maclatchy avaient déjà recueillis en leur temps. De toute évidence, Mboundou-Mboundou n'en savait pas plus. Mais sa rencontre avait un tout autre intérêt. Elle incitait à se poser des questions qui étaient autant de pistes ouvertes : Comment se faisait-il qu'un homme errant, passant son temps dans des mimiques et des contorsions grotesques, sache ce qu'il venait de me

dire ? Pourquoi n'en savait-il pas plus ? Pourquoi suscitait-il chez les villageois à la fois le rire et une certaine déférence qui se traduisait dans la façon dont il était traité ?

Des réponses vinrent tout de suite après le départ de l'homme errant. On me donna les grandes lignes de sa biographie. Originaire du village de Ngoubou-Ngoubou, au nord de Mayoko, sur la route du Gabon, il avait commencé un apprentissage pour devenir muyambili. Apprendre n'est pas sans danger et les drogues qui lui avaient été administrées, mal ajustées à sa constitution, avaient perturbé son esprit et l'avaient rendu instable à jamais. Désormais il allait de village en village recevant un peu de nourriture en échange des petits spectacles qu'il offrait aux villageois.

Le mot muyambili, *bayambili* au pluriel, s'appliquait à celui, à ceux qui parlent. A ceux qui savent. Il était tout nouveau pour moi. Je ne l'avais rencontré ni dans la littérature, ni dans les investigations que j'avais menées jusqu'alors sur le terrain.

C'est ainsi que la rencontre avec Mboundou-Mboundou m'ouvrit tout un domaine de recherche. Celui du savoir et de ceux qui en étaient les spécialistes.

2. AVEC CEUX QUI SAVENT

Le terme d'informateur est utilisé par les ethnologues, et en général par tous ceux qui font des enquêtes, pour désigner celui qui les informe. A résonance journalistique et policière il est bien loin de décrire la réalité de l'enquête ethnologique. L'informateur est bien plus que celui auquel on tend un micro en passant. Il est celui que l'on rencontre et auquel, quelquefois, on s'affronte. L'ethnologue tisse avec lui dans la durée des liens faits de compréhension, de connivence et, pour finir, d'amitié.

Après ma rencontre avec Mboundou-Mboundou, en même temps que je continuais l'enquête sur l'agriculture et l'appropriation foncière à Dziba-Dziba, je me mis à rechercher des muyambili, ces spécialistes du savoir et de la parole. Le premier que je rencontrai fut Ndenga Albert qui habitait le village tout proche de Lihahi. Avec celui-ci je complétais la généalogie en ma possession (fig.2).

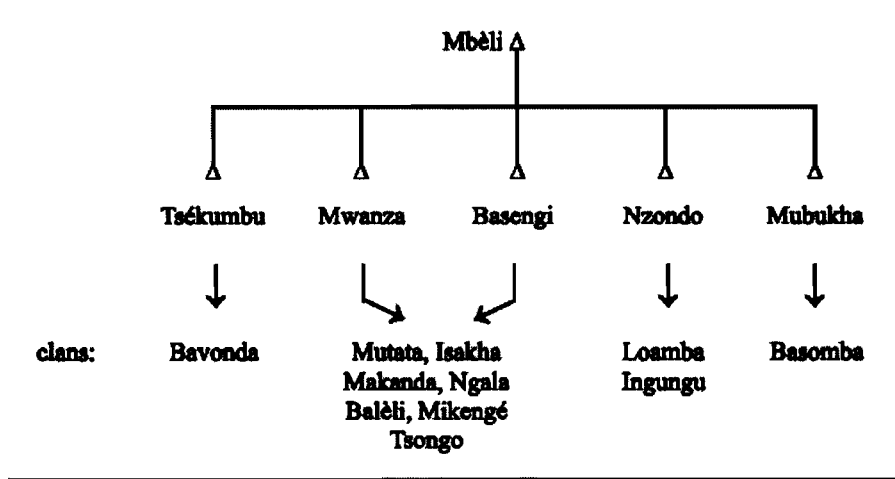


Figure 2 - Les fils de Mbéli et leur clan. On remarquera que Mwanza et Basengi qui sont les deux noms du même personnage sont ici deux personnages différents.

Cette généalogie venait s'ajouter à la précédente et permettait de prendre en compte tous les clans que j'avais rencontrés à Dziba-Dziba. Elle mettait de l'ordre dans les informations recueillies jusque-là. Et en même temps, elle faisait problème puisque tous les clans ne semblaient pas concernés par le récit de Koto. Seuls les fils de Nzèbi étaient à Koto. Les autres clans descendaient d'un ancêtre du nom de Mbéli qu'avait mentionné, sans plus de précisions, Mboundou-Mboundou. Ce clivage des clans en deux groupes, qui avait été ignoré par mes prédécesseurs, alimenta tout un questionnement.

Nyangadoumou Faustin

Une autre impulsion fut donnée à la recherche avec la rencontre de Nyangadoumou. Au début de janvier 1967 je me rendis au village de Nzima pour y assister aux funérailles organisées par la société du Mungala pour l'un de ses membres. Je fus informé de cette manifestation par Liwasia, qui habitait à Dziba-Dziba de l'autre côté de la rue. C'était toujours un plaisir d'aller saluer cet homme aimable en fin de journée et d'échanger quelques paroles avec lui. Liwasia était un chanteur de Mungala réputé et c'est à ce titre qu'il était invité à cette cérémonie. Il me demanda de le conduire à Nzima et il me précisa que je ne devais pas savoir qu'il allait être le Mungala et que je ne devais pas en faire état en public.

C'était une bonne occasion d'observer de près cette société secrète qui avait été décrite chez les Obamba du Gabon, dans les années trente, par l'administrateur André Even (EVEN A., 1937).

Je me rendis donc en fin de journée, accompagné du Mungala de Dziba-Dziba et de sa suite, à Nzima où il y avait foule. Ma présence parmi

l'assistance fut bienvenue et après m'être soumis à une brève formalité on me déclara admis dans la société du Mungala et de ce fait habilité à assister et à voir tout ce qui allait se produire. J'ai dans mes dossiers un tout petit morceau de papier où il est indiqué *Poulet ORSTOM*. C'est celui dont je fus gratifié à la fin de la cérémonie le lendemain après-midi. C'est dire la bienveillance à mon égard dont faisaient preuve l'assistance et les organisateurs. Je fus invité, la nuit tombée, à prendre place, avec d'autres, dans l'une des maisons dont beaucoup avaient été aménagées pour recevoir ceux qui devaient passer la nuit en attendant la *sortie* du Mungala qui devait avoir lieu le lendemain.

Un repas nous fut servi et de la meilleure qualité : du manioc tout juste préparé, accompagné de la délicieuse pâte de graine de courge agrémentée de lambeaux de viande fumée. Un grand travail avait été fourni par les femmes de Nzima pour honorer leurs invités. Je me délectais en compagnie de mes voisins de table lorsqu'un homme jeune, parlant très bien français, m'interpella : « Eh toi Blanc que viens-tu faire chez nous ? » Son agressivité contrastait avec la bienveillance avec laquelle j'avais été accueilli. Il s'instaura rapidement en juge des connaissances relevant les inexactitudes des généalogies en ma possession, découvrant l'étendue de mes lacunes. Bref c'est à un véritable examen auquel j'étais soumis devant un public particulièrement intéressé. J'étais un candidat piteux et déconfit qui essayait de répondre à un examinateur hargneux. La situation se retourna lorsqu'il m'interrogea sur cette pâte de courge que j'étais en train de manger : « Blanc, tu prétends connaître nos coutumes et tu ne sais même pas ce que tu manges ! » Les leçons données sur le sujet par mes voisines de Dziba-Dziba et mon agressivité firent merveille. Bien sûr que je savais que cette pâte de graine de courge n'est pas salée avec le sel de la mer, *mungwa*, mais avec du sel de cendre, *itumbu*. Je poussai mon avantage en lui demandant les noms des nombreuses plantes utilisées (6). Il m'en cita deux. Mes connaissances étaient toutes fraîches. Je lui donnai les noms des autres. Je sentais aux réactions de l'assistance que la situation tournait en ma faveur. Comme dans un match je poussais mon avantage. Je le priai, sur un ton qui faisait de ma demande un ordre, de me donner les noms des fondateurs des clans. Cette pénétration au cœur de l'univers des clans lui parut inopportune devant un public de spectateurs que notre jeu faisait se rassembler de plus en plus nombreux dans la petite maison où nous nous trouvions. Nyangadoumou répondit de façon fort énigmatique en m'apportant une plante cueillie derrière la maison et en l'accompagnant d'une formule que je me contentais de noter remettant à plus tard l'explication en clair.

Avec le recul du temps écoulé, je me rends compte combien cette rencontre fut importante. J'avais passé un examen. J'avais changé de statut. Le Blanc des débuts, curieux de la coutume et accueilli avec bienveillance était entré dans l'univers de ceux qui savent et qui apprennent, les *muyambili*. Avec la moquerie acerbe, le ton inquisiteur sans réplique,

l'orgueil de savoir, l'ésotérisme dont il avait fait preuve et auxquels j'avais essayé de répondre de mon mieux, Nyangadoumou m'avait obligé à entrer dans des relations d'une extrême agressivité, comme se traitent en public tous ceux qui savent. Je pus le vérifier dès le lendemain en assistant à la lutte oratoire à laquelle se livrèrent les Mungala des différents villages réunis à Nzima. C'est ainsi que firent les muyambili lors des *mikundukhu* auquel je devais assister plus tard. C'est aussi cette agressivité qui prévalait dans les affrontements souvent mortels des *mbomo* d'autrefois.

Cette rencontre avait été fortuite mais son issue, heureuse pour la recherche, ne l'était pas. Cet examen inattendu avait été passé avec succès grâce à la longue préparation que j'avais faite depuis le début de l'enquête en vivant au quotidien avec les villageois, en logeant dans leur maison, en mangeant leur nourriture et en participant à leurs activités. Je venais de passer toutes mes matinées dans les champs à suivre les travaux qui s'y faisaient. J'avais accompagné les hommes à la chasse au filet. Je m'étais intéressé autant que je le pouvais aux affaires familiales qui surgissaient ici et là à Dziba-Dziba. Je ne m'étais pas contenté de manger les plats cuisinés par mes voisines, je les avais interrogées sur les ingrédients, les recettes et sur les tours de main. C'était le succès de ce que Malinowski avait appelé l'observation participante.

Mboundou-Mboundou, l'homme errant, m'avait ouvert, avec ses pantomimes, un chemin sur lequel Nyangadoumou allait, désormais, m'accompagner.

Nyangadoumou me fit pénétrer dans l'univers des muyambili. A la mort de son oncle, il se trouva à la tête d'un lignage au sein du clan des Basanga, un clan des plus nombreux et des plus répandus, tout au moins au Congo. Après un séjour de plusieurs années à Pointe-Noire et des périodes de travail en qualité de charpentier dans les entreprises qui construisirent le chemin de fer Comilog, il avait décidé de se consacrer à l'étude sous la conduite de Doumagni, un muyambili du clan des Basanga. Il ne me fut pas facile d'accéder à ce dernier. Un rendez-vous volontairement manqué pour tester mon désir d'apprendre marqua la fin des épreuves, et je pus rencontrer Doumagni Denis dans le village duquel je m'installai pendant la saison sèche de 1967. Par la suite, en 1969 et en 1970, je repris des entretiens avec lui.

Les singularités de *nzaka* la courge

La cucurbitacée *Cucumeropsis edulis* qui porte les courges, est cultivée pour ses graines. Elle est semée, en association avec le manioc, sur un champ qui vient d'être défriché et dont le sol est enrichi par les cendres des brûlis qui accompagnent l'abattage des arbres. Sa culture se fait une année sur deux en alternance avec celle des aubergines. A une année à courge, *ilèm sia nzaka* succède une année à aubergine, *ilèm sia mbongolo*. Cette alternance qui rythme toute l'activité sur les champs de manioc sert de repère chronologique à l'ensemble du pays nzèbi.

La courge est la seule culture qui fasse l'objet de précautions magico-religieuses. *C'est une culture délicate qui touche aux esprits*, me dit un homme. Unique source de lipides avant l'adoption de l'arachide et la connaissance du palmier à huile il était important que la plante soit prolifique. Ses semences sont précédées d'une cérémonie au cours de laquelle un mélange de cendre trouvée sur place, de teinture de paddouk et des raclures de l'écorce d'un arbre de la plantation est disséminé aux quatre vents.

A la récolte, les courges sont mises en tas sur la plantation-même. Au préalable, sur l'espace qui recevra les courges un trou a été creusé dans le sol et reçoit une petite courge qui vient d'être évidée. Dans celle-ci est placé un mélange de la prolifique herbe à panthère, *malengela*, une fougère rampante, *Lygodium microphyllum*, de sable qui doit multiplier les graines des courges et de charbon de bois qui doit lutter contre la noirceur des mauvais esprits. Recouvert par des feuilles de bananier et de *mipusa*, ce dispositif propitiatoire, connu sous le nom de *isinza*, reçoit les courges mises en tas. C'est là, aussi, plus tard, que les courges ramollies par les pluies seront battues et cassées par un groupe de parents et d'amis. L'atmosphère est joyeuse, les travailleurs bavardent, chantent et partagent sur place le repas qui leur est offert.

Transportées au village, les graines sont mises à sécher devant les maisons. Ce travail fait par les femmes est important. Chaque jour, les graines de courge sont étalées sur le sol qui a été balayé. Elles doivent être protégées des poules par un enclos constitué d'un filet de chasse et par une traînée de cendre qui encercle les graines pour éloigner les limaces.

Séchées, les graines de courge sont emballées dans des feuilles pour constituer des paquets. Le plus grand de ceux-ci, le *papa*, peut avoir de 1m à 1,50m de haut pour un diamètre de 60cm environ. C'est dans ces paquets, conservés près du feu, que les graines de courge devront pourvoir aux besoins de la maisonnée pendant deux ans.

La pâte de graines de courge est le plus apprécié des mets. C'est celui des fêtes et des cérémonies. C'est celui qu'on peut offrir aux étrangers sans susciter leur méfiance, contrairement à la pâte d'arachide dont le goût peut masquer des adjuvants maléfiques. Des paquets de graines de courge pouvaient être donnés, autrefois, au même titre que des biens de traite, pour obtenir le droit de s'installer sur des terres. Les graines de courges figurent parmi les cadeaux offerts aux beaux-parents. Pour tout dire, les graines de courge sont des *bièla*, les meilleures des nourritures.

Mboundou-Mboundou, l'homme errant, m'avait ouvert, avec ses pantomimes, un chemin sur lequel Nyangadoumou allait, désormais, m'accompagner.

Grâce à Nyangadoumou j'entrais en contact avec Ivola de Minganaga, Moubousi de Nzinga, Nziangakani de Mbaya, Yakabimpakha de Boupanda, Mboyimbala et Malumbi de Nzima, Ngondza de Tsengué Kommandé, tous des muyambili.

Nyangadoumou Faustin fut non seulement un interprète mais aussi un introducteur auprès de ceux qui savent. A chacun des entretiens, il sut avec intelligence présenter ma recherche, en expliquer les motifs et la destination à un auditoire qui avait a priori toutes les raisons de se montrer réticent pour le rendre favorable à mes desseins. Chacun des muyambili rencontrés pouvait vérifier mes connaissances et ils ne s'en privèrent pas. De même je ne me privai guère de vérifier les leurs, ayant plus d'une fois laissé l'un d'eux sans réponse devant une formule rare ou une généalogie compliquée. Grâce à l'écriture, grâce à mes fiches qui me permettaient de recouper les informations que je recueillais. Ainsi je n'étais plus tout à fait *Ibamba*, le Blanc des débuts, et c'est avec un extrême plaisir que je m'entendis une fois appelé Bunzanga, le fondateur du clan Basanga.

Après mon départ du Congo, en 1973, Nyangadoumou travailla un temps dans une entreprise forestière comme boy-chauffeur puis il se rapprocha de l'Eglise évangélique de Madouma dont il est aujourd'hui retraité.

Pendant de nombreuses années nous avons entretenu une correspondance amicale. Dans la dernière lettre que j'ai reçue de lui, en 2001, il me dit : *Mon cher Georges Dupré, je vous apprend que je suis encore en vie malgré les événements politiques congolais. J'ai été très joyeux d'apprendre par la bouche de Mboyi que vous êtes aussi en vie, car il y a très longtemps que je ne vous voyais plus même en rêve... En vous quittant cher Dupré recevez nos sincères amitiés et que le Dieu de paix vous garde et vous protège avec toute votre famille.*

Doumagni Denis

Doumagni occupe une place à part parmi tous ceux qui m'ont parlé.

L'objectif que je m'étais fixé en entreprenant l'étude des Nzèbi, n'était pas seulement de recueillir leurs traditions orales, mais de comprendre leur société. Pour cela de multiples enquêtes furent menées sur de nombreux sujets : la mise en place du peuplement, les relations commerciales précoloniales, l'ancienne métallurgie, l'évolution démographique, les productions et le système foncier, la parenté et les échanges matrimoniaux, le salariat... Les muyambili et leur savoir étaient donc un des sujets parmi d'autres, qui fut cependant maintenu tout au long des différentes enquêtes grâce à Doumagni.

J'ai longtemps habité dans son village où j'occupais la maison de son fils qui travaillait en ville. Chaque matin Doumagni traversait la route qui passait au milieu du village pour venir prendre le petit déjeuner avec nous. Nous bavardions et il se tenait au courant du programme de la journée qui m'emmenait au loin. Très souvent le soir, au retour de différentes enquêtes, je passais le soir et je ne manquais pas de lui poser les questions surgies dans la journée. Dans ces discussions Nyangadoumou fut toujours un interprète extrêmement motivé. Je me souviens du bonheur de savoir qui éclatait lorsque, à une de mes questions, Doumagni et Nyangadoumou répondaient en riant, scandant d'une même voix la formule qui convenait. Tout cela se passait la nuit, dans la fumée âcre du tabac qui poussait derrière la maison.

Je n'aurais pas la naïveté de penser que Doumagni m'a dit tout ce qu'il savait. Mais il m'a parlé en ayant clairement conscience que ce qu'il disait allait être conservé à un moment où les savoirs s'effritaient devant le pouvoir de l'argent. Doumagni avait de l'humour. Je lui posais la question du secret. Qu'est-ce qui est secret ? lui demandais-je un jour. Il s'en tira par une pirouette et me dit en riant que le seul vrai grand secret est que nous descendions tous des Pygmées. Et je crois que c'était la vérité.

J'ai retrouvé une de ses lettres, probablement la dernière, datée du 10 décembre 1969. *C'est le vieux Doumagni qui te parle. Tes lettres sont toujours bien arrivées, mais j'ai des ennuis quand il s'agit de te répondre. Enfin aujourd'hui mon fils a eu le temps de venir me voir et moi profitant de cette occasion je me suis décidé de te faire part de mes nouvelles.*

Pourquoi ne veux-tu pas venir encore causer avec nous ? J'aurais voulu te voir encore chez moi. J'ai vu ce que tu m'avais envoyé, sinon je regrette par le manque d'enveloppes qui me cause des ennuis. Ma nièce est décédée il n'y a pas longtemps. Je t'envoie un poulet avec Pierre Mamouaka, mon fils. Je n'ai pas de chaussures. Je ne sais pas si tu pourrais m'avoir une paire de basquettes ; ma pointure c'est le numéro 6. Tout ce que tu peux m'envoyer fais-le et donne-le au porteur de cette lettre. Ma femme et moi te saluons de bon cœur sans oublier toute la famille. Doumagni mourut en 1974.

Pierre Ndombi

Durant l'année scolaire 1969-1970 Pierre Ndombi était étudiant à l'Ecole Normale de Brazzaville. Sachant que je poursuivais des recherches sur les Nzèbi il prit contact avec moi et devint pour moi un informateur important qui me permit de contrôler et d'enrichir des informations déjà recueillies. C'est avec lui que je traduisis les devises que j'avais recueillies auprès de Ngondza. Lui-même avait eu plusieurs muyambili comme informateurs sur ce sujet. Par son intermédiaire ces informateurs devinrent aussi les miens. La traduction des devises qui est présentée ici résulte d'un travail qui s'étala sur une longue période de l'année scolaire.

Je revis Pierre Ndombi brièvement en 1995, à Paris où il était de passage. Ayant perdu son exemplaire du texte sur les devises il me demanda de lui en fournir une copie que je lui remis.

J'espérais le revoir à la soutenance de la thèse de Godefroy Nzengué qui eut lieu au printemps 2011. Hélas Pierre Ndombi était décédé à l'automne 2010.

Les autres

Sous ce titre, j'indique tous ceux qui me parlèrent, me consacrèrent du temps et apportèrent leur contribution dont l'importance ne fut pas toujours proportionnelle à la durée. Il faut remarquer aussi, que les muyambili qui furent nombreux à me parler ne représentent qu'une petite partie de mes informateurs. Par exemple, l'enquête sur les anciens villages fit appel à 56 hommes réunis dans les hangars de 14 villages.

Je rencontrais Ndenga Albert dans les débuts de l'enquête. Il habitait le village de Lihahi proche de Dziba-Dziba. Il était le neveu de Mubungulu de Tsingédi muyambili très réputé qui devint le premier chef de terre nommé par l'administration coloniale. Je venais juste de connaître le mot muyambili et je vins le voir sur les conseils des jeunes gens de Dziba-Dziba.

J'ai dit plus haut tout ce que je dois à Mboundou-Mboundou Paul devenu instable à la suite d'une mauvaise administration des drogues au cours de son apprentissage de muyambili. Après la première et décisive rencontre je le revis à plusieurs reprises. Chaque fois il en profitait pour m'extorquer en riant quelques cigarettes. Mais il ne dit jamais plus que ce que j'avais recueilli de lui au début de mon séjour. Le train du manganèse l'écrasa.

Je découvris Ngondza sur le tard. Je passai plusieurs jours chez cet homme bienveillant à travailler les devises.

Ivola était aussi un ancien forgeron. Peu loquace sur son savoir de muyambili, il m'apporta, très volontiers, des informations détaillées sur la métallurgie. Il me conduisit sur le site de l'ancien village de Mallembé et m'y montra les vestiges d'un fourneau qu'il était le seul à pouvoir me montrer.

Yakabimpakha le taciturne et le joyeux Mboyimbala se prêtèrent à mon questionnement à propos du *mikundukhu* en juin 1967 à Nzima dont ils furent les meneurs de jeu.

Enfin au risque d'en oublier je citerai encore : Itikha, Maloumbi Nestor, Mubusi, Nziangakani, Tsinga Daniel.

J'ai essayé d'éviter une approche normative, aussi, le plus souvent, j'accompagne les informations dont je fais état, des noms de ceux qui me les livrèrent, soit pour en donner des variantes, soit au contraire pour en montrer les concordances.

Leur identité

Je donne ci-dessous la liste de ceux qui me parlèrent. Toutes les fois où cela a été possible, j'accompagne le nom de chacun d'eux de son identité clanique et du nom de son village. C'est aussi une façon de rendre hommage à ceux qui m'aidèrent à comprendre.

Au Congo :

Après le nom et éventuellement le prénom, sont indiqués successivement, le clan et la maison et le village.

Doumagni Denis, Basanga Kundi, Mbungu-Mambimba

Itikha

Ivola, Balèli Bokho, Minganaga.

Lembomba

Likika, Basumba Polo, Dziba-Dziba

Malumbi Nestor, Basanga Kundi, Nzima.

Mayouka Joseph, Mipoundi.

Mboyimbala, Budumbu Pembé, Nzima.

Mbundu-Mbundu Paul, Mitsimba, Ngoubou-Ngoubou

Mubusi, Dzinga

Ndenga Albert, Seyi Imbanda, Lihahi,

Ngondza, Basumba Mbukha, Tsengué Komandé.

Nyangadoumou Faustin, Basanga Mboyi, Doumanga-sud

Nziangakani Gabriel, Mbaya.

Tsinga Daniel

Yakabimpakha, Mululu, Boupanda

Au Gabon :

Les informations de Pierre Ndombi proviennent de quatre *muyambili* qu'il consulta au Gabon :

Après le nom, sont indiqués, successivement, le clan maternel, le clan paternel, le village, le canton et le district

Indeba Jacques : Bavonda, Seyi, Bouvenda I, Boungouéré, Koulamoutou.

Lendoyi : Mitsimba, Mwanda, Lékindou, Doye, Mbigou,

Mambangou Hubert : Mitsimba, Mwanda, Mbolo, Bouyoumba, Mbigou.

Mayombo Moukela : Makhamba, Mboma. Mbolo, Bouyoumba, Mbigou.

3. LES MUYAMBILI

La rencontre avec Mboundou Mboundou avait enrichi mon vocabulaire du mot *muyambili*, qui signifie, au sens strict, celui qui parle. J'avais compris en apprenant l'histoire personnelle de l'homme errant que le mot s'attachait à un personnage et à une fonction importante pour la société nzébi. Par la suite Nyangadoumou m'introduisit dans l'univers des

muyambili. Avec lui et avec tous ceux qu'il me fit rencontrer je m'attachais à comprendre ce qu'était un muyambili.

La formation : la mémoire et la parole

C'est dès l'enfance que l'apprentissage pour devenir muyambili commençait. Le jeune garçon qui se faisait remarquer par son intelligence et aussi et surtout par son attitude réservée et respectueuse était choisi pour être enseigné. A l'âge où commence en Europe l'école primaire et quelquefois avant, le garçon allait habiter chez un maître pour commencer des études qui ne s'achevaient que lorsqu'il était adulte et marié. Le maître était le plus souvent un oncle maternel ou un homme de son clan mais ce pouvait être aussi un grand-père. Pendant la durée de l'apprentissage, l'étudiant aidait le maître dans les travaux de saison. C'est sur la plantation, en un endroit écarté, que pouvait se faire l'enseignement. C'est dans la nuit, à la lueur d'une torche d'okoumé, alors que tout le village dormait, que cet enseignement se poursuivait le plus souvent.

Avec Nguba mon oncle maternel, j'ai commencé par apprendre mon clan, je suis passé ensuite aux devises des autres clans. J'apprenais toutes les nuits, dans sa maison à la lueur d'une torche. C'est ainsi que Ngondza me décrivit ses études. De temps en temps il offrait à son maître de la kola pour stimuler sa parole et du miel pour adoucir sa gorge.

L'essentiel de l'enseignement consistait à mémoriser les formules et à interpréter leurs formes ésotériques. Il ne faut pas se faire d'illusions sur ce travail d'interprétation. En traduisant les devises j'ai pu me rendre compte que tout un pan du savoir n'était jamais clairement explicité au cours de l'apprentissage. Beaucoup de formules apprises par cœur trouvaient leur place, et finalement leur sens, dans le contexte des premières affaires où l'étudiant accompagnait son maître.

Apprendre était le travail de toute une vie. Le muyambili absorbait des drogues pour limiter la durée de son sommeil et mettre la nuit à profit pour répéter ce qu'il savait. Durant ces insomnies il revenait aussi sur des interprétations faites au cours des affaires auxquelles il avait assisté comme témoin ou comme acteur et particulièrement celles où d'autres clans que le sien étaient impliqués. Le savoir sur les autres clans était en définitive ce qui faisait la force d'un muyambili. Il lui donnait le moyen d'une virtuosité qui serait appréciée par les gens de son clan et saluée par eux d'une de ces ovations qui ponctuent le renouvellement de l'alliance, mikundukhu. C'est aussi dans ce savoir étendu aux autres clans que les muyambili trouvaient les armes pour sortir victorieux des affrontements du *mbomo*.

Au cours de son apprentissage, l'étudiant était amené à absorber différentes drogues et la consommation publique des *mbanga* était un moment décisif. Elle était la reconnaissance du savoir acquis et la

consécration du nouveau muyambili, de celui qui allait devenir, parmi d'autres, le défenseur de son clan et être l'un des *kumu ibandu*.

Doumagni me décrit ce moment : Sur une peau de chat sauvage sont disposées neuf tas, les *mubata mbanga*, ce qui peut se traduire par : « les bouchées pour se souvenir », pour la mémoire. *Ubangela* signifie en effet se souvenir. Ces tas sont composés d'éléments végétaux coupés ensemble sur le tabouret du futur muyambili. Ils peuvent être disposés sur le tabouret-même, mais c'est le plus souvent sur une peau de chat sauvage d'où le nom de *ibanda sia ndono*, la peau du chat sauvage, qui est donné à cette action (fig.3).

Parmi les éléments mélangés dans les *mbata mbanga*, il y des jeunes pousses de *mufundu*, la courge à Calebasses, au nombre de sept en mémoire des sept fils de Nzèbi. La kola, de la variété « qui a une gueule ouverte » dont les cotylédons sont séparés l'un de l'autre. Les fleurs du *bulondo* qui font partie du mélange semblent être particulièrement importantes et la formule dit :

Mbanga yi mbangele mamba, bulondo kelande mikoma
Mbanga qui se souvient des histoires, *bulondo* fidèle au mot

Une fois les tas disposés on ajoute sur chacun d'eux, du sel, du piment et de l'huile de palme. Ils sont ainsi prêts à être mangés. Mais auparavant la langue de celui qui va devenir muyambili est raclée avec la lame d'un rasoir pour signifier que sa langue est propre et sa parole désormais mise à la disposition du savoir et de son clan.

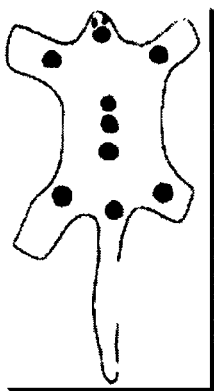


Figure 3 - La peau de chat sauvage et les neuf bouchées « pour se souvenir »

C'est à quatre pattes que le muyambili mange alors les « tas pour se souvenir » en commençant par ceux des pattes arrière, pour continuer avec les tas de l'avant de la peau. Les trois tas du dos sont donnés à manger à un jeune garçon qui présente les qualités pour devenir à son tour muyambili.

Ainsi s'ouvre la carrière d'un nouveau muyambili en même temps que s'annonce celle d'une autre génération.

La peau de chat sauvage est l'attribut du muyambili, plus exactement du *mutsumdi*, de celui qui lutte dans les *mbomo* où il apparaît ceint de peaux de chat sauvage passées par dessus son pagne en raphia. C'est cette peau qu'il tient en main pendant tout le temps où il parle. C'est elle aussi qu'il met sur sa bouche quand il a fini de parler.

Les tas sont au nombre de neuf tout comme les *tsaba* (pl. *matsaba*), les formules et proverbes qui doivent être cités dans le *mbomo*. En dire plus expose à la folie.

Cette restriction des arguments au cours du *mbomo* amène à préciser ce qu'est un muyambili et ce que sont sa mémoire et sa parole. Une phrase dans la devise de Mombo est consacrée à Ndongo, un de ses neveux, réputé pour sa très grande mémoire et pour son aisance de parole. Il est qualifié de *Ndongo ya iloko-mabungu*, c'est-à-dire Ndongo la calebasse-terrier du porc-épic. La mémoire est ainsi un creux, un réceptacle qui doit être le plus vaste possible. La calebasse dont l'impétrant mange les feuilles et le terrier du porc-épic sont propres à représenter et à développer la mémoire. Dans le même sens, lorsque le muyambili est confirmé, on lui fait manger un des premiers œufs d'une jeune poule. L'œuf cassé est cuit sur le foyer, placé sur une feuille pour qu'il se forme une poche d'air qui symbolise l'endroit où se tiendra la connaissance. Dans le même ordre d'idée, lors de la consommation d'une volaille, certains morceaux sont réservés au muyambili s'il s'en trouve un parmi ceux qui partagent le repas. Ce sont le gésier, contenant de la mémoire et la tête lieu de la parole. D'autres morceaux de la volaille lui sont offerts qui viennent renforcer les qualités de sa parole : les ailes pour son agilité d'esprit et les pattes pour sa capacité à égratigner l'adversaire. Bref, tout au long de sa vie, le muyambili est accompagné dans le quotidien par des rappels propitiatoires de sa fonction.

Le verbe *uloko* signifie parler avec abondance. Il évoque un jaillissement de paroles et de savoir. Mais les muyambili, s'ils sont « ceux qui parlent », ne sont en rien des bavards. A cet égard, la nourriture de silure qui leur est offerte est significative. Des deux silures qui leur sont présentés l'un est présenté la queue dressée, l'autre la queue recourbée. Le silure, par sa forme et sa peau nue et glissante évoque la parole facile qui doit être celle du muyambili. Mais le silure à queue recourbée est là pour signifier qu'à côté de la parole dite, et aussi importante qu'elle, est la parole tue.

Une vaste mémoire mise au service d'une parole maîtrisée sont les qualités requises de ceux qui sont appelés à devenir muyambili. Ce sont elles aussi qu'ils entretiennent tout au long de leur vie pour demeurer pleinement les maîtres de la parole. C'est ainsi que doit être traduit le terme muyambili.

Maître de la parole, maître du clan : mbanza, muyambili, mutsundi

Avoir mangé les *mbanga* signifie que l'on est pleinement habilité à parler pour son clan lors des mikundukhu, que l'on est *kumu ibandu*, c'est-à-dire maître du clan. A ce propos il convient de faire quelques remarques qui spécifieront la nature du statut des muyambili.

Les muyambili ne sont pas des préposés à la parole d'un pouvoir politique, comme le seraient les fonctionnaires d'un Etat ou des griots d'une chefferie. Ils sont le pouvoir. Le pouvoir des clans. Ils en sont l'incarnation quand ils le manifestent, quand ils parlent. Et c'est là qu'on mesure toute la fragilité de leur pouvoir qui n'est jamais donné une fois pour toutes. C'est par la manifestation publique de leur savoir, c'est par cette épreuve sans cesse répétée au cours de leur existence, qu'ils sont pleinement muyambili. La consommation des *mbanga* sanctionne une compétence et signifie que l'on accède à une fonction dont il faudra, par la suite, administrer la preuve.

Doumagni qui appartient au clan des Bassanga, de la maison Kundi, me donne la liste de ceux qui en sont les *kumu*. Ils sont une dizaine à avoir mangé comme lui les *mbanga* et à avoir la capacité et la charge de parler pour les gens du clan. Ces *kumu ibandu* appartiennent aux maisons Kundi, Kalanga, Mudzinga, Tsélé, Mboyi et Mitakha et peuvent parler pour tous ceux du clan quelles que soient leur maison et leur origine. Aucune hiérarchie n'existe entre les *kumu ibandu*. La seule distinction qui est faite entre eux tient à l'étendue de leurs connaissances et à l'audace dont ils font preuve en acceptant d'être celui parmi tous à affronter l'adversaire lors de cette lutte parfois mortelle qu'est le mbomo. C'est la raison pour laquelle ils acquièrent par cette épreuve le titre de mutsundi, c'est à dire, de lutteur.

Dès la consommation des *mbanga* apparaissent, on vient de le voir, les neuf formules, le tabouret et la peau du chat sauvage qui sont les instruments et attributs du mutsundi comme pour signifier que le nouveau muyambili pourra atteindre cette ultime étape. Mais un long chemin reste à parcourir. Ce que l'on décrit par les termes de *mbanza*, muyambili, mutsundi, sont moins des grades qui situeraient ceux qui savent dans une hiérarchie que des niveaux de compétence définis par la démonstration publique de la réalité de leur savoir.

Dans les premières affaires qu'il traite le futur muyambili intervient en qualité de *mbanza*. Le *mbanza* est une sorte d'intermédiaire dans les règlements à l'amiable. Il intervient par exemple dans les paiements d'amendes d'adultère sans qu'il y ait un jugement. C'est ce que l'on appelle *bukéli bwa mamba*, l'amende d'adultère sous l'eau. Dans ces affaires il doit associer une bonne connaissance des relations généalogiques à une grande discrétion.

Le *mbanza* peut aussi juger publiquement les cas d'adultère et intervenir comme arbitre dans les divorces et les remboursements de dot. Il peut être aussi assistant des muyambili dans toutes les affaires où ils interviennent. Bref, être *mbanza*, est l'occasion de poursuivre une formation par la

pratique. C'est une étape vers les plus hautes fonctions des muyambili. C'est pourquoi, les *mbanza* sont quelquefois appelés les petits muyambili, les *muyambili mukhèkh*. Cependant leur rôle est loin d'être négligeable. Ils interviennent comme modérateurs dans les affrontements entre muyambili auxquels ils mettent un terme sans qu'aucun des deux ne perde la face. C'est ce qu'on verra lors du mikundukhu de Nzima dans la quatrième partie.

Le mikundukhu et le mbomo sont les deux moments privilégiés où les muyambili se manifestent de façon spectaculaire dans leur fonction spécifique : maintenir et rétablir la concorde entre les clans. Le mikundukhu a pour but de renouveler l'alliance entre deux clans à la suite de sa rupture consécutive à la mort d'un des conjoints. C'est un rituel courant destiné à maintenir entre les clans les alliances à travers les générations. Le mbomo est au contraire une procédure rare provoquée par la mise en cause délibérée de ces alliances. C'était le cas lorsque lors d'un divorce il y avait refus de rembourser la dot. Cela se produisait aussi lorsqu'il y avait refus de réparer un meurtre, volontaire ou involontaire, par le versement du prix du sang, *lèbumi*.

Un savoir fragile

Le savoir des muyambili ne se manifeste qu'actualisé dans des procédures, des rituels, des cérémonies. Que ces pratiques viennent, pour une raison ou une autre, à disparaître et ces savoirs disparaissent aussi. Ainsi les muyambili qui étaient des enseignants apprenaient aux jeunes gens durant la période de la circoncision les récits de la migration des clans et les devises et leur fournissaient les références qui leur étaient nécessaires tout au long de leur vie. A partir des années cinquante, la circoncision fut de plus en plus pratiquée à la naissance dans les dispensaires et cet apprentissage cessa. Tout un pan du savoir disparut.

Le savoir des muyambili est mortel comme le sont les muyambili eux-mêmes. Ce truisme n'est pas aussi évident qu'il y paraît. Le savoir nzèbi n'est ni le Livre, ni une charte, ni une constitution déposée quelque part, hors des hommes et de la société. Il n'est maintenu et transmis à travers les générations que par le travail intellectuel et le talent de quelques-uns. Garant de l'unité de la société clanique, il est dans une situation existentielle paradoxale. Il doit non seulement être transmis dans le temps, mais il doit aussi être maintenu dans son unité à travers l'espace.

La transmission d'un muyambili à un autre s'opère à l'intérieur de l'espace lignager, quelques kilomètres carrés dispersés au sein de la grande forêt. Cette transmission est incapable de maintenir l'unité du savoir sur toute l'étendue de l'habitat des Nzèbi. Seules les confrontations auxquelles donnent lieu le mikundukhu et le mbomo sont susceptibles de faire tendre le savoir vers son unité.

L'examen des récits montre que cette unité est loin d'être atteinte. Le savoir entretenu par les muyambili n'est pas monolithique et les divergences entre les différents informateurs sont nombreuses.

4. LE SAVOIR POUR TERRITOIRE

Ibandu fut le premier mot *inzèbi* que j'appris en faisant le plan et le recensement de Dziba-Dziba. Chaque personne interrogée disait appartenir à un *ibandu*, et donnait le nom de celui-ci. C'est ainsi que je fis connaissance des Basumba, des Makhamba, des Basanga, des Mwanda et de quelques autres. Le terme de *ibandu* se traduit dans le vocabulaire ethnologique par clan. Sur toute l'étendue où les Nzèbi se trouvent dispersés, les clans confèrent aux individus une identité indépendamment de leur localisation. Ceux qui appartiennent à un même clan se reconnaissent parents par référence à un ancêtre fondateur appelé *dya* sans connaître la relation généalogique qui les relie à celui-ci. C'est, en particulier, ce qui distingue le clan du lignage.

Si l'identité clanique des individus s'impose très vite à l'enquêteur, par contre le rôle social du clan est loin d'être évident. Les deux observateurs de la réalité nzèbi qui se proposaient d'en comprendre l'organisation sociale, Alain Maclatchy et Suzanne Jean ont, sur le sujet, deux positions qui paraissent diamétralement opposées. Pour l'un le clan est une réalité essentielle, pour l'autre, le clan n'ayant pas de réalité spatiale n'a aucune importance. A mon tour, je dirai en reprenant l'intuition du premier et le constat de la seconde, que c'est parce que le clan n'a aucune réalité *visible* dans l'espace qu'il est l'élément fondamental de la société nzèbi.

Le lignage appelé *mbwakha*, c'est à dire feu au sens de foyer, est un groupe de descendance où les individus sont liés les uns aux autres par une filiation matrilineaire. Le nombre des membres d'un lignage ne dépasse guère dans les meilleures situations démographiques une quinzaine de personnes vivantes. L'extension généalogique du lignage est faible ; son origine remonte à un homme bien identifié, situé à deux ou trois générations du présent. Les lignages n'ont pas, à la différence des clans, de nom qui les différencie les uns des autres. On dira simplement le *mbwakha* de Un tel, du nom de celui qui est à sa tête et qui y exerce son autorité. Les individus sont définis socialement à l'intérieur du lignage où leur sont transmis un certain nombre de caractéristiques et en particulier leur identité clanique. Ainsi on se trouve du même clan que sa mère, que le frère de sa mère et ses frères et sœurs de même mère.

Ainsi dans un lignage, chaque membre connaît ou peut prouver la relation généalogique avec les autres membres et en particulier avec l'ancêtre de référence. Les membres d'un clan, au contraire, sont incapables d'établir la

relation généalogique concrète qui les relie à un même ancêtre alors qu'il existe entre eux une grande solidarité qui se manifeste de multiples façons.

Ce qui rend difficile l'appréhension concrète de l'organisation sociale nzèbi c'est que le clan, *ibandu*, et le lignage, *mbwaka*, n'ont pas de réalité territoriale. La filiation est matrilineaire et la résidence est essentiellement patrilocale. Ce qui signifie concrètement, que l'on appartient au lignage et au clan de sa mère et que l'on habite en général avec son père. De cette combinaison il résulte que ni les gens d'un lignage, ni ceux d'un clan ne résident ensemble. Clans et lignages sont des groupes sociaux peu visibles. Les membres du clan et des lignages ne se manifestent que très discrètement, pour mobiliser, pour recevoir les différentes prestations qui accompagnent le mariage. On peut voir un clan réuni, ou du moins ses membres géographiquement les plus proches, lors du décès d'un des leurs, lors du renouvellement de l'alliance, ou dans ces occasions exceptionnelles que sont les grandes luttes oratoires des mbomo (Pour les détails de l'organisation interne des clans on se reportera à l'encadré qui traite de ce sujet page 156).

Clans et lignages sont caractérisés par leur dispersion dans l'espace. Mais il y a une différence de degré dans cette dispersion. Les membres d'un lignage, dix à quinze personnes, vivent dans un ensemble de villages relativement voisins et entre lesquels existent des relations matrimoniales. Ainsi le lignage de Doumagni qui habite le village de Mboungou comprend huit personnes adultes dispersées dans les trois villages de Moulamba, Tsinguédi et Minganaga situés respectivement à 35, 20 et 22km de Mboungou. Par contre, le clan Basanga et le sous-clan Kundi auxquels Doumagni appartient se retrouvent dispersés du nord au sud, de Koulamoutou à Divénié et d'est en ouest, de Mbigou à Mayoko, c'est à dire sur tout l'espace où se retrouvent des Nzèbi.

Cette dispersion du clan dans l'espace qui rend difficile, pour l'observateur, une appréhension des Nzèbi comme société est à mettre en rapport avec la mobilité de cette population qui a migré depuis le XIXe siècle du Haut-Ogooué à travers la grande forêt en rencontrant un grand nombre d'autres peuples.

Les relations lignagères décrivent dans l'espace un réseau local et les relations claniques en décrivent un autre, beaucoup plus vaste, coextensif à l'habitat des Nzèbi. Le réseau clanique inclut donc un certain nombre de réseaux lignagers. Cependant le rapport entre ces deux entités est bien plus qu'une relation d'inclusion de l'un par l'autre. Clans et lignages sont inséparables formellement et fonctionnellement l'un de l'autre. C'est à l'intérieur du lignage que se transmet l'identité clanique, c'est à dire l'appartenance à un clan et à une maison. Le lignage ne peut exister qu'au sein du clan. C'est l'appartenance à un clan qui confère son identité au lignage. Aussi dans le quotidien les rapports entre clan et lignage sont vécus sur le mode de la continuité alors qu'ils appartiennent l'un et l'autre à des

systèmes de repérage différents. Le lignage relativement localisé est un système de référence incarné dans le quotidien par des individus.

Le clan est un système de repérage général coextensif à l'habitat des Nzèbi et abstrait du territoire. Tous les gens appartenant à un même clan se reconnaissent parents par référence à un récit d'origine auxquels ils participent par l'intermédiaire d'un ancêtre appelé *dya* ou *da*. Dans la vie quotidienne, bien peu ont connaissance de l'histoire généalogique où se fonde leur identité. Aussi l'appartenance à un clan se traduit pour la plupart des individus par quelques noms-repères qui sont ceux des fondateurs, ceux des villages, *mokona*, qu'ils créèrent. Ces repères sont aussi les plantes, *lebutu*, et les animaux, *ikoko*, avec lesquels ces ancêtres entretenaient des relations privilégiées. Ces repères sont les coordonnées de la pratique quotidienne.

CLANS	FONDATEURS (<i>dya</i>)	VILLAGES (<i>mokona</i>)	PLANTES (<i>lebutu</i>)	ANIMAUX (<i>ikoko</i>)
MWANDA	<i>Buku</i>	<i>Ipidi</i>	bananier	galago
MAKHAMBA	<i>Mwélé</i>	<i>Manda</i>	safoutier	Varan
SEYI	<i>Mombo</i>	<i>Mbaya</i> <i>Mukokha</i>	palmier à huile arachide	Perroquet
BAKHULI	<i>Kombolo</i>	<i>Rembo</i>	igname <i>levendi</i>	Perroquet
BASANGA	<i>Bunzanga</i>	<i>Mugembé</i>	maïs	panthère (7)
MITSIMBA	<i>Ndombi</i>	<i>Waal</i>	miel	Crocodile
MBUNDU	<i>Nyimbi</i>	<i>Mirumbi</i> <i>Mbaya</i>	taro	
MULULU	<i>Masimba</i>	<i>Yula-Mbèda</i>		Aigle
BASUMBA	<i>Mubukha</i>	<i>Misonga</i>	tabac	
ISAKHA	<i>Mwanza</i>		manioc	Araignée
INGUNGU	<i>Nzondo</i>		igname <i>makamba</i>	Serpent indét.
BAVONDA	<i>Tsé-kumbu</i>		courge à pulpe (<i>malengé</i>)	Eléphant

Tableau 1 : Les repères claniques : *dya*, *mokona*, *lebutu*, *ikoko*

Le clan, référence de toutes les relations sociales, est un système d'extension indéfinie. Le clan n'a pas de limite, dit le proverbe :

Ibanda pange vé

Un autre est plus précis et insiste sur son caractère non territorialisé :

Panga niungi butala, mépanga ibanda utala vé
« On voit les limites du champ, on ne voit pas celles du clan ».

Pour illustrer ces proverbes, un homme me dit : « Un Musanga, c'est à dire un homme du clan des Basanga, est toujours un neveu de Bunzanga, qu'il se trouve au Congo, au Gabon ou dans n'importe quelle autre république ».

En fait le système clanique s'étend bien au-delà du peuple nzèbi. Des correspondances entre les clans des différents peuples vivant entre l'Ogooué et la côte facilitaient les échanges commerciaux au temps de la traite entre Téké, Tsaangi, Punu et Kunyi.

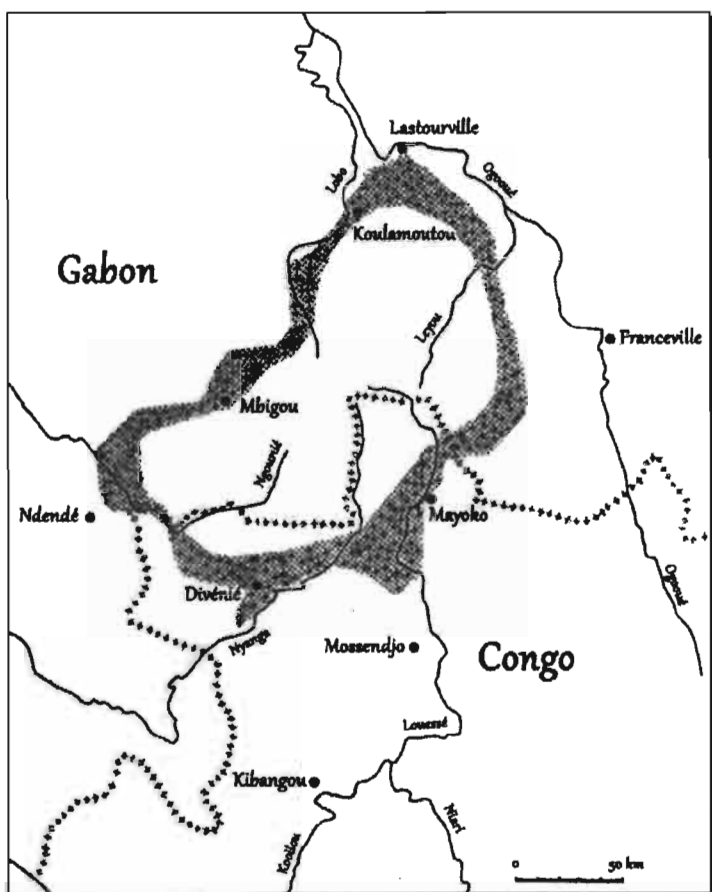


Figure 4 - Les Nzèbi dans l'espace Congo-Gabon

Les limites indiquées sur cette carte ne sont pas celles d'un hypothétique pays nzèbi. Le figuré désigne l'espace nzèbi, c'est à dire l'espace à l'intérieur duquel des groupes épars, en mouvement parmi d'autres, peuvent se reconnaître comme nzèbi parce qu'ils partagent le même savoir comme d'autres partagent le même territoire. Le savoir est leur territoire commun.

5. PRODUCTION DE L'ESPACE CLANIQUE

Les muyambili ne sont pas seulement des savants. Ils sont les agents essentiels du processus à l'œuvre par lequel cette société clanique assure, à la fois, sa pérennité et ses transformations dans l'histoire.

Le savoir des muyambili trouve son point d'application dans les différents événements qui surviennent au cours des échanges matrimoniaux : adultère, divorce, renouvellement de l'alliance, remboursement de la dot, refus de remboursement. Ce sont autant d'événements dont la gravité plus ou moins grande hiérarchise les compétences des muyambili. Par ces actions les plus visibles ils reproduisent et maintiennent l'existence d'une construction sociale dont l'armature est constituée par les échanges matrimoniaux.

Dispersion et mobilité dans l'espace

Pour bien se représenter les contraintes imposées à ce processus il faut savoir qu'il se produit dans un espace très faiblement occupé et où le village est une réalité fugace et transitoire.

Dans les années 2000 on peut estimer à environ 100.000 le nombre de personnes qui peuvent se prévaloir d'appartenir à un ensemble social nzèbi. Cette population se trouve répartie sur plus de 32.000km², localisée entre Gabon et Congo. Dans cet espace, pour l'essentiel domaine de la grande forêt, la densité du peuplement se situe entre 1 et 4 habitants au km². Les Nzèbi ne sont pas les seuls à occuper cet immense territoire, bien qu'ils représentent de loin le peuple le plus nombreux. Citons entre autres, les Akélé, Wumbu, Wandji, Pubi, Massango, Tsogo, Punu, Tsaangi, Duma, Ngomo, Kota, Obamba et Téké.

Les limites de l'habitat actuel des Nzèbi sont acquises pour l'essentiel au début du XIX^e siècle. Partant du haut Ogooué et du mont Birogou, les Nzèbi migrèrent vers le sud et le sud-ouest pour occuper leur position actuelle au Congo. A la même époque, ils exercèrent une pression en direction de l'ouest, pour atteindre, au Gabon actuel, la limite occidentale de leur habitat.

Ces mouvements de grande ampleur se conjuguent avec des mouvements d'éclatement des villages en leurs composantes, les quartiers qui se dispersent et se regroupent pour former de nouveaux villages. Ainsi, la genèse d'un village important comme Dziba-Dziba amène à considérer une vingtaine de villages actuels ou anciens qui de 1890 à 1920 ont été en relation au cours de leurs déplacements vers le sud.

Ces migrations liées au commerce de traite furent stoppées par la colonisation. Cependant, bien que fixés depuis les années 1930, les villages demeurent des réalités fugaces. Ils se déplacent, éclatent et se dispersent. Qu'ils soient motivés par la recherche de terres de culture, de nouveaux terrains de chasse, ou pour mettre fin à des relations de voisinage tendues, les mouvements d'éclatement des villages ont continué bien après et sont encore d'actualité. La seule unité qui possède une relative stabilité est le

quartier repérable par le hangar des hommes, *mulébé*, *mbanza*, autour duquel se regroupent les maisons.

Pour résumer, constituer une unité politique cohérente revient, pour les Nzèbi, à maintenir des relations entre des groupes épars et mobiles répartis sur une très vaste surface, de façon à ce que ces groupes, au lieu de se résoudre en une multitude de bandes indépendantes, participent à une même production sociale. Le politique pour se constituer doit composer avec la mobilité et avec la dispersion dans l'espace.

L'armature matrimoniale

Chaque mariage est présenté comme la répétition d'un mariage ancien et la continuation d'une alliance. Il se réfère au *mutsigá*, au lien, c'est à dire aux relations passées entre deux clans. Ce lien résulte le plus souvent d'alliances matrimoniales anciennes et aussi, plus rarement, de relations de camaraderie. Cette notion de répétition est complétée par celle de remplacement, *isénghé*. Théoriquement un homme se marie comme son grand-oncle maternel, une femme comme sa grand-mère maternelle. Ainsi, ce faisant, un individu répète et renouvelle les alliances contractées par les membres de son lignage et par conséquent de son clan à deux générations au-dessus de la sienne. Ce mariage implique une circulation généralisée complexe où chaque clan se situe dans un rapport général de réciprocité envers tous les autres et qui s'étend à tous les lieux où se trouvent ceux qui se considèrent comme nzèbi.

Cette circulation des femmes n'est pas seulement un modèle construit par l'ethnologue, c'est une réalité très concrète qui peut se mesurer sur place.

Il y a une dispersion des femmes entre les villages que l'enquête met en évidence. L'endogamie villageoise qu'on peut mesurer par le rapport du nombre des femmes mariées originaires du village à l'ensemble des femmes mariées du village est très faible. Elle est nulle pour les petits villages et ne dépasse que rarement 10% pour les villages de grande taille. Par ailleurs, il n'existe pas d'aire où les relations matrimoniales seraient saturées entre un nombre de villages échangeurs de femmes. Au contraire la dispersion est la règle. Il y a pratiquement autant de villages d'origine que de femmes étrangères au village. Par exemple à Dziba-Dziba, les 26 femmes nées avant 1921 viennent de 24 villages différents. Les 36 femmes de Moukidingomo sont venues de 31 villages différents. Cette dispersion bien qu'atténuée par les regroupements de villages est encore actuelle. De ce fait un village donné entretient des relations matrimoniales avec un très grand nombre d'autres villages. Si l'on considère l'ensemble des femmes mariées quel que soit leur âge, Dziba-Dziba reçoit des femmes de 36 villages, Moukidingomo de 37, Mboungou de 36 et Nzima de 33 villages différents. Parmi les villages d'origine des femmes, il y a bien sûr, des villages voisins mais aussi des villages extrêmement éloignés. Par exemple à Dziba-Dziba, qui est le village

le plus méridional, les femmes viennent des villages voisins, mais aussi de l'extrême nord comme Ngoubou-Ngoubou et de villages gabonais.

Cette circulation matrimoniale constitue l'armature de l'espace nzèbi. Pour comprendre ce que cela implique concrètement il faut aller dans le détail des affaires matrimoniales et décrire tous les mouvements dans l'espace qui leur sont liés.

Le mariage est préparé par de nombreuses visites du fiancé à ses futurs beaux-parents. Durant cette période le futur leur apporte régulièrement des cadeaux de viande de chasse, de vin de palme et de graines de courge. Il peut aider son futur beau-père pour l'abattage de sa plantation, apporter du bois à celle qui sera sa belle-mère.

Le mariage proprement dit consiste en plusieurs réunions très privées, les *mbwakha*, qui se produisent dans le village de l'épouse et au cours desquelles se font les versements de biens matrimoniaux. Généralement, à l'issue du deuxième *mbwakha*, l'épouse est emmenée dans le village de l'époux au cours d'un simulacre d'enlèvement auquel participent les frères et les sœurs du mari.

Pendant toute la durée du mariage, le mari et sa femme recevront la visite de parents qui demeureront quelquefois fort longtemps chez eux, à charge pour eux de les nourrir et de leur offrir un cadeau. Ainsi, le mariage, pendant toute sa durée, donne lieu à des prestations continues qui sont aujourd'hui comptabilisées dans les cahiers de dot. C'est ce qui permet d'avoir une idée des biens en jeu et du nombre des parents qui sont venus, étant entendu que chaque visite implique plusieurs personnes. En 1966 j'ai pu avoir accès à deux de ces cahiers. Durant le mariage le plus ancien, en 12 ans, 55 parents différents avaient été reçus. Pour l'autre mariage, en 3 ans, ce sont 13 parents de l'épouse qui avaient été satisfaits. Dans l'un et l'autre cas la moyenne des prestations était de 700 francs CFA. C'est une somme importante puisqu'à l'époque le salaire mensuel d'un manoeuvre sur un chantier forestier se situait entre 5000 et 6000 francs CFA.

Ce tableau des mouvements dans l'espace doit être complété et amplifié en considérant qu'un homme fait plusieurs mariages, au moins deux sinon trois, au cours de son existence et même quelquefois bien davantage. De plus les très nombreux divorces vont dans le sens d'une circulation intense des femmes. Il ne faut pas oublier non plus que le village de l'homme et celui de la femme sont quelquefois fort distants l'un de l'autre et que ces visites nécessitent de longs voyages et s'accompagnent de multiples échanges en marge du mariage qui les provoque.

Ainsi, les échanges matrimoniaux alimentent un flux continu de personnes, de biens et d'informations qui relie, de proche en proche, tous les villages et produit l'armature qui constitue les Nzèbi en une entité politique. Dans ce contexte, c'est le système de repérage clanique qui rend effective, dans le quotidien des individus et des groupes en mouvement, la réalisation de cette unité.

Les repères du quotidien

Quel que soit le lieu où il se trouve un individu peut se reconstituer un réseau de parenté à partir de ses appartenances claniques, c'est à dire à partir des clans de ses quatre grands-parents et en particulier à partir des noms qui sont liés à ces clans. Chaque individu possède quatre noms qui sont ceux d'ascendants situés à la génération de ses grands-parents. En même temps ces noms sont ceux d'ancêtres illustres dans chacun des clans dont un homme est issu. Soit un homme appartenant au clan des Basanga et à la nzo Mboyi. Il peut être appelé Mboyi comme le fondateur de cette maison, mais aussi comme un des oncles de sa mère. Il se nomme aussi Ngaba. Ce nom est aussi celui d'un ancêtre du clan Budumbu porté par son grand-père. Il se nomme aussi Nyangadumu comme son grand-père paternel un Bavonda. Enfin il peut être nommé Yobo du nom d'un ascendant dans le lignage de son père et aussi d'un ancêtre illustre dans le clan des Basomba auquel celui-ci appartenait. Le nom des individus comporte un double système d'identification. Il révèle à ceux qui ont une connaissance suffisante les appartenances claniques d'un individu. En même temps il permet de déduire la place de celui qui le porte dans la parenté lignagère. Ainsi les membres du clan Basanga qu'il rencontre pour la première fois pourront être selon leur âge et leur sexe, soit des oncles maternels, *ketsi*, et des mères, *mama*, soit des frères, *ndumi*, et des sœurs, *kèdi*, soit des neveux et nièces maternels, *nzaba*. Il en ira de même pour chacun des clans repérés par le nom à partir desquels seront reconstitués les termes adéquats de la parenté lignagère et les relations qui leur correspondent. S'il s'installe définitivement dans le village, l'homme et le groupe qui peut être venu avec lui trouveront par le biais de la parenté clanique, à s'intégrer à un quartier et à avoir aussi des terrains pour cultiver.

Un Nzèbi se retrouve partout chez lui. Il lui suffira, par exemple, de décliner ses noms pour que commence à apparaître son identité que quelques questions suffiront à préciser. Partant de là, l'homme en voyage sera en mesure de traiter, pour la durée de son séjour dans le village qui n'est pas le sien, les villageois comme des membres de sa famille et en recevoir aide et assistance comme s'il était dans son propre village.

Les plus petits événements du quotidien, comme un éternuement, en suscitant l'invocation spontanée d'un membre de la parentèle peuvent révéler l'appartenance clanique de celui qui voyage. Par exemple, l'exclamation : *Ah Taata Nzimi anzokha !* qui se réfère aux événements qui rendirent les Bavonda parents de l'éléphant rappellera à l'assistance le clan du père de celui qui vient d'éternuer.

Si les références claniques permettent de reconstituer les relations lignagères, elles peuvent aussi, lorsque c'est nécessaire s'y substituer par exemple lorsque épidémies et catastrophes provoquent une hécatombe démographique. Ce fut le cas, dans les années 1920, après la guerre contre les Français, lorsque les survivants sortent de la forêt, les relations de parenté clanique jouèrent un rôle essentiel dans la constitution des villages qui se reconstruisent alors.

Les sociétés claniques : segmentaires ou rhizomatiques ?

« Nous disons de ces sociétés qu'elles sont segmentaires, pour indiquer qu'elles sont formées par la répétition d'agréats semblables entre eux, analogues aux anneaux de l'annelé, et de cet agrégat élémentaire qu'il est un clan, parce que ce mot en exprime bien la nature mixte, à la fois familiale et politique » (DURKHEIM E, 1960, 150). En définissant un terme, Durkheim, en 1893, proposait, à travers une métaphore zoologique, une problématique du social.

A la solidarité mécanique des sociétés segmentaires s'oppose, disait-il, la solidarité organique qui prévaut dans les sociétés dont les composantes au lieu d'être identiques sont différenciées et spécialisées. Cette dernière forme de solidarité « ressemble, à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs » (id, 101). Le type segmentaire qui correspond à un stade primitif d'une évolution des sociétés calquée sur le modèle de l'évolution des espèces « s'efface à mesure qu'on s'avance dans l'échelle des organismes » (ibid, 168). Tout comme les annélides qui représentent une forme animale inférieure, les sociétés segmentaires représentent une forme inférieure de société. C'est sur cette problématique, évolutionniste et organiciste que vit encore l'anthropologie sociale. Et il est bien difficile d'échapper à l'usage du terme segmentaire, même, bien entendu, si l'on ne souscrit pas à l'arrière-plan théorique. D'autres expressions, comme sociétés sans Etat, sociétés acéphales ont été utilisées pour se soustraire à ce qui semble une fatalité. Le résultat n'est pas plus convaincant : les sociétés claniques sont décrites par ce qu'elles n'ont pas.

Un terme est à trouver qui devrait souscrire à deux impératifs conjoints :

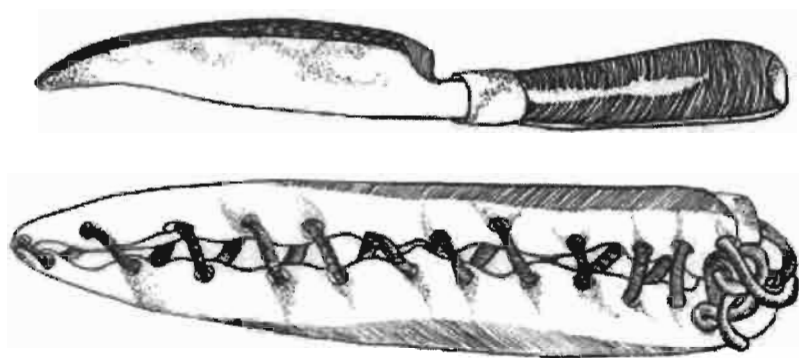
1/ rendre compte de façon positive de l'existence des sociétés où le clan est la pièce maîtresse du système politique.

2/ échapper aux habitudes langagières et à la charge lourde du passé colonial qu'elles portent.

Dans cette recherche, le terme **rhizome**, extrait, tout comme **segmentaire**, des sciences de la nature, paraît prometteur (DELEUZE G. et GUATARRI F., 1980). Le terme de rhizome appartient à la description botanique. Le rhizome est une tige souterraine, le plus souvent horizontale, portant des racines adventives et émettant périodiquement des ramifications aériennes. Un rhizome ne peut pas être dit plus ou moins évolué qu'une racine. C'est tout simplement un autre mode d'organisation. La société nzébi, par ses caractéristiques, et tout particulièrement, par sa capacité à s'étendre à partir de n'importe quel point, son absence de territorialité et la multiplicité des centres d'autorité, peut trouver une place plus conforme à son génie parmi les sociétés qu'on pourrait qualifier de rhizomatiques. Peut-être, faut-il parler plus simplement, comme le fait Josiah Ober à propos des colonies grecques de l'Antiquité, "d'ordre social et politique décentralisé" (OBER J., 2017, 9).

DEUXIÈME PARTIE

Le corpus : Koto Les récits claniques Les devises



Un rasoir et son étui, 16 cm.

Pigha Nzangha rasa Nzengué et lui remet une trousse à faire le feu.

I. KOTO

1. AVANT KOTO

Dans le récit de Koto, la conjonction du Pygmée et de Pigha Nzanga, est le commencement d'une histoire. Mais les récits spontanés qui rapportent tous cet épisode crucial, ne disent rien ou si peu, sur ce qu'il y a avant le commencement.

C'est pour le savoir que j'ai été amené à poser à mes informateurs deux questions : Qui est Nzèbi dont les sept fils sont les fondateurs des clans ? Qui sont les habitants de Koto et d'où viennent-ils ?

Les réponses obtenues sont confuses et souvent contradictoires. Ce qui est probablement en rapport avec le fait que plusieurs sujets délicats sont abordés : la sortie de l'animalité, l'origine des femmes, l'origine des lignées de Mbèli et de Bangela et les rapports avec les Pygmées.

Le récit de Koto a été utilisé et aménagé par les missionnaires. Aussi il est difficile de faire la part des choses. Comme ce n'est pas mon propos, je me limiterai à exposer les informations qui, pour la plupart, sont des réponses à mes questions. Je présente ce qui m'a été dit en regroupant les informations autour d'un sujet et en donnant autant que cela a été possible le nom de l'informateur.

Lorsqu'on essaye de connaître l'origine de Nzèbi on rencontre un certain nombre de personnages et d'entités, entre lesquels on ne saisit pas toujours les relations.

Nzembi

Selon Pierre Ndombi : A l'origine il y a Nzembi, généralement traduit par Dieu. Celui-ci se décompose en trois entités :

- Nzembi a Pungu : Dieu le plus éloigné
- Nzembi a Tandu : Dieu du soleil levant. Il donna naissance à Mikwèki et Yèdi sa sœur dont il n'est plus question par la suite
- Nzembi a Bandu : Dieu du soleil couchant. Il donna naissance lui aussi à un couple : Ikhakhasa et une fille dont le nom n'est pas connu.

Mikwèki était beau et Ikhakhasa était laid. Ils se battirent et le tonnerre est le bruit de leurs luttes.

Selon Nziangakani : Les dieux ont fait deux êtres. L'un d'eux a donné naissance à Nziya le gorille et aux Blancs, Bibaamba. L'autre a donné naissance à Kulu le chimpanzé et aux Noirs Bapindi. Les hommes, Noirs et Blancs sont sortis de la forêt, le gorille et le chimpanzé y sont restés.

Manonzo

Selon Ndenga : A l'origine il y a Tébi et Manonzo. Tébi est à l'origine de la forge. Manonzo avait pour femme Buba surnommée Buba ivolo car elle cultivait du tabac, *ivolo*. Manonzo et Buba ivolo eurent trois enfants :

- Bangela Bikiti qui donna naissance aux Blancs
- Nzèbi qui eut sept fils
- Mbèli qui eut aussi sept fils

Dumagni donne trois filiations entre lesquelles on ne voit pas de rapport :

- *Manonzo taata Tsikha Mikendi*

Manonzo père de Tsikha Mikendi

- *Tèbi muvena Mingélé*

Tèbi ? Téléphone ?

- *Mbumba mwana Miyama*

Mbumba enfant de Miyama

Selon une information venant du nord de Mayoko : Manonzo est le père de Tsimikengi. Manonzo est Dieu et Tsimikengi est son fils Jésus. Ce serait Tsimikengi qui serait à l'origine du savoir. Ce serait lui aussi qui aurait fait la division en clans.

Selon Pierre Ndombi : Manonzo serait une invention des missionnaires qui dans la rédaction de la Bible en *inzèbi* traduisirent Adam par Manonzo et Eve par Kengé. C'est aussi la position de Godefroy Nzengué.

Mikwèki selon Pierre Ndombi

Mikwèki mwana Nzembi alla à la chasse aux porcs-épics. Son chien n'arrivant pas à déloger un porc-épic de son terrier il pénétra lui-même dans le terrier et arriva à Modibi où il rencontra Mbiru. Il décida d'enlever Mbiru, mais comme la seule issue était le chemin par lequel il était venu, il inventa une danse avec laquelle il charma les gens de Modibi. Ceux-ci ne purent ainsi s'opposer à l'enlèvement de Mbiru.

Mikwèki qui allait dans les galeries des terriers de porc-épics avait probablement une forme animale. Peut-être avait-t-il la forme d'un animal aquatique puisque les terriers sont généralement à proximité de l'eau ? De plus Mbiru serait sortie de l'eau et serait venue habiter dans le terrier du porc-épic.

Après avoir quitté Modibi, Mikwèki et Mbiru s'installèrent auprès du marigot Lé yokho où ils donnèrent naissance à Nzèbi. Dès la naissance de Nzèbi, Mikwèki et Mbiru disparurent dans l'eau de Lé yokho.

Les trois Nzèbi selon Indeba

Nzèbi semble être une représentation complexe qui se résoudrait à trois entités :

1 – Nzèbi la forêt ou le végétal

Nzèbi irébu mubongo avena kumu

Nzèbi immense où le Pygmée n'a pas de maître

2 – Nzèbi la terre ou le minéral

Nzèbi imina sia mina mongo na mabaka

Nzèbi qui avale, qui engloutit le guerrier et ses armes

3 – Nzèbi à l'origine des animaux et des hommes

Nzèbi a tsono ou Nzèbi ivanga,

Nzèbi qui fabrique, surnommé aussi *Nzèbi lebota*, Nzèbi qui donne naissance.

Nzèbi à Kana

La naissance des fils de Nzèbi

Selon Pierre Ndombi : Nzèbi quitta Léyokho après la disparition de Mikwèki et de Mbiru et construisit le village de Kana. Et là il mit au monde sept fils qui sont Buku, Mwèlé, Mombo, Kombolo, Bunzanga, Ndombi et Nyimbi.

Indeba donne en une formule la description du lieu de naissance des sept fils

Kana a Nzèbi mwana, khu ngomba atubu mikinda
Kana où Nzèbi donna naissance, où le porc-épic ouvrit les pistes
khu Léyokho a Ngèdi
près de Léyokho a Ngèdi

Le récit ne précise pas qui était la mère des sept fils de Nzèbi. Une formule citée par Indeba donne Pisi, oiseau femelle, comme mère des sept fils :

Pisi mwisi Lékumu la Mandolo Ivangela si bangomba ba bota Inyényé, Buku, Mombo na Mwèlé, Ndombi na Kombolo na Bunzanga.

Ce qui peut se traduire par :

« Pisi habitante de Lékumu sur la rivière Mandolo et Ivangela comme les porcs-épics donnèrent naissance à Inyényé la fourmi, Buku, Mombo, Mwèlé, Ndombi, Kombolo et Bunzanga. »

L'acquisition du nom

Quand ils vinrent au monde, les sept fils de Nzèbi ne reçurent pas de nom. Ainsi il est dit dans plusieurs versions du récit de Koto :

Kumbu tsomi : Mé !
Le premier nom : Moi !

Les enfants ne voyaient pas leurs parents. Le récit est très peu explicite sur ce point. Leur mère leur donnait à manger à travers une ouverture dans une paroi séparant l'endroit où se tenaient les parents de celui où étaient les enfants. Au retour de la chasse, l'un deux, celui qui allait s'appeler Mombo Mabakha, demanda à manger à sa mère.

Celle-ci lui demanda (selon Likika) :

U na ? Qui est là ?

et il répondit :

U mé ! C'est moi !

Il obtint ainsi la nourriture qui lui revenait. Puis il recommença six autres fois et reçut toute la nourriture destinée à ses frères. Il ne mangea pas la part de ses frères car il avait fait cela uniquement pour que sa mère les distingue chacun par un nom. Lorsque ses frères arrivèrent, ne trouvant rien à manger, ils protestèrent et ce fut ainsi qu'ils furent nommés dans l'ordre : Buku, Mwélé, Mombo, Kombolo, Bunzanga, Ndombi et Nyimbi

Il est dit, selon Mayombo :

Va Kana va a la bongo mandokha na makumbu

« A Kana où l'on reçut les noms et les surnoms »

De Kana à Koto - L'épisode de la hutte ouverte

Après avoir reçu un nom les fils de Nzèbi quittèrent Kana. Nzèbi disparut mystérieusement à Kana comme Mikwèki et Mbiru le firent à Lé yokho.

Les sept fils se déplaçaient dans la forêt. Ils trouvèrent une hutte abandonnée par des Pygmées et ils y passèrent la nuit. Aucun des sept ne voulut fermer la porte. Ainsi il est dit :

Minieli tsambu miakila nzo bwèsi
Voyageurs sept dormirent maison ouverte
Les sept voyageurs dormirent la maison ouverte.

Ils continuèrent à marcher dans la forêt et chaque nuit ils se réfugiaient sous les grands arbres pour dormir.

Nzengé Mikungu

Dans la forêt Mwélé rencontra un Pygmée du nom de Nzengé Mikungu. Il se l'appropriait. Mais aucun détail n'est donné sur la façon dont cela s'est passé (Ndombi).

La plupart des informations font de Nzengé Mikungu, appelé aussi Nzengé Mulunda (Mubusi), le Pygmée des Makhamba c'est-à-dire du clan auquel Mwélé donnera naissance. Son chien s'appelait Mangugu Mahilobo. Ce nom se réfère à la fois à sa grande taille, *mangugu*, et à sa férocité, *ulubu* = gaspiller, détruire.

Cependant il faut signaler une information discordante. Nzengé Mikungu serait, selon Lendoyi, le Pygmée des Basanga, c'est-à-dire du clan dont Bunzanga est le fondateur et Bukila serait le nom du chien qui l'accompagnait à la chasse.

Après Kana et avant d'arriver à Koto il y eut plusieurs campements dont les noms ne sont pas donnés.

Kana est désigné quelques fois comme *Koto a Nzèbi mwana*.

Les habitants de Koto

Il n'y a aucune information spontanée sur la nature et l'origine des habitants de Koto. L'existence d'habitants à Koto apparaît dans le récit comme un fait donné. Cependant, en posant des questions, il est possible de se faire une idée relativement précise de l'origine des habitants de Koto. Je ferai état de plusieurs chaînes d'informations :

1- Koto Misengé est un village qui a précédé Koto a Pigha Nzanga.

2- Mayu Manzèbi habitait Koto Misengé au moment où Nzèbi habitait « Léyokho a Ngèdi » où naquirent les sept fils :

Koto Misengé mbokha Mumbu na Mumbu

Koto Misengé chez Mumbu na Mumbu

Mumbu na Mumbu est le chef du village de Koto Misengé.

La formule dit :

*Koto a Piga Nzanga mbokha Mumbu na Mumbu
lebakhala lavèlas na bakasa.*

*Kota de Piga Nzanga chez Mumbu na Mumbu,
l'homme sans femme.*

Mumbu na Mumbu était de très grande taille et très gros. Il vivait sans femme. Il était le *ngabola* et détenait, de ce fait, des pouvoirs magiques.

3 - Les habitants de Koto sont les descendants de Mayu Manzèbi

- Selon Mambangou : Mayu Manzèbi était le premier fils de Nzèbi ; sa mère est inconnue.

- Selon Yakabimpakha : Le huitième fils de Nzèbi aurait été Mayu Manzèbi dont on n'a jamais vu le corps. En fait, il n'aurait pas été le dernier fils, mais le premier. Il aurait disparu sans qu'on sache où il était parti et sans qu'on sache non plus quels étaient ses descendants.

- Selon Lendoyi : La mère de Mayu Manzèbi était la propre sœur de Nzèbi dont on ne connaît pas le nom.

Nzèbi après avoir construit Koto Misengé est entré en conflit avec Mayu Manzèbi et est allé s'installer à Léyokho a Ngèdi.

4- Mayu Manzèbi et Yoyo

- Pour Ngondza, Mayu Manzèbi et Yoyo ne seraient qu'un seul et même personnage qui n'était pas à Koto.

- Pour Doumagni, Ibudu mongo est le premier enfant de Nzèbi. Peut être est-ce la même personne que Mayu Manzèbi ?

- Pour Ndenga, la grand-mère de tout le monde est Yoyo une femme pygmée.

- Pour Doumagni, Yoyo et Ibudu Mongo sont dans un rapport de filiation sans que le sens en soit précisé.

- Pour Nyangadoumou, Yoyo, Pygmée est le premier enfant de Nzèbi. La formule suivante va dans le même sens :

Nzèbi abota baana tsaambu tsalèla Mununu
Nzèbi mis au monde sept enfants et en plus Mununu

- Pour Ndombi, Mununu est un Pygmée et serait demeuré dans la forêt.

Mununu l'ancêtre des Pygmées aurait donné naissance aux habitants de Koto.

- Pour Doumagni, au début il n'y aurait eu que Nzèbi et Mbèli qui était un Pygmée. Tèbi qui serait l'autre nom de Nzèbi aurait donné naissance à sept fils, à Mayu Manzèbi et à deux femmes pygmées : Mununu et Ibudu Mongo.

5 - Pigha Nzanga et Nzanga

- Selon Indeba : Pigha Nzanga est la sœur de Nzanga.

- Selon Ndenga : Nzanga est le premier fils de Tsikhabokula.

Pigha Nzanga est un enfant européen de Bangela ; elle n'a pas eu d'enfants.

Pigha Nzanga et Nzanga ont donné naissance à une fille du nom de Nzanga Dudu qui aurait été la femme de Nzèbi, un deuxième Nzèbi.

- Pigha Nzanga était de la descendance de Mbèli.

- Pierre Ndombi pensait que les habitants de Koto pouvaient être des Batéké.

2. LE RÉCIT DE KOTO

Lorsque, au cours du recensement de Dziba-Dziba, je découvris l'existence du clan, *ibandu*, les jeunes gens qui m'accompagnaient furent ravis de me présenter Mboundou-Mboundou et que celui-ci veuille bien me dire le récit de Koto. Ainsi, par ce récit, ils répondaient à toutes les questions dont je les accablais depuis quelques jours. Offrir Koto à l'observateur c'est dire son identité, son origine et sa nature.

A tout observateur de la réalité nzèbi qui veut savoir ce qu'est le clan, on propose le récit de Koto. Tout simplement parce que selon la formule, Koto est le lieu de naissance des clans. Ce récit est incontournable pour qui veut connaître l'organisation sociale des Nzèbi.

Trois des versions présentées ici ont été recueillies au Gabon par l'administrateur Alain Maclatchy, par l'experte en développement Suzanne Jean et par l'ancien gouverneur Hubert Deschamps. J'ai choisi de présenter ces versions pour bien montrer que le récit de Koto est un récit ouvert et qu'il n'est pas besoin d'être ethnologue pour y avoir accès.

Les autres versions, auxquelles il faut ajouter le récit de Mboundou-Mboundou présenté dans la première partie, ont été recueillies par moi-même, au Congo entre 1966 et 1970. Toutes ces versions montrent les variations du récit de Koto et aussi sa capacité à incorporer les éléments de la modernité religieuse ou politique.

Version A. Maclatchy

L'administrateur Alain Maclatchy fut le premier à publier le récit de Koto dans un article paru sous le titre : « L'organisation sociale des populations de la région de Mimongo (Gabon) ». La collecte du récit bien antérieure à sa publication est à situer entre 1933 et 1935, période durant laquelle Maclatchy fut chef du district de Mimongo. Le manuscrit fut déposé à Brazzaville en 1936 et ce n'est qu'en 1945, qu'il fut publié dans le premier numéro du Bulletin de l'Institut d'Etudes Centrafricaines avec d'autres articles émanant pour la plupart d'administrateurs. Par la suite Alain Maclatchy délaissa les sciences sociales et consacra ses loisirs à la faune de l'Afrique Equatoriale Française sur laquelle il publia plusieurs ouvrages.

« Au début les hommes n'étaient que des gorilles errant dans la brousse de Leyogo. L'un d'eux, Nzenge, plus entreprenant que ses congénères, quitta un jour son campement pour explorer les environs. Il arriva au pied d'une haute falaise et vit à terre des coques d'arachides et des peaux de bananes. Il comprit alors que d'autres animaux vivaient sur la falaise. Curieux, il revint quelques jours après et trouva une femme, Niangi qui l'invita à monter à son village du nom de Koto, sis sur la hauteur. Dès qu'ils eurent accédé à la plate-forme, la femme prit un rasoir et rasa Nzenge, ne lui laissant que les poils de la tête, des aisselles et du pubis. Depuis lors les hommes ne sont velus qu'en ces endroits.

Le village Koto abritait de nombreuses femmes et était entouré de plantations de toutes sortes. Tous les corps de métier y étaient représentés, tisserands, forgerons, juges, etc.... Nzenge repartit chez les siens qui contemplèrent avec stupeur sa peau privée de poils. Il leur expliqua les choses extraordinaires dont il avait été le témoin émerveillé, et les invita à le suivre. Sept d'entre eux se décidèrent : Buka, Mwele, Makweti, Kombila, Ndombi, Bunzanga, Mbadinga. Ils subirent la même ablation des poils que Nzenge et prirent femmes.

De leurs unions naquirent des filles dont la naissance entraîna un nouveau partage des femmes et la création de six villages nouveaux. Ipidi fondé par Buka et sa femme Magambo, Ndingi par Makweti et sa femme Sieyi, Mastinga par Kombila et sa femme Baguli, Bukaya par Ndombi et sa femme Mitsimba, Mungwem par Bunzanga et sa femme Basango, Mbadinga et Mwele qui avaient une descendance féminine fondèrent ensemble le village Mbaya. Nzenge resta à Koto avec Niangi. Ces villages fusionnèrent par la suite en un seul qui prit le nom de Muahu, puis de Lekabu. C'est là qu'eut lieu la séparation définitive après le partage des métiers : Buka se fit avocat, Mwele forgeron, Kombila prit le *mwiri* pour protéger ses semblables des vols et des meurtres, Ndombi prit un crocodile et le jeta à l'eau afin d'acquérir le pouvoir de sauver ses semblables de la noyade. »

Version S. Jean

Suzanne Jean, experte au BDPA (Bureau pour le Développement de la Production Agricole) rencontra le récit de Koto alors qu'elle menait une recherche sociologique sur la région de la Ngounié-Nyanga. Elle fit beaucoup d'autres recherches comparables, en particulier une sur la région de Mossendjo au Congo. Elle soutint une thèse sur les jachères tropicales.

« Nzèbi vivait autrefois à Yoro, sur la terre avec ses sept fils ; ils connaissaient une vie difficile n'ayant à manger que des racines. Un jour, en se rendant à la chasse, un de ses fils partit très loin, il rencontra une femme du village de Kotto (dans le ciel) qui le conduisit clandestinement chez elle. Là il découvrit que les gens de Kotto connaissaient une vie beaucoup plus facile que ceux de la terre et disposaient pour se nourrir d'une grande variété de fruits et de plantes. De retour à Yoro, le fils de Nzèbi raconta à ses frères tout ce qu'il avait vu. Ils décidèrent alors de partir à la conquête du ciel. A la suite d'un grand combat d'où ils sortirent victorieux, les sept frères s'emparèrent des femmes ainsi que des plantes qui poussaient à Kotto, puis ils partirent à la chasse et se partagèrent d'une certaine manière le gibier capturé. Ensuite les sept frères se séparèrent et fondèrent chacun un village ; ils sont à l'origine de sept grands clans Bandjabi. Ces clans sont désignés parfois par le nom de leur fondateur mais plus souvent par le nom de son épouse. Ainsi les sept frères se partagèrent-ils les richesses dont ils disposaient, mais – et bien que l'installation des sept villages puisse faire

présumer du contraire – il ne paraît pas y avoir eu un partage territorial (au reste ce partage serait en contradiction avec les principes de filiation matrilineaire et de résidence patrilocale, lesquels aboutissent nécessairement à la dispersion des membres du clan). Notons que les plantes dérobées ne constituent pas un interdit alimentaire et que la viande de chasse consommée en famille n'est pas partagée de la manière utilisée par les ancêtres ; par contre ce partage rituel est observé par les hommes lors des réunions de la Société Secrète *Mwi'ri*.

A ces sept clans principaux il faut ajouter celui formé par les descendants de Bengela, dont nous ignorons l'histoire ; enfin, il ne faut pas oublier les descendants de Mununu, le pygmée qui fut adopté par Nzèbi.

Noms des sept fils par ordre de naissance	Nom de leur épouse fondatrice de la famille	Nom de la plante dérobée au ciel	Partie consommée de l'animal capturé à la chasse
Buka	Mwanda	Banane	Le dos
Mweli	Bachambo	Atanga	La patte arrière
Mombo	Sheyi	Noix de palme	La patte arrière
Kombili	Bachuli	Igname	Le cou et la tête
Buzanga	Bassango	Maïs	La patte avant
Ndombi	Mitsimba	Courge	La patte avant
Nyembi	Mbundu	Taro	Les boyaux

Tableau 2 - Les clans et leurs fondateurs selon Suzanne Jean

Version H. Deschamps

En 1961, Hubert Deschamps gouverneur à la retraite, au cours d'une « collecte itinérante de deux mois », procéda au relevé des traditions orales de l'ensemble des peuples du Gabon. Dans cette tâche il reçut le concours et le soutien des députés et du personnel administratif qui lui fournirent des interprètes et lui trouvèrent des informateurs. Les traditions des Nzèbi occupent 4 pages et le récit de Koto une demi-page d'un volume de 172 pages. Le récit de Koto lui fut raconté à Koulamoutou par Irogolo (Monseigneur), qui n'était pas, me dit Pierre Ndombi, le meilleur informateur sur la question.

Le passage de Hubert Deschamps au Gabon inaugure une période de récolte des traditions orales et en particulier celles des Nzèbi avec les travaux de Pierre Sallée et de Gérard Collomb. Par la suite nombreux furent les étudiants gabonais à récolter le récit de Koto. Les derniers en date, à ma connaissance, furent ceux de Florence Bikoma et de Nestor Rigoud Ide.

« Les Nzabi sont venus du côté où le soleil se lève. Le monde a commencé à Koto. Nzabi était fils de Manondzo, fils de Dieu.

La sœur de Nzabi perdit un enfant. Nzabi, accusé de l'avoir tué, se sauva, traversa la rivière Léfidé (Léfini ?) et rencontra, près de la grande forêt, la femme Bichi. Il fonda le village Ivanga et eut sept enfants : Bouka, Mouèlè,

Momba, Kombila, Boundzanga, Ndrombi, Nyémbi. Il ne connaissait pas le feu, mais seulement les fruits de la brousse : *kasou, nyenga, tsalemba, nzianga, étombé, bahouvoulou*.

Le Pygmée (Babongo) chassait avec ses chiens et poursuivait les rats. Il arriva près de Koto, à une source où il trouva la femme Péga ; il lui donna un rat en dot ; elle cacha le Babongo et le nourrit. Le Pygmée prit les bananes et le manioc et les apporta à Nzabi et à ses enfants. Ils firent la guerre aux gens de Koto et les chassèrent, puis ils découvrirent les poulets, les cabris, le feu et les ustensiles en fer.

Repartis vers l'ouest, ils passèrent les rivières Rombo et Lébagni (Haut-Ogoué). Ils suivaient les Pygmées, et les Pygmées suivaient les pistes des éléphants. Les animaux étaient dans la barrière de Manondzo ; mais les éléphants avaient cassé la barrière.

Les informateurs de Mbigou parlent aussi de Koto, puis de Tséghé, vers l'est ; c'est là que les Boumouélé et les Batsangui les auraient quittés. Irogolo fait passer les Nzabi à Mossendjo où ils auraient laissé les Batsangui, puis ils auraient traversé la Nyanga, trouvé la mer à Mayoumba ; chassés par les crocodiles et le froid, ils seraient revenus habiter ici. »

Version Lembomba

« Nzèbi donna naissance à Buku surnommé Ibondzo parce qu'il était fou, Bunzanga, Mwélé, Kombili, Ndombi, Mombo et Nyimbi.

Tsoba Mununu appelé aussi Nzengé Mikungu, était le Pygmée de Mwélé. A Mukumi né lévanga, les fils de Nzèbi se moquèrent de leur père, riant de la hernie qu'il avait. Aussi Nzèbi chargea-t-il Nzengé Mikungu de lui procurer de la nourriture et il lui montra la route de Koto. Nzengé partit à la chasse, il emmena ses chiens pour chasser les écureuils et son arc pour les singes.

Il remonta la rivière Ipidi surnommée *Ipidi sia makoto, nzeli a kesembehayi* ce qui signifie « Ipidi des grenouilles, la rivière amie ». Tout en remontant la rivière, il remarqua des débris de manioc qui descendaient au fil de l'eau. Il connaissait ces signes parce que Nzèbi les lui avait montrés avant de repartir à Koto où il avait fui ses fils. Nzengé arriva à Lèdyana sur les bords de la Rombo près de l'endroit où Pègha Masumu avait l'habitude de faire rouir ses tubercules. Il entendit chanter la chanson des *mbomo*. C'était Pègha Masumu qui, venant de Koto, descendait le long de l'arbre *lenzinga* pour arriver au bord de la rivière. Nzengé se cacha ; il la regarda laver ses tubercules et puiser de l'eau. Au moment où elle repartait Nzengé sortit de sa cache et lui demanda de faire l'amour. Elle lui répondit : « Nous ne faisons pas l'amour dans la forêt, allons donc au village. » Ils montèrent tous les deux le long de l'arbre *lenzinga* pour aller à Koto. En arrivant près du village, elle lui dit de passer derrière les cases et elle lui montra un signe, une feuille de bananier posée sur le toit. Quand ils étaient dans la maison, Pègha Nzanga arriva en

criant. Pègha Masumu avait déjà mis du *munguli* sur sa vulve et sur ses fesses et s'était assise sur les feuilles de *miposa*. Alors Pègha Nzanga en voyant cette couleur rouge crut que Pègha avait ses règles et il s'en retourna dans sa maison (*iletsi*) en disant : *Isulu amutu apenda*, « je sens l'odeur d'un ennemi. »

Après son départ Nzengé et Pègha firent l'amour et, de grand matin, Nzengé partit à Mukumi où il avait laissé ses frères. Avant son départ Pègha l'avait encouragé à faire venir ses frères à Koto pour qu'ils viennent battre Pègha Nzanga afin de le punir de son refus de faire l'amour. Quand les fils de Nzèbi, guidés par Nzengé vinrent à Koto, Pègha était au sommet de l'arbre *mukumu*, Nzèbi monta lui aussi sur l'arbre suivi de Ndombi. Nzèbi frappa Ndombi avec son couteau à deux lames et Ndombi frappa à son tour Nzèbi avec un couteau semblable donné à Nzengé par Pègha. Nzèbi et Ndombi moururent tous les deux et Pègha Nzangha se sauva et alla chez Tèbi fils de Mingélé qui était son grand-père. Il descendit la rivière Léremba et la Lebènyi et arriva à la mer.

Les fils de Nzèbi s'installèrent à Koto et se partagèrent tout ce qui s'y trouvait, les plantes cultivées et les instruments de la forge, les marteaux, les masses et les enclumes. Puis ils s'en allèrent tous les sept à Kokekha.

A Kokekha ils créèrent les clans et partagèrent le pays en quartiers ou *mokona*.

Les sept fils de Nzèbi n'avaient pas de sœur. Bunzanga fut le seul à en avoir une après avoir pris Pègha Masuru comme telle et l'avoir appelée Basanga Tsélé. Elle fut la mère de Mboyi et Bunzanga la donna en mariage à Mboyi à Nzuli qui était Basanga Kalanga et ils donnèrent naissance à Mboyi, Tsungi, Ngolo et Ikomba.

Mombo alla s'installer à Musonga

Bunzanga alla à Mugembé

Mwélé à Manda

Buku à *Ndingi ne malélé khu mukuyu a sikha ngombi*

Kombili à *Matsinga na Ngondé ne munengi mbokha bakienga*

Ndombi à *Wala bikudu Musongo Mukama*

Nyimbi à *Mirumbi mbaya masihi*.

Après ce partage, Bunzanga alla à Musonga, chez Mombo dont il avait épousé la sœur Musonda. Il en eut une fille du nom de Bakimbi.

Un jour que Bunzanga revenait chez lui à Musongo, Mombo envoya Bakimbi chercher Musonda sa mère qui était à la plantation. L'enfant appela sa mère en lui disant : ' Père mutsengi est là, coupe lui les bananes *babanga* et laisse les bananes *babidi*. ' En entendant qu'on l'insultait de cette façon en le traitant de mutsengi, Bunzanga ne voulut pas dormir dans le village de Mombo et emmena sa fille Bakimbi à Mugembé. Il réunit ensuite tous les fils de Nzèbi, ses frères, en les mettant au courant de ce qui lui était arrivé et leur dit allons tous nous baigner au marigot afin que nous n'ayons plus honte d'épouser nos sœurs.

Bunzanga eut un deuxième enfant avec Niengi sœur de Masimba le premier des Mululu. Puis Bunzanga épousa sa fille Bakimbi et eut d'elle une fille du nom de Kundi. Et Kundi eut une fille, Mayélé mère de Bukandzia. »

Version Itikha

« Nos premiers grands se nommaient Tsikha Mikènda et Yoya, sa femme. Ils mirent au monde deux enfants Manonzo et Kengé. Tsikha Mikènda et sa femme sont morts. Les enfants sont restés. Entre eux ils se sont mariés. C'étaient des Pygmées. Leurs premiers enfants furent Nzèbi, Mbèli et Bangela.

Nzèbi a épousé une femme pygmée. Ils eurent des enfants : Bununu, Buku, Mwélé, Nzengé, Ndombi, Kombili, Bunzanga et Nyimbi. Le premier pagne du monde fut la main, le premier nom : moi, la première nourriture : *nyinga*, *tombo*, *kasa* ; la première lame : *kiémé*, la première case : *kubu*, la première chaise : *lekunza*.

Bokedo était la cloche de chasse des Basanga, Kèkhédé celle des Bavonda, Bavuru celle des Mbundu.

Nzengé Mukungu prit son filet, son chien et sa cloche et il entra dans la forêt. Après avoir tué l'écureuil *idunda*, il arriva près d'une rivière dont le nom était Mulolo. Il descendit sur la rive et suivit la rivière en remontant le courant.

Chemin faisant il vit descendre sur l'eau des coques d'arachides et des débris de graines de courge. Il continua à remonter la rivière et trouva une nasse dans laquelle des tubercules de manioc étaient mis à ruir. Il arriva ainsi jusqu'à l'endroit où l'on puisait de l'eau. Il remonta sur la berge et s'assit. Là il entendit la voix d'une femme qui arrivait. Et lui était là, caché, tenant son chien. La femme avait un panier dans lequel se trouvaient des calebasses pour mettre l'eau. Elle puisa l'eau, lava ses tubercules de manioc, puis elle se lava. Enfin elle prit les tubercules rous, en fit un paquet qu'elle enveloppa dans un morceau de pagne. Nzengé Mukungu, pendant ce temps, mangeait les déchets de manioc laissés par la femme. Alors que la femme allait partir, elle vit Nzengé Mukungu. Elle fit alors un feu auprès duquel ils se réchauffèrent. Elle mit à griller des morceaux de manioc roui et ils les mangèrent ensemble. La femme avait une trousse à faire le feu ; le garçon lui demanda de la lui donner. Et la femme lui remit la trousse. Il lui demanda encore : ' Quel jour pourrions-nous nous rencontrer à nouveau ? ' La femme répondit : ' Demain matin. '

L'homme retourna chez lui et le lendemain matin il revint à la même place. Il appela la femme et la femme arriva. La femme lui demanda : ' Comment t'appelles-tu ? ' Il lui répondit : ' Mon nom est Nzengé Mukungu, Pygmée des Makhamba. ' Il demanda à son tour le nom de la femme. Elle répondit : ' Je me nomme Pigha. ' L'homme lui demanda alors de partir avec elle dans son village. La femme refusa. Mais Nzengé l'obligea

à l'emmener. La femme le mit donc dans sa hotte, et elle partit ainsi avec lui. Chemin faisant ils passèrent au village de Malékha-Kéma habité par des Bakota et des Bangomo. La femme lui conseilla de ne pas bouger. Ils continuèrent et arrivèrent au village de Birukhu habité par des Mwankhinya. Après ce village ils arrivèrent au carrefour de sept chemins. La femme prit une piste secrète qui la mena directement à sa maison. Elle cacha Nzengé derrière sa maison, sous un arbre, puis retourna au carrefour reprendre le chemin du village. Son frère se fâcha contre elle, lui reprochant d'avoir amené un étranger à Koto son village. Pigha prit un rasoir, une calebasse d'eau, une petite calebasse d'huile et de la teinture de paddouck, le *munguli*, et deux brasses de pagnes. Avec cela elle retourna à sa maison et alla voir Nzengé qui était toujours caché et lui dit : ' Quand il fera nuit, tu viendras doucement derrière ma maison, que tu reconnaîtras à la feuille de bananier mise sur le toit ; c'est là où tu dormiras cette nuit avec moi. '

Son frère lui avait recommandé : ' Si tu as tes règles lorsque je viens chez toi, il faut me montrer ton sexe pour que je sache que tu es dans le sang et je reparte chez moi. ' La femme qui ne voulait pas que son frère vienne pendant qu'elle était avec Nzengé dans la maison, prit le *munguli* et en enduisit son sexe. De la sorte quand son frère vint et qu'il la vit dans le sang, il repartit chez lui.

Avant le départ de Nzengé, le lendemain matin, Pigha lui dit : ' Ne reviens plus ici car mon frère est terrible, mais dans deux lunes nous nous retrouverons en forêt. ' Pigha lui donna un rasoir. Nzengé rentra chez lui et retrouva ses camarades... »

Version Nyangadoumou

« Les deux premières créatures sont Adam et Eve.

Le péché entra dans le monde et Noa fabriqua l'arche et prit huit personnes avec lui. C'est au temps de Noa que les Noirs perdirent la connaissance de l'alliance de Dieu et oublièrent tout. Lorsqu'ils quittèrent l'arche, ils s'installèrent tous à un même endroit à Koto atsina. C'est le premier village que les fils de Noa construisirent. Ils s'y multiplièrent.

Les premiers fils de Noa sont Mbèli, Nzèbi et Bangela bikiti. Ils vivaient sans maison et n'avaient pas de clan. Même Koto n'était pas un village mais une sorte de rocher plat très large où ils se couchaient tous.

Là ils décidèrent de monter jusqu'au ciel et de fabriquer pour cela un échafaudage appelé *ikanda sia babongo* c'est à dire 'l'échelle du Pygmée'. Quand l'échafaudage eut atteint une dizaine de mètres ils ne purent continuer car les frères se mirent à parler des langues différentes et à ne plus se comprendre. Alors ils commencèrent à se quereller et la construction n'alla pas plus loin car Dieu avait divisé les langues.

Tous les Nzèbi vivaient dans un endroit appelé Kwanga. A Kwanga ils se mariaient et avaient parmi eux des hommes sages. Dans ce temps-là on ne

donnait pas de biens pour se marier. Mais il y eut des disputes entre époux et souvent le mari tuait sa femme. C'est ainsi que par une décision des sages on commença à donner des biens pour se marier. Quiconque tuait sa femme perdait les biens donnés lors du mariage. Ceux qui tuaient leur femme donnaient une autre femme en échange. Même en cas de mort ordinaire de l'épouse, le mari donnait une personne semblable. C'était le prix du sang ou *lébumi*.

Après ces événements, Mwélé, Bunzanga, Ndombi, Kombolo et Buku décidèrent de supprimer le prix du sang.

La formule dit : *Leku lanyakha, Mwélé na Mombo*. C'est-à-dire : ' la mort laissée par Mwélé et par Mombo.'

Les savants décidèrent de creuser des trous et ont découvert le fer. Le fer était produit par les fils de Mbèli, chez Mwandza. L'endroit où il l'exploitait s'appelait Lekhala.

Comme le fer était le premier des biens, tout le monde courait pour en avoir et chacun donnait pour cela un fils, une nièce, un neveu.

Lorsque Mbèli et Nzèbi se trouvaient à Kwanga, Pègha Nzanga et Mbèli Biliti étaient à Koto atsina. Mayu Manzèbi est le fils aîné de Nzèbi et Mununu est le fils aîné de Mbèli.

Nzèbi avant sa mort donna à Bunzanga les boules de *munguli* et les pouvoirs qui y étaient attachés. Il donna le tabouret à Buku et Mayu Manzèbi vola tous les autres biens de Nzèbi et s'enfuit à Koto en compagnie de Pigha Nzanga.

Après la mort de Nzèbi, ses fils qui l'avaient assisté voulurent récupérer ce qu'il avait laissé et ne trouvèrent plus rien puisque Mayu avait tout pris. Alors Bunzanga se mit en colère et décida de faire la guerre à Mayu.

Nzengé Mulonda, Pygmée des Makhamba, rencontra Niengi, femme de Mayu Manzèbi. Il lui demanda où elle habitait. Elle répondit : ' où je demeure personne ne peut y arriver.' Alors Nzengé lui répondit : ' je n'ai pas besoin de connaître ton village mais allons faire l'amour ensemble.' Après avoir fait l'amour, Nzengé lui demanda encore de lui indiquer le village de son mari. Elle lui répondit qu'elle ne le pouvait pas car son mari était terrible. Ils se séparèrent, en se donnant rendez-vous pour le jour suivant.

A leur deuxième rencontre Niengi vint avec la bonne nourriture qu'elle avait préparée et Nzengé repartit chez lui avec cette nourriture donnée par la femme. Ses frères lui dirent de retourner voir la femme et de l'accompagner au village de Mayu Manzèbi. En arrivant, chez elle, elle frotta son vagin avec du *munguli* afin de tromper son mari et que celui-ci, la croyant dans ses règles, ne vienne pas dans sa maison. Nzengé passa la nuit avec Niengi. Il vit tout ce qui existait à Koto. Il vit que le village était sur un rocher élevé car pour y arriver on devait monter sur l'arbre *lenzinga*. Il prit toutes les nourritures qui se mangeaient à Koto pour les donner à ses frères et que ceux-ci deviennent aussi puissants que les habitants de Koto.

Le matin venu, la femme le ramena à l'endroit où ils s'étaient rencontrés. Nzenge retrouva ses frères et leur donna tout ce que l'on mangeait à Koto et il leur décrivit Koto et le chemin qui y conduisait. Ils se préparèrent alors à l'attaque de Koto. Ils partirent tous, Buku, Mwélé, Mombo, Kombolo, Bunzanga, Ndombi, Nyimbi surnommé Mbadinga a nzundu, surnommé aussi Matsokana.

Bunzanga avait pris la tête de ses frères, mais Ndombi se disputa avec lui et passa le premier. Ils étaient par groupes de deux : Ndombi et Bunzanga, Buku et Mwélé, Kombolo et Mombo et Nyimbi était seul, un peu comme le planton de ses frères.

Ndombi entra dans la première maison de Koto, celle qui était devant toutes les autres, celle où Mayu Manzèbi avait mis tout ce qu'il avait volé à Nzèbi au moment de sa mort. Il y avait :

- les cloches de chasse : les *mandiba*, les *miyakha*, les *bibanda*.
- Les plantes cultivées, la canne à sucre, l'aubergine, les bananes, l'aubergine amère, la grosse calebasse, la courge à graine, la citrouille, les pois de terre, le tabac, le piment, l'arachide, le manioc, le maïs, l'igname *mavendi*, l'igname *bambala*.

C'est alors que Mayu Manzèbi survint et qu'il blessa Ndombi et se sauva. Bunzanga ramassa Ndombi et poursuivit Mayu qu'il blessa au bord de la rivière. Mayu et Mbèli Biteli-Bangela descendirent vers la mer et se séparèrent totalement des fils de Nzèbi.

Les sept fils de Nzèbi prirent tout ce qui se trouvait à Koto. Bunzanga prit Ndombi et l'attacha sur son dos avec une écorce sèche de bananier. Il traversa la Lébényi sur le pont qu'il avait fait : Mutsétsendé a Nzonda. Tous les six frères traversèrent sur ce pont sans rien donner à Bunzanga.

Lorsque Mwandza vint, il voulut passer sur le pont de Bunzanga et celui-ci lui demanda de lui donner des gens pour le passage. Mwandza refusa et il fit passer les fils de Mbèli sur son pont : Nyundu la loutre. Quand Tsèkumbu arriva à son tour, Mwandza lui demanda de lui donner des gens pour passer. Tsèkumbu refusa et passa sur son pont appelé Nzokha, l'éléphant.

Après la traversée, tous les fils de Nzèbi vivaient dans un même village à Wala et ils passaient dans la forêt en mangeant les *mavoki*, *nyinga*, *nzika*, *tundu*, *bisenzé*, *bioko*, *masokho*, etc...

Mwandza avec ses frères, fils de Mbèli, passa dans les plaines et construisirent Kongo a putu. Après Kongo les fils de Tsokho construisirent à Mimbunzu et ceux de Mwandza à Minyanda.

Mimbuzu na Minyanda bata beba mata Kongo

Nzondo, de Ingungu alla à Lesinga, Tsèkumbu, de Bavonda à Mbuyu et Lèbamba fut le village des Loamba. Mwandza resta à Kongo où il construisit une maison appelée *ilètsi*.

Les villages des fils de Nzèbi furent :

- pour Bunzanga, Mungembé et Mbèda
- pour Buku et Ndinga, Moanda

- pour Mwélé, Manda
- pour Kombolo, Matsinga et Ngundu Minengi Mbokha abakienga. »

Version recueillie au nord de Mayoko

« Il était une fois, avant Jésus-Christ, un homme dans son village avec ses plantations. Il choisit deux personnes, l'une femme, l'autre homme. Ceux-ci s'occupaient des champs et des plantations.

Il fit deux autres personnes, l'une blanche, l'autre noire, une femme. L'homme était chargé de voyager sur l'eau et la femme dans la forêt pour aller y chercher du bois. Ils partirent chacun de leur côté.

La femme arrivée au milieu de la forêt rencontra un vieux Pygmée aveugle. Celui-ci lui demanda d'où elle venait. La femme lui répondit : ' Je viens de notre village et je suis envoyée par mon maître pour chercher du bois.' Le vieux Pygmée lui demanda alors s'ils ne pourraient pas se marier. La femme fut d'accord. Ils eurent beaucoup d'enfants qui ne vivaient que de fruits de la cueillette.

De leurs sept enfants, le dernier était le plus aimé. Tous les jours les sept fils allaient dans la forêt ramasser des fruits et des graines. Le dernier fils demanda à ses frères de rapporter quelques graines à leur père. Les autres ne voulurent pas il fut le seul à rapporter quelque chose à son père. Et il en allait de même tous les jours.

Un jour le père prit son dernier fils à part et lui parla : ' Demain matin, sans avoir peur, tu iras où je t'indiquerai, tu descendras la rivière, puis tu arriveras à un grand fleuve et tu continueras ton chemin.'

Le lendemain, dès le premier chant du coq, alors que ses frères dormaient encore il se mit en chemin. Il descendit la rivière et arriva à son confluent avec un grand fleuve qu'il traversa sans peur. Il vit sur sa gauche, comme son père le lui avait indiqué une rivière très sale qu'il lui fallait suivre. Il suivit cette rivière et arriva dans la plantation qui était comme le lui avait dit son père le but de son voyage. Suivant les conseils de son père il demeura dans un coin de la plantation. Là il rencontra une femme qui gardait la plantation. Elle lui dit que les hommes qui vivaient là avaient beaucoup de nourriture. Elle lui demanda s'il y avait chez lui beaucoup de gens capables de se battre. Il lui répondit par l'affirmative. La femme lui dit alors : ' Demain tu iras chez toi chercher tous ces guerriers.'

Ils passèrent la nuit ensemble et le lendemain, le garçon se mit en route avec la nourriture que lui avait donnée la femme.

Arrivé chez lui, il raconta à son père tout ce qu'il avait vu et lui montra la nourriture qu'il avait apportée. Le père goûta cette nourriture et la trouva bonne. Il appela tous ses enfants et leur demanda d'aller à cette plantation et de s'en emparer.

Le lendemain matin, tous les fils partirent. En arrivant à la plantation, le propriétaire qui habitait en hauteur descendit en demandant ce qui se passait.

Au lieu de répondre les frères l'attaquèrent et le tuèrent. Ils occupèrent la plantation, s'installèrent dans les maisons du village et prirent les femmes. C'est à partir de ce moment que l'on s'est mis à distinguer les clans. »

Autre version recueillie au nord de Mayoko

« Koto était un village où toutes les choses se trouvaient. Koto a été trouvé par le Pygmée Igéni. Il habitait la grande forêt et vivait tout nu. Lorsqu'il eut trop faim, il partit avec son camarade. Ils avaient pris leur arc pour se procurer de la viande. Ils arrivèrent près d'une rivière et virent descendre au fil de l'eau des graines d'arachides et des graines de courge. Ils virent aussi les bassins dans lesquels les femmes mettent le manioc à rouir. Ils se mirent à l'affût près du sentier qui conduisait aux bassins. Trois femmes vinrent et virent Igéni et son camarade. Les femmes leur demandèrent d'où ils venaient. Ils répondirent qu'ils venaient de la chasse et montrèrent les deux écureuils qu'ils avaient déjà tués. Ils cédèrent les deux écureuils aux femmes qui leur donnèrent du manioc roui en échange. Igéni et son camarade retournèrent à la chasse et les femmes à leur village.

Le lendemain matin Igéni son camarade et un autre sont allés à nouveau à la chasse. Ils tuèrent deux singes et retournèrent près de la rivière à l'endroit où la veille ils avaient rencontré les femmes. Les femmes leur donnèrent du manioc et des graines de courge préparées. Les trois chasseurs leur donnèrent à leur tour les singes. Ils demandèrent ensuite le chemin pour se rendre à Koto. Les femmes le leur indiquèrent. Une des femmes leur indiqua sa maison au bout du village en leur recommandant de passer par derrière. Le soir venu Igéni monta à Koto et pénétra dans la maison de la femme et y passa la nuit. Mayu, le *ngabula* de Koto, cria dans la maison des hommes disant qu'il y avait un étranger dans le village.

Le lendemain matin, la femme donna à Igéni toutes sortes de nourriture et le reconduisit jusqu'à la rivière puis elle s'en revint à son village. Lorsqu'il retourna au campement de chasse, Igéni distribua tout ce qu'il avait reçu à Buku, Mombo, Bunzanga, Ndombi, Mwélé, Basengi, Masimba, Kombolo et Ndumbu.

Le lendemain matin, ils formèrent plusieurs groupes pour aller combattre les habitants de Koto et s'emparer de leurs biens. La route passait sur la racine de l'arbre *lenzinga*, et cette route était fermée par la liane *ibanga*. Ils avancèrent sur l'arbre *lenzinga* et passèrent sur la liane *ibanga*. Arrivés à quelque distance de Koto ils s'arrêtèrent pour discuter ensemble. Basengi affirmait que le pays était à lui et les autres lui répondirent qu'ils partiraient avant lui et il accepta. Ndumbu est passé devant, Bunzanga a suivi Ndombi et Basengi était le dernier du groupe.

Dès que Ndombi fut arrivé au bout du village, Mayu lança son couteau de jet (*lèwélé*) qui atteignit Ndombi au ventre. Bunzanga, son beau-frère, le

ramassa et le mit sur son épaule après avoir attaché ses entrailles avec un rejet de bananier.

Bunzanga en pénétrant dans la maison des hommes ramassa un paquet de graines de maïs. Basengi prit les boutures de manioc qu'Igéné son neveu lui montra, Ndombo ramassa les graines de tabac, Kombolo les arachides, Mwélé les noix, Mombo..., Tsékumbu les *malengé*, Buku les bananes, Masimba..., Ndombi..., Muketa prit la peau du varan.

Mayu s'était enfui et ils quittèrent Koto après y avoir mis le feu. Avant de traverser la Lébanyi ils s'arrêtèrent et discutèrent. Bunzanga, Tsékumbu et Buku décidèrent que tous ceux qui passeraient la rivière leur donneraient une femme pour le prix de la traversée. Et tous les autres dans leurs clans donnèrent des femmes à l'exception des clans de Mwandza qui sont Mutata, Ngala, Isakha, Balili, Mbundu, Tsongo et Makanda. Ceux-ci traversèrent sur le dos de la loutre.

Après la traversée de la Lébanyi ils construisirent un village du nom de Wala Bikundi Misongé Kama. Ils firent des plantations et mirent au monde des enfants. Après quelques années, ils sont allés bâtir un autre village du nom de Kokhasa Miyongho ce qui signifie, séparation des clans et des lignages.

Partant de Kokhasa Miyongho, Basengi est allé construire Kongo pour tous les gens descendant de Mwandza qui se répartirent les différents quartiers, *mokona* : Ngala alla à Kokha, Mutata à Mubili, Balèli à Muyomi, Tsongo à Miyemba, Makanda à Manda, Mbundu à Mirumbi.

Quand tous ceux de Mwandza eurent un quartier, le beau-frère de Basengi, le nommé Bunzanga, est venu. Pour ne pas lui faire honte, Basengi lui donna une petite partie de la forêt qui restait. Au milieu de cette forêt il y avait un arbre *mugembé* et Mugembé est devenu le nom du quartier de Bunzanga. Puis Masimba, le frère de Bunzanga vint ensuite et Bunzanga lui montra une toute petite forêt où il y avait un arbre *mukumu*. Un aigle *mbèda* pondit ses œufs sur cet arbre et le quartier de Masimba et des Mululu s'appela, à partir de ce moment-là, Mbèda. Buku occupa Ndingi, Ndombo Mukokha, etc... »

3. LE PARTAGE DE KOTO

A Koto les sept fils se partagèrent les femmes et les plantes qui s'y trouvaient.

Les femmes

- Selon Ndenga : On ne sait pas où Nzèbi et Mbèli trouvaient des femmes
- Selon Mambangou : Après la prise de Koto chacun s'est emparé d'une plante et d'une femme

- Selon Lendoyi : C'est à Koto, après la bataille, que les fils de Nzèbi ont eu des femmes

- Selon Indeba : Deux formules donnent Koto comme lieu d'origine de la descendance de Nzèbi

Koto a Piga Nzanga letakhu la Nzèbi
Koto a Piga Nzanga l'origine de Nzèbi

Koto a Piga Nzanga letakhu la bibandu
Koto de Piga Nzanga l'origine des clans

- Nzèbi eut sept enfants ; le huitième était Mununu. De même Mbèli eut sept enfants ; le huitième était ; Ibudu Mongo. Mununu et Ibudu Mongo sont deux femmes pygmées données par Manonzo.

- Mununu est dite :

Mununu, dokholo mwana ilembé
Mununu, la fille très soumise

Mununu a donné naissance d'une part aux Pygmées, d'autre part aux gorilles et aux chimpanzés.

- Selon Ngondza, Nzèbi donna naissance à sept fils et en plus à Mununu

Mununu donna naissance à deux filles, Yoyo et Ibudu Mongo

Yoyo et Mwèlè donnèrent naissance à Nzengé Mukungu

Ibudu Mongo et Mwandza donnèrent naissance à Tsèkumbu, Mbungu, Makamwandza Mukèta, Baseyi et Ivoro

Buku prit pour femme Ngundu. Ils donnèrent naissance à Mukanyia

Mombo prit pour femme Nyomba et ils eurent un fils

Bunzanga prit pour femme Musonda et eut deux filles Bakimbi et Tèmbé

Kombolo n'eut pas de femme. Il eut de la famille par Mombo.

- Selon Doumagni, Bunzanga lors du partage des animaux prit pour lui le chat afin de compenser la mort de Ndombi. Il prêtait le chat aux Pygmées et ceux-ci lui donnèrent Ibudu Mongo en échange. Bunzanga la nomma Tsokho. Basengi appelé aussi Mwandza la prit pour femme. Ils eurent deux filles Tsokho Nzingi ne Mulengi et Tsokho Lèkhaba. Quand Ibudu Mongo mourut, Bunzanga prit les deux filles.

- Selon Ndombi, c'est seulement Tsokho Lèkhaba qui serait revenue à Bunzanga. Elle aurait donné naissance par la suite aux Siongo et aux Mitsimba. Tsokho Nzingi ne Mulengi serait allée à Basengi et aurait donné naissance aux Ingungu, Bukondzo, Mikhala, Nyanga et Loamba.

Les plantes cultivées

A chaque clan correspond une ou plusieurs plantes. Ces plantes sont dites *mbutu* (sing. *lebutu*) c'est-à-dire semences, boutures, et d'une façon plus générale origines.

Selon Doumagni, à Koto, Bunzanga prit toutes les plantes et les répartit entre ses frères. C'est surtout le maïs dont Bunzanga s'empara qui aurait fait l'objet des convoitises. Son attribution causa de nombreuses disputes.

Il donne les formules suivantes :

Basanga mu baputu Bakhuli mu mavèndi
Aux Basanga les maïs aux Bakhuli, les ignames *mavèndi*
Makakese ngèbé a Mwanda nè lètoto
J'ai trouvé un petit des Mwanda avec des bananes
Ya tsèkhè a pèènda Ndumba Yombo musi Mukokha
Au bord du champ d'arachide Ndumba Yombo maître de Mukokha.

Selon Pierre Ndombi, le safoutier était à l'origine pour Ndombi. Puis on l'attribua à Mwélé. Il aurait une section de clan à l'origine du safoutier. Toujours selon le même informateur kolatiers et safoutiers n'ont été connus des Nzabi qu'à partir de leur rencontre avec les Téké et les Tsaangi.

Ndombi et le miel

- Doumagni donne la formule :

Ndombi abèta buye mupèngé mule kèmbi le makaya nzo ilekakha
« Ndombi n'ayant pas de feuilles mit le miel dans sa besace (en kapok)
et avec sa main il empêchait le miel de couler. »

Doumagni ne sait pas pourquoi Ndombi manquait de feuilles. Ngondza apporte, sur ce point, une précision intéressante : l'endroit où se faisait le partage était en savane, c'est pour cela que Ndombi n'avait pas pu trouver des feuilles pour emballer le miel.

Les courges et les Bavonda

L'éléphant est venu déféquer à l'endroit où se trouvaient les Bavonda et de ses crottes est sortie la courge à graines, *nzaka*. Les Bavonda ont aussi la courge *malengé* dont on mange la pulpe.

Mubokha et le tabac (Doumagni)

C'est Mubokha Nzingi qui apporta le tabac aux Basumba. Il avait caché les graines de tabac dans ses cheveux. Arrivé chez lui il a semé le tabac en secouant la tête.

Il aurait dissimulé les graines dans ses cheveux car il ne voulait pas les montrer aux parents de sa femme qui habitaient vers les montagnes Moanda et Budinga. Il n'est pas précisé si Mubokha avait volé ces graines à ses beaux-parents.

4. APRÈS KOTO

Les habitants de Koto

Après la bataille de Koto, ceux des habitants de Koto encore en vie donnèrent naissance à :

Lebota Bangela ngakha Ndinge Lesombo
La lignée de Bangela parents de Ndinge Lesombo (Lendoyi))

Les villages successifs des sept fils

Après Koto commence la migration des sept frères marquée par des villages successifs et par des traversées de rivières.

Après la bataille de Koto a Pegha Nzanga, les sept fils allèrent à :

Koto a katekha mitété
Koto où l'on attachait le butin

Puis à :

Koto a teengi mindzembé
Koto le lit des mindzembé

L'arbre *mudzembé* appelé aussi *mutsétséndé*. Le tronc porte de longues épines. Ce nom fait allusion au fait qu'à cet endroit, les insectes les piquèrent durant la nuit.

Puis ils allèrent à Mitélé mia nzumba

Puis à :

Makulu miléké tsambu
Carrefour des sept terriers de rat palmiste

(*muleka* : terrier du rat palmiste)

Puis à Manokedo : c'est-à-dire terrain sec sur un plateau

C'est à Manokedo que se situerait l'épisode de la porte ouverte.

La traversée de rivières

La première traversée après Koto est la Lébiya où chacun dut faire un radeau pour traverser. La formule dit qu'ils traversèrent sur sept radeaux, *masabu tsambu*, (ou ponts suspendus ?). Après la traversée, Nyimbi mit le pied sur un nid de puces, de poux et de punaises parasites du vampire, *lenzanga*, sur lequel se trouvaient des pouvoirs.

La deuxième traversée est celle de la Lébènyi :

Lébènyi andolo nzeli Bawandji na Buduma
La Lébènyi, la rivière des Bawandji et des Baduma

Ils étaient obligés d'avancer parce que d'autres se trouvaient derrière eux. Ils arrivèrent ainsi devant la Lébènyi où il y eut une bataille.

Tout le monde traversa sauf Nyimbi qui resta le seul de l'autre côté. Tous les autres frères furent d'accord pour l'abandonner. C'est alors que Ndombi étendit sa toile d'araignée et le fit passer. Ndombi était blessé et ne pouvait marcher qu'en s'appuyant sur Bunzanga.

Après la traversée de la Lébènyi ils s'installèrent dans un même village, chaque quartier (ou *mokona*, pl. *mikona*) étant attribué à un des frères. Les quartiers se répartissaient de la façon suivante : Buku à Ipidi, Mwélé à Manda, Mombo à Idundu, Kombolo à Vuki, Bunzanga à Mugèmbé, Ndombi à Waalu et Nyimbi à Mirumbi.

Waalu et Mirumbi étaient séparés par la rivière Lékumu. C'est à Waalu que Ndombi inventa la cithare et à Mirumbi que Nyimbi inventa le tambour.

Les dya

Le titre de dya ou da est porté par les sept fils de Nzèbi et par quelques-uns de leurs descendants. Parmi ces derniers il y a dya Tsenga Mbenga, dya Pendi, dans la descendance de Ndombi, par exemple, on trouve dya Busaka, dya Tsamba, dya Mavada etc...

On devenait dya au cours d'une cérémonie où le postulant était élevé (élever : *ubiala*) sur le *mikhoba* sorte de siège élevé construit pour circonstance dont le tabouret actuel n'est que le rappel.

Pour Doumagni : La durée pendant laquelle on était dya était très courte. On n'était dya que pour un temps limité. Tous les gens venaient apporter leurs pouvoirs magiques au dya qui devenait ainsi très puissant. Il mettait à profit cette puissance pour ravir des gens et agrandir son clan. Par exemple, lorsque quelqu'un venait s'asseoir sur son siège, il le prenait et le mettait dans leur clan.

Selon Ngondza, la puissance qu'ils accumulaient était trop forte par eux et les tuait. C'est la raison pour laquelle ils ne demeuraient pas longtemps *dya*. Mwélé, Bunzanga et Mombo ont été dya pendant une saison, *iléma imo*. Kombili, Nyimbi, Ndombi et Buku ne l'ont été que peu de temps.

Mwèlé a été le premier dya, puis Mombo, puis Buku.

Pour devenir dya, il fallait produire la peau d'un animal.

Mwèlé est devenu dya avec la peau du varan tué par Nzenyé Mikungu. Il en avait pris la peau et l'avait portée,

Mombo est devenu dya avec le chat sauvage, *inzindi*, qu'il avait lui-même tué en forêt.

Ndombi est devenu dya avec la peau du chat domestique. Le premier Ndombi était déjà mort. C'est un de ses descendants portant le même nom qui est devenu dya de cette façon. C'est Bunzanga qui avait obtenu le chat pour Ndombi car, lors du partage, ses autres frères ne voulaient rien lui donner.

Kombolo est devenu dya avec le galago, *lekenyi*, qu'il tua lui-même. Selon Ngondza, Buku serait devenu dya avec la panthère.

Selon Doumanyi, c'est faux puisque c'est Bunzanga qui a pris la panthère pour devenir dya.

Selon Mambangou, Ndinga Lesombo est peut-être le seul dya dans la descendance Bangela. En fait, il semble qu'il n'ait pas été élevé sur le *mikhoba*.

Les clans et les animaux

A chaque clan correspond un animal (*ikoko*, pl. *bikoko*) qui n'est pas consommé. Cet animal peut être celui avec lequel le fondateur du clan ou un de ses descendants est devenu dya. Un autre événement peut avoir lié le clan à un animal.

Comment les Bavonda devinrent les parents de l'éléphant.

Deux jeunes gens, l'un des Makhamba, l'autre des Mbundu, étaient partis près d'un étang pêcher des grenouilles. Au bord de l'étang, le garçon des Mbundu aperçut un éléphant mort. Il appela son frère et le lui montra. Ce dernier proposa de dépecer aussitôt l'animal. Le garçon des Makhamba conseilla d'aller chercher l'aide des pères et des oncles pour faire ce travail.

Les deux jeunes gens n'habitaient pas le même village et leurs oncles non plus. L'oncle des Mbundu habitait plus loin que celui des Makhamba. Ils partirent donc au village des Makhamba. Les hommes vinrent et se mirent à construire des huttes, à fabriquer des séchoirs et à ramasser du bois pour fumer la viande. Le matin suivant ils commencèrent à dépecer l'animal. Quand le dépeçage fut terminé, il ne restait que les intestins et un morceau de trompe. Si bien que lorsque l'oncle des Mbundu vint tout était terminé. On lui donna le morceau de trompe et les intestins et on lui dit que le partage de la viande fumée se ferait au village.

Quand toute la viande fut fumée, on en fit des charges que l'on emporta au village. Le jeune homme des Mbundu avait une charge d'intestins alors que celui des Makhamba avait de la bonne viande fumée et les deux

défenses. Ils partirent faire le partage chez un homme des Bavonda dont le village était proche. Celui-ci leur dit de laisser la viande dans son village et de revenir prendre la viande après s'être reposés.

Le lendemain l'homme des Bavonda envoya des invitations aux villages voisins pour une fête où il prendrait le nom de *Bavonda ba ngakha nzokha*, c'est-à-dire « Bavonda parents de l'éléphant. » Le village se remplit d'invités, le tambour fut battu toute la nuit et le lendemain l'homme des Bavonda s'assit devant tout le monde sur son tabouret et dit : « Désormais vous ne m'appellerez plus seulement Bavonda, mais *Bavonda ba ngakha nzokha*. Il prit la moitié de la viande et la distribua aux gens en disant *Me ma biala*, c'est ma nourriture (et mon honneur). »

Ayant appris que l'éléphant était partagé et que l'homme des Bavonda avait pris le nom de l'éléphant, les deux jeunes gens et leurs oncles accoururent. L'homme des Bavonda se fâcha et leur dit : « Cet éléphant était pour moi, je vous avais simplement envoyé le dépecer et le fumer. Je vous ai déjà donné deux charges d'intestins et deux charges de bonne viande, je vais donner encore une charge d'intestins à chacun de vous. » Ce qu'il fit.

C'est à partir de ce jour que les Bavonda sont dits les parents de l'éléphant et que ceux de Mbundu ont pris le nom du *Mbundu musopo taba* c'est-à-dire Mbundu, les intestins de la chèvre.

Mwélé et le varan

Mwélé était lépreux. Il resta seul au village de Manda, abandonné par les Makhamba. Il ne pouvait pas couper de bois aussi il ramassait les poteaux des anciennes maisons pour les brûler. On dit que Mwélé serait devenu dya pour avoir mangé le varan alors qu'en fait il ne voulait pas avouer qu'il mangeait des margouillats.

Mbeembi abe pokho, babongo ne bayèlèsé
Le varan est bête, ce sont les Pygmées qui l'ont éduqué

Les Mutata, la loutre et les poissons

Les Mutata n'avaient pas de pont pour traverser la Lébènyi. Ils ont eu comme *bikoko* les poissons qu'ils ont attrapé en traversant la Lébènyi, et aussi la loutre.

Comment les Basumba adoptèrent le perroquet

Selon Ngondza : « Une femme qui voyageait pour rendre visite à sa famille fut attaquée par des brigands. Comme ils s'apprêtaient à la tuer, elle et son enfant, un perroquet survint et parla. Les brigands en l'entendant crurent que la femme voyageait avec une troupe nombreuse et ils s'enfuirent. Depuis ce jour où un perroquet sauva la vie de cette femme, les Basumba ne mangent pas de perroquet. Le perroquet est devenu ainsi leur *ikoko*. »

II. LES RÉCITS CLANIQUES

A - LES RÉCITS DE LA LIGNÉE DE NZÈBI

Les sept fils de Nzèbi : Buku, Mwélé, Mombo, Kombolo, Bunzanga, Ndombi et Nyimbi donnèrent naissance aux clans Mwanda, Makhamba, Sièyi, Bakhuli, Basanga, Mitsimba et Mbundu. Cet ordre selon lequel les sept fils et leurs clans respectifs sont cités suscite un accord général sauf, bien sûr, en cas d'erreur comme on peut le constater dans le récit de Maclatchy où les positions de Bunzanga et de Ndombi sont interverties. Cette unanimité tient au fait que cet ordre n'est pas celui de la naissance, mais celui dans lequel ils furent nommés.

Les informations que j'ai recueillies sont des formules et des récits. Elles ont été regroupées par clan pour en faciliter la lecture. Tous les clans ne sont pas également représentés. Cela tient d'une part à leur importance respective mais aussi à l'appartenance clanique de mes informateurs. Ainsi le chapitre consacré au clan des Basanga est celui qui comporte le plus d'informations. Cela tient, bien sûr, au fait qu'il est un des clans importants avec un très grand nombre de maisons, mais aussi parce qu'un grand nombre de mes informateurs appartenaient à ce clan.

Je souhaite que tous les autres clans ne m'en tiennent pas rigueur et qu'ils trouvent, dans les déficiences qu'ils pourront constater, une incitation à poursuivre l'enquête.

1 - BUKU et les MWANDA

La folie de Buku

Selon Pierre Ndombi : « Buku se vantait et prétendait être l'aîné des fils de Nzèbi. Comme les fils de Nzèbi ne reçurent pas de nom à la naissance, il est impossible de savoir qui était l'aîné. Buku fut tout simplement le premier à être nommé. C'est la raison pour laquelle ses frères l'ont rendu fou. Il termina sa vie en mangeant des ordures. Aussi il fut surnommé Ibonzo, celui qui mange les excréments. En fait *Ibonzo* est le nom de la pelote ou pilule d'excréments que roule le scarabé, *ikoroto*, et qu'il enfouit en terre pour y pondre ses œufs. »

Selon Lembomba : « Buku fut enseigné par Mbimbishodi, le premier magicien. Celui-ci lui donna un pouvoir, *letengé*, c'est-à-dire, le diable. Ce pouvoir le rendit fou et il fut chassé par ses frères de Kokekha. »

Dans d'autres versions Buku est soigné de sa folie par Mbimbishodi.

Après Kokekha, Buku alla à Ndingi et à Malélé qui sont deux mokona des Mwanda. Ndingi signifie huile de palme et Malélé, fibre de palmier raphia. Le mokona de Malélé est décrit par la formule :

Malélé khu mukuyi asikha ngombi
Malélé où le fantôme jouait de la cithare

Il faut signaler qu'une formule semblable figure dans les devises de Kombolo. Par ailleurs le palmier et l'huile de palme sont attribués à Mombo (cf devises 2 et 3) et aussi à Mwélé.

C'est à Malélé qu'il eut un premier fils du nom de Mupanga, puis Mbenga mère de Tsinga puis Bakhinzi.

Buku et Ndumba Yombo

Selon Nyangadoumou : « Buku n'avait pas de frère aussi Bunzanga décida de lui en donner un en la personne de Ndumbu, un fils de Mbéli. Ce dernier avait piégé une panthère dans l'endroit où il lui avait défendu de chasser. Bunzanga en colère, le prit et le donna à Buku en lui disant : ' Tu es trop seul, voici un frère '. »

Selon Doumangi : « Ndumbu était venu à Mugembé chez Bunzanga. Il avait avec lui son arc et Bunzanga l'autorisa à chasser des oiseaux mais lui interdit de tuer les panthères. Ndumbu appela les oiseaux avec les graines de *ngéké* (*lewèdi* ou *isombo*). Les oiseaux ne vinrent pas mais ce fut une panthère qui arriva. Il tira et la tua. Il vint le dire à Bunzanga. Celui-ci lui demanda de faire venir son oncle. Comme il n'avait pas d'oncle, Bunzanga le garda avec lui comme son neveu. Bunzanga envoya Ndumbu chercher la panthère. Il se fit un collier de ses dents et mit la peau sur sa hutte. »

Selon Doumagni : « Buku avait installé un piège à oiseaux, *mutedi*. Une perdrix, *nguéli* y fut prise. Le neveu de Ndumba Yombo qui passait par là prit la perdrix et la mangea. Buku l'apprit. Il alla le dire à Bunzanga : ' Tu as eu l'oncle pour ta panthère, le neveu a pris ma perdrix que devons-nous faire ? ' Buku prit une fille du nom de Mbenga Tsinga. C'est Tsinga qui remplaça Buku à sa mort. C'est l'origine des *Ipèna si mukolo a nguéli*. »

Une autre information contradictoire : Pour s'installer Ndumbu donna Kasa Mbenga et non *Ipèna si mukolo a nguéli*.

Une formule :

*Tsèkha njidi nuta kakhata ye yindjiba tsimakwanga i mandila Bunzanga
ne Basengi ne Ipèna sia nzo Muzinga*

Cette formule fait allusion au partage du pays à Mingangha qui est décrit comme l'endroit dur *kakhata*, allusion aux rochers, plateau, *injiba*, où il y avait des termitières, *makwanga*. C'est *Ipèna* de la *nzo Muzinga* qui a été témoin du partage auquel se réfère le mot *mandila*, milieu.

La naissance du clan des Mwanda (selon Lembomba)

1 - Buku arrêta une femme pygmée qui lui avait volé des bananes. Cette femme venait de Mukhendi a Nzomba, l'endroit où se trouvaient tous les Pygmés. Buku l'épousa et les descendants de cette union donnèrent naissance aux gens du clan Mwanda.

2 - Buku avait installé un piège à oiseau. Une perdrix y fut prise. Le neveu de Ndumba Yombo passant par là, prit la perdrix et la mangea. Buku l'apprit et alla le dire à Bunzanga : « Tu as eu Ndumba Yombo pour la panthère ; son neveu a pris la perdrix. Que devons-nous faire ? » Buku pour se dédommager prit une fille de la famille de Ndumba Yombo. Cette fille s'appelait Mbenga.

La descendance de Mbenga

Selon Lembomba : « Buku et Mbenga eurent deux fils, Mupanga Mbenga et Tsinga Mbenga et une fille du nom de Bakhinzi. Après Bakhinzi, Buku eut encore Masala, Indumbi sia mukèla taba et Mokonya Pendi. C'est Tsinga qui succéda à Buku. »

Ndenga donne aussi Mupanga Mbenga et Tsingi a Mbenga comme fils de Buku. Mais, selon lui, c'est Mupanga Mbenga qui aurait succédé à Buku. Une information provenant du nord de Mayoko confirme l'information de Ndenga.

Bakhinzi

Selon Nyangadoumou, cette fille de Buku avait l'habitude de voler dans une plantation ce qu'il lui fallait pour se nourrir. La femme, qui cultivait cette plantation ne parvenant pas à surprendre la voleuse, disposa des baguettes de bambou épointées, *bisonyi*, piquées dans le sol. Bakhinzi, en venant voler dans la plantation, marcha sur ces pointes de bambou et se mit à boiter. Pour n'être pas reconnue, elle recommanda à ses frères et à ses sœurs de marcher comme elle avec un bâton. On la surnomma :

Bakhinzi nziata letembi lemo
Bakhinzi qui marche sur un seul pied

Kasa

D'après Nyangadoumou : « Ndumbu voyageait avec sa sœur Kasa. Arrivés au sommet du village de Buku, Ndumbu s'installa et prit des déchets de bois (*mapèyi* ou *bitsétsé*) pour faire du feu et se chauffer. Buku qui le surprit lui demanda de lui donner son fusil. Ndumbu refusa et préféra donner sa sœur Kasa à Buku. Elle fut à l'origine de la nzo Kasa. »

D'après Ndombi : « Bunyombo du clan Mitsimba avait une femme du clan Mwanda du nom de Ngundu. A force de sorcellerie, elle fut obligée de

se sauver. Elle se réfugia sous l'arbre *mukasa* (*Erythrophlœum guineense*. Dum). Et c'est là qu'elle mit au monde un garçon et une fille qui donna naissance aux Mwanda Mukasa au lieu des Mwanda Ngundu. »

Origine de la nzo Ingemba

Les Mwanda Ingemba sont les descendants d'un homme de Sièyi et d'une femme pygmée du nom de Tata bwèdi bwèdi.

Les nzo des Mwanda

Par ordre alphabétique : Bunzinga, Busukhu, Butsumbu, Ibuna, Indumbi, Kasa, Masala, Mibèndé, Mukhunya, Mupanga Mbinga, Muyinzi, Pèndi, Tsinga.

Les trois premières maisons (*nzo kumu*) sont : Pèndi, Kasa et Tsinga. Elles ne se marient pas entre elles, mais avec Indumbi et Mukhunya.

Ndumba Yombo

Numbu est aussi appelé Ndumba Yombo puisque Yombo est son père.

La femme de Ndumba Yombo n'avait ni frère ni oncle. C'était une sirène qui lui montra, en rêve, l'argile et la façon de la travailler pour en faire des récipients. Il est dit :

Mamiwata keta ve mu ndueti

Selon Ndoyi, la devise de Ndumba Yombo :

Me Mudji a nzo a maama, Manganga a nzo a taata

Moi Mudji de la maison de ma mère, guérisseur de la maison de mon père

Me Ndumba Yombo wa tole bambola tsambu i makulu

Moi Ndumba Yombo qui ramassa les sept arachides

oubliées à la croisée des chemins

Mbolo, plur. *bambolo*, sont les arachides oubliées sur le champ après la récolte. C'est une métaphore pour les sept esclaves qui donnèrent naissance chacun à une nzo.

Selon Ngondza, quand Ndumba Yombo quitta Mukokha il alla à Ndingi et à Bitsétsé.

Selon Lembomba, Mukokha et Bitsétsé sont les deux mokona de Ndumba Yombo. Celui-ci, fils de Mbèli fut pris et donné à Buku. Une formule affirme la dépendance de Ndumbu à l'égard des fils de Nzèbi :

*2 - Ndumba Yombo mukuengi a Mwélé,
musoli a Mombo, mupéki a de Bunzanga u manayakha
Ndumba Yombo abatteur de Mwélé,
débrousseur de Mombo, faiseur de ruches de Bunzanga*

Toujours selon Lembomba, Buku quitta le village de Ndingi et alla trouver Ndumbu à Mukokha. Il partit sous la pluie et le coq chanta en le voyant arriver au bout du village. Ndumbu envoya ses enfants voir ce qui se passait. Puis il sortit et dit à Buku d'entrer dans le village. Buku ne voulut pas, pressé qu'il était d'aller retrouver sa famille. Mukokha se tenait dans la plaine. Ndumbu lui dit d'acheter de la terre afin de construire une maison. Buku lui donna une femme à laquelle il donna le nom de Ipéna si Mukolo a Ngwéli.

Nyangadoumou rectifie l'information précédente en disant que la femme donnée par Buku à Ndumbu n'était pas Ipéna mais Kasa Mbenga.

Selon Lembomba, après son installation à Mukokha, Buku construisit une hutte, comme celle des Pygmées. En faisant brûler la plaine pour cultiver, Ndumbu fit brûler cette hutte. Aussi Buku qui avait donné une femme à Ndumbu pour s'installer, en demanda une à celui-ci pour le dédommager. Ndumbu donna une fille Ipéna du nom de Babisa. Leur rancune se termina ainsi. C'est pourquoi les clans Budumbu et Mwanda sont dits frères bien que n'étant pas de la même mère.

2 - MWÉLÉ et les MAKHAMBA

Une formule :

Mwélé undjia mu ngubu, Kombolo mu mutanya, Bunzangza mu mikélé
Mwélé mangeait par son bouclier, Kombolo ramassait les fuyards, Bunzanga par ses lois

Manger, dans cette formule, se rapporte soit à une action guerrière, soit à une action de sorcellerie.

Une autre formule :

Mwélé bambèmbi, Mwélé inéni, songa Malemba, kumu Lémbamba
Mwélé des varans, Mwélé le grand, habitant de Malemba, maître de Lémbamba

Il y a référence au varan que Mwélé dut produire pour devenir dya et aux deux mokona de Malemba et Lémbamba.

Mbèmbi abe pokho babongo ne bayèlèsé
Le varan est bête, ce sont les Pygmées qui l'ont éduqué

A Manda, Mwélé devint lépreux. Abandonné par les Makhamba, il resta seul au village. Ne pouvant couper du bois, il ramassait les poteaux des anciennes maisons pour faire du feu et mangeait des margouillats.

Selon Doumagni, on dit que Mwélé est devenu dya avec le varan. En réalité c'est avec le margouillat.

Les surnoms de Mwélé

Ils sont donnés dans l'ordre

1 - *Musopo taba* : Intestins de bouc. Dans un partage, Mwélé n'a pas voulu prendre la viande ; s'estimant inférieur, il choisit les intestins.

2 - *Ute mangubi uyakhala mambèla*

3 - *Mbundu bivanga*

4 - *Mbundu Mirumbi*

Ces surnoms sont aussi des nzo dans le clan des Makhamba

Mwélé et Nzenyé Mikungu

Dans la forêt, bien avant d'arriver à Koto, Mwélé rencontra un Pygmée du nom de Nzenyé Mikungu et se l'approprié. On ne sait pas comment cela se produisit. C'est Nzenyé qui découvrit Koto.

La hutte ouverte (Nyangadoumou et Ndombi)

Mwélé voulut prendre Nyimbi comme son esclave et lui demanda d'aller fermer la porte. Ce dernier le dit à Bunzanga. Bunzanga donna alors à Nyimbi un *pengé* qui contenait des moustiques et lui recommanda, lorsque Mwélé lui demanderait de fermer la porte, de répondre :

Minanga tsamba ko ukila nzo bwésé

Les sept grands doivent dormir la maison ouverte

C'est ce qui se produisit. Les moustiques de la sacoche firent merveille. Tous dormirent sauf Mwélé qui fut accablé par les piqûres des moustiques. Il était tellement harassé qu'il finit par dormir debout. C'est ainsi que Mwélé renonça à asservir Nyimbi. Une formule rappelle cet épisode :

Tsongo inéné iloko mambungu siakisa Mwélé mutélé

Oiseau-mouche l'illustre calebasse-terrier dormir Mwélé debout

L'expression *iloko manbungu* calebasse-terrier se retrouve aussi dans les devises de Mombo où elle peut être interprétée comme le réceptacle de la mémoire.

Les mokona des Makhamba

Successivement : Manda, Malemba, Lébamba

C'est à Lébamba que Mwélé est devenu le maître des Makhamba. Ndonga est un autre village des Makhamba.

Les nzo

Les gens de la nzo Mambengé sont les descendants de ceux que Mwélé attrapa dans la vallée Mambengé.

Mwélé et sa femme Makhenzi eurent quatre enfants, trois filles Bukhama, Bukutu et Munanza et un garçon, Bukèti. Ils furent à l'origine de quatre nzo chez les Bakhuli.

Musikha, le safoutier, est une nzo muvigha des Makhamba. Fondée à la suite du vol de safous sur un arbre qui appartenait à Mwélé.

Mwélé et l'oseille

Selon Ngondza, Mwélé en coupant l'oseille (*iloto*) s'est blessé au doigt. Ses fils et ses petits-fils ont ri parce qu'un homme adulte ne coupe pas l'oseille devant les enfants et les femmes. Mwélé le faisait exprès pour prendre comme esclave ceux qui riaient. Un récit comparable est donné par Nyangadoumou avec de la canne à sucre.

3 - MOMBO ET KOMBOLO et les CLANS SEYI ET BAKHULI

Ceux de Matsinga

Selon Lendoyi, après le départ de Buku et de Bunzanga, Kombili, Mwélé et Mombo quittèrent le lieu où ils se trouvaient et fondèrent un village du nom de Matsinga situé dans une savane.

La formule dit :

Bisi Matsinga na Ngundu Minengi mbokha bakienga

Ceux de Matsinga et de Ngundu Minengi chez les habiles danseurs

Matsinga et Ngundu Minengi sont donnés comme deux mokona des clans Seyi, Mirundi, Basomba et Bakhuli. Il faut remarquer au passage que dans les devises de Kombolo, Ngundu minengi est donné comme le nom d'un personnage : Ngundu l'infatigable.

Kombolo avait une sœur du nom de Bakhuli. C'était une Pygmée qu'il avait lui-même épousé. La première fille qui naquit de cette union, du nom de Irungi, fut épousée par Mombo et donna naissance aux Mirundi.

Par ailleurs, Mombo eut une autre femme appelée Makhendzi ou Kaya qui donna naissance aux Sièyi.

La hache de Kombolo

Selon Ngondza, Kombolo et Mombo étaient beaux-frères puisque Kombolo avait épousé Kulatsomba qui était la sœur de Mombo. C'est la raison pour laquelle Kombolo emprunta sa hache à Mombo. Et il la perdit. Elle fut retrouvée par Mubukha. De là s'ensuivit une brouille entre Mombo et Kombolo. Ce dernier quitta Matsinga.

Selon Lendoyi, Ngondi (ou Ngundu ?) est l'endroit où se trouvait un arbre qui portait un essaim d'abeilles. Ceux de Mubukha empruntèrent sa hache à Kombolo. En abattant l'arbre pour récupérer l'essaim, le fer de la hache se détacha et tomba dans le miel et il fut impossible de le récupérer. Aussi Mubukha donna une femme à Kombolo. Il s'agit peut-être de la femme appelée Mbunda qui serait à l'origine des Basumba.

Ceux de Marimba

Pour Doumagni, ceux de Marimba sont les Sièyi descendants de Mombo, les Basomba descendants de Mubukha, les Bakhuli descendants de Kombili et les Murundi. Ces clans sont appelés ainsi car ils disent à qui veulent les entendre : « Nous aiguisons tous nos matchettes sur Marimba ». Bunzanga n'a jamais habité Marimba.

Pour Ngondza, ceux de Marimba sont les Basumba, les Bakhuli, les Sièyi et les Lombo. Ils ont en commun une pierre appelée Marimba sur laquelle ils aiguisaient leurs matchettes. Les Basumba de la famille de To Mutsengi se sont rencontrés à Marimba.

Pour Nyangadoumou, ceux de Marimba sont les clans des Makhamba, Lombo, Basumba, Sièyi, Bakhuli. Leur rivière est Lé yokho.

Pour Lendoyi, une formule qui fait partie des devises de Mombo décrit le mokona de Musonga :

Bisi Musonga Mombo, konda lakha mukolo mandimba
Ceux de Musonga chez Mombo où l'on entend
Keti angwelé makima ne bilala
De grand matin des cris et des pleurs

Origine des Mirundi

D'après Lendoyi, Mombo posa une nasse dans la rivière Rombo. En allant la visiter, il surprit une femme pygmée qui était en train de prendre les poissons qui étaient pris. Il l'attrapa et l'emmena au village. Il lui donna le nom de Mirundi du nom des poissons volés (sing. *murundi*). Mwélé vint l'épouser et leurs descendants donnèrent naissance au clan Mirundi.

Mombo, Kombolo et les Basumba

Selon Lendoyi, Mombo s'installa à Musonga avec sa femme Irungi. Ils cultivaient ensemble (probablement avec Kombolo et Mwélé). Irungi en allant à la rivière trouva deux femmes pygmées qui cueillaient du maïs dans sa plantation. Elle les attrapa et les emmena chez Mombo son mari. Puis elle le fit savoir à Kombolo, son oncle, en lui faisant savoir qu'elle avait mis au monde deux enfants. Kombolo vint chez Mombo et Irungi. Il demanda à Mombo de partager les enfants. Mombo lui donna l'une des filles et garda l'autre qui s'appelait Mukuni. Kombolo épousa la femme qui lui avait été donnée et lui donna le nom de Maremba. Elle mit au monde deux garçons, Mubukha et Lundu et deux filles Hindi et Bupindi. C'est pourquoi Kombolo est dit l'oncle des Basumba mais ceux qui connaissent savent qu'il est leur père.

Selon Lendoyi, Mombo donna une femme à Kombolo. Celui-ci la surnomma Mbonda. Elle donna naissance aux Basumba. Ainsi les Basumba descendent de Mbéli, mais aussi de Nzèbi par les Bakhuli.

Selon Mubusi, Lé yokho est le village des Basumba.

Selon Ngondza, les maisons des Basumba sont : Bulamba, Polo, Kwenzi, Mavidi, Lundu, Midanga, Isida et Mubukha. Le maître de toutes ces maisons est Marimba.

Les relations généalogiques entre Mombo, Buku et Mwélé

Selon Ngondza, Mombo épousa Irungi et en eut deux filles Makhenzi et Koyo. Makhenzi épousa Mwélé. Koyo épousa Buku. Ils eurent quatre filles Bakiémé, Busonzi, Mbongo et Bitsekha.

Mombo aurait eu quatre sœurs : Tèmbé, Bakiimbi, Musonda mariée à Kombili et une quatrième dont il ne connaît pas le nom.

Les devises de Mombo

1 - Selon Indéba,

Mombo Mabakha, aba bakuma, aba bavegha
Mombo le gagnateur, gagna des maîtres, gagna des esclaves

2 – Selon Lendoyi,

Mombo munanga, bukutu, bunyangélé misiedé
Mombo qui mange seul, généreux, qui extrait le couteau de jet

Il est appelé *munanga* celui qui a une nourriture spéciale et qui, de ce fait, mange seul. Le verbe *unyangélé* signifie extraire, détacher. Mombo extrait le couteau de jet de la blessure. Par extension il soulage ceux qui sont dans la

difficulté, il délivre ceux qui sont prisonniers. Le mot *bukutu*, celui qui a pitié, va dans le même sens.

4 - BUNZANGA et les BASANGA

Les informations proviennent, pour l'essentiel, de Doumagni, Nyangadoumou et Yakabimpakha

Le surnom de Bunzanga

Bunzanga est surnommé *Buzanga bu mikélé*. Ce qui signifie que lorsqu'il juge, il dicte des lois qui sont impératives.

L'héritage de Nzèbi et les pouvoirs de Bunzanga

1 – Nzèbi mourut en l'absence de Bunzanga. Ses fils lui firent des funérailles et quand Bunzanga revint ils lui dirent qu'ils ne savaient pas où leur père était parti. Bunzanga alla jusqu'à la chute sur la rivière où ses frères avaient mis le corps de Nzèbi et il récupéra ses ossements. Ce fut la cause de la séparation de Bunzanga et de ses frères et c'est avec les ossements de Nzèbi que Bunzanga obtint le Ngoye.

2 - Le pouvoir du Ngoye a été obtenu par Bunzanga auprès des Wandji. La formule dit :

Mudzi Babongo, Ngoyi né Bawandji, mukoma né bayambili
Mudzi Babongo, Ngoyi aux Bawandzi, les mots aux muyambili

Les Pygmées sont les spécialistes du Mudzi, les Bawandji sont les spécialistes du Ngoyi comme les muyambili sont les maîtres de la parole.

3 – A la mort de Nzèbi, Mombo prit le tabouret, Mwélé la chaise-longue et Bunzanga eut la boîte, le *kobo* qui contenait les pouvoirs de Nzèbi.

4 – C'est Mayu Manzèbi, le premier fils de Nzèbi qui hérita des pouvoirs magiques de Nzèbi. A la mort de Mayu Manzèbi c'est Bunzanga qui en hérita.

Ces pouvoirs étaient :

1 - *Mulonga le nzita* : Ce bracelet à nœuds donne le pouvoir de tout saisir, les gens, les connaissances...

2 – *Lenzila le mubékhé* est une protection pour les gens du clan. Il se présente comme un objet rond et noir.

3 – *Levèmbé le bukumu*, le kaolin des maîtres, c'est à dire la marque du pouvoir.

Les rapports de Bunzanga avec ses frères.

1 - Bunzanga fit passer tous ses gens sur le tronc épineux de l'arbre *mutsetsendé*. Je n'ai pas pu savoir quelle était la rivière traversée, peut-être la Lébényi, c'est à dire le haut-Ogooué ? Le passage put se faire parce que le tronc de l'arbre avait été râclé sur un côté et qu'on pouvait y marcher sans se blesser. Après qu'ils eurent passé, Bunzanga retourna le tronc du côté des épines et empêcha les autres de passer. Chacun des clans qui traversaient après que Bunzanga eut retourné l'arbre de l'autre côté devait donner une femme pour le prix du passage. Tous les clans payèrent sauf les Bavonda qui traversèrent avec l'éléphant et les Makhamba qui passèrent avec le crocodile de Mwélé.

2 - Selon Lendoyi, Kombili, Mwélé et Mombo reprochèrent à Bunzanga de faire des histoires. Ils lui demandèrent de s'en aller et de partir rejoindre son beau-frère Mwanza. De la même façon ils demandèrent à Buku de les quitter à cause de sa folie.

3 - Selon Ngondza, il y eut une guerre entre les Bakhuli et les Basanga. Cette guerre amena à la dispersion des Nzèbi. Aujourd'hui, si un homme des Basanga veut épouser une femme des Bakhuli, il doit connaître cette vieille histoire et s'en excuser.

4 - Selon Doumagni, il n'y a pas eu de guerre entre ces deux clans mais des mariages.

5 - Comment Bunzanga donna un frère à Buku qui n'en avait pas (voir Buku).

6 - Les épouses de Bunzanga

- La première épouse est Mitolo sœur de Mwanza.

- La deuxième est Mayanda sœur de Mwélé et de Lundu qui donna naissance à un homme du nom de Lèduko.

- La troisième est Tsokho sœur de Ndombi.

- Une autre est Musunda a lakha.

7 - Origine de Musunda (selon Lendoyi)

- Kaya appelée aussi Sèyi, femme de Mombo eut un premier fils du nom de Lakha le Mibongo. Le deuxième fils s'appelait Mèyi. Mèyi en allant chez les camarades de commerce de Mombo vit un écureuil. Il appela des Pygmées pour qu'ils le prennent dans leurs filets. Ils mirent leurs filets en place. L'écureuil y fut pris mais les Pygmées ne le tuèrent pas et le laissèrent s'échapper. Mèyi demanda alors aux Pygmées de lui donner une personne en compensation. Ils lui donnèrent une femme à laquelle Mombo donna le nom de Sèyi sia koti a mèyi autrement dit Sèyi « venue » à cause de l'écureuil de Mèyi. La première fille qu'eurent Mèyi et Sèyi sia koti reçut le nom de Musunda a lakha. Elle fut donnée comme épouse à Bunzanga qui en eut une fille du nom de Bakimbi.

8 - L'affaire de « Tata mutsengi » (selon Nyangadoumou)

Bunzanga avait une femme du nom de Musunda habitant Musunga, village de Sèyi. Un jour qu'il rentrait chez lui en revenant de voyage dans la

région de Ilumbu (vers Mbigou), il demanda à son fils où se trouvait sa mère. Celui-ci lui dit qu'elle se trouvait au champ *ibiti*. Ces sortes de champs installés dans les bas-fonds humides sont consacrés au maïs et aux bananiers. L'enfant partit chercher sa mère. Il l'appela trois fois et celle-ci lui répondit. L'enfant lui cria : « Taata mutsengi est arrivé, coupe-lui les bananes *mbanga* (les moins bonnes) et laisse les bananes *bidi* (les meilleures). »

Pendant que Bunzanga était en voyage, Musunda avait pris pour amant un homme des Makhamba (Mwélé ou Lundu ?) et les Makhamba ne voulaient pas que Musunda demeure avec Bunzanga. L'enfant considérait cet amant comme son vrai père et Bunzanga comme un étranger. Bunzanga avait suivi l'enfant pour voir si sa femme était bien seule au champ aussi s'entendre appeler *Tata mutsengi* par son fils fut pour lui une grave offense. Très en colère, il revint s'asseoir sous le hangar des hommes. Quand l'enfant et sa mère qui ne l'avaient pas vu s'approcher de la plantation revinrent au village, ils le trouvèrent qui les attendait. Lorsque Musunda sortit les bananes de son panier, Bunzanga vit que c'était des *mbanga*. Il en fut très mécontent. Il s'en alla sans rien dire et se rendit à Kokekha où il avait rassemblé les Basanga.

9 – Les mokona de Bunzanga.

Kokha ou Kokekha est le premier village du monde. Tout le monde y était rassemblé. Dans ce village Bunzanga donna un nom à chacun de ses esclaves. Le mot de *mukokha* s'applique à la réunion de tous les parents lors d'un décès.

Khwakha : ce nom vient des grenouilles *khwakha* qui vivaient dans le marigot de Léyokho où les femmes de Bunzanga mettaient le manioc à rôtir.

Bilembé : nom du hangar des hommes que Bunzanga fut le premier à construire.

Mambungu : terrier dans les rochers où vivent les porcs-épics. C'est là que Bunzanga logeait ses porcs-épics magiques.

Minziumbi : Près de ce village poussait en abondance le palmier raphia *minziumbi* qui n'a que deux palmes et dont la sève est insipide.

10 - Bunzanga et Masimba et les relations entre Basanga et Mululu.

10.1 – Selon Nyangadoumou, les fils de Bunzanga allèrent se promener sur le chemin du village où habitait Mwélé. Chemin faisant ils rencontrèrent Masimba qui était assis avec toute sa famille sous l'arbre *mululu ngomba*. Les fils de Bunzanga lui demandèrent d'où il venait. Masimba refusa de répondre et leur dit : « Vous m'avez trouvé ici, c'est donc là qu'est mon village. » Mululu Ngomba fut donc le premier village de Masimba où il n'y avait que sa famille. Les fils de Bunzanga repartirent chez leur père et lui dirent : « Nous avons trouvé ton frère (au lieu de lui dire un homme) assis sous un arbre. Nous lui avons dit de venir chez toi mais il n'a pas voulu. »

Bunzanga leur dit : « Allez derrière la maison et coupez de la canne à sucre noire, *musungu lèyiba*. Quand il l'aura mangé il se souviendra et viendra chez moi pour n'être pas seul. » Masimba, après avoir mangé la

canne à sucre noire, accepta de venir à Kokekha et il s'y installa avec sa famille. »

On voit donc que Masimba n'est pas le vrai frère de Bunzanga. Ce sont des frères de rencontre. Ils se sont inventé une mère commune, Bulamba.

Bunzanga avait un mortier long en forme de pirogue, *mbungu andandaba*. Les mortiers ronds et plats ont été inventés par Lundu, l'oncle des Basumba. Pour faire circuler le mortier le long des maisons du village, on avait attaché une liane à chaque extrémité ; ainsi les femmes le tiraient depuis leur cuisine quand elles en avaient besoin, sans sortir dehors. Il était dangereux de sortir des maisons car la panthère de Bunzanga sévissait. Celui-ci avait trouvé ce moyen pour éviter à ses femmes de sortir de leur cuisine. En effet les fils et les neveux de Masimba regardaient les femmes et les filles de Bunzanga et les suivaient jusque sur les plantations pour faire l'amour avec elles sans que Bunzanga le sache. Bunzanga l'apprit cependant et donna l'ordre à sa panthère de détruire toute la famille de Masimba. Voyant cela Masimba s'enfuit et se réfugia sous l'arbre *mbèda* où il ramassa une plume du vautour *inyonga*, mangeur de noix de palme et de crabes. Mbèda fut ainsi un autre mokona de Masimba et les gens du clan Mululu, descendants de Masimba sont les gens de Mbèda.

Masimba qui avait peur de Bunzanga chercha des pouvoirs magiques pour se défendre. Il alla chez les Pygmées qui avaient des pouvoirs. Ils lui donnèrent le pouvoir *tsisi*. *Tsisi* est un animal féroce dont l'urine tue les herbes. L'homme qui passe à l'endroit où *tsisi* a uriné devient impuissant. Seule la liane *ifundi* pousse à l'endroit où habite *tsisi*. C'est comme cela qu'on reconnaît où il se trouve. Le pouvoir *tsisi* reste à l'extrémité du village et son urine ôte toute leur puissance aux autres pouvoirs et même aux diables. Ainsi protégés les Mululu se multiplièrent. Là furent créées plusieurs maisons : Kumba mulanza, Bunziong, Makungulu, Ngoli.

10.2 - Recueilli au Nord de Mayoko, Bulamba donna naissance à Masimba et à Bunzanga. L'aîné est Masimba. Cependant Bunzanga lui est supérieur. Il voyageait beaucoup aussi ses connaissances étaient-elles beaucoup plus étendues que celle de Masimba qui le reconnut, de ce fait, comme son supérieur.

La constitution des maisons du clan des Basanga

La nzo Kundi

Bunzanga avait un frère du nom de *Ngungu wunzia nzokha* c'est à dire Ngungu qui mange l'éléphant. Lui seul savait tuer les éléphants avec le piège *ilungu*. Avant lui les Basanga ne mangeaient pas d'éléphant. Un jour que Ngungu avait tué un éléphant, il fit venir toutes les familles de ses femmes et en particulier des Bangomo parents de sa femme Kundi. Après le dépeçage, il donna à chacun sa part et à la fin du partage il ne restait plus qu'un morceau sur la claie au-dessus du feu.

Ngungu demanda à sa femme de lui préparer de la pâte d'arachide pour accompagner ce morceau de viande. Quand celle-ci lui apporta le repas au hangar des hommes, il ouvrit le paquet et examina le morceau de viande. Il vit tout de suite que ce n'était pas celui qu'il s'était réservé, mais qu'il s'agissait de *tongo*, c'est à dire d'un morceau de très mauvaise qualité. Sa femme avait donné la viande *ndiyi* à ses amants. Ngungu posa le paquet de nourriture sans manger et suivit Kundi à la maison. Il regarda sur la claie et vit que le morceau de viande avait disparu. Il demanda où il était. Elle ne put répondre. Il entra en grande colère et dit : « Il y a trop longtemps que tu me trompes avec ces Bangomo, moi Ngungu, ton mari, le tueur d'éléphant. » Et il tua sa femme.

Il appela tous les gens de la famille de sa femme et leur dit : « Je l'ai tuée parce qu'elle a donné à son amant le morceau de viande qui m'était destiné. » Les gens de la famille de sa femme repartis au village se préparèrent à l'attaquer. Ils s'entendirent avec une autre de femme de Ngungu pour le faire sortir et le tuer.

Il pleuvait et Ngungu demanda à cette femme de lui apporter de l'eau. La femme refusa et il dut aller en chercher au hangar des hommes. En revenant chez lui il trouva la porte fermée. Sa femme qui avait mis la barre en travers *mobindakha* de la porte refusa de lui ouvrir. Les Bangomo surgirent alors et le tuèrent. Le matin la femme se sauva et les Basanga la poursuivirent. Ils tuèrent tous les Bangomo parents de cette femme. Ils épargnèrent les femmes qu'ils gardèrent comme esclaves. Ce sont leurs enfants qui forment la nzo Kundi.

Pourquoi ceux de Kundi se prétendent les premiers des Basanga ?

Les pouvoirs hérités par Bunzanga de Mayu Manzèbi n'ont pas été partagés. Ce sont les gens de Kundi qui les ont gardés. C'est pour cela qu'ils se prétendent les premiers des Basanga. En fait c'est Tsélé qui est la propre sœur de Bunzanga. Elle n'avait que des filles et comme les pouvoirs ne peuvent être transmis aux filles, ils sont allés à ceux de Kundi.

Une formule stigmatise la position de Kundi :

Kundi adumu ngu Bunzanga
Kundi si réputé n'a pour mère que Bunzanga

Autrement dit « celle » qui relie Kundi aux Basanga est son maître Bunzanga.

La séparation de la nzo Mitakha

Bunzanga était devenu vieux et ses sœurs n'habitaient pas avec lui. Il envoya ses enfants comme messagers chez sa nièce Mitakha pour dire à

celle-ci : « Ton oncle a faim, nous sommes venus pour chercher de la nourriture pour lui. » Le chien de Bunzanga accompagna les enfants.

Mitakha accueillit fort mal les enfants. Elle les chassa. « Déguerpissez ! Où ai-je un oncle ? Ne vous moquez pas de moi ! » Elle ne donna même pas d'eau aux enfants qui revinrent sans rien au village de leur père. Ils lui racontèrent comment ils avaient été reçus par Mitakha. Bunzanga fit dire à Mitakha : « Tu es restée à l'écart de nous tous parce que tu as mauvais caractère. » Depuis ce temps les gens de la nzo Mitakha ne sont pas avec les autres Basanga et peuvent se marier avec eux.

La nzo Tsélé

Quand les enfants furent revenus du village de Mitakha, Bunzanga les envoya chez Tsélé, pour lui demander, à elle aussi, de la nourriture. Tsélé fit asseoir les enfants, elle les fit manger et donna même à manger au chien de Bunzanga qui était venu avec eux. Elle prépara de la pâte de graine de courge et de gros pains de manioc que les enfants apportèrent à Bunzanga.

Bunzanga fit de même avec Kundi qui lui envoya aussi de la nourriture qu'il partagea avec les enfants.

Bunzanga avait fait cela pour savoir laquelle parmi ses nièces serait capable de recevoir son héritage et chez laquelle il pourrait, devenu trop vieux, s'installer avec sa femme et ses enfants. Comme cette épreuve ne lui avait pas permis de choisir entre les deux il décida de partir pour les villages de Kundi et de Tsélé. Il commença par celui de Tsélé. Il n'avait pas averti de sa venue. A son arrivée au village il ne trouva personne de la famille de Tsélé et ses maisons étaient fermées. Il demanda aux gens du village où se trouvait Tsélé et les siens. Ne voulant pas qu'il vienne demeurer parmi eux, ils refusèrent de le lui dire. Et Bunzanga s'en alla au village de Kundi qui était tout proche. Lorsqu'il y arriva, Kundi revenait tout juste de la forêt et elle le reçut avec toute sa famille. Pendant ce temps-la, Tsélé était revenue de sa plantation. Quand elle apprit la visite de son frère, elle reprocha aux gens du village de l'avoir laissé partir : « Ne savez-vous pas qu'il est mon frère et que nous avons le même père et la même mère ? » (Tsélé et Bunzanga étaient Wandji). Elle vint trouver Bunzanga chez Kundi pour lui demander de venir habiter son village. Bunzanga répondit à Tsélé : « Je me suis installé ici. Nous avons trop de bagages et nous sommes fatigués pour nous déplacer encore. C'est la faute des gens de ton village, car je pensais bien m'installer chez toi parce que car tu es ma vraie sœur et que Kundi est une esclave. »

Bunzanga ne demeura que peu de temps chez Kundi car bientôt il mourut. Cependant il eut le temps de partager ses esclaves entre Tsélé et Kundi pour qu'il n'y ait pas de différence entre elles après sa mort.

La nzo Mayélé

Marimba est le nom d'une pierre sur laquelle, dit une formule, Bunzanga aiguisait ses ongles, c'est à dire ses machettes. Après que celui-ci ait quitté le village de Marimba, les Basumba sont venus demander à Kombili de leur indiquer un endroit où ils pourraient construire leur village. Il leur montra l'emplacement de Marimba. Les Basumba sont donc venus à la suite des Basanga. Et Bunzanga leur dit : « Vous êtes venus sur mes terres, vous me devez quelque chose. » Comme Bunzanga avait déjà commencé à faire preuve de sa puissance devant ses frères, les Basumba prirent peur et s'enfuirent. Dans leur fuite ils passèrent près de la souche creuse de l'arbre *musinda*. Une femme prit sa fille et la cacha dans cette souche mais Bunzanga entendant les pleurs découvrit l'enfant et la garda pour lui. Il l'appela Mayélé et fut à l'origine d'une maison chez les Basanga.

La nzo Muzinga

Bunzanga était devin guérisseur. En arrivant dans un village téké il y trouva une femme malade. Il la soigna et la guérit. Il demanda alors aux parents de cette femme d'être payé. Comme ils refusèrent, il s'empara de la femme et l'emmena chez lui à Kokekha où il l'appela Munzinga du nom de la plante *nzinga* qu'il avait employée pour la guérir.

La nzo Tsélé Itékhé

En voyage Bunzanga guérit une femme téké. Pour son paiement il s'empara de cette femme et l'appela Tsélé Itékhé, Tsélé des Batéké.

La nzo Ngombo

Bunzanga, un jour donna une igname à cuire à une femme. Lorsqu'il revint la femme l'avait fait cuire et elle l'avait mangé. Il s'empara d'elle, l'emmena à Kokekha où elle fut à l'origine de la maison Ngombo, du nom de cette igname.

La nzo Mpolo a mwa

Bunzanga alla à la chasse aux porcs-épics. Il perdit son chien et rentra au village sans l'avoir trouvé. Le lendemain il partit à sa recherche et le rencontra sur le chemin. Le chien retrouvé le conduisit jusqu'au campement de Pygmées qui avaient gardé le porc-épic tué par le chien. Bunzanga furieux leur demanda quelque chose pour avoir chassé avec son chien. Les Pygmées lui donnèrent une femme qui est la mère de la nzo Mpolo a mwa, c'est à dire « la chance du chien ».

La nzo Tsungi

Une formule décrit cette maison :

Tsungi inénii Imapa katsamba, Mulumi a putu
La pleine lune, les sept herminettes, Mari du maïs

La personne qu'on voit dans la lune est Mboyi frère de Tsungi. La lune le retient prisonnier pour n'avoir pas pris de repos alors qu'il était artisan du bois. Tsungi a créé le maïs.

La nzo Koyo nbenzé

Il y avait un décès dans un village. Une femme, venue pour l'occasion, du nom de Koyo, passa derrière le mannequin, *nbenzé* ? du défunt alors qu'elle n'était pas de la famille et n'avait pas le droit le faire. On lui dit alors : « Tu es venue pour le mannequin et non pour le cadavre », et on la prit comme esclave. D'où le nom de cette nzo : Koyo nbenzé.

5 - NDOMBI et les MITSIMBA (Selon Pierre Ndombi)

Comment les gens de la nzo Ndulu furent obtenus à cause de la cithare

Ngundu du clan Mitsimba et Batsélélé du clan Lombo étaient amies. Ngulu le fils de Ngundu et Butsomba la fille de Batsélélé eurent ainsi l'occasion de se rencontrer. Ils décidèrent de se marier. Comme le veut la coutume, Ngulu alla travailler chez ses futurs beaux-parents pour aider à l'abattage. Il emporta avec lui sa cithare qui lui avait été donnée par Bugwenzi. Cette cithare, pour avoir une meilleure résonance renfermait des abeilles. Arrivé sur les lieux de l'abattage, Ngulu déposa la cithare près du foyer des hommes. La future plantation était sur une forte pente. On se mit à abattre l'arbre *lebala la mutsambenga*, à l'écorce rugueuse. En tombant l'arbre écrasa la cithare, les abeilles s'en échappèrent et piquèrent Ngulu qui en mourut. Sa mère, Ngundu, demeurée au village fit un rêve où elle vit la mort de son fils. Aussi s'empressa-t-elle de venir avec son mari au village de Batsélélé qui lui apprit la mort de Ngulu. Ils demandèrent un dédommagement et on finit par leur céder Butsomba qui devint la fondatrice de la nzo Ndulu du nom de la fille à laquelle elle donna naissance.

A propos de la nzo Ndulu appelée aussi Ndula Ngundu les Lombo citent la formule :

Mitsimba miba bakha mu ngombi
Mitsimba gagnés par la cithare

Cette affaire peut être évoquée dans les mbomo.

Origine du clan Mboma

Le clan Mboma est issu du clan Mitsimba puisqu'il a pour ancêtre Tsengi petite-fille de Musomi a Walu.

Tsengi est une descendante de Ndombi qui égarée arriva avec ses enfants, Busengé, Rembo et Tsédi sa fille, chez ceux de Bangela. Ils étaient si turbulents que ceux de Bangela n'en voulurent pas et les renvoyèrent chez Ndombi. Mais ceux de Ndombi n'en voulurent pas non plus. Ils rencontrèrent un éléphant. Ils le tuèrent et le dépecèrent. Les hommes de Ndinga demandèrent un homme en dédommagement. Ils donnèrent seulement des vivres et d'autres biens que ceux de Bangela refusèrent. Ils allèrent alors chez Ndombi leur oncle. Celui-ci leur donna un diable, *tengo*, dans une forme humaine. C'est cette personne qu'ils donnèrent à Ndinga. Mais sitôt arrivée chez Ndinga, cette personne disparut. Et ceux de Ndinga vinrent la réclamer à Ndombi qui leur dit qu'il avait déjà donné et que c'était à eux de bien garder ce qui leur appartenait.

Le crocodile de Mwélé

Une formule dit :

Ndombi inéni imigengele nganda Mwélé
Ndombi grand vivacité-force crocodile de Mwélé

Il est ainsi rappelé le fait que le grand Ndombi plein de force et de vivacité a dû emprunter le crocodile de Mwélé pour traverser la rivière. Cette hiérarchie entre, d'une part, les clans Mitsimba et Mikhala (Ndombi) et, d'autre part les Makhamba (Mwélé) peut être rappelée lors des mbomo.

Les relations entre Mbundu et Mitsimba

Mangangela, le premier des Mbundu, ancêtre de Nyimbi, habitant de Mirumbi, inventeur du tambour et Mbadinga ancêtre de Ndombi qui inventa la cithare, du village de Walu se trouvaient près des rochers Budinga et Mwanda, près de la rivière Lékumu.

Une formule fait allusion à l'alliance ancienne des Mbundu et des Mitsimba :

Tsikha na ngetsi bisi mabukhu
Le safou et la noix de palme du côté des anciens villages

6 - NYIMBI et les MBUNDU

Toutes les informations recueillies sur Nyimbi concernant les incertitudes de son identité et se résolvent à une question : Nyimbi est-il de la descendance de Nzèbi ou de celle de Mbèli ?

1 - Selon Ndenga.

Nyimbi est de la lignée de Mbèli (ou Bangela). Chassé par les fils de Mbèli, il est venu chez les fils de Nzèbi où il a donné naissance au clan Mbundu.

2 – Selon Yakabimpakha.

Nyimbi est le dernier fils de Nzèbi. Ce sont les gens de la descendance de Mbèli qui le volèrent. Nyimbi avait suivi Mitolo chez Mwanza. Celui-ci s'en empara et le fit passer pour un fils de Mbèli.

3 - Selon Nyangadoumou. L'affaire de la cruche cassée.

Bunzanga avait des esclaves pris à tous les clans. Le premier d'entre eux est Nyimbi appelé aussi Matsakona, appelé aussi Mbadinga.

Voici comment Nyimbi fut pris comme esclave : Lorsqu'il y avait une affaire à juger, les fils de Nzèbi et ceux de Mbèli se réunissaient les uns chez les autres. Cette fois-là ils se trouvaient chez Mwélé à Manda.

Bunzanga chargea Nyimbi d'aller chercher de l'eau et lui donna pour cela sa cruche en terre, *ikumu*, car les femmes de Mwélé n'en avaient pas. En rapportant l'eau Nyimbi cassa la cruche. Il prit peur et resta près de la source. Ne le voyant pas venir, Bunzanga envoya quelqu'un l'appeler. Celui qui était ainsi chargé de l'appeler s'avança un peu hors du village et poussa le cri *mangubi, hi, hi, hi*, qui est utilisé pour appeler ceux qui sont au loin en forêt. Nyimbi répondit par *hé, hé, hé* c'est à dire oui, oui, oui... Cette réponse de Nyimbi par la voix et non par le cri signifiait qu'il était tout près mais qu'il ne voulait pas venir. Nyimbi finit par revenir et à son retour Bunzanga demanda réparation pour la cruche cassée. Personne ne la lui donnant aussi prit-il Nyimbi en le surnommant :

Matsakona ute mu mangubi uyakhala mu mambéla

L'envoyé appelé par le cri répond par la voix

4- A qui appartenait la cruche cassée par Nyimbi ?

- Selon Ngondza, elle était à Mwélé.

- Selon Doumagni, Nyimbi dit Musieka était traité comme un petit, *ngébé*, par les fils de Nzèbi. Aussi c'est lui qui, au cours des réunions des fils de Nzèbi allait puiser de l'eau. A l'une des réunions, Nyimbi était allé chercher de l'eau avec la cruche *ikumu*. Certains disent que cette cruche appartenait à Bunzanga, d'autres à Mwélé. Nyimbi en revenant de la source avait reçu de Bunzanga l'ordre de remettre la cruche pleine d'eau à Mwélé en la lâchant sitôt que celui-ci tendrait les mains de façon qu'elle se casse. Après que la cruche fut cassée comme prévu, Mwélé réclama un paiement. Il était impossible pour Nyimbi de donner une de ses sœurs puisque toutes les deux, Mitolo et Makhenzi, étaient chez Mwanza. Aussi il s'enfuit et s'en alla chez Mitolo et la pria de le prendre comme esclave.

5 – Selon Doumagni, un des surnoms de Nyimbi est Musopo taba ou Musopo nzokha, c'est à dire entrailles de chèvre et entrailles d'éléphant. C'est en rapport avec le fait que lorsqu'on tuait une chèvre, Nyimbi recevait pour sa part les entrailles.

6 – Selon Nyangadoumou, comment Nyimbi cessa d'être fils de Nzèbi au village de Wala.

Nyimbi trouva un éléphant mort. Bunzanga s'en empara. Il envoya ses frères dépecer l'éléphant et envoya Nyimbi chercher de l'eau. Bunzanga fit le partage de la viande et prit pour lui le pied qui est le meilleur morceau. A Nyimbi il laissa les intestins. Bunzanga se justifia de la façon suivante : « J'ai envoyé le petit frère Nyimbi chercher des graines de *tundu* et c'est ainsi qu'il a trouvé l'éléphant. Celui-ci est donc à moi. »

Nyimbi dit alors : « Mes frères me prennent pour un oiseau. Ils m'ont pris l'éléphant. Pour la cruche cassée j'ai été obligé de donner ma sœur Makhenzi, puis j'ai été obligé de donner mon autre sœur Niengi à Mwélé. »

Mwélé avait jugé l'affaire de la cruche cassée à la suite de laquelle Nyimbi avait dû donner Makhenzi à Bunzanga. Pour se payer il demanda à Bunzanga la première fille que Makhenzi mettrait au monde. Comme Bunzanga refusait, Mwélé alla trouver Nyimbi et lui dit : « Puisque j'ai jugé ton affaire, donne-moi ta sœur. » Et c'est ainsi qu'il donna Niengi à Mwélé. Nyimbi s'enfuit durant la nuit et arriva sur la plantation de Mitolo. Il y rencontra Mitolo à laquelle il raconta ses malheurs et il partit avec elle comme son esclave.

7 - Selon Doumagni, Niengi, sœur de Nyimbi fut prise par Mwélé pour avoir jugé l'affaire de la cruche cassée.

8 – Nyimbi aurait traversé la rivière grâce à l'araignée de Ndombi alors que tous les autres fils de Nzèbi voulaient le laisser de l'autre côté.

10 – Selon Mayombo, Nyimbi est de la descendance de Mbèli. Il est le petit-fils d'une femme de Koto. Après la prise de Koto, Nyimbi est venu du côté des fils de Nzèbi. Mayombo donne la suite généalogique suivante : Kasa, une femme de Koto donna naissance à Niengizila. Celle-ci eut deux fils Nyimbi l'aîné et Bayengi le cadet. Bayengi donna naissance aux Blancs et à une fille qui porte le nom de sa grand-mère. Cette Niengizila donna naissance aux Mbundu.

La formule dit :

Nienginzila mulé Ndinga na Létsanda na Mambupodi

Va Ibwanga sia niaka Tsinzi na Ngwélé

Ce qui peut être traduit ainsi :

Nienginzila messenger de Ndinga, de Létsanda et de Mambupodi

A la rivière Ibwanga où ont déféqué Tsinzi et Ngwélé

La rivière Ibwanga est la rivière où les fils de Nzèbi traversèrent chacun sur un radeau. C'est à partir de cette traversée où l'on attendit Nyimbi que celui-ci fut adopté.

10 - Selon Nyangadoumou, Nyimbi est initialement parmi les fils de Mbèli. Il est maintenant compté parmi les fils de Nzèbi. Voici comment cela arriva : Bunzanga était en train de cueillir des fruits dans la forêt lorsque Nyimbi vint le trouver et Bunzanga le prit parmi les fils de Nzèbi. C'est un descendant de Nyimbi qui a donné naissance au clan des Mbundu. Après cette adoption par Bunzanga, Nyimbi vola une chèvre et s'enfuit. Bunzanga le poursuivit et le rattrapa dans un trou de l'arbre *murumbi* où il s'était caché. On ne sait pas ce que Bunzanga demanda en dédommagement mais deux noms de nzo (ou de mokona ?) des Mbundu gardent le souvenir de cet épisode, Mirumbi et Ivanga, la bergerie.

B - LES RÉCITS DE LA LIGNÉE DE MBELI OU BANGELA

Divergences et contradictions

Alors que la descendance de Nzèbi suscite l'unanimité quant au nombre des fils, à leur nom et à l'ordre dans lequel ils sont cités, la descendance de Mbèli, le plus souvent ignorée des collecteurs de la tradition orale, est l'objet de divergences et de contradictions parmi les informateurs.

L'existence de Mbèli est elle-même problématique. Ainsi pour Doumagni, Mbèli est tout simplement Mununu citée dans la formule comme celle ou celui qui est mis au monde par Nzèbi *en plus* des sept fils. Toujours selon Doumagni ceux qu'on appelle les fils de Mbèli sont tous des Pygmées pris comme fils ou comme femme par les fils de Nzèbi. Lendoyi qui pourtant m'énumère les dix fils de Mbèli me cite la formule :

Nzèbi abota bana tsambu na mutsambu nande
Nzèbi mit au monde sept fils et une autre fois sept

Ces sept fils *en plus* seraient les fils de Mbèli.

Il existe deux expressions différentes pour désigner ceux qui ne font pas partie de la descendance de Nzèbi, *lebota Nzèbi*. Il s'agit de *lebota Mbèli* et de *lebota Bangela*. Mbèli et Bangela sont deux noms différents pour désigner un même personnage à l'origine des mêmes clans. En première approximation, Mbèli serait plus utilisé au Congo et Bangela au Gabon. Il faut signaler cependant que Bangela est parfois donné comme un troisième personnage qui serait à l'origine des Blancs. C'est le cas, en particulier, au mikundukhu de Nzima.

Autre sujet de divergence, pour certains informateurs, les descendants sont au nombre de 10, pour d'autres ils sont 7. L'ordre dans lequel ils sont

énumérés varie aussi. C'est pourquoi je fais état ici des différentes listes qui m'ont été données.

La descendance de Bangela

Lendoyi donne dans l'ordre les clans :

1/ Bavonda, 2/ Buyala, 3/ Ingungu, 4/ Lombo, 5/ Loamba, 6/ Isakha,
7/ Basomba, 8/ Mbuma, 9/ Mikengé, 10/ Kalenga

Pour Lendoyi, parmi les dix clans, Bavonda, Buyala et Ingungu sont les principaux. Buyala et Ingungu sont toujours en conflit, chacun d'eux se prétendant supérieur à l'autre. Les autres clans ne sont que des parasites.

Mambangou donne un ordre légèrement différent :

1/ Bavonda, 2/ Buyala, 3/ Ingungu, 4/ Lombo, 5/ Loamba, 6/ Isakha,
7/ Mboma, 8/ Mikengé, 9/ Basomba, 10 / Kalenga.

Mambangou donne la formule :

Bangela mitété mia kulii na kulii.

Bangela, butins incessants

La descendance de Bangela s'est agrandie au fur et à mesure que les clans obtenaient des esclaves.

Indeba donne deux formules qui vont dans le même sens :

Muvonda kakha khu yulu Kéyé na Bilala mbokha Makwaka na Lebenyi
Muvonda l'aëule de ceux de Kéyé et de Bilala, chez Makwaka et Lebenyi
et

Bangébé khu yulu Mamfuku na Maluamba
Les petits, habitants de Mamfuku et Maluamba

La descendance de Mbèli

Les fils de Mbèli sont au nombre de sept :

Nyangadoumou donne dans l'ordre :

- 1 - Mwanza, ancêtre des Isakha.
- 2 - Tsékumbu, des Bavonda
- 3 - Ndumba Yombo des Budumbu
- 4 - Munzinakha, des Téké
- 5 - Muyaka, des Yaka
- 6 - Mupfunu, des Tsangi
- 7 - Muvili, des Vili

Lundu donne dans l'ordre :

Ancêtre Clan Mokona

1 - Basengi Isakha Kongo et Ngambo

2 - Mukèta Balèli Muyumi

- 3 - Kombolo Mbundu Mirumbi et Mbaya
- 4 - Mbungu Ngala Kaha
- 5 - Mbakha Mutata Mubili
- 6 - To mutsengi Tsongo Mokuti ibanda
- 7 - Dibusiengé Makanda Manga et Bibobo

Tsinga donne dans l'ordre :

- 1/ Pungu, 2/Madungu, 3/Mwanza, 4/Mbungu, 5/ Mba Madinga, 6/Mukéta
- 7/ Ivovo kumu a Dianga.

Doumagni donne dans l'ordre onze ancêtres dans la descendance de Mbéli :

- 1 - Mitolo ancêtre de ?
- 2 - Mwanza ancêtre des Isakha
- 3 - Nzimi anzokha pour les Makanda
- 4 - Tsékumbu et les Bavonda
- 5 - Nzondo et les Ingungu
- 6 - Ngandumi et les Loamba
- 7 et 8 - Makanyanga et Mukéta ancêtres des Tsongo
- 9 - Ndumba Yombo ancêtre des Budumbu
- 10 - Yombo ancêtre des Ngala
- 11 - Mbakha Madinga ancêtre des Mutata

1 - TSEKUMBU et les BAVONDA

Origine de Tsékumbu

Pour Doumagni, Bukamba est le fils de Bunzanga et de Tsokho Lékhaba.

Après la mort de Ndombi, Bunzanga prit pour lui le chat, *mukokho*. Il prêta ce pouvoir aux Pygmées qui lui donnèrent Ibudu Mongo en échange. Bunzanga donna à cette femme le nom de Tsokho. Tsokho fut épousée par Mwanza, appelé aussi Basengi. De cette union naquirent deux filles Tsokho Lékhaba et Tsokho Nzingi ne Mulengi. Bunzanga vint chez Mwanza pour partager ses enfants.

Selon Doumagni, les deux enfants seraient revenus à Bunzanga.

Selon Ngonza, Tsokho Lékhaba aurait été épousée par Bunzanga. Et dans leur descendance se trouvent les clans Siongo, Mitsimba, Ingugu, Bukonzo, Mikhala, Loamba et Nyanga. Tsokho Nzingi ne Mulengi serait revenue à Mwanza.

Bukamba refusait d'accompagner son père lorsqu'il allait juger. Mais au retour de Bunzanga, il voulait toujours que celui-ci lui fasse le récit de ce qui s'était passé. Aussi Bunzanga lui donna-t-il le surnom de Tsékumbu. Ce nom se décompose en *tsé* : nettoyer très proprement ; *tsedi* signifie nettoyer en râclant. *Ikumbu* est le récit, le compte-rendu.

Pour Nyangadoumou, Tsékumbu est le fils de Tsokho Lékhaba.

Pour Maloumbi Nestor, Tsokho Lekhaba eut quatre fils :

Tsékhumbu donna naissance aux Bavonda.

Nzondo donna naissance au clan Ingungu

Ngandumi et Lémbamba qui donnèrent naissance au clan Loamba

Pour Ndombi, il y a deux filiations différentes :

A/ Bunzanga épousa la sœur de Mayu Manzèbi. Ils eurent un fils nommé Tsékumbu et une fille appelée Bangela. Cette fille eut elle-même une fille, Muvonda Njila et un fils nommé Ndinge Lesombo.

B/ Tsékumbu épousa Muvonda. Ils eurent deux enfants : Ndinga Lesombo et une fille Bangela.

Selon Lendoyi, Bunzanga épousa une sœur de Mayu Manzèbi. Ils eurent un fils appelé Tsékumbu ou Mwafumu, et une fille du nom de Bangela.

Bangela engendra à son tour Ndinga Lesombo qui donna Njila et celui-ci donna Muvonda.

Ngondza donne la filiation de trois femmes : Njila donna Muvonda Njila ; cette dernière donna Muvonda.

Les nzo des Bavonda

Nziangakani donne, sans précision généalogique, la liste suivante :

- Nzo kumu : Budzianga, Ikabanga, Masanyia, Membé, Ngoli, Pungi, Tsokho, Bwanga, Mupengi Matudu.

- Nzo muvigha : Balingi, Kumba, Kengé, Ndongo, Banzeti, Minza, Bubengi, Sémé.

2 - MITOLO et MAKHENZI

Le premier nom de Mitolo a été Makhenzi. Mwanza l'a appelée Mitolo après l'avoir épousé. En fait il l'avait capturée.

Makhenzi était une des femmes de Koto. Elle rasa Bunzanga, l'oignit d'huile et le circoncit. C'est Bunzanga, en effet, qui fut le premier à être circoncis. C'est peut-être pour cela qu'il est à l'origine de toutes les sociétés secrètes.

Selon Nyangadoumou, Bunzanga arriva dans les plantations de Basengi (alias Mwanza) juste au moment où les arbres venaient d'être abattus. Il y trouva Mitolo, sœur de Mwanza assise sur des arbres abattus. Il la prit et l'emmena au village de Mwanza où il se rendait.

En arrivant Mwanza lui demanda :

« Où as-tu trouvé cette femme ? »

- Je l'ai trouvée assise sur les arbres abattus de ta plantation et je l'ai prise.

- Mitolo est ma sœur et c'est moi qui ai abattu la plantation. Tout ce qui est ici est à moi et tu n'as aucun droit de le prendre. »

Mitolo est donnée comme la première femme de Bunzanga.

Les cloches de *muyambili* ont été distribuées aux gens de Mbèli (ou de Bangela) par Mitolo. Elle en donna une à Mwanza l'ancêtre des Isakha, une à Mbakha Mbadinga ancêtre des Mutata, une à Yombo, ancêtre des Ngala et une autre à Mukéta ancêtre des Makanda.

Doumagni apporte une précision. Mukéta cassa sa cloche et depuis, il n'y a plus de *muyambili* chez les Makanda.

Ndenga donne une généalogie où figurent Mitolo et Makhenzi :

Mwanza et Mitolo donnent naissance à :

Kasa et un homme sans nom précisé.

Kasa est à l'origine des clans Tsundi et Ipéna

L'homme au nom inconnu donne deux fils Mukéta et Makanyanga et une fille Makhenzi.

Mukéta donnera naissance au clan Makanda

Makanyanga donnera naissance aux clans Isakha et Ngala

Makhendzi donnera naissance aux Mbundu et aux Balèli.

Dans l'épisode de Mingangha, (traité dans la cinquième partie) on retrouvera Mitolo et Makhenzi.

Dans la version de ce récit par Yakabimpakha, Mwanza et Bunzanga sont doublement beaux-frères. Mwanza a épousé Mitakha, la sœur de Buzanga. Et celui-ci a épousé Mitolo sœur de Mwanza.

Dans la version de Ngonza, Buzanga va habiter près de Mitakha, sa sœur mariée à Basengi appelé aussi Mwanza.

Dans la version de Doumagni, Bunzanga rencontra Mitolo et Basengi à Mingangha.

Les Balèli disent que Mitolo est leur ancêtre. Il en va de même pour les Mbundu. En fait cette question de la place de Mitolo est à mettre en rapport avec l'ambiguïté de la situation de Nyimbi. Celui-ci est donné comme appartenant à la descendance de Nzèbi et frère de Mitolo. Nyimbi suit sa sœur lorsque cette dernière s'en va habiter chez Mwanza son mari.

3 - L'ORIGINE DE LA METALLURGIE

Selon Doumagni, Nzèbi donna les masses-enclumes et les marteaux à Ibudu Mongo qui les perdit. Mitolo passa sur le chemin, les trouva et les ramassa. Ibudu Mongo retourna chez Nzèbi qui lui dit : « A partir de maintenant, tu n'auras rien, tu n'auras plus de village, tu marcheras dans la forêt. » Ainsi font les Pygmées depuis ce temps-là. C'est sur les rochers de Nutu Mingangha que les fils de Mbèli commencèrent la métallurgie. Tèbi mwana Mingélé u Miyama avait donné à Mitolo la masse-enclume, le marteau et le métal. Tèbi mwana Mingélé est descendant de Bangela. Doumagni ne peut pas donner de précision sur la généalogie de Tèbi, disant que ce sont les Blancs descendants de Tèbi qui peuvent en savoir davantage.

Selon Nyangadoumou, Nyimbi, Mitolo et Makendji étaient trois frères et sœurs qui vivaient ensemble. Un jour Makhendji et Nyimbi partirent

chercher de la nourriture. En ce temps-là la nourriture provenait de la cueillette, les *nyinga*, les *mumbomonyo*, les *tuundu*. Mitolo restée seule au village décida elle aussi d'aller chercher de quoi manger. Elle prit son panier qui contenait une masse-enclume, un marteau et du minerai. Elle rencontra en chemin Basengi à l'endroit appelé Itundu. C'était là où vivait Mwandza, près de la rivière Ipin. Mwandza prit Mitolo pour femme. Ils mirent au monde plusieurs filles ancêtres des Balèli, Isakha, Tsongo, Makanda, Mutata. C'est ainsi que Mwanza acquit la métallurgie.

C'est Mitolo qui avait obtenu le fer en grattant la terre, mais elle ne savait pas s'en servir.

C'est Basengi (autre nom de Mwanza) qui découvrit le minerai et la masse-enclume sous la terre à Mingangha après avoir rêvé que ces objets se trouvaient à cet endroit.

La métallurgie a été inventée par Tèbi qui l'a donnée à Mwanza et à Buku.

3 - NDIINGA LESOMBO ET LES CLANS INGUNGU, LOMBO ET LOAMBA

Ndinga Lesombo dans sa généalogie

Selon Mambangou, Ndinga est le neveu de Tsékumbu appelé aussi Mwafumu. Mwafumu est lui-même le neveu de Mayu Manzèbi *ngabola* de Koto.

Selon Lendoyi, Bangela était la sœur de Ndinga Lesombo ; tous les deux descendants de Kukiti, de Mayu Manzèbi et de Mwafumu (qui signifie gros comme l'arbre *mfumu*). Mayu Manzèbi, le premier fils de Nzèbi donna naissance à Kukiti qui eut une fille du nom de Bangela et un fils du nom de Ndinga dit Lesombo. La fille de Bangela, Njila donna naissance à Muvonda. Lesombo est le nom donné au bâton épointé sur lequel sont accrochés les poissons après la pêche.

Selon Lendoyi, Kukiti, père de Ndinga, aurait été abandonné dans son village et se serait transformé en ogre du nom de Dya Poto. Il est connu sous le nom de Yombi ou Ibobolo par les Pygmées qu'il poursuit et décime.

La guerre contre les Obamba

Selon Ndombi, un homme de la descendance de Bangela, du nom de Nzaka, avait épousé une femme Obamba nommée Kanda. Cette femme alla en visite chez ses parents et ses parents la retinrent chez eux. Nzaka, le mari, s'en vint donc au village des parents de Kanda dans l'espoir de la faire revenir chez lui. Les frères de Kanda organisèrent une partie de chasse au cours de laquelle ils tuèrent Nzaka.

Ndinge Lesombo voyant que Nzaka, son neveu, ne revenait pas vint à son tour voir ce qui se passait. Il apprit par Kanda que son mari avait été tué par

ses frères. Il revint avec des gens de Mwélé et de Buku qui formaient une troupe nombreuse et il battit les Obamba.

Une formule rend compte de l'événement :

Ngakha Mwélé babalua na Babamba na Bambosi
Parents de Mwélé qui battirent les Obamba et les Mboschi

Après la bataille, les vainqueurs s'emparèrent de trois femmes obamba dont le nom renvoie à leur situation de captives. Toutes portaient le nom de *Mokuda*, c'est à dire corde. De façon précise il y avait :

- *Mokuda lombiti* c'est-à-dire « Corde mouillée ». A force de trébucher dans les flaques du chemin cette femme attachée était toute mouillée.

- *Mokuda avengiti* : « Corde-attendez-moi ». Elle était essoufflée et demandait qu'on ralentisse l'allure.

- Le nom complet de la troisième n'est pas connu.

Ce fut Ndinge Lesombo qui garda ces trois captives. Elles formèrent dans la lignée de Bangela les clans Ingungu, Lombo et Loamba regroupés sous l'expression *Bangela ya mitété*, c'est-à-dire le butin de Bangela.

Ceux de la descendance de Nzèbi qui avaient combattu les Obamba avec Ndinge Lesombo réclamèrent en vain leur part du butin. Ce fut là une cause de discorde avec ceux de Bangela. Aussi ne reconnaissent-ils comme vrais descendants de Bangela que les Bavonda et les Buyala.

Mambangou donne une autre formule relative à cette guerre contre les Obamba :

Ndinge Lesombo lebakhala liluana na Babamba na Baduma
Ndinge Lesombo, l'homme qui battit les Obamba et les Aduma

Selon cet informateur, les maîtres chez Bangela sont Bavonda, Buyala et Ingungu. Les autres sont des descendants de captifs désignés par l'expression :

Lebèdi la Nzaka na Kanda
Le butin pour l'affaire de Nzaka et de Kanda

Il précise que Kanda est fils de Bangela et neveu de Ndinge Lesombo.

Que signifie Bangela ?

Selon Lendoyi, le nom de Bangela vient du verbe *ubangela*, se souvenir. C'est par moquerie à l'égard de Ndinge Lesombo qui se croyait de la descendance de Nzèbi. C'est seulement après la perte de son neveu et après la bataille à l'issue de laquelle il obtint trois femmes que Ndinga eut des enfants qui sont à l'origine des clans Bavonda, Buyala et Ingungu.

La séparation des Bavonda et des Ingungu

Pour Ndombi, la formule dit :

Malumbi na Tsètsi bebayakhena mu ivokho sia nzungu
Malumbi et Tsètsi se séparèrent pour le couvercle de la marmite

Par un temps de famine, Ndongo et sa fille quittèrent le village à la recherche de nourriture. Ndongo, en arrivant chez Tsokho Lékhaba, sa sœur aînée, la trouva en train de préparer un cœur de bananier qu'elle venait juste de mettre à cuire. Elle avait mis sur la marmite, en guise de couvercle, une feuille de bananier qui avait déjà servi pour cela. Aussi Ndongo crut-elle que la nourriture était cuite et lorsque Tsokho ne put lui donner à manger tout de suite elle se mit en colère, la traita d'égoïste et la quitta pour aller chez Tsokho Nzingi ne Mulengi. Celle-ci lui donna le nom de Bukonzo. Elle est ainsi l'ancêtre du clan Bukonzo proche du clan Mikhala.

Pour Maloumbi Nestor, lorsque les enfants de Malumbi sont allés voir Mandzungu, femme de Tsètsi, pour obtenir de la nourriture, celle-ci leur a dit qu'elle n'avait pas de manioc. Les enfants ont cru que ce n'était pas vrai. En revenant à la maison ils s'en sont plaints à leur père. C'est ainsi que Bavonda et Ingungu se séparèrent. Mais ils se rejoignirent à la Lebènyi. Malumbi fit traverser ses fils. Il voulait faire traverser les enfants de Tsètsi. Mais ceux-ci refusèrent, se jetèrent à l'eau et traversèrent ainsi sans se noyer grâce au pouvoir de l'éléphant qui était le leur. Après la traversée, alors qu'ils étaient tous rassemblés, des chauves-souris vinrent et certains s'enfuirent qui furent à l'origine du clan Bukonzo. Un serpent tomba d'un arbre au milieu d'eux et d'autres s'enfuirent encore qui donnèrent naissance aux Loamba. Ceux qui restaient s'en allèrent à cause de la très forte chaleur et donnèrent naissance au clan Nyanga.

Bavonda, Bukonzo, Loamba, Nyanga et Ingungu sont tous fils de Tsokho. Les Nyanga et les Bukonzo sont restés de l'autre côté de la Lebènyi.

Bavonda et Makanda

Selon Nziangakani, Tsékumbu restait chez lui quand on jugeait une affaire mais il voulait qu'on la lui raconte d'où son nom, puisque *ikumbu* qui signifie récit, compte-rendu. Il avait une grande famille, devint dya et prit l'éléphant pour le devenir.

Les gens de Busengé et ceux de Tsékumbu avaient deux *mokona* voisins du nom de Mbuyu. Un éléphant voulut traverser la Lebènyi. Les Makanda le saisirent mais les Bavonda plus nombreux s'en emparèrent. L'expression « Nzimi a nzokha ! » c'est à dire, « Saisissez l'éléphant avec force », qui rappelle cet épisode est devenu le cri de ralliement des Bavonda.

Nzondo et les Ingungu

Selon Nyangadoumou, Tsokho Lékhaba est la mère des Ingungu et des Loamba.

Une formule :

Nzondo inéni khanga batèdi ndé tsakha vé

Nzondo la grande fermeture (de la maison) serpent il protection pas

Nzondo, l'oncle des Ingungu, avait le serpent pour *ikoko*. Il faisait tellement d'histoires que son pouvoir n'était plus efficace.

Kukiti appelé aussi dya Poto

Une formule :

Ngakha Kukiti a saala va lebukhu. Abana bunzokha Abana bo lemanya

Parents de Kukiti demeuré dans l'ancien village. Les uns disent
c'est un crâne d'éléphant, les autres disent c'est un rocher.

Pour échapper à Kukiti, Tsékumbu s'enfuit avec sa sœur Bangela et son neveu Ndinga Lesombo. Kukiti aussi appelé dya Poto (Poto est un nom pygmée) resta dans l'ancien village. Vieux et aveugle, courbé, osseux et blanchi, en le voyant les gens le prirent pour un crâne d'éléphant abandonné, d'autres pour un rocher. Là où il se trouvait, les moustiques à ailes blanches, *ifudunganga*, étaient nombreux comme partout où se rencontrent les ogres.

III. LES DEVISES

1. LA GLOIRE DES CLANS

Le terme *lekumu* peut se traduire par gloire, renommée, exploit, devise, réputation. J'ai traduit par devise par souci de simplicité. La « gloire des clans » serait peut-être plus appropriée. Les devises recourent à l'ellipse, à l'allusion et utilisent souvent une langue archaïque. Chaque fils de Nzèbi, chacun des clans qui en descend, possède sa devise. Chacune d'entre elles, en quelques phrases, met l'accent sur le caractère du héros-fondateur, ses particularités, ses faits valeureux et s'achève par la liste des anciens villages, les mokona.

La dissymétrie déjà constatée entre la lignée de Nzèbi et celle de Bangela se retrouve aussi dans les devises. Alors que chacun des sept fils de Nzèbi a une devise qui lui est propre, les clans de la descendance de Bangela n'en ont qu'une seule qui leur est commune.

La traduction qui suit a fait appel à toutes les ressources dont Pierre Ndombi et moi-même disposions. Elle s'est étalée sur une longue période et, quelquefois, malgré la consultation de plusieurs muyambili certaines formules sont demeurées obscures.

La difficulté à traduire n'est pas seulement dûe au fait que les devises ne sont plus apprises. Il est probable que les hommes qui les apprenaient par cœur mémorisaient des expressions, des noms d'ancêtres, d'anciens villages. Mais ils n'étaient pas pour autant capables, ni de les comprendre en langage clair, ni *a fortiori* de les expliquer à l'ethnologue de passage.

La présentation qui suit comporte trois parties :

1 : le texte en inzèbi,

2 : une traduction libre

3 : une traduction mot à mot de la phrase suivie d'un commentaire qui éclaire et justifie la traduction.

2. LES DEVISES DES DESCENDANTS DE NZEBI (*LEKUMU LABOTA NZEBI*)

Buku et les Mwanda

1 - *Dya Buku bwa bukèla malongo, lekungu la bète mandzanga*

2 - *Pundji mubongo usangela va mabakha ndjila*

3 - *Mupumbi aviokho akaite kololo nganga kfula bilala*

4 - *Lesèngi la mukhoma atèmba baana va pèda, ndé mwènè va ngonda*

5 - *Ngakha Kènga Kasa bay Ikanga Pisekha*

6 - *Bisi Ipidi sia makoto makoto*

1 – Dya Buku qui dévaste les contrées, dont la renommée frappe de stupeur les galagos

2 – Le panier du Pygmée est fouillé à la croisée des chemins

3 – Le promeneur solitaire passe et y met un signe de branchage, le devin, depuis le village, le découvre en jetant des cris

4 – La cime de l'arbre *mukhoma* laisse les petits dans les bas-fonds alors qu'il demeure lui-même au sommet de la colline

5 – Descendants de Kènga Kasa et Ikanga Pisekha

6 – Habitants d'Ipidi aux innombrables quartiers

1 – *Dya Buku bwa bukela malongo, lekungu la bête mandzaga*

Dya Buku qui écrase les contrées, la renommée assomme les galagos.

Dya Buku qui dévaste les contrées, dont la renommée frappe de stupeur les galagos. Le galago est très difficile à attraper et c'est un exploit que d'arriver à le tuer. Ici c'est la renommée de Buku propagée de bouche à oreille qui suffit à faire perdre leur équilibre aux galagos et à les assommer en les faisant tomber de l'arbre où ils se trouvent.

2 – *Pundji mubongo usangela va mabakha mandjila*

Le panier du Pygmée on le fouille à la croisée des chemins.

Sens inconnu.

3 – *Mupumbi aviokho akaite kololo nganga kafula bilala*

Le promeneur solitaire passe et met un signe le devin jette des cris.

Kololo est un signe constitué de feuilles ou de branches par lequel on marque un objet trouvé au bord de la route.

Nganga : guérisseur en général. Ici en particulier, le devin qui voit dans les rêves les événements passés ou à venir. Il y a opposition entre l'attitude du promeneur solitaire qui met une marque sur le panier du Pygmée trouvé à la croisée des chemins et celle du devin qui depuis le village devine par ses cris et probablement par ses chants l'endroit où se trouve le panier.

Il n'est pas possible pour l'instant de rattacher les phrases 2 et 3 aux exploits de dya Buku.

4 – *Lesèngi la mukhoma atèmba baana va pèda, ndé mwèné va ngonda.*

La cime de l'arbre *mukhoma* laisse les petits dans les bas-fonds, lui-même sur une éminence

C'est une allusion au fait que Buku est le premier nommé des fils de Nzèbi. Cette situation est décrite par des images d'altitude. Le *mukhoma* est un des plus grands arbres de la forêt, c'est l'image de Buku qui laisse bien

au-dessous de lui, dans les bas-fonds, ses frères, alors que lui-même demeure sur une éminence.

5 – Ngakha Kènga Kasa bay Ikanga Pisekha

Descendants de Kènga Kasa et de Ikanga Pisekha

Kènga Kasa et Ikanga Pisekha sont deux fondatrices de nzo.

6 – Bisi Ipidi sia makoto makoto

Habitants d'Ipidi quartiers, quartiers

Lekoto est la partie d'un fruit. C'est par exemple l'un des éléments du fruit de l'arbre à pain. Ce mot peut être utilisé pour les branches d'un arbre. Ici *lekoto* est un quartier du village d'Ipidi. Le redoublement de *makoto* donne l'idée de nombreux quartiers – il y en avait, en fait, sept - et évoque donc une population nombreuse.

Mwélé et les Makhamba

1 - *Dya Mwélé ya inéné, ya iburutundu, ya bambèmbi, ya sungu malèmba ya sabekha lerèmbu tsubu*

2 – *Abisi kèma, abisi lekènyi ndèmè, idwèri mbèmbi*

3 – *Iyoto mikaambu mya bambèyi mièndi ngidi*

4 – *Bisi Manda*

1 – Dya Mwélé, le grand, le sage, le varan, le maître des vampires, celui qui traverse les rivières profondes à pied sec.

2 – Il a refusé le singe, il a refusé le galago, il a choisi de se vêtir de la peau du varan.

3 – Il se chauffe avec la faîtière de la maison de ses amis mais il interdit qu'on lui en fasse autant.

4 – Ceux de Manda

1 – *Dya Mwélé ya inéné, ya iburutundu, ya babèmbi, ya sungu malèmba, ya sabekha lerèmbu tsubu.*

Dya Mwélé, le grand, le sage, le varan, qui possède des vampires. Celui qui traverse grande rivière à pied sec

- *inéné* : grand socialement. Pour parler d'un homme mûr, d'un aîné, on utilise *mutu inéné, mutu ivonda, ngu a mutu.*

- *iburutundu* : s'applique à un homme âgé, d'expérience, que l'on vient consulter.

- *babèmbi*, le varan, rappelle ici que pour devenir *dya*, Mwélé s'est servi de la peau du varan.

- Le mot *sungu malèmba* est composé de *sungu*, mot ancien qui signifierait détenir et aussi posséder et *malèmba*, vampires. Le sens global serait magicien, ce qui serait en accord avec la fin de la devise.

Lerèmbu serait identifiable à la Ngounié. Il est plus probable qu'il s'agisse de la désignation générale de toute rivière large et profonde.

2 – *Abisi kèma, abisi lekènyi, ndémé idwèri mbèèmbi*

Il a refusé le singe, il a refusé le galago, il a choisi de se vêtir du varan

Il y a allusion au choix du varan qu'a fait Mwélé pour être intronisé. Après avoir refusé la peau du singe, et celle du galago qui devait servir obligatoirement à l'intronisation.

Idwèri est le vieux mot pour vêtement ; on utilise actuellement *ilwèti*.

3 – *Iyoto mikaambu mya bambèyi, mièndi ngidi*

Il se chauffe faitière des camarades la sienne interdit.

C'est une allusion à la querelle que Mwélé aurait eu avec un des ses beaux-frères et au cours de laquelle il aurait jeté bas la poutre faitière de sa maison et l'aurait brûlée pour se chauffer. C'est un défi arrogant. Il brûle la faitière de ses camarades, de son beau-frère, en particulier et interdit qu'on lui en fasse autant.

4 – *Bisi Manda*

Ceux de *Manda*

Mombo et les Sèyi

1 – *Dya Makwèti makwate binéné, ndjimbu lebono busi bwa tsiumbi*

2 – *Bisi Ndinga Mombo na Ndingi Ikèpi, bisi Idundu sia Mburu na Mbikhu*

3 – *Khu banyonga bakondo mwènda mu inyonga sia nkètsi misombo*

4 – *Ngakha Ndongo ya ilôkô mabungu ya mukèla Mbaya*

5 – *Bisi Mukokha na Bililu*

1 – *Dya Makwèti* celui qui réconcilie les grands et jette une clarté aveuglante sur les ténèbres des plus épaisses

2 – Ceux de *Ndinga Mombo* et ceux de *Ndingi Ikèpi*, les habitants de *Idundu* chez *Mburu* et *Mbikhu*

3 – Où les vautours, pris par une envie de noix de palme, ne peuvent continuer leur marche

4 – Descendants de Ndongo, l'illustre réceptable de la connaissance, qui commencèrent à Mbaya

5 – Habitants de Mukokha et de Bililu

1 – *Dya Makwèti makwate binéné, ndjimbu lebodo busi bwa tsiumbi*

Dya Makwèti sépare les grands le secret la trace le jour de la clarté

La première partie de la phrase se réfère à une dispute survenue entre Mwélé et Buku fondateurs respectivement des Makhamba et des Mwanda

Le verbe *ukwate* signifie à la fois arrêter et séparer. Mombo, était intervenu et avait arrêté la dispute en séparant les illustres, *binéné*, protagonistes. A la suite de cet événement il fût surnommé Makwèti, celui qui sépare les « grands ».

Tsiumbi, la clarté éblouissante, est un pouvoir, *malongo*, qui permettait à Mombo de vaincre ses ennemis en les aveuglant. Ce pouvoir lui permettait, par ailleurs, d'interpréter les traces les plus secrètes, de faire la lumière sur les affaires plus obscures. Cette deuxième partie de la phrase complète la première en la renforçant. Mombo réussit à séparer les « grands » en les éblouissant et à les réconcilier, en les éclairant, en leur montrant la vérité.

2 – *Bisi Ndinga Mombo na Ndingi Ikèpi, bisi Idundu sia Mburu na Mbikhu*

Ceux de Ndinga Mombo et ceux de Ndingi Ikèpi, ceux de Idundu chez Mburu et Mbikhu

Ndinga Mombo et Ndingi Ikèpi étaient deux frères, respectivement aîné et cadet. Idundu est un mokona, celui de Mburu et de sa sœur Mbikhu. Idundu se situerait entre Mimongo et Mbigou. C'est l'endroit où les descendants de dya Mombo ont trouvé les palmiers à huile. Mburu conduisit les descendants de Mombo en direction du pays des Massango, alors que les autres Nzèbi continuaient plus au sud. C'est Mburu qui conquiert sur les Massango, le territoire de Idundu convoité pour ses palmiers à huile. Isolés des autres Nzèbi, ils se replièrent sur Mbigou et rejoignirent ensuite les descendants de dya Ndombi qui étaient plus au sud.

3 – *Khu banyonga bakondo mwènda mu inyonga sia nkètsi misombo*

Où les vautours n'ont pas pu marcher à cause de leur envie de noix de palme.

Les Nzèbi distinguent quatre variétés de palmiers à huile selon les couleurs de la noix et le rapport entre l'amande et la pulpe :

		Couleur de la noix	
		Rouge et noire	Rouge et verte
Rapport amande et pulpe	Grosse amande et pulpe peu abondante	<i>lembèdi lamubundi</i>	<i>lembèdi lamurondena</i>
	Petite amande et pulpe abondante	<i>lembèdi lamusombo</i>	<i>lembèdi lamusombo morondena</i>

Tableau 3 - Les variétés de palmiers à huile selon les Nzèbi

Ce sont les variétés *misombo* qui sont les plus appréciées pour l'abondance de la pulpe de leur fruit et la grande quantité d'huile qu'on en peut tirer. Ce sont aussi les variétés qui fournissent le plus de vin de palme par saignée.

Le palmier semble avoir été emprunté aux Massango. Avant leur rencontre avec les Massango, les Nzèbi ne connaissaient pas l'huile et le vin de palme. Ils ne connaissaient que le *rombo*, vin du palmier-raphia. Par la suite, cette technique de saignée fut appliquée au palmier à huile. Les Massango auraient eux-mêmes emprunté aux Mitsogo le *malamu* obtenu par saignée, et le *ngiba* obtenu par abattage.

Parmi les oiseaux qui sont friands de noix de palme, il y a deux rapaces, le vautour, *nyonga* et l'épervier, *mulèdi*. Il y a une disproportion entre la force de ces oiseaux et leur gourmandise. Aussi c'est une moquerie que les descendants de Mombo s'adressent à eux-mêmes. Eux, les vautours, une fois arrivés au pays des palmiers, n'eurent pas la force de continuer leur route. Ils abandonnèrent leur migration par gourmandise. Ils tirent cependant fierté de cette gourmandise, puisqu'elle leur a permis d'être les premiers des Nzèbi à posséder le palmier.

4 – *Ngakha Ndongo ya ilôkô mabungu, ya mukèla Mbaya*

Descendants de Ndongo calebasse-terrier de porc-épic, le commencement de Mbaya.

Ndongo était un neveu célèbre de Mombo, un grand manipulateur de la parole, s'exprimant toujours en paraboles. *Ilôkô* et *mabungu* font référence à sa renommée due à l'étendue de sa mémoire. *Ilôkô* est le contenu de la calebasse qui coupée selon un diamètre sert de récipient. *Mabungu* est le terrier du porc-épic. Ces deux images de creux, accolées se rapportent à la grande mémoire de Dya Ndongo. Dans la symbolique nzèbi, la mémoire et la parole sont toujours connotées avec des images de creux ainsi qu'on a pu le voir partie I.

Ndongo fondateur de la nzo Kanga est devenu dya, à Mbaya, village de son père descendant de Nyimbi. Mbaya est alors devenu son mokona. Il y a dans la référence à Mbaya un rappel de l'alliance ancienne entre les Mbundu et les Sièyi et de l'appartenance première de Mbaya aux Mbundu.

5 – Bisi Mukokha na Bililu

Ceux de Mukokha et Bililu

Mukokha et Bililu sont deux *mokona* des descendants de Ndongo. L'un connut la joie et la prospérité, *mukekhé* : la chance, l'autre les pleurs et le malheur, *ulèla* : pleurer ; *bililu* : lamentation des pleureuses.

Kombolo et les Bakhuli

1 – Dya Kombolo ya biondzonzo ya biroba

2 – Ngakha nyama utsia mbada uniaka va ndjila

3 – Bisi Rèmbo na Busungi na Ngambo a tandu

4 – Lebakhala la yè mbingu aboma bangomba tsambu lekaba lamukèdi
mutswé ayino nabwèsé lekaka

5 – Ngakha dya Mubukha, ngakha Lundu ya mabèdi

6 – Batu basièmena Lundu, abana osièmena mabèdi ma Lundu

7 – Bisi Matsèkhé na Mukundu khu mukuyi asikha ngombi

8 – Bisi Vuki na Mandjièmbé na lemanya lamukungudu

9 – Vuki mono Mandjièmbé mo vé, Vuki mboka abatu, Mandjièmbé
mboka mikuyi

10 – Mbokha Ngundu minengi mbèdi ya kèna bakienga

11 – Aka yula Vuki

1 – Dya Kombolo, l'excrément, l'insolent

2 – Descendants de l'animal qui chie sur le chemin

3 – Habitants de Rèmbo et de Busungi et de Ngaambu a tandu

4 – L'homme à la chasse tua sept porcs-épis et ne donna à sa femme
qu'une tête. Elle fit semblant de refuser et il lui donna encore une épaule

5 – Descendants de Mubukha, descendants de Lundu l'envahisseur

6 – Les uns acclament Lundu, les autres acclament ses troupes

7 – Habitants de Matsèkhé et de Mukundu où le fantôme jouait de la
cithare

8 – Habitants de Vuki et de Mandjièmbé la caverne

9 – Vuki se voit et Mandjièmbé ne se voit pas, Vuki est le village des
hommes et Mandjièmbé celui des fantômes

10 – Chez Ngundu l'infatigable aux pieds agiles qui se tient devant sa
maison

11 - Installés à Vuki

1 – *Dya Kombolo ya biodzonzo ya biroba*
Dya Kombolo l'excrément l'instable

2 – *Ngakha nyama utsia mbada uniaka va ndjila*
Descendants de l'animal à côté défèque sur le chemin

Ces deux premières phrases se rapportent à l'impolitesse de Kombolo, à son manque d'égard pour ses semblables. Il est comme le chat-tigre et la panthère qui mangent en brousse et prennent un malin plaisir à venir déféquer sur les chemins ou sur les tas de bois prêts à être emmenés au village.

3 – *Bisi Rèmbo na Busungi na Ngaambu a tandu*
Les habitants de Rèmbo de Busungi et de Ngaambu a tandu

Rèmbo et Busungi sont des mokona des descendants de dya Ndinge Lesombo, du clan Buyala, où les descendants de Kombolo, fils de Buyala se sont élevés à la dignité de dya. Par la suite, Rèmbo et Busungi sont devenus les mokona des descendants de Kombolo.

Ngambo a tandu est aussi un autre mokona ; tandu indique sa situation vers l'amont d'une rivière.

4 – *Lebakhalala yè mbingu aboma bangomba tsambu*
L'homme qui était parti à la chasse a tué porcs-épics sept
lekaba lamukédi mutswé ayina nabwèsé lekaka
la part sa femme la tête fit semblant de refuser une patte antérieure

L'homme tua sept porcs-épics à la chasse et ne donna à sa femme qu'une tête. Aussi celle-ci fit mine de refuser et il lui donna une patte de devant en plus.

Uyina : action de faire semblant de refuser pour se faire donner davantage.

5 – *Ngakha dya Mubukha, ngakha Lundu ya mabèdi*
Descendants de dya Mubukha, descendants de Lundu les envahisseurs

6 – *Batu basièmena Lundu, abana osièmena mabèdi ma Lundu*
Les uns acclament Lundu, les autres acclament les troupes de Lundu

7 – *Bisi Matsèkhé na Mukundu khu mukuyi asikhe ngombi*
Les habitants de Matsèkhé et de Mukundu où le fantôme jouait de la cithare

8 – *Bisi Vukina Mandjiém na lemany-lamukungudu*

Les habitants de Vuki et de Mandjiémbe et le rocher-calebasse

9 – *Vuki mono Mandjiémbo mo vé Vuki mboka abatu*

Vuki se voit Mandjiémbe ne se voit pas Vuki le village des hommes

Mandjiémbe mbokha mikuyi

Mandjiémbe le village des fantômes.

10 – *Mbokha Ngundu minengi mbèdi ya kèna bakienga*

Chez Ngundu promeneuse infatigable l'endroit où dansent les agiles danseurs

11 – *Aka yula Vuki*

Il est installé à Vuki

Depuis la phrase 5 il n'est question que de Lundu et accessoirement de Mubukha son frère, tous deux neveux de Kombolo. En allant à la chasse, Lundu arriva près d'une grotte. Il aperçut une fillette qui en sortait. Il essaya de l'attraper, mais ne pouvant la suivre dans la grotte, elle lui échappa. Il s'agissait de Ngundu, une fille pygmée qui ayant perdu la trace de ses parents s'était réfugiée dans cette grotte fréquentée par les porcs-épics. Pour se réchauffer elle sortait prendre le soleil sur le rocher escarpé à l'entrée de la grotte. Et c'est là que Lundu l'aperçut pour la première fois. Ce rocher escarpé lui tenait lieu de *mbèdi*, l'espace, qui dans un village s'étend entre les deux rangées de maisons. Cet endroit étroit et escarpé était devenu glissant à force d'être piétiné et il fallait des pieds agiles de danseur pour s'y tenir (10). Lundu, deux fois encore, retourna à la grotte et deux fois la fillette lui échappa. Il revint alors avec son frère Mubukha qu'il plaça à l'endroit où s'enfuyait la fillette. Ainsi la fillette fut capturée. Interrogée, elle déclara s'appeler Mwa Ngundu c'est-à-dire, Ngundu la chétive, Ngundu la petiotte. Lundu retourna avec son frère et Ngundu chez Kombolo. Et c'est là qu'on le qualifia de *Lundu ya mabèdi*, Lundu l'envahisseur (5). Les gens l'acclamèrent à son retour au village (6).

Il quitta son oncle et fonda son propre mokona près de la grotte où il avait capturé Ngundu et il lui donna le nom de Vuki. L'intérieur de la grotte où Lundu n'avait pu pénétrer, c'était Mandjiémbe la caverne, le rocher-calebasse (8). *Mukungudu* est en effet le terme qui désigne la calebasse où l'on met l'huile, une fois qu'elle est vide. La phrase 9 est une opposition entre Vuki le mokona des hommes et Mandjiémbe le mokona des fantômes. Les hommes et Lundu en particulier n'ont pas pu y pénétrer. De plus l'apparition de Ngundu à l'entrée de la grotte donnait l'impression qu'elle était habitée par un fantôme. De telle sorte que Vuki est bien visible alors que Mandjiémbe ne l'est pas.

Bunzanga et les Basanga

1 – *Dya Bunzanga bwa muluèni, bwa kama kama vé kamba*

2 – *Ngakha lekènyi avèiila, aila lóló abème mbèdi*

3 – *Ngakha ikhudu sià mukhala batsotso akatsia mapibi bakoba akatsia bisangu*

4 – *Ngakha pimbili a pimbili lembèdi avèna busu*

5 – *Ngakha khwakha akale mayumbi*

6 – *Ngakha mulongo bangèmbi mbiu mwèndu, busu mwèndu*

7 – *Ngakha letala, musembi lakokhèla binama*

8 – *Mbisi Mugèmbé a dya Mavendi, Mbèda dya Masimba*

1 - Dya Bunzanga le guerrier, toujours dans le besoin et pourtant ne manquant de rien

2 - Parents de *lekènyi* jamais dans le besoin, ce qui lui manque aujourd'hui demain il l'aura

3 - Parents du vieil arbre *mukhala*, dont la braise mange le tranchant de la hache et dont l'écorce a raison des dents des maillets qui le frappent

4 - Parents du palmier imprévisible

5 - Parents de la grenouille *khwakha* qui envahit les contrées

6 - Parents des magnans innombrables

7 - Parents de l'arbre *musembi* aux nombreuses cuisses

8 - Habitants de Mugèmbé chez dya Mavendi et de Mbèda chez dya Masimba

1 – *Dya Bunzanga bwa muluèni bwa kama kama vé kamba*

Dya Bunzanga le guerrier dans le besoin ne manque de rien

2 – *Ngakha lekènyi avèiila aila lóló abème mbèdi*

Parent de l'animal *lekènyi* jamais dans le besoin ce qui lui manque aujourd'hui il l'aura demain.

Les deux phrases précédentes sont sur le thème de la rareté et de la richesse. Bunzanga est dans le besoin et pourtant il ne manque de rien. L'explication est donnée à la phrase suivante : Bunzanga est parent de l'animal *lekènyi*. Celui-ci, très difficile à attraper, est symbole à la fois de beauté et de rareté. Bunzanga n'a pas de besoin qu'il ne puisse satisfaire. Il a toute la richesse qu'il désire.

3 – *Ngakha ikhudu sia mukhala batsotso akatsia*

Parent vieil arbre *mukhala* braises mange

Mapibi bakhoba akatsia bisangu

Haches frappent mange maillets à battre l'écorce

L'écorce de l'arbre *mukhala*, sert à fabriquer les murs des maisons. L'écorce est déroulée puis battue avec un maillet de bois dur comportant des dents. Bunzanga et ses descendants sont comme l'arbre *mukhala* qui en vieillissant, acquiert de la dureté. Ses cendres à elles seules font perdre son tranchant à la hache et son écorce use les dents du maillet. C'est la proclamation de l'invulnérabilité de Bunzanga.

4 – Ngakha pimbili a pimbili lembèdi avèna busu

Parent de l'hésitant palmier à huile pas de visage

Comme le palmier à huile dont on ne peut pas, lors de l'abattage, prévoir le point de chute, les réactions de Bunzanga sont imprévisibles. Le palmier n'a pas de côté pour tomber ; il en a plusieurs. De même Bunzanga n'a pas de visage, il en a plusieurs. Busu signifie à la fois visage, figure et par extension côté.

5 – Ngakha khwakha akale mayumbi

Parent de la grenouille occupe contrées

Khwakha est une petite grenouille qui au moment des premières pluies coasse très fort et couvre le coassement de toutes les autres grenouilles. *Ukala* signifie à la fois occuper et garder. C'est en rapport avec l'invasion des gens de Bunzanga qui se sont répandus sur de grandes étendues et ont dominé leurs habitants.

6 – Ngakha mulogo bangèmbi mbisu mwèndu, busu mwèndu

Parent colonne fourmis magnans derrière marche, en avant marche

C'est une allusion à la force que les descendants de Bunzanga tirent de leur nombre. Il est impossible de compter les individus d'une colonne de fourmis magnans en marche, que ce soit vers l'aval ou vers l'amont. De même, les descendants de Bunzanga sont si nombreux qu'il est impossible de les dénombrer.

7 – Ngakha letala musembi lakokhèla binama

Parent fesses arbre *musembi* garni cuisses

Le *musembi* est un arbre à racines aériennes. Ses multiples racines sont le symbole de la fécondité. Son tronc est comparé à des fesses desquelles partiraient de nombreuses cuisses.

8 – *Mbisi Mugèmbé a dya Mavendi Mbèda dya Masimba*

Habitants de Mugèmbé chez dya Mavendi, de Mbèda chez Masimba. Mugèmbé et Mbèda sont les mokona respectivement de dya Mavendi et de dya Masimba.

Ndombi et les Mikhala, Siongo et Mitsimba

1 – *Dya Ndombi ya mususu*

2 – *Ya nganda Mwèlé*

3 – *Ndombi a mine batu, ngandu na mine mamagna*

4 – *Ngakha ilô sia bakidi, basoli babakhala, ba kasa ngidi*

5 – *Nyama mukungu a sa laasa tsina musengé, mukaba Bômô na Riini*

6 – *Ngakha ndèdi akanya bavèti ngèdangé*

7 – *Mbisi mundzetsi bwa pila Nyongo, baintzena, basakhédené*

8 – *Mbisi Tsiumbi na Waalu*

9 – *Mbisi Mbanga, mbokha Mavada mamubunu*

10 – *Mbisi Tèli, mbukha Bunyombo*

11 – *Akayula Tsiumbi na Muséru*

1 – Dya Ndombi la pluie torrentielle

2 – Le crocodile valeureux

3 – Ndombi engloutit les hommes, le crocodile engloutit les rochers

4 – Parents des fourmis *bakidi*, les redoutables guerriers

5 – L'animal à poils ne dort pas sous les racines du jeune parasolier. Cependant Bômô ne peut détenir le mokona paternel bien que Riini le neveu de son père ne soit qu'un enfant.

6 – Parents de la liane sèche qui ne peut porter que les fourmis *ngèdangé*

7 – Les susceptibles depuis la vipère de Nyongo. Considérez-les à leur juste valeur et ne chuchotez pas derrière leur dos

8 – Habitants de Tsiumbi et de Waalu

9 – Habitants de Mbanga, chez Mavada l'impitoyable

10 – Habitants de Tèli, chez Bunyombo

11 – Du haut de Tsiumbi et de Muséru

1 – *Dya Ndombi ya mususu*

Dya Ndombi la pluie torrentielle

Mususu est une pluie torrentielle. Il est fait ici référence à la nzo Kiéné et à son fondateur Mavada Mamubunu. Celui-ci avait provoqué des pluies torrentielles en cassant un œuf sur *Mbomba*, le python qui était son pouvoir.

La pluie dura plusieurs jours, l'obscurité fut complète et Mavada mit à profit cette obscurité pour décimer ses ennemis. Après la bataille, Mavada, s'empara d'une fillette, la seule rescapée, la donna à sa sœur Kiéné qui avait déjà deux filles Kundi et Nyomba. Cette fillette prit le nom de la torche d'okoumé : *pakha*. Les descendants de Ndombi sont considérés comme ceux qui ont amené la pluie et Ndombi comme le maître de la pluie.

2 – *Ya nganda Mwèlé*

Le crocodile de Mwèlé

Il y a un rappel ici de la traversée de la Lébényi que Ndombi fit grâce au crocodile de Mwèlé. L'expression *nganda Mwèlé* s'appliquerait en général à un vieux crocodile qui n'a pas peur des chasseurs et qui vient hors de l'eau les défier en montrant son dos. Par extension, *nganda Mwèlé* signifie valeureux.

3 – *Ndombi a mine batu ngandu na mine mamagna*

Ndombi engloutit les hommes le crocodile mange des rochers

Mitsimba, sœur de Ndombi, vit en rêve une troupe venant d'un pays lointain. Elle consulta son *malongo* qui lui dit de prendre du feu, un panier d'ignames et de bananes douces et d'aller dans leur direction. Elle partit de grand matin laissant la maison à la garde de Ndombi. A la tombée de nuit, elle rencontra des Pygmées errants qui avaient faim et froid. Elle alluma du feu sous un arbre et leur distribua les ignames et les bananes qu'ils mangèrent tout en se chauffant. Ils lui apprirent qu'ils étaient à la recherche de *Ndombi ya mususu*. Elle se proposa de les conduire et ils la suivirent jusque derrière la maison de Ndombi où celui-ci s'appêtait à se faire reconnaître comme dya. Ndombi fit entrer les Pygmées dans le *ndongo*, la case où il gardait ses pouvoirs et leur donna à manger. Une seule fille pygmée fut gardée comme esclave. Les autres furent enterrés vivants sous le *mikhoba* le siège élevé où se tenaient les dya. Après quoi, Ndombi se mit à chanter et à battre le tambour. C'est ainsi qu'il devint dya. Cette phrase, en faisant allusion à l'intronisation de Ndombi qui avait pu se produire grâce aux Pygmées enterrés vivants, compare à nouveau Ndombi au crocodile. Le crocodile est réputé se nourrir seulement de sable et de rochers. De la même façon, Ndombi a englouti des hommes pour devenir dya.

4 – *Ngakha ilô sia bakidi basoli babakhala,*

Parent travail d'une journée les fourmis débroussent les hommes

bakasa ngidi

les femmes interdit

Ilô est la portion de forêt débroussée en une journée. Les morsures de la fourmi *kidi* sont extrêmement douloureuses. Les *bakidi* sont le symbole de

guerriers redoutables. Le sens premier de cette phrase est que seuls les hommes peuvent débrousser une partie de la forêt où se trouvent ces fourmis. Par analogie, les descendants de Ndombi sont des hommes valeureux au combat qui ne peuvent être attaqués que par des guerriers redoutables.

5 – *Nyama mukungu a salaasa tsina musengé mukaba*

Animal poil ne dort pas sous le jeune parasolier à l'exception

Bômô na Riini

de Bômô et de Riini

Les animaux à poils, l'antilope dormante et l'antilope-cheval en particulier, ont l'habitude de dormir sous les racines aériennes du parasolier. Ce n'est possible que lorsque le parasolier est suffisamment grand pour leur donner refuge. Il en va autrement pour Riini et Bômô respectivement neveu et fils, personnages de la descendance de Ndombi. En effet, malgré la jeunesse de Riini le neveu, Bômô ne peut pas diriger le mokona de son père. C'est un rappel de la prééminence du matrilignage sur le patrilignage dans l'exercice des droits fonciers.

Remarque : *a salaasa tsina musengé*

est une forme réduite de :

a salaasa vé vatsina musengé.

6 – *Ngakha ndèdi akanya bavèti ngéndangé*

Parents balançoire sèche les grimpeurs fourmis

Les enfants utilisent certaines lianes qui descendent des arbres pour en faire une balançoire, *ndèdi*. *Ukanya* : signifie sec et par conséquent cassant. *Ngéndangé* est une toute petite fourmi, la plus petite de toute, à peine perceptible à l'œil nu. *Uvata* signifie grimper et *bavèti*, les grimpeurs. La petite fourmi *ngéndangé* est la seule fourmi qui puisse grimper sur la balançoire sèche sans la casser. Il est fait allusion à la susceptibilité extrême des gens de Ndombi et à la nécessité de les traiter avec égard si l'on ne veut pas avoir d'affaire grave avec eux.

7 – *Mbisi bundzètsi bwa pila Nyongo baintzena, basakhédené*

Ceux susceptibles pour la vipère Nyongo considérer à leur juste valeur, ne pas parler contre eux derrière leur dos

Tsamba, un descendant de Ndombi, avait fait un piège. Il vint le visiter et vit que sa prise avait été volée. Il remonta le long de la rivière sur les traces du voleur. Il rencontra la femme du nom de Nyongo qui avait volé la vipère prise au piège pour satisfaire sa faim après une pêche infructueuse. Elle

proposa à Tsamba de lui rendre la vipère. Celui-ci refusa et exigea un dédommagement. Finalement après une longue discussion, Nyongo lui donna sa fille en compensation.

Uintzena : au sens propre, trembler devant quelqu'un ; ici considérer à sa juste valeur.

Ukhédené : critiquer dans l'ombre, parler à la légère de quelqu'un.

C'est une mise en garde adressée à ceux qui seraient tentés de parler à la légère aux gens de Ndombi. Ils doivent se souvenir de la rancune tenace de Tsamba qui lui fit mener jusqu'au bout l'affaire de la vipère et obtenir réparation de Nyongo.

8 – *Mbisi Tsiumbi na Waalu*

Ceux de Tsiumbi et de Waalu

Tsiumbi est le mokona de Tsamba, Waalu celui de Ndombi

9 – *Mbisi Mbanga, mbokha Mavada Mamubunu*

Ceux de Mbanga, chez Mavada l'impitoyable

Mbanga est le mokona de Mavada. Celui-ci est dit impitoyable, car après la pluie torrentielle, alors que tous ses ennemis étaient exterminés, il s'empara de la seule rescapée, une fillette, et en fit une de ses nièces.

10 – *Mbisi Tèli, mbokha Bunyombo*

Ceux de Tèli chez Bunyombo

Tèli est le mokona de Bunyombo autre descendant de Ndombi

11 – *Akayula Tsiumbi na Musèru*

Sur Tsiumbi et Musèru

Tsiumbi est le mokona de Mavada Mambata fondateur de la nzo Mbata. Musèru est le nom d'un autre village de Ndombi situé sur une hauteur d'où la vue s'étendait très loin. Cette dernière phrase situe les gens de Ndombi physiquement et socialement au-dessus de tous les autres.

Ndombi et les Baboma

(Cette version rapportée par Mayombo est plus particulièrement consacrée au clan des Baboma)

1 – *Nzèbi a bota bana tsambu tsaléla Mununu*

2 – *Na bota Ndombi a Nzèbi ya mususu, ya nganda Mwélé*

3 – *A bani ngakha Kukiti a saala va lebukhu. Abana bunzokha, abana bo lemanya*

4 – *A bani ngakha Rembo a Tsengi*

5 – *Ngakha Bosengé bwa Tsengi na Tsèdi a Tsengi.*

- 1 – Nzèbi donna naissance à sept fils et en plus à Mununu
- 2 – Il a mis au monde Ndombi fils de Nzèbi, la pluie torrentielle, le crocodile de Mwélé
- 3 – Ce sont les parents de Kukiti resté dans le vieux village que certains prirent pour un crâne d'éléphant et que d'autres prirent pour un rocher
- 4 – Ce sont les parents de Rembo fils de Tsengi
- 5 – Parents de Bosengé fils de Tsengi et de Tsèdi fille de Tsengé

1 – *Nzèbi abota baana tsaambu tsalèla Mununu*
Nzèbi donna naissance enfants sept plus Mununu

2 – *Na bota Ndombi a Nzèbi ya mususu*
Et donna naissance à Ndombi de Nzèbi la pluie torrentielle
ya nganda Mwélé
le crocodile de Mwélé

Il y a ici un rappel des rapports qui unissent le clan Baboma et le clan Mitsimba.

Tsengi est petite fille de Musumi Kumu a Walu héros des Mitsimba. La pluie torrentielle, le crocodile de Mwélé sont attribués à Ndombi.

3 – *A bani ngakha Kukiti a saala va lebukhu.*
Ce sont parents Kukiti resté ancien village.

Abana bunzokha abana bo lemany
Certains éléphants les autres disent rocher

Les phrases 2 et 3 se réfèrent à l'origine mixte du clan Baboma à partir des lignées de Nzèbi et de Bangela.

4 – *A bani ngakha Rembo a Tsengi*
Ce sont parents Rembo de Tsengi

5 – *Ngakha Bosengé bwa Tsengi na Tsèdi a Tsengi*
Parents de Bosengé de Tsengi et de Tsèdi de Tsengi

Bosengé et Rembo sont le premier et le deuxième fils de Tsengi. Tsèdi est la fille de Tsengi.

Nyimbi et les Mbundu

1 – *Mwana Nzèbi wa tsambu dya Nyimbi*

2 – *Nyimbi Nyimbi, Tombo Tombo, Nyimbi a sa yandèlé Tombo manbu vé*

3 – *Ndé ni indonda sia mulumi a koto sia sa bamfwa na mupita sia te bisenzélé*

muyulu mamanya

4 – *Sie la musinga sa kambu na kumu*

5 – *Ndé ni mwisi lesengi lamilonga layika na ngiéké*

6 – *Bo ni ngakha ifudu sia laasa Mwèlé siolo*

7 – *Ngakha lekangetsas mbisu mwèndu busu mwèndu*

8 – *Bisi Mbaya na Misandu na Bavukhu barélé*

1 – Fils de Nzèbi, le septième est le grand Nyimbi

2 – Nyimbi est Nyimbi, Tombo est Tombo, Nyimbi ne va pas chercher d'eau pour Tombo

3 – Solitaire prudent tel l'écureuil mâle. Les débris de graines qu'il abandonne sur les rochers mettent par malchance les chiens sur sa piste

4 - L'isolé qui ne prend pas garde est désigné pour toutes les servitudes

5 - Habitant du feuillage, il sait déguerpier dans le silence

6 - Parents du moustique qui harcèle Mwèlé et le fait dormir debout

7 - Parents des herbes du chemin qui s'inclinent aux pas du voyageur

8 - Abandonnés de Mbaya et de Misanda et de Bavukhu.

1 – *Mwana Nzèbi wa tsambu dya Nyimbi*

Fils de Nzèbi le septième dya Nyimbi

2 – *Nyimbi Nyimbi Tombo Tombo Nyimbi a sa yandèlé*

Nyimbi est Nyimbi Tombo est Tombo Nyimbi va

Tombo mambu vé

Tombo eau pas

3 – *Ndé ni inonda sia mulumi a koto sia sa* C'est lui solitaire prudent mâle de l'écureuil provoquer

bamfwa na mupita sia té bisenzélé muyulu mamanya

Les chiens malchance abandonnés débris de graines sur les rochers

Bisenzélé : ce qui reste des graines mangées par l'écureuil

Utemba : abandonner, réduit ici à *té*

Ce passage fait référence aux difficultés de Nyimbi à s'intégrer au groupe des fils de Nzèbi jusqu'à ce qu'il construise un village près de la rivière Lékumu. Par ailleurs, son indépendance vis-à-vis de Ndombi est rappelée à maintes reprises. Ainsi chacun d'eux découvrit un instrument de musique, Ndombi eut la cithare et Nyimbi eut le tambour. Plusieurs formules vont dans le même sens. Ainsi :

Mitsimba na Mbundu tsékhu na ngétsi bisi mabakhu

Mitsimba et Mbundu safou et noix de palme dans les anciens villages

Mitsimba et Mbundu sont comme le safou et la noix de palme dans les anciens villages. Ainsi est indiqué à la fois l'ancienneté de leurs rapports de camaraderie et de voisinage en même temps qu'ils sont clairement distingués l'un de l'autre par la référence à deux espèces différentes.

De même, l'autre formule :

Boni bisi Mirumbi na Walu. Nzeli a bo Lékumu

Ce sont les habitants de Mirumbi et de Walu. Rivière leur Lékumu

Ils sont habitants de Mirumbi et Walu, leur commune rivière est Lékumu.

De la même façon, cette formule insiste sur l'individualité propre de Nyimbi et sur son indépendance vis-à-vis de Ndombi. Chacun d'eux a un mokona, Mirumbi est celui de Nyimbi et Walu celui de Ndombi. Et chacun d'eux se trouve de part et d'autre de la rivière Lékumu. Ndombi est sur la rive droite et Nyimbi sur la rive gauche.

4 – *Siela na musinga sa kambu na kumu*

La chose, l'objet et acceptation, accord ne manque pas avec maître

La chose enviable ne manque pas de maître.

Il y a ici encore une référence claire aux tentatives des autres fils de Nzèbi pour s'approprier Nyimbi.

5 – *Ndé ni mwisi lesengi la milanga layika*

C'est lui habitant branche collier de fer celui qui est habitué

na ngiéké

avec bruit qui fait l'antilope en s'enfuyant

uyika : s'habituer

Référence est faite à l'écureuil et à sa prudence avec laquelle il sait éviter les bruits qui le signalent.

6 – *Bo ni ngakha ifudu sia laasa Mwélé siolo*

Ce sont eux parents moustiques coucher Mwélé sommeil

Il y a allusion à la sacoche de moustiques donnée par Bunzanga à Nyimbi pour se protéger des prétentions de Mwèlé. Dans la nuit, alors que Nyimbi avait refusé, ainsi que lui demandait Mwèlé, d'aller fermer la hutte où les sept fils de Nzèbi dormaient, les moustiques lâchés empêchèrent Mwèlé de dormir. De fatigue il finit par s'endormir debout.

7 - *Ngakha lekangatsa mbisu mwendu busu mwendu*
Parents herbe en avant en arrière

Lekangatsa serait l'herbe rasoir ou couteau de singe. Il se peut aussi qu'il s'agisse du vétiver puisqu'elle est donnée par l'informateur comme odorante. L'herbe le long de la piste suit le mouvement du marcheur qu'il aille dans un sens ou dans l'autre. Ce passage se rapporte à l'indécision de Nyimbi, à ses hésitations dans ses rapports avec les autres fils de Nzèbi.

8 - *Bisi Mbaya na Misanda na Bavukhu barèlé*
Ceux de Mbaya et de Misanda et de Bavukhu abandonnés

Barèlé vient de *urélé*, chasser selon le parler de Ilumbu. Ici ce verbe serait employé au sens de *urèna* : abandonner. C'est une allusion aux fils de Nzèbi qui ne voulaient pas laisser passer Nyimbi de l'autre côté de la rivière Ibwanga et qui, sans l'intervention de Ndombi, l'auraient abandonné.

3. LES DEVISES DES DESCENDANTS DE BANGELA (*LEKUMU LA BOTA BANGELA*)

D'après Lendoyi

- 1 - *Bangela a bota lekumi labana pèvé iranu*
- 2 - *Nzèbi bipungu tsambu*
- 3 - *Nzondo ya nzuli muliba ya mukhengi batèdi, lebakhala lilakamba na tsakhu*
- 4 - *Nzondo ya ipapa miakha*
- 5 - *Nzondo inéné iyasa mivindu tsambu bilengi mabunzu tsambu*
- 6 - *Mivindu ni miata natoto*
- 7 - *Mungongo na dumu na Nzembi a Pungu*
- 8 - *Bani ngakha mundombela sota a sota masengi, ngakha lesengi la mukhoma*
- 9 - *Nzondo, a buka busu bwa nyundu mbalanga taba ni yayika na binono*
- 10 - *Mbokha Mwafumu, Ngakha Kukiti a sala va lebukhu*
- 11 - *Abana bo nzokha, abana bo lèmanya. Ngakha Ibukuku*
- 12 - *Mbokha Kèyi Makesi tsanga ya sota wa nzo Ivama*

13 – *Sia ngienzi sia mana bitèli. Ngakha Mbèli na Mbondo boni ngakha Kaya.*

- 1 – Bangela a mis au monde, dix fils et encore cinq autres
 - 2 – Nzèbi aux sept grands
 - 3 – Nzondo l'amertume de la sève et de l'oiseau, le chasseur téméraire de serpents venimeux
 - 4 – Nzondo, celui qui arrache de ses mains les rejets du bananier
 - 5 – Nzondo le grand aux sept racines et aux sept visages
 - 6 – Ses défenses vont jusqu'à terre
 - 7 – Son échine touche au ciel
 - 8 – Parent du *mundombela* qui perce les buissons, parents du feuillage de l'arbre *mukhoma* qui émerge de la forêt
 - 9 – Nzondo parmi les forts, face de front de chèvre
 - 10 – Chez Mwafumu, parents de Kukiti resté dans le vieux village
 - 11 – Certains le prirent par un crâne d'éléphant, d'autre pour un rocher.
- Parents de Ibukuku
- 12 – De chez Kèyi Makèsi la nouvelle est parvenue jusqu'à la maison de Ivama
 - 13 – Plus résistant que le fer. Parents de Mbèli et de Mbondo et parents aussi de Kaya

1 – *Bangela a bota lekumi labaana pévé iranu*
Bangela a donné naissance dix enfants plus cinq
La traduction de *iranu* est incertaine. Ce mot archaïque signifierait cinq.
A moins que *iranu* soit un nom propre.

Cette phrase est bâtie sur le modèle de celle qui concerne Nzèbi :

“ *Nzèbi a bota bana tsambu tsalèla Mununu*

Nzèbi mis au monde sept fils et en plus Mununu ”

Ce dernier rapprochement ferait penser que *Iranu* est un nom de personne. Cependant ce personnage n'a été rencontré nulle part parmi les autres informations. Par ailleurs si l'on traduit, *iranu* par le nombre cinq, il faut reconnaître que l'on ne rencontre pas quinze clans (10 + 5) parmi la lignée de Bangela. L'incertitude demeure.

2 – *Nzèbi bipungu tsambu*

Nzèbi bipungu sept

Il y a incertitude quand à la traduction de *bipungu*. Pungu est généralement attribué à Nzembi. *Nzembi a pungu* : Dieu le plus éloigné par opposition à celui du levant et celui du couchant. Ici *pungu* semble être attribué aux sept fils de Nzèbi.

3 – *Nzondo ya nzuli muliba ya mukhengi batèdi*

Nzondo qui amertume bois et oiseau qui capture serpents venimeux.

Lebakhala lilakamba na tsakhu

Homme qui manque de antivenin

Muliba se réfère à l'amertume. C'est à la fois un arbre à sève amère et un oiseau dont le sang blanc et amer le rendrait immangeable.

Ukhanga : signifie attraper. *Mukhengi* peut se traduire par celui qui capture.

Tsakhu : médicament antivenin de serpent obtenu à partir d'une écorce d'arbre

4 – *Nzondo ya ipapa miakha*

Nzondo qui arrache avec les mains rejets du bananier

Upapa : porter sur le dos, mais aussi arracher une plante, un tubercule.

L'action d'arracher les rejets du bananier ne présente pas de difficulté aussi, elle peut difficilement passer pour un acte de bravoure. Rapprochée de la phrase précédente. Cette phrase s'appliquerait à l'aisance avec laquelle Nzondo capture les serpents. Elle va dans le même sens que le fait d'opérer sans antivenin.

5 – *Nzondo inéné iyasa mivindu*

Nzondo le grand fait défenses d'éléphant,

Tsambu bilengi mabunzu tsambu

Sept masque figures sept

Usada : faire.

Mivindu signifie à la fois racines souterraines, (par opposition à racines aériennes : *mikhengi*), et défenses d'éléphant.

Lebunzu : face, figure ; *busu* et *ngeli* sont des synonymes

Le masque *bilengi* à double face qui évoquait un revenant était porté par un danseur sur échasses. Le nombre sept se réfère peut-être aux sept fils de Nzèbi ou à sept clans auxquels Nzondo aurait donné naissance.

6 – *Mivindu ni miata natoto*

Défenses d'éléphant-racines se dirigent vers, touchent le sol

Uta : toucher, diriger.

7 – *Mingongo nadumu na Nzembi a pungu*
Echine touche Dieu éloigné

Nzembi a pungu est traduit le plus souvent par le Dieu du ciel. Il peut s'agir d'une influence chrétienne. On peut le traduire par Dieu éloigné, indéterminé dans l'espace par opposition à Dieu du levant et Dieu du couchant.

8 - *Boni ngakha mundombela sota a sota masengi,*
Ceux parents légume sauvage perce perce buissons

Ngakha lesengi la mukhoma
Parents feuilles de l'arbre mukhoma

Mundombela est un légume de forêt dont les pousses percent le sol. Le mukhoma est un arbre de très grande taille dont le feuillage émerge de la forêt.

9 – *Nzondo, abuka busu bwa nyundu mbalanga taba*
Nzondo celle-ci face front chèvre
niyayika na binono
est habitué les forts

Mbalanga : désigne chez la chèvre et le mouton la partie située entre les cornes et les orbites.

10 – *Mbokha Mwafumu, Ngakha Kukiti asala va lebukhu*
Chez Mwafumu, Parent Kukiti resté ancien village

11 – *Abana bo nzokha abana bo lèmanya,*
Certains prirent éléphant certains prirent rochers,

Ngakha Ibukuku
Parents de Ibukuku

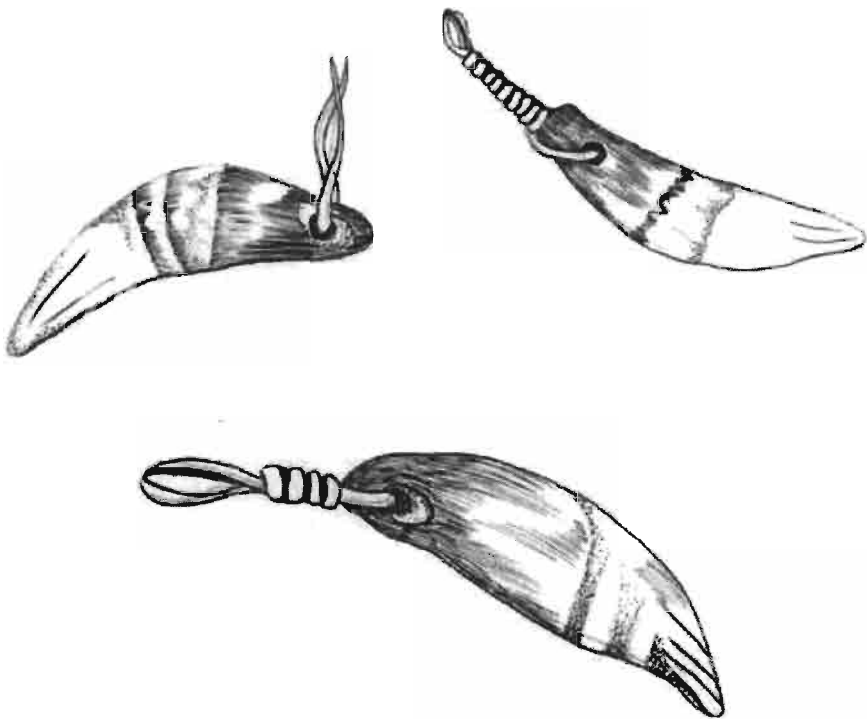
12 – *Mbokha Keyi Makèsi tsanga ya sota wa nzo Ivama*
Chez Keyi Makèsi la nouvelle est parvenue à maison Ivama

13 – *Sia ngienzi sia mana bitèli. Ngakha Mbèli na Mbondo*
Doute finir fer Parents Mbèli et Mbondo

Bani ngakha Kaya
Parents Kaya
Sia : indique une attribution, une comparaison.

TROISIÈME PARTIE

**Kumbu tsomi : Mé !
Le premier nom : Moi !
ou les déclinaisons de l'égalité**



Un matin où il venait, comme d'habitude, prendre son petit déjeuner, Doumagni sortit de sa poche ces trois dents de panthère montées sur un fil de laiton en disant : « Pour toi ! » Je le remerciais vivement. J'appréciais à sa juste valeur ce cadeau venant d'un homme des Basanga, dont l'animal est la panthère.

1. UNE HISTOIRE ET DES INSTRUMENTS POLITIQUES

Le corpus qui a été présenté dans la partie précédente est le mode d'existence ethnographique du savoir après que l'ethnologue a recueilli les différents récits et les a extraits des relations sociales où ils se trouvaient pris. Deux questions se posent alors, et qui sont liées : Comment se représenter le savoir des muyambili et comment ce savoir fournit-il ses instruments au politique ?

Un savoir toujours en construction

Le corpus, produit de la fossilisation opérée par l'ethnologue ne doit pas faire illusion. Il faut abandonner l'idée d'un savoir canonique qui serait transmis tel quel d'une génération à l'autre. Les récits nzèbi ne constituent pas un bloc monolithique et intangible, achevé une fois pour toutes.

Dans les récits présentés ici, j'ai tenu à faire état des versions proposées par les différents informateurs qui sont tous reconnus et appréciés pour leur compétence de muyambili. La confrontation de ces versions montre que le savoir est loin d'être unifié et qu'il est ouvert aux divergences et aux contradictions. Certaines parties, comme le récit de Koto, suscitent l'adhésion de tous. D'autres, au contraire sont l'objet des contestations les plus vives. La belle ordonnance des généalogies ne doit pas faire illusion. Ainsi le rangement des clans en deux grands ensembles généalogiques, fils de Nzèbi et fils de Mbèli, qui structure toute la connaissance des muyambili, est loin d'être aussi simple qu'il semble au premier abord. La dissymétrie entre Nzèbi et Mbèli est flagrante. Et la plupart des collecteurs de tradition orale se sont limités à la descendance de Nzèbi, ne faisant qu'entrevoir, dans le meilleur des cas, l'existence de Mbèli. Le savoir concernant les fils de Nzèbi semble bien assuré. Tous les muyambili se trouvent d'accord pour dire que Nzèbi a donné naissance à sept fils et pour les énumérer dans l'ordre dans lequel ils reçurent un nom. Par contraste, c'est l'incertitude qui prévaut du côté de Mbèli. Combien sont ses fils ? Pour certains muyambili ils sont sept. Pour d'autres, ils sont dix. Certains les limitent à quatre. Cependant, à y regarder de plus près, la généalogie de Nzèbi n'est pourtant pas sans défaut. Le premier et le plus frappant est la place de Nyimbi. Est-il de la descendance de Nzèbi ou de celle de Mbèli ? Dernier fils de Nzèbi à être nommé, pour les uns, Nyimbi serait en fait pour les autres, un fils de Mbèli. Dans le même ordre d'idée, où sont les Basomba ? Du côté de Mbèli avec Mubukha pour ancêtre ou chez Nzèbi avec Kombolo ? La séparation entre ceux de Mbèli et ceux de Nzèbi n'est pas aussi étanche qu'on pourrait le croire. Ainsi Tsékumbu donné très souvent en première position dans la descendance de Mbèli est reconnu aussi comme le fils de Bunzanga.

Ces divergences sont connues et exploitées par les muyambili qui les évoquent pour mettre l'adversaire dans l'embarras et prendre l'avantage sur lui au début d'une confrontation. C'est en quelque sorte une mise en train.

C'est ce qu'on verra, par exemple, lors du mikundukhu de Nzima. Aussi, les mikundukhu et les mbomo, s'ils sont provoqués par des événements et des conflits qui affectent la circulation matrimoniale, ne se limitent pas à leur traitement mais relèvent pour une part aussi du débat académique. Un des résultats de ces affrontements est d'apporter des informations aux protagonistes en leur faisant connaître qu'il existe d'autres positions que la leur et en les amenant éventuellement à la modifier. Ainsi les muyambili continuent d'apprendre toute leur vie au gré des affaires où ils interviennent. Chacun d'eux détient un savoir qui, à un moment donné, n'est que le sien. C'est ce qu'il a appris avec un maître, augmenté de ce qu'il a acquis par expérience. Aussi il est plus pertinent de parler des savoirs qu'une poignée d'hommes éminents, par leur confrontation font tendre vers une unité qui est moins une réalité qu'un but asymptotique.

Les séquences de l'histoire

Les récits qui ont été présentés dans la partie précédente s'ordonnent le long d'un axe chronologique et donnent ainsi accès à une histoire qui trouve son point d'inflexion à Koto. Cette narration raconte comment une bande de chasseurs-cueilleurs rencontre dans ses déplacements un village de sédentaires et s'emparent des plantes cultivées et des femmes qui s'y trouvent pour devenir ce que les Nzèbi sont aujourd'hui : une société clanique dont les deux productions principales sont la chasse et l'agriculture.

Commencée avec l'égalité nécessaire aux chasseurs, cette histoire est la déclinaison de l'égalité à travers les vicissitudes d'une histoire marquée par la traite esclavagiste. Les Nzèbi puisent dans cette mémoire pour dire leur identité, pour produire la solidarité des clans et aussi pour rendre opératoires tout en les neutralisant les relations de dépendance à l'intérieur du clan. Le secret est le moyen de faire coexister ces actions contradictoires et de maintenir l'égalité comme horizon politique.

Le secret où sont tenues les inégalités trouve son corollaire dans la publicité faite aux parties du savoir où sont affirmées l'unité des Nzèbi et la solidarité des membres du clan. Pour cela, des formules judicieusement extraites des différentes séquences de l'histoire deviennent des instruments politiques.

L'épisode de Koto est une coupure majeure dans cette histoire. L'autre coupure est la dispersion des clans à partir de Kokekha où ils vivent tous ensemble. Aussi on peut distinguer cinq séquences principales :

- 1 - Avant Nzèbi
- 2 - Les fils de Nzèbi de Kana à Koto
- 3 - L'épisode de Koto
- 4 - De Koto à Kokekha où a lieu la dispersion des clans.
- 5 - Après la dispersion : les récits claniques et la constitution des *nzo*.

Ces séquences sont caractérisées par une diffusion plus ou moins grande, une forme plus ou moins ésotérique et un usage politique quotidien ou exceptionnel. Chaque séquence est une déclinaison de l'égalité. Ainsi à partir de Kana où les sept fils naissent égaux on rencontre successivement l'égalité des chasseurs, l'égalité des clans par la circulation matrimoniale et, dernier avatar de l'égalité, l'identité clanique.

LES SEQUENCES ↓	ACTIONS et ACTEURS		
	Identité et Repérage	Mikundukhu	Mbomo
	Tous les hommes	Muyambili	Mutsundi
Après Kokekha			////////
Kokekha	////////	////////	////////
Koto	////////	////////	////////
De Kana à Koto		////////	////////

Tableau 4 - Des séquences de l'histoire aux actions politiques.
Les hachures indiquent les séquences qui sont utilisées par les différents acteurs

Le tableau 4 résume et systématise la situation. Dans ce tableau, la coupe stratigraphique de la mémoire, placée à gauche, est mise en regard de l'usage propre à chacune des strates. C'est, en quelque sorte, la matrice de transformation des séquences du récit en instruments politiques. Par exemple, c'est dans l'épisode de Koto connu de tous les hommes que se fonde et se proclame l'identité nzèbi. Les muyambili au cours du renouvellement de l'alliance puiseront leurs arguments dans les trois séquences qui vont de Kana à Kokekha. Et lors des mbomo, les plus prestigieux d'entre eux, les mutsundi, trouveront leurs armes décisives, leur neuvième et dernière formule, dans la séquence la plus récente, après Kokekha, période durant laquelle se constituent maisons, nzo, et en particulier les maisons dépendantes, *nzo muvigha*. Mais dans les débuts de la lutte, faisant flèche de tout bois, ils ne s'interdiront aucune des autres séquences.

Le pouvoir de la parole, dans les confrontations, tient au rapport entre une strate et la concrétion qui en est extraite. Pour quitter la métaphore géologique, on peut dire que le talent du muyambili vient de l'adéquation de la formule avec le moment de la confrontation où elle est utilisée.

Les devises doivent être considérées à part. Connues de tous les hommes, elles sont, en quelques phrases, un extrait des récits claniques dont elles sont des morceaux choisis. Leur enseignement au moment de l'initiation fournit aux hommes les codes de l'univers clanique nécessaires dans le quotidien. Par la suite, leur récitation suscitera la solidarité des clans.

Formules et proverbes

La forme spécifique que revêt le savoir est une phrase courte désignée par le terme *matsaba* dans les parlers inzébi du Congo et par le terme de *kokoma* dans ceux du Gabon. Généralement traduit par proverbe, ces termes s'appliquent, selon le contexte où ils sont utilisés, soit à des proverbes, soit à des formules.

Le proverbe, selon les dictionnaires, est une expression concise qui résume un ensemble de significations partagées par un grand nombre de gens. C'est une sentence courte et imagée d'usage commun qui exprime une vérité d'expérience. Dans ce sens les *matsaba/kokoma* seront largement utilisées pour décrire les relations concrètes entre parents. Elles font état d'une connaissance qui suppose une certaine expérience mais qui n'a aucun caractère secret. Par exemple le rôle d'intermédiaire et d'intercesseur que le grand-père joue pour son petit-fils sera comparé à celui de la tuyère d'argile à travers laquelle l'air est soufflé sur le feu de la forge et le proverbe dira :

Mbimba busu, kélé ya kéli, muségisi mbwakha uniagevé

Le fourneau devant, la tuyère au milieu,

L'apprenti ne se brûle pas

Le grand-père évite à son petit-fils, l'apprenti, de se brûler au feu des choses de la vie, en intervenant, par exemple auprès d'un oncle qui s'estime délaissé et se fait menaçant. Il s'agit dans ce cas de présenter de façon imagée une relation somme toute banale où se trouvent un homme et son grand-père.

Tout autre sont les *matsaba/kokoma* utilisées par les *muyambili* lors des *mikundukhu* ou des *mbomo*. Appelées parfois aussi *mbakha*, ce sont des formules. La formule, comme le proverbe, est caractérisée par sa concision. C'est la forme dans laquelle les récits sont mémorisés. En outre, le vocabulaire souvent archaïque de la formule lui confère un caractère ésotérique et fait qu'elle n'est utilisée qu'entre *muyambili*. La formule est en quelque sorte la concrétion d'un récit. Dire une formule c'est aller dans la mémoire et se référer à un récit qui devient alors un instrument politique. Attardons-nous un peu sur cette action qui consiste à « dire une formule ». La formule est, selon les contextes, brandie comme un drapeau, proférée comme une insulte ou assénée comme une arme. Elle n'est jamais neutre. Même en s'adressant à l'ethnologue. Je me souviens lorsque, dans la nuit, Doumagni et Nyangadoumou, en réponse à ma question, scandaient à l'unisson une formule, il y avait dans l'air un formidable bonheur de savoir.

La formule peut résumer un récit connu de tous. Ainsi une formule parmi d'autres dit l'égalité des sept fils de Nzébi :

Minieli tsambu miakila nzo bwésé

Les sept voyageurs dormirent la maison ouverte

Dans ce cas, la formule suscite l'adhésion de tous les hommes qui l'entendront, quelle que soit leur appartenance clanique.

Bien différente est la formule appliquée à Bakhindzi, fille de Buku :

Bakhindzi nziате leteembi lemo
Bakhindzi qui marche sur un seul pied

Elle révèle que Bakhindzi s'était blessée au pied en allant voler de la nourriture dans une plantation protégée par des bâtons époinçés. Cette formule peut être citée dans un mikundukhu sans conséquence grave. Elle suscitera seulement les moqueries à l'égard des gens du clan Mwanda et viendra rappeler que des relations hostiles ont pris fin grâce à l'alliance matrimoniale que le mikundukhu se propose de renouveler.

Beaucoup plus graves seront d'autres formules qui se réfèrent à la naissance d'une nzo par capture et réduction en esclavage. Ainsi :

Mitsimba mi babakha mu ngombi
Mitsimba acquis par la cithare

Cette formule évoque l'origine servile de la nzo Ndulu chez les Mitsimba. Dans les affrontements du mbomo, cette formule peut être lancée par un muyambili et avoir l'effet dévastateur d'un javelot ainsi que l'a bien relevé Jan Vansina (VANSINA J., 1985, 36).

Pour reprendre chacun des cas qui viennent d'être évoqués, la formule peut susciter la solidarité des hommes et dire leur commune identité, elle peut révéler une hostilité ancienne et justifier l'alliance en train d'être renouvelée lors d'un mikundukhu ou bien devenir une arme pour remporter la décision lors d'un mbomo. Une formule prend d'abord son sens par la séquence dont elle est extraite. De Kana à Koto c'est l'égalité des hommes sur laquelle l'accent est mis. L'épisode de Koto dira l'identité nzébi. De Koto à Kokekha, ce sont les conflits qui opposèrent les clans les uns aux autres qui sont mis en avant pour démontrer la nécessité de l'échange matrimonial généralisé qui y mit un terme. Enfin l'histoire de chacun des clans et particulièrement la constitution des nzo est sollicitée pour remporter la décision lors d'un mbomo.

Le sens des *matsabalkokoma* est ainsi donné par l'action dans laquelle elles sont engagées. Extraites de ce contexte elles n'ont pas plus de sens qu'un masque africain sur le mur d'un salon parisien.

2. DE KANA À KOTO, DE L'ÉGALITÉ PREMIÈRE À L'ÉGALITÉ DES CHASSEURS

C'est avec la naissance des sept fils que commence l'histoire nzèbi. Ce qui se passe auparavant est d'accès difficile. Quelques formules font allusion à Nzèmbi, un être de nature divine et à un couple initial Kengé et Manondzo qui donnent naissance à des êtres mal dégagés de l'animalité, Nzèbi et Mbèli. Je me garderais bien de prendre position sur cette partie où la pénétration par les religions chrétiennes est manifeste.

Les sept fils naissent à Kana. Cet endroit est tout proche du marigot de Lé yokho, c'est la raison pour laquelle, Lé yokho est souvent donné comme le lieu de naissance des sept fils.

La version de Mboundou-Mboundou décrit en sept phrases l'état dans lequel ils se trouvent : Ils sont nus, ils habitent une hutte de feuillage. Ils cueillent les plantes de la forêt pour se nourrir et mangent crue la chair des animaux qu'ils chassent. Ils n'ont pas de nom. Il est dit :

Kumbu tsomi : Me !
Le premier nom : Moi !

Cette proclamation en trois mots n'est pas seulement un des éléments de la description du dénuement initial où se trouvent les sept fils de Nzèbi, c'est aussi une affirmation politique.

Naître sans nom est la description de l'égalité première et absolue. On ne sait pas qui fut le premier à naître. Aucun des sept ne peut se prétendre l'aîné, *ibutu*, et ne peut considérer ses frères comme des *ngébé*, des petits. Et aucun d'entre eux n'est le *mukombo*, le dernier-né de la fratrie. Enfin aucun d'eux n'est le frère aîné, *mukulu*, de l'autre, ni son frère cadet, *mukhèkh*. Le vocabulaire de la séniorité n'existe pas encore (8).

Bref, en trois mots se trouve décrite l'égalité des sept fils ou du moins l'absence d'inégalité. Ce ne sont pas des frères qui naissent à Kana, ce sont des égaux. Pour Rosanvallon : « L'idée de société des égaux renvoie dans ce cas à une forme de relation sociale, à un type de société dans laquelle nul n'est soumis à la volonté d'autrui (ROSANVALLON, 2011, 39). » C'est ce qui se passe effectivement dès la naissance des sept fils. Chacun d'eux est autonome et ne dépend d'aucun des six autres. Le Pygmée fait exception. Il a un nom et l'on apprendra plus tard, lors de l'épisode de Koto, qu'il est dépendant du clan des Makhamba.

L'égalité à la naissance donne le ton à l'ensemble de la narration. Mais c'est une égalité théorique. Elle ne peut pas être décrite et l'absence de nom rend impossible toute continuation du récit. Personne ne peut savoir qui fait quoi. L'égalité première n'est qu'un point de départ fugace et indescriptible. De surcroît, cette absence de nom qui signifie l'égalité à la naissance, ne garantit nullement que celle-ci soit maintenue par la suite. Et le subterfuge

inventé par celui qui sera nommé Mombo prouve le contraire. En s'emparant de la part de nourriture prévue pour ses frères, celui-ci démontre pratiquement comment cette absence initiale de nom qui signifie l'égalité devient, si elle perdure, source d'inégalité.

Le récit dont le début est doublement placé sous le signe de l'égalité fait rapidement place aux premiers conflits. Ainsi Buku se prétend l'aîné alors qu'il n'est que le premier à être nommé. Cette prétention insupportable le rendra fou et il finira par manger des excréments ce qui lui vaudra d'être surnommé Ibondzo, du nom de la pelote que roule le scarabée. Mais c'est surtout la tentative de Mwélé de faire de Nyimbi son dépendant qui marque la fin de l'égalité initiale. La formule d'apparence anodine selon laquelle les sept fils dormirent la maison ouverte qui décrit l'égalité des dormeurs, relate, en fait, la fin d'un conflit. Dans leur errance, les Sept rencontrèrent une hutte abandonnée par des Pygmées et décidèrent d'y passer la nuit. Mwélé qui voulait réduire Nyimbi à sa merci lui donna l'ordre de fermer la maison. La formule parle de nzo, la maison, mais il s'agit en fait d'une hutte, *iletsi*, qui n'a pas de porte et dont l'ouverture doit être calfeutrée par des branchages qu'il faut aller couper aux alentours. Ce qui se joue dans la demande de Mwélé, n'est pas seulement de l'ordre des préséances. Mwélé demande à Nyimbi un vrai travail. Bunzanga s'interpose et donne à Nyimbi une sacoche pleine de moustiques qui accablent Mwélé pendant toute la nuit et l'empêchent de dormir.

L'égalité des Sept ne va pas de soi. Ce n'est pas un état permanent, mais le résultat d'une action sans cesse à recommencer.

A Kana, comme le dit la formule, les sept fils reçurent un nom et aussi un surnom. Ainsi est affirmée leur différence et ce qui les distingue les suivra tout le long de l'histoire. Les surnoms font surgir tout une galerie de personnages dont les caractères sont les marqueurs de leur rapport à l'égalité.

Buku, on l'a vu, se prétend l'aîné et deviendra fou. C'est Ibonzo, l'excrément. Mwélé, dès le début du récit, affirme son pouvoir. Nzenyé qui découvre Koto est son Pygmée et on le voit dans l'épisode de la hutte ouverte tenter de s'approprier Nyimbi.

Mombo est surnommé Makwéti, (*ukwate* : séparer) celui qui sépare les protagonistes. En fait il est intervenu dans une dispute entre Buku et Mwélé, les a séparés et réconciliés. Mombo est dit aussi Mombo Mabakha et aussi Bukutu, celui qui a pitié, qui est généreux. C'est lui qui a eu l'idée du subterfuge qui est à l'origine des noms.

Kombolo est l'insolent celui qui manque d'égard pour ses semblables.

Bunzanga est dit Bunzanga bu mikélé, c'est-à-dire, celui qui fait la loi. Dès le début du récit, Bunzanga se manifeste en arbitre en défendant Nyimbi contre Mwélé. Il apparaît, avant Koto, comme l'opérateur de cette égalité. Cette distinction et cette prééminence lui viennent du rapport particulier avec Nzèbi. Selon les versions, il a, par piété filiale, recueilli les ossements de

Nzèbi. Et c'est avec ces ossements que Bunzanga obtint le Ngoye auprès des Wandji. Dans d'autres versions, c'est Mayu Manzèbi qui hérita des pouvoirs de Nzèbi et qui les transmet ensuite à Bunzanga.

Ndombi : L'expression « crocodile de Mwélé » vient rappeler la dette qu'il a envers Mwélé qui lui a permis de traverser la rivière grâce à son crocodile.

Nyimbi est Nyimbi wa tsambu, Nyimbi le septième. C'est le seul des Sept à être désigné, dans sa devise, par son ordre de nomination. Cette singularité le désigne comme s'il se trouvait être le petit dernier de la fratrie. Cette faiblesse est confirmée par la suite du récit. Ainsi dans l'épisode de la hutte ouverte il échappe à la servitude grâce à Bunzanga. Mais après Koto il devient dépendant de ce dernier. Il sera surnommé Matsekene ou Mbadinga, et aussi Musieka, l'envoyé, le serviteur, par allusion à l'épisode de la cruche cassée.

3. LA CHASSE AU FILET OU L'ÉGALITÉ NÉCESSAIRE

Le savoir des muyambili est lié à la chasse et plus particulièrement à la chasse au filet. Ainsi c'est avec leur cloche que les muyambili recherchent la vérité comme les chiens le gibier. C'est à quatre pattes, comme des chiens, qu'ils mangent les *mbanga* qui les consacrent comme responsables de la parole pour leur clan. C'est au retour de la chasse que les devises des clans sont récitées. C'est avec la peau d'un animal que les dya montent sur le *mikhoba*.

Il est peu question de la chasse dans les récits et pas du tout, ou si peu, de la chasse au filet. On y apprend que c'est au retour de la chasse que Mombo mit en œuvre le subterfuge qui amena les sept fils à avoir un nom. Le nombre sept n'est probablement pas un hasard et n'est pas sans rapport avec la chasse. Beaucoup de parties de chasse au filet ne réunissent pas plus de sept participants, soit six hommes répartis en deux ailes et un rabatteur. Et l'on peut même dire qu'à moins de sept une partie de chasse a peu de chance d'être fructueuse (9). Sept chasseurs suffisent à une partie de chasse au filet. Mais la condition nécessaire pour que cette partie de chasse ait lieu, pour que l'outil collectif, l'enclos de filet (10), puisse exister, est que l'égalité préalable des chasseurs soit établie. Cette égalité n'est pas donnée *a priori*. Elle doit être produite à chaque partie de chasse par l'ensemble des participants. Avant d'être production de viande, la chasse au filet est d'abord production d'égalité.

1. La technique

La chasse au filet est une activité de forêt qui consiste à encercler le gibier par un enclos de filets, à le rabattre sur les filets où il est tué à la lance

ou à la machette. Il existe une grande diversité de chasses au filet (11). Pour simplifier, je ne considérerai que la chasse la plus fréquente, qui se fait à partir des villages, ou qui a lieu lors des grandes expéditions de saison sèche.

L'enclos approximativement circulaire est constitué par la mise bout à bout des filets individuels tendus, attachés les uns aux autres, accrochés aux branches des arbustes dans leur partie supérieure et fixés au sol par des branchettes. Le filet pour le gibier courant a environ un mètre de haut et sa longueur atteint vingt à trente mètres. Les deux ailes de l'enclos, l'aile droite, *lendumi* et l'aile gauche, *lekèdi* sont déployées à partir du centre, le *ngomo*, jusque vers leurs extrémités qui, non jointives, délimitent une ouverture par laquelle le ou les rabatteurs et les chiens pénètrent dans l'enclos. Dans chacune des ailes la position des filets est repérée par un nom. A partir du centre et en allant vers l'extrémité de chaque aile on rencontre successivement les postes *ngomo* de part et d'autre du centre puis *lebongo*, *budibongo*, *mubondo* et enfin *lekuku* de part et d'autre de l'ouverture de l'enclos. Lorsqu'il y a plus de cinq filets dans chaque aile, ce qui est assez rare, les filets au-delà de *mubondo* et en-deçà de *lekuku* ne sont pas nommés mais ceux qui les occupent connaissent très bien leur position par rapport aux autres filets de l'aile. La position de chacun des filets de l'enclos est repérée par son appartenance à l'une des deux ailes et, dans celle-ci, par sa position à partir du centre. Par exemple il y a *lekuku lendumi*, le dernier filet à droite, *lebongo lekèdi*, le deuxième filet à gauche etc...

La répartition des chasseurs dans les différents postes est faite peu avant de pénétrer dans l'endroit de la forêt où la chasse aura lieu. Les filets des participants sont placés pliés, les uns à côté des autres dans l'ordre qui sera le leur dans l'enclos. Ce repérage préalable qui assure la coordination de tous pour la mise en place rapide de l'enclos est rendu nécessaire par l'impossibilité où se trouvent les chasseurs de communiquer entre eux par la voix ou par le regard. Chacun des chasseurs, étant donné la densité de la végétation arbustive et la longueur des filets, ne peut avoir une vue de l'ensemble de la chasse et se trouve incapable de régler visuellement son activité sur celle de ses voisins. De plus, la proximité du gibier interdit tout échange par la voix. Aussi c'est dans le silence absolu que les chasseurs des deux ailes se dispersent à partir du centre et rejoignent leur position en suivant ce qui devient rapidement un sentier le long duquel seront tendus les filets. Chacun des chasseurs évalue sa position par rapport à celui qui le précède, c'est à dire, celui qui se trouve immédiatement entre lui et le *ngomo* et sans attendre que le filet précédent soit arrivé jusqu'à lui, chacun déploie son filet en l'attachant sommairement aux arbustes, laissant au voisin le soin, après avoir tendu son filet sur toute sa longueur, de raccorder les filets entre eux et de fixer solidement leurs extrémités aux arbres et aux arbustes.

Une fois chaque filet complètement déroulé et fixé, les chasseurs pénètrent dans l'enclos, machette en main, et attendent, devant leur filet le début de la chasse.¹⁶³ La chasse peut commencer lorsque les filets *lekuku*

sont en place. Le ou les rabatteurs enlèvent les bouchons d'herbe qui ont immobilisé les battants de cloches des chiens et pénètrent avec eux dans l'enclos. Les sons des cloches bien reconnaissables selon qu'elles ont un ou deux battants, qu'elles sont en bois ou en métal permettent de suivre les chiens et de savoir à leur rythme si l'animal est levé et d'évaluer la direction où il se dirige afin de se préparer à l'intercepter.

La chasse ordinaire, se pratique à partir du village lorsqu'un animal a été repéré dans la forêt voisine. Un enclos suffit généralement à le capturer. La grande chasse a lieu lors des expéditions qui ont lieu pendant la saison sèche après le débroussaie des nouveaux terrains de culture et avant les abattages. Ces *bitsaka*, comme on appelle ces expéditions pour la chasse, peuvent durer une semaine ou deux et entraînent le déplacement de la population active du village qui s'installe dans un campement. La chasse réunit un grand nombre de chasseurs et de nombreux enclos sont constitués tout le long du jour.

2. Les disparités de la technique et leur compensation

Le partage de la viande est fait sur place sitôt la chasse terminée. Tous les chasseurs reçoivent de la viande et la part de chacun est en rapport avec le rôle effectif qu'il a tenu. Le partage consiste à diviser l'animal en deux moitiés. La première revient à ceux qui ont eu la responsabilité immédiate de la capture, le tueur et éventuellement celui qui l'a aidé, et le possesseur des chiens. L'autre moitié est attribuée aux hommes de filets qui n'ont pas eu de responsabilité immédiate dans la capture mais dont la participation est nécessaire pour la constitution de l'enclos.

Pour un enclos donné, le travail et la viande ne sont pas répartis à égalité entre tous les hommes de filet. Les filets les plus éloignés du centre sont ceux qui nécessitent le plus de travail. Ainsi les chasseurs en *lekuku*, partant du *ngomo* doivent parcourir toute l'aile avant de placer leur filet et pour cela ils doivent s'ouvrir à la machette un chemin à travers la végétation. Par contre, les filets en *ngomo* ne nécessitent qu'un faible déplacement, l'homme à ce poste n'ayant que la longueur de son filet à parcourir. Les filets du centre ont, par contre, le plus de chances de recevoir du gibier. Ce sont les premiers installés et de ce fait, ils sont les premiers en état de capturer du gibier. De plus, il est très rare qu'un animal poursuivi par les chiens aille en *lekuku* ; il tend à parcourir le plus de distance avant d'être arrêté par un filet. Aussi ce sont les trois filets en *ngomo*, *lebongo* et *budibongo* qui ont le plus de chances de l'intercepter.

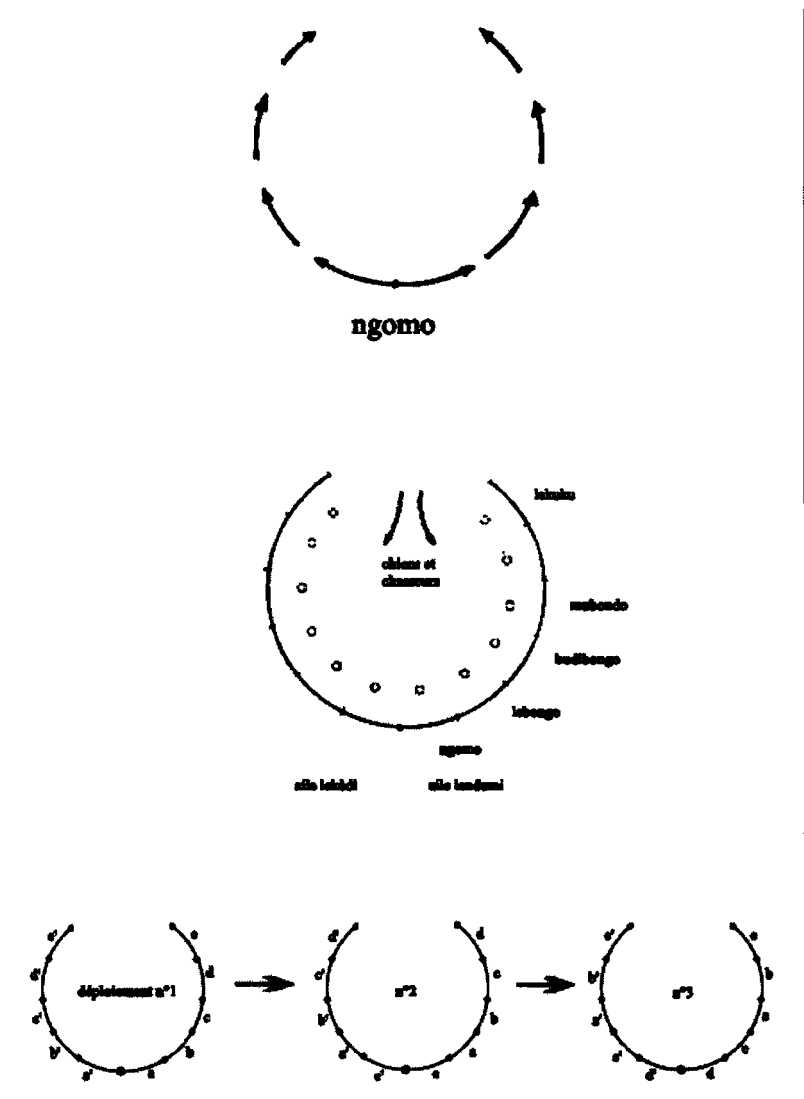


Figure 5 - La chasse au filet.

En haut : les filets sont mis en place à partir du point ngomo.

' Au milieu : Le rabatteur et les chiens entrent dans l'enclos et les hommes se tiennent devant leur filet déployé.

En bas : La rotation des postes d'un enclos à l'autre.

La quantité de viande qui revient à chacun des hommes de filet dépend du nombre de participants. C'est dans la grande chasse de saison sèche, avec un nombre élevé de participants que les disparités dans le partage sont les plus grandes. Dans ce type de chasse, à ces disparités s'en ajoutent d'autres qui

tiennent à la part de travail et à la probabilité plus ou moins grande de tuer un animal qui revient à chacun des hommes de filet.

Pour résumer, pour un enclos donné, au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre, il y a diminution des chances d'attraper du gibier et augmentation du travail. Mais toutes ces disparités entre les hommes des filets, inhérentes à la technique, tendent à être amorties grâce à une rotation des chasseurs d'un enclos à l'autre. Ainsi :

2- Dans l'enclos 1, le chasseur A est en *ngomo*, B est en *lebongo*, C en *budibongo*, D en *mubondo*, et E en *lekuku*.

3- Dans l'enclos 2, le chasseur E vient en *ngomo*, A en *lebongo*, B en *budibongo*, C en *mubondo*, et D en *lekuku* etc...

Cette rotation se poursuit d'enclos en enclos et d'un jour à l'autre pendant toute la durée de l'expédition de chasse et compense ainsi les inégalités liées à la technique.

3. L'égalité des chances

Les disparités de la technique qui viennent d'être mises en évidence amènent à revenir sur ce qui se passe au tout début de la chasse, au moment où les hommes viennent d'arriver sur le terrain de chasse et ont déposé leurs filets à terre. La discussion est vive. Un filet et son propriétaire se déplacent, puis un autre. Peu à peu, au gré des déplacements des filets et des hommes, le plan de l'enclos avec ses deux ailes se dessine au sol. Puis les discussions et les déplacements prennent fin. Un accord s'est fait ; la chasse peut commencer. L'observateur peut très bien comprendre que chacun, tenant compte des disparités de la technique, essaye d'obtenir la meilleure place autour de l'enclos par exemple en *ngomo* ou en *lebongo*.

Mais réduire les négociations qui ont lieu avant le début de la chasse à des critères techniques ce serait oublier que la chasse est le domaine par excellence de la magie. Henri Koch a consacré un livre entier à ce sujet au Cameroun (KOCH H., 1968). Les pratiques magiques s'imposent à l'observateur. Ainsi, dans les années trente, comme le rapporte Ephraïm Andersson, un missionnaire de passage, J. Öhrneman, observe le curieux dispositif mis en place par les hommes d'un village nzébi pour faire revenir la chance à la chasse. « A l'entrée du village, se trouvait un pieu auquel on avait suspendu un sac que l'on porte sur l'épaule et un morceau de viande séchée. Le poteau étant entouré d'une liane souple qui semblait avoir été plantée au pied du poteau. A côté, il y avait aussi une marmite que soutenaient trois morceaux de bois. L'explication en est la suivante : la chance à la chasse avait totalement disparu du village. Des hommes sages trouvèrent que la cause en était qu'un vieux chasseur, mort récemment, n'avait pas été suffisamment honoré. On organisa une fête à sa mémoire et on prépara le 'médicament' que nous venons de décrire. Les chasseurs apportèrent leurs filets de chasse et les firent passer entre le poteau et la

liane, qui désignait la forte corde avec laquelle on étend le bord supérieur du filet de chasse. La viande suspendue au poteau était la part du mort prélevée sur le sacrifice. Il était maintenant apaisé... et il se tiendrait volontiers en cet endroit, faisant cuire sa viande au feu que l'on n'avait pas allumé. S'il avait besoin d'autre chose, il avait à sa disposition le sac accroché au poteau (ANDERSSON E., 1953, 80). »

D'autres pratiques m'ont été décrites. Ainsi dans les grandes expéditions de saison sèche, quand le gibier se faisait rare, les hommes de l'expédition se réunissaient et lorsque dans la nuit ils entendaient l'oiseau *mubenda*, ensemble ils invoquaient tous les animaux et partaient chasser dans la direction où ils avaient entendu l'oiseau chanter. Aujourd'hui lorsque la chasse est mauvaise c'est le Njobi qui est consulté.

A côté de ces pratiques magiques collectives qui sont les plus visibles, il en existe d'autres, plus discrètes, auxquelles recourent les individus. Un proverbe peut alors éclairer l'observateur :

Tsindi ukwa mu ibéké amu mubaka bubwé vé

C'est par la magie que se capture l'écureuil et non par le filet bien placé

La chasse à l'écureuil est pleine d'incertitude. Elle se pratique avec des filets spéciaux ; elle implique des manœuvres complexes et donne souvent lieu à des conflits entre les participants. Aussi la magie trouve-t-elle un point d'application privilégié dans cette chasse très particulière. Mais la magie est partie prenante dans toutes les autres sortes de chasse où chacun des participants vient non seulement avec son filet mais aussi avec son *ibéké*. *Ibéké* signifie la chance à la chasse, à la différence de *mpolo*, la chance en général.

Nyangadoumou me décrit comment Likimi, son père, lui avait confectionné son *ibéké* alors que, jeune homme, il avait déjà, mais sans succès participé à plusieurs chasses au filet. C'est avant de participer pour la première fois à une grande expédition de chasse, que Likimi lui prépara son *ibéké*. La préparation était faite essentiellement de plantes, de feuilles de taro blanc *khongo* de *mutésendé*, *Bridella grandis*, de graines de *mudzinga*, *Morodona myristica*. Likimi mâcha d'abord les graines, puis ramassa les feuilles en y crachant dessus et en soufflant. En même temps, il invoqua à haute voix tous les animaux de la forêt et termina cette liste ainsi : « ... gazelle, antilope rayée, antilope dormante, antilope d'eau, quand les chiens vous trouveront il faut que vous veniez tout droit dans mon filet. »

Pour finir, *ibéké* fut emballé dans les feuilles de taro. Et c'est nanti de ce paquet que Nyangadoumou partait à la chasse au filet. Arrivé sur les lieux, en déployant son filet, il frottait son *ibéké* sur la corde du filet placée contre terre. Puis après avoir disposé le paquet contre le filet, il rentrait dans l'enclos.

Cette description ne donne qu'une faible idée de la composition et surtout des modalités d'action des *ibéké*. Dans ce cas, *ibéké* avait son efficacité en n'importe quelle position du chasseur dans l'enclos. Mais le plus souvent, c'est dans une position précise. Par exemple uniquement dans l'aile *lendumi* et dans cette aile en position *lebongo*. De ce fait il peut y avoir des incompatibilités entre les *ibéké* présents autour de l'enclos. D'autres *ibéké* peuvent empêcher les animaux de venir aux filets. Aussi leurs détenteurs, quand ils sont reconnus, sont expulsés de la chasse ou n'y sont pas invités.

Tous les chasseurs ont un *ibéké* et le plus souvent plusieurs. Ce pouvoir peut être obtenu d'un père, d'un oncle maternel, d'un beau-père, d'un ami. Mais la magie de chasse a aussi ses spécialistes qui se consacrent à une espèce particulière. Certains nganga apportent la chance avec le porc-épic, d'autres avec le potamochère... Si l'*ibéké* que l'on possède n'a pas assez de force il est possible d'en acheter un à quelqu'un reconnu pour en posséder un puissant. Le paiement se fera contre une partie de l'animal que l'on tue ou contre une certaine somme d'argent.

On comprend mieux pourquoi ce qui se passe juste avant le déploiement des filets échappe pour l'essentiel à l'observateur. La négociation qui a lieu à ce moment-là est la reconnaissance par tous les participants de la topographie magique autour de l'enclos et des différences qu'elle implique. Elle est la confrontation des *ibéké* et des êtres magiques de chacun des participants. Le compromis auquel elle aboutit est l'accord des hommes autour du filet pour se reconnaître une égalité des chances. Cet accord est le préalable nécessaire à l'existence de l'instrument de la chasse qu'est l'enclos constitué par la mise bout à bout des filets individuels. Après cet accord, la chasse peut commencer. Chacun peut rejoindre le poste qui vient de lui être attribué et déployer son filet. Cette reconnaissance par tous les participants de l'égalité des chances de chacun est la condition nécessaire à l'existence de l'outil collectif qu'est l'enclos, car un seul filet n'a aucune utilité cynégétique (11).

4. L'égalité comme horizon politique

Dans son livre sur la magie et la chasse au Cameroun Henri Koch compare la chasse au filet à la chasse à courre : « La chasse au filet est pour les gens de la forêt ce que la chasse à courre est à certains pays d'Europe. Tout en elle est traditionnellement fixé depuis les temps anciens. C'est un cérémonial où tous les gestes, étudiés par les générations passées, sont des legs obligatoirement respectés. Si elle a un sens profond, ce n'est pas tellement de capturer du gibier, mais de mobiliser les rouages d'une coutume ancestrale afin de la maintenir vivante (KOCH H., id, 177). »

Cette comparaison permet de faire progresser la compréhension de ce qu'est la chasse au filet et de l'importance qu'elle a pour les Nzèbi. Et l'on

pourrait suivre Koch dans son approche et dire que la chasse au filet est un retour dans un temps passé, le temps d'avant Koto.

La chasse à courre est le retour éphémère à la société aristocratique et à ses usages sans pour autant la ressusciter durablement. De la même façon la chasse au filet est le retour à l'égalité première des sept fils qui errent dans la forêt avant de rencontrer Koto. Elle est le retour à un état antérieur à l'agriculture où l'égalité était possible entre les hommes. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'atmosphère particulièrement joyeuse dans laquelle elle se produit même si elle est précédée par un moment de grande tension avant le déploiement des filets. C'est la fête des hommes entre eux, c'est un rêve dans le passé vécu le temps d'une partie de chasse.

Mais la chasse au filet est bien plus que cela. Elle n'est pas une activité occasionnelle pratiquée par une minorité. Elle est le fait de tous les hommes et elle est pratiquée régulièrement. Dans les années soixante, la chasse au filet est dans tout l'habitat forestier des Nzèbi, loin d'être anecdotique. Elle fournit, à côté des techniques de piégeage, une partie importante de la viande qui est consommée. Elle mobilise les hommes du village assez régulièrement pour des chasses ordinaires. Mais surtout, en saison sèche, les expéditions de chasse, qui voient se déplacer une grande partie des villageois sur l'emplacement des anciens villages repris par la forêt, sont l'occasion de pratiquer des chasses au filet de grande ampleur pendant plusieurs jours de suite, voire plusieurs semaines. Ainsi est produite une grande quantité de viande qui est fumée et rapportée au village.

Chaque constitution d'enclos est, comme on l'a vu, l'occasion d'une négociation et finalement d'un compromis entre tous les hommes de filets qui estiment que la chasse peut commencer puisqu'une égalité satisfaisante pour tous est réalisée. Lors des expéditions de saison sèche, cette égalité des chances est réalisée un grand nombre de fois autour des filets. Une certaine égalité est indispensable à l'expédition dans son ensemble. Qu'un individu ou qu'une maisonnée réalisent dans la durée des prises trop importantes peut mettre brutalement fin à l'expédition car elles sont jugées comme acquises par des moyens magiques excessifs. La chasse ordinaire, elle-même, banale, n'a lieu qu'entre des hommes qui s'estiment en situation d'égalité. En sera exclu celui dont on sait qu'il possède des pouvoirs magiques qui faussent le jeu et qui rendront impossible l'établissement d'une égalité des chances. Bref l'égalité est la condition nécessaire à l'existence de la chasse au filet. La chasse au filet n'est donc pas seulement une production matérielle parmi d'autres. C'est par ce jeu, répété à chaque partie de chasse, que l'égalité des hommes demeure une référence vivante. Dans une société travaillée par la traite esclavagiste et organisée selon des relations de séniorité, la chasse au filet promeut l'égalité comme une relation souhaitable entre les hommes, comme un horizon politique.

4. KOTO, LE COMMENCEMENT D'UNE HISTOIRE

Dans la stratification de la mémoire nzèbi Koto est le lieu d'une discordance majeure. A Koto, une période s'achève et une autre commence. L'acquisition de l'agriculture, des plantes et des femmes qui les cultivent changent les relations des chasseurs entre eux. La société clanique est fondée à Koto.

1. Un savoir ouvert et partagé

Le récit de Koto est un savoir ouvert dans sa forme et partagé par un grand nombre. C'est sous la direction des muyambili que les adolescents l'apprenaient au moment de la circoncision.

C'est un savoir dans la langue commune, à la différence de beaucoup d'autres récits et en particulier de ceux qui racontent la constitution des maisons, nzo, à l'intérieur des clans, à la différence, aussi, des devises particulièrement hermétiques.

Le récit donne une description réaliste et précise des actions et des personnages et les situe dans un cadre familial. Le Pygmée est à la chasse. Il est en alerte. Il se tient au bord de la rivière et son attention est attirée par des choses étranges qui descendent le courant. Il s'agit de coques d'arachide et de morceaux de manioc qu'une femme a laissé tomber dans l'eau, un peu en amont, là où sont les bassins de rouissage. De la même façon, on imagine très bien l'arrivée de Pigha au village avec le Pygmée dans son panier. Elle se fait discrète pour échapper à la surveillance de son frère et passe par l'arrière de sa maison. C'est à l'arrière de la maison que se trouvent les pouvoirs magiques dans la *nzo makobo*, c'est là aussi que se trouvent les latrines. C'est la partie privée où se font les tractations préluant au mariage. C'est par la porte arrière qu'on entre avec un gibier que l'on ne souhaite pas exposer à la convoitise des voisins. C'est par la porte de l'arrière de la maison que l'on peut s'enfuir en forêt.

Une des conséquences de cette grande diffusion du récit de Koto est d'avoir été pénétré très tôt par les Européens. L'administrateur de Mimongo recueille dans les années trente la première version à être publiée. Il est probable que les missionnaires chrétiens qui s'installent à la même époque à Mbigou et à Lémbamba ont eu aussi accès à ce récit comme le montre la version recueillie par Nyangadoumou où les personnages bibliques sont présents dans le récit, Adam et Eve, Noé etc... Les deux personnages de Manonzo et de Kengué que l'on retrouve dans plusieurs versions sont aussi très certainement des importations chrétiennes. Les missions évangéliques ont été particulièrement actives. Ainsi une thèse fut soutenue, à l'université d'Indiana, sur la parenté nzèbi par un de leurs membres qui avait été présent au Gabon de 1946 à 1963 (SHANK F. A., 1974).

Aujourd'hui, alors que la plupart des muyambili sont partis sans successeurs rejoindre leurs ancêtres, le récit de Koto est ce qui subsiste de

leur savoir. Les étudiants à la recherche de traditions orales le recueillent jusqu'à satiété. Les habitants des villes viennent le temps d'une soirée assister au spectacle où le récit de Koto, mis en scène, est l'ultime témoignage d'une culture nzèbi au sein de la nation gabonaise (12).

Se réclamer de Koto, c'est affirmer une identité nzèbi. Koto est un lieu qui n'est revendiqué par aucun autre peuple. Et ceci malgré les affirmations de ceux qui prétendent le contraire, comme c'est le cas des Tsangui dont certains revendiquent Koto comme leur commune origine. Les traditions orales recueillies par H. Deschamps montrent que seuls les Nzèbi se réfèrent à Koto. Plus récemment, Th. Ngomo (1984) a enquêté sur l'origine des Tsangui auprès de 30 informateurs. Et aucun d'entre eux n'a fait référence à Koto.

A la période précoloniale, les connaissances accessibles aux hommes dès leur circoncision, suscitent l'adhésion et la solidarité de l'ensemble des Nzèbi en tant que peuple et dans chacun des clans. A la dispersion du peuple nzèbi sur un immense territoire répond l'affirmation de son unité dans une histoire qui atteint son point d'inflexion à Koto. Le récit de la naissance de la société clanique à Koto est, comme en témoignent les nombreuses versions recueillies sur tout l'espace habité par les Nzèbi, l'épisode le mieux connu et celui qui suscite un accord général. Le récit de Koto est l'affirmation d'une unité vécue dans la dispersion. De la même façon, les devises des clans comportent toutes les noms des mokona, c'est à dire des quartiers du village de Kokekha où tous les clans se trouvaient réunis.

2. Au commencement de la société

Tous les hommes connaissent Koto et sont capables de dire ce qui s'y était passé dans un récit quelquefois rustique mais qui donne l'essentiel : Koto est le lieu d'un commencement.

La formule dit *Koto letakhu la bibandu* (13), c'est à dire « Koto au commencement des clans ». Mais quand commence le commencement ? C'est-à-dire quel est l'acte qui provoque le commencement ? Mubusi me donne la réponse avec une brève version du récit de Koto : « Nzenge le Pygmée était à la chasse à l'arbalète lorsqu'il vit une femme qui préparait du manioc au bord de la rivière. Nzenge fit l'amour avec la femme qui lui demanda de lui donner le singe qu'il avait tué. Après cela elle lui donna toutes les choses. » Je demande à Mubusi le nom de la femme. Il ne le sait pas. Selon lui, le Pygmée a « couru avec la femme et il n'avait pas besoin de connaître son nom ». Le chef de canton Benoît Vessé me donne une version comparable : « le Pygmée a fait la bêtise avec la femme. C'est comme ça que tout a commencé. » L'essentiel de ce qui se passe à Koto est dit. La conjonction du Pygmée et de Pigha est l'acte par lequel commence une nouvelle société.

Koto est dit « le commencement des clans » aussi parce que c'est à Koto que les sept fils s'emparent des femmes et fondent avec elles les clans auxquels elles donnent leur nom. Les clans ne sortent pas tout faits de ces coïts multiples. Koto n'est pas le lieu d'une création mais le coup d'envoi d'une histoire dont les développements ne sont pas déterminés *a priori*. A Koto se trouvent réunis tous les éléments d'une histoire qui ne fait que commencer : les sept fils, les plantes et les femmes (14). Les chasseurs-cueilleurs rencontrent des sédentaires. Cet événement est le premier d'une histoire qui les transforme en ce qu'ils sont aujourd'hui : une société clanique.

5. DE KOTO À KOKEKHA : L'ÉGALITÉ DES CLANS PAR L'ÉCHANGE DES FEMMES.

1. Koto opère une coupure

La coupure qui s'opère à Koto est d'abord de l'ordre du visible. Rasés par Pigha, les sept fils perdent leur pilosité et leur aspect animal. Mais une coupure plus décisive intervient entre eux alors qu'une certaine égalité avait prévalu jusqu'alors. Après Koto de nombreux incidents se produisent qui perturbent leurs relations et qui aboutiront finalement à leur dispersion.

Si l'on s'attache plus particulièrement à Bunzanga, on voit qu'il apparaît comme un arbitre pour la résolution des conflits qui surgissent entre ses frères. C'est ainsi qu'il répartit entre eux les plantes trouvées à Koto. On le voit aussi faire passer la Lébègni à ses frères sans leur demander de contrepartie. Il porte Ndombi blessé au cours de la bataille à Koto. Les relations de Bunzanga et de Nyimbi sont à cet égard significatives de ce retournement. Dans l'épisode de la hutte ouverte, Nyimbi échappe à la servitude grâce à l'intervention de Bunzanga. Mais après Koto, lors de l'affaire de la cruche cassée, Nyimbi devient dépendant de Bunzanga qui lui donne le surnom de Matsakena, l'envoyé, le serviteur.

2. Les dya maîtres des clans

Après Koto, les Sept ne sont plus seulement les sept fils de Nzèbi. Ils deviennent désormais des dya, des maîtres des clans, ce qui change les relations entre eux. Etre dya c'est avoir les pouvoirs magiques pour agrandir et protéger son clan.

Le titre de dya est porté par les sept fils et par quelques-uns de leurs descendants. Pour devenir dya il fallait produire la peau d'un animal que l'on avait capturé. C'est avec la peau du varan que Mwélé devint dya, Mombo avec celle du chat sauvage, Kombolo avec celle du galago, Bunzanga avec celle de la panthère. Au cours d'une cérémonie cette peau était présentée et celui qui devenait dya était élevé sur le *mikhoba*, sorte de siège élevé

construit pour la circonstance. Aucune information n'a pu être obtenue sur ce siège et les informateurs qui ont été scolarisés traduisent *mikhoba* par trône et l'élévation sur ce siège par intronisation. On pourrait comparer cette cérémonie à l'élévation sur un bouclier, le pavois, qui aurait été chez les Mérovingiens le signe d'accession à la royauté. Le chef de guerre valeureux était ainsi élevé socialement parmi les siens. Le verbe *ubiale* utilisé pour décrire l'action de monter implique une élévation sociale. C'est le même verbe qui se retrouve chez les Téké de l'ouest et qui est à l'origine de *mubiale*, titre porté par les chefs nzinéké (M.-C. DUPRE, 1972). On peut aussi rapprocher l'élévation sur le *mikhoba* de celle qui a lieu au cours de la cérémonie du *miyali* chez les Kukuya (P. BONNAFE, 1973).

Celui qui devenait dya s'élevait au-dessus de tous les autres en exhibant la peau de l'animal qu'il avait tué montrant ainsi à tous ses qualités de chasseur valeureux. Mais la concentration des pouvoirs magiques que cela suppose comporte une limite. Le pouvoir tue et la condition de dya ne durait que peu de temps. Cette limitation est à rapprocher de ce qui se produit dans la chasse au filet où ceux qui ont trop de pouvoirs sont écartés aussi bien de la chasse ordinaire que des grandes expéditions de saison sèche. La chasse au filet est un jeu de l'égalité entre les hommes. Avec l'avènement des dya ce jeu sur l'égalité se poursuit, désormais entre les clans.

3. L'invention de la dot

La femme rencontrée par le Pygmée est la première femme qui apparaît dans les récits qui demeurent dans une vacuité ambiguë jusqu'à l'épisode de Koto. Cela commence avec Nzèbi lui-même. La formule dit :

Nzèbi abota bana tsambu

Cela peut être compris de deux façons. La première, selon laquelle « Nzèbi mit au monde » en fait un personnage féminin alors que l'autre traduction possible demeure dans l'ambiguïté. « Nzèbi engendra, fit naître » peut s'appliquer aux deux sexes. Par la suite, dans le récit du subterfuge qui permet aux sept fils de recevoir un nom, on apprend qu'ils reçoivent leur nourriture de leur mère. Mais celle-ci n'est pas visible pour des raisons qui ne sont pas dites par le récit et, de surcroît, elle n'est pas nommée.

On peut se demander, si avant la découverte de Koto, les sept fils ont des femmes. Quelques maigres indices permettent de nourrir des soupçons d'inceste. Ainsi dans la chasse au filet l'une des ailes de l'enclos est nommée *lekèdi*, la sœur et l'autre aile *lendumi*, le frère. Et c'est en *ngomo*, qu'a lieu l'union nécessaire et incestueuse de l'aile frère et de l'aile sœur sans laquelle les filets individuels ne peuvent constituer l'instrument de la chasse. Par contraste, il faut signaler que la métallurgie met en scène la métaphore du mariage. Le feu dans le fourneau était entretenu par l'action conjointe de

deux soufflets, l'un, le plus grand est dit *mulumi*, le mari, l'autre *mukèdi*, l'épouse.

A Koto-même, avant l'arrivée des sept fils, ce sont des relations incestueuses qui prévalent entre Pigha et son frère. La plupart des versions du récit de Koto mettent très clairement en scène la relation incestueuse entre Pigha et son frère. Pour éloigner celui-ci, elle doit lui montrer son sexe qu'elle a enduit de teinture rouge et le dissuader ainsi, puisqu'elle a ses règles, de venir et d'avoir des relations sexuelles avec elle.

C'est la conjonction de Pigha et du Pygmée qui est, sans aucun doute, la première union non incestueuse de l'histoire nzèbi. Cette aventure avec l'étranger n'est pas sans risque et ce n'est peut-être pas un hasard si c'est un dépendant, un Pygmée qui est chargé dans le récit de cette reconnaissance au bénéfice de ses maîtres. D'ailleurs, les protagonistes de la rencontre sont, eux-mêmes, bien conscients du danger. Avant même de voir Nzengé, Pigha est effrayée par l'odeur de gorille qu'elle sent alors qu'elle travaille dans son bassin de rouissage. Elle est encore plus effrayée par l'aspect velu de Nzengé et c'est le don de l'animal qu'il a tué, un lézard ou un écureuil, selon les versions, auquel elle répond par un don de manioc qui la rassure et lui fait continuer la relation.

Il fut un temps, au tout début, me dit Pierre Ndombi, où l'on épousait sa sœur. Mais très souvent le mari maltraitait sa femme et pouvait même la tuer ; aussi les dya ou leurs descendants se réunirent pour mettre fin à cet état de choses et décidèrent que les mariages se feraient entre un homme et une femme de clans différents. A partir de ce moment-là la femme épousée devint la personne d'autrui, *mutangènyi*, ou la femme d'autrui, *mukasangényi*, qui ne peut être traitée n'importe comment. Le moment où l'on se mit à épouser les femmes des autres clans n'est pas précisé mais on peut imaginer que c'est peu de temps après la découverte de Koto.

Cette alliance entre les clans amena à l'invention de la dot (15). Mwélé, l'ancêtre du clan des Makhamba et Mombo, l'ancêtre des Sièyi épousèrent chacun la sœur de l'autre. L'épouse de Mwélé vint à mourir et Mombo le tint responsable et lui fit payer le prix du sang, *lébumi*. A quelque temps de là la sœur de Mwélé mourut et Mombo paya à son tour le prix du sang. Après ces événements, Mombo et Mwélé réunirent tous les autres fils de Nzèbi et décidèrent en commun de donner la dot lors du mariage, au lieu d'avoir à acquitter le prix du sang à la mort de l'épouse.

Une formule rappelle cet événement :

La nya la Mwélé, la nya la Mombo
La mort laissée par Mwélé, la mort laissée par Mombo

Aujourd'hui, lorsqu'après la mort d'un des époux, on renouvelle l'alliance entre leurs deux clans lors du mikundukhu, cette formule scandée à plusieurs reprises par les participants vient rappeler cette invention décisive.

L'invention de la dot, en effet, transforme la nature de l'échange matrimonial. L'échange de leurs sœurs par Mwélé et Mombo est ce qu'il est convenu d'appeler, depuis Lévi-Strauss, l'échange restreint. Il implique que l'échange de femmes ne se produise qu'entre deux individus ou entre deux groupes. La dot émancipe l'échange de cette configuration en fournissant au donneur de femme les moyens de s'en procurer une autre auprès d'un autre groupe. Elle rend possible la pratique de l'échange généralisé et son extension à un grand nombre de partenaires. Cette interprétation de la dot est celle que donne Lévi-Strauss du *lobola* qui « n'est pas autre chose qu'une forme détournée du mariage par échange (LEVI-STRAUSS, 1967, 539) ». Mais cette sorte d'échange est bien plus qu'un cas parmi d'autres dans une typologie des échanges matrimoniaux. La dot est le moyen de lier les clans de la façon la plus étendue possible et de substituer à l'hostilité toujours latente des relations de réciprocité.

La dot est comme un repas offert à ceux qui donnent une femme alors que le mariage est vécu sur le mode du rapt. A l'issue du dernier versement de la dot, l'épouse est emmenée au village de son mari par ses belles-sœurs. Dès que l'on s'aperçoit dans son village de sa disparition, une troupe se forme constituée principalement par ses frères. Ceux-ci en arrivant au village où vient de s'installer leur sœur mènent un grand tapage accompagné de cris et d'insultes qui ne cessent qu'avec le repas que leur apporte le mari. C'est bien d'un repas dont il s'agit puisque que le fait de recevoir la dot se dit manger les biens, *wundjia mafwa*. Donner la dot quand on reçoit une femme, c'est offrir symboliquement un repas à ceux qui la donnent, c'est les concevoir comme des autres et semblables à soi-même. Donner la dot est une action politique, c'est rendre possible l'extension à tous les clans des relations instaurées entre deux d'entre eux. C'est une façon pour les clans d'être égaux dans les échanges matrimoniaux dont la résultante est la constitution et la reproduction de l'espace qui constitue les Nzèbi en une entité politique.

4. Les femmes et la connaissance

Les femmes sont écartées de la connaissance. Plusieurs proverbes les stigmatisent comme incapables par leur nature de détenir et de transmettre le savoir. La plupart d'entre elles, cependant, ne sont pas vraiment ignorantes des choses de leur clan. Pour avoir suivi des affaires, pour avoir assisté aux mikundukhu, elles ont acquis un certain savoir qu'elles ne manifesteront jamais devant les hommes. Et l'on se souvient de quelques femmes, très rares, qui parlèrent les choses du clan pour assurer l'intérim, en quelque sorte, en l'absence d'homme compétent. Pour justifier l'exclusion des femmes de la connaissance on me cite l'histoire de Tsundi. Celle-ci avait un oncle qui lui fit manger les *mbanga* et la consacra ainsi muyambili. A la mort de celui-ci Tsundi fut la seule à pouvoir juger les affaires de sa famille

et pourtant tous les hommes lui refusèrent ce rôle. Tsundi se mit alors à parcourir la brousse avec son panier en parlant aux arbres et en déclamant des proverbes et des formules. Les hommes qui la suivaient dirent : *Tsundi, atsundi, muyambili, muyambili*, c'est à dire « celle qui parle beaucoup, beaucoup ». Ce qui est tout le contraire de la parole maîtrisée des muyambili. Par la suite elle s'enfuit chez les Tsangi de la région de Mossendjo où elle aurait été à l'origine de la nzo Tsundi.

6. APRÈS KOKEKHA ET LA DISPERSION

Kokekha appelé aussi Kokha m'a été donné à plusieurs reprises comme le dernier village où les clans se trouvaient réunis. Dans le même ordre d'idée, *mukokha* est la réunion lors d'un décès. Ce qui n'exclut pas qu'il y eut d'autres villages où tous furent réunis comme Wala ou Wala Bikundi Misongi Kama qui fut installé après la traversée de la Lébényi. Les gens de Mbèli étaient réunis à Kongo. C'est la discorde qui provoque la dispersion des clans. Ainsi les prétentions de Buku à se dire l'aîné des sept fils le rendirent fou et ses manières grossières le firent chasser de Kokekha. Bunzanga fut surnommé Buzanga bu mikélé. Il est celui qui juge et qui arbitre. A plusieurs reprises il intervenait, pour régler un différend entre deux de ses frères ou aider l'un d'eux comme Nyimbi. Mais ses prétentions à vouloir s'occuper de tout le rendirent insupportable. Il fut pour cela chassé par ses frères et dut se réfugier chez Mwanza, son beau-frère.

1. L'impact de la traite esclavagiste

Durant le XIXe siècle, les marchandises européennes déchargées sur les côtes atteignaient les Nzèbi par un commerce où les ethnies se relayaient les unes les autres. La traite, c'est ainsi que ce commerce fut appelé, acheminait dans l'autre sens, de l'intérieur vers la côte, de l'ivoire, du caoutchouc et les esclaves (DUPRE G., 1972).

Des indices laissent à penser que les esclaves nzèbi furent relativement peu nombreux à être acheminés sur la côte par la traite (CURTIN, P.D. et VANSINA, J. 1964), mais par le climat général qu'elle instaure elle rend courant, habituel et normal les transactions portant sur des personnes et affecte profondément la société clanique. Les récits claniques se font les échos de cette histoire où les captures de Pygmées pris pour vol de nourriture sont innombrables. Dans les récits, il est courant que des personnes soient données contre un service rendu, pour s'installer sur une terre et pouvoir y cultiver, pour réparer un préjudice ou comme butin.

A l'issue d'une guerre menée par Ndinga Lesombo contre les Obamba, ceux-ci durent donner trois femmes. Les noms qui leur sont données sont une description pitoyable de leur état de captives. Toutes les trois sont

nommées « Corde » et les deux noms complets qui nous sont parvenus, « Corde-attendez-moi » et « Corde mouillée », en disent long sur la douleur des captives emmenées attachées sur les pistes glissantes. L'hostilité généralisée de la traite sévit jusqu'à l'intérieur des villages. Le récit du mortier que les femmes font circuler d'une maison à l'autre en le tirant avec une liane pour échapper au danger est symptomatique de cette atmosphère. Il ne fait pas bon pour une femme ou un enfant de s'aventurer seul hors de leur quartier.

La traite esclavagiste n'est pas de l'histoire ancienne. Au moment de l'enquête, les hommes d'une quarantaine d'années se souvenaient d'avoir vu dans leur enfance des hommes entravés par une fourche en bois et attachés au poteau de la maison. Cette contrainte physique s'accompagnait d'un traitement qui devait unir le nouvel esclave à son maître. Pendant cette période de coercition physique, le nouvel esclave ingurgitait des préparations spéciales à base de pâte d'arachide dans lesquelles étaient incorporées des drogues qui devaient l'attacher définitivement à son maître. Si, après un séjour plus ou moins long chez son maître, l'esclave pouvait retrouver sa famille et se faire libérer par elle, encore fallait-il mettre fin à ce lien de dépendance. C'est ainsi qu'un vieil homme, ancien esclave chez les Punu de la région de Divénié, put après la mort de son maître retrouver son lignage et le rejoindre. Mais il dut se faire traiter pendant six mois par un guérisseur qui lui faisait absorber chaque matin un vomitif qui lui faisait rejeter sa servitude. Cela se passait en 1967 au village de Kuyi, près de Divénié.

Ainsi le nouvel esclave perdait son identité première pour acquérir les appartenances claniques de son maître. Avec le temps, la condition de l'esclave perdait sa spécificité et l'ancien esclave incorporé dans l'univers clanique de son maître, se mariait, fondait une famille et trouvait une place pour cultiver sur les terres de son maître. Des proverbes insistent sur le fait que les relations entre un maître et son esclave finissaient dans la durée par ressembler à celle d'un père avec son fils.

Mwana ikisa téi, muviga ikisa kumu

Le fils remplace son père, l'esclave remplace son maître

et

Muvigha udumu mukumu a nga ndé, ledumu la mwana mu téi

L'esclave doit sa renommée à son maître, le fils à son père

L'esclave remplace son maître en continuant comme un fils à cultiver les terrains laissés par celui-ci. Il peut aussi après la mort de son maître se substituer à lui auprès de ses fils et de ses neveux en les conseillant et éventuellement en traitant pour eux les affaires où ils ne peuvent intervenir du fait de leur jeune âge.

Il y a un rapport certain entre l'esclavage et l'existence de *nzo muvigha* à l'intérieur des clans, mais du fait de l'extrême discrétion qui entoure la

condition servile, le mécanisme précis de passage de l'un à l'autre n'a pu être précisé. Le nouvel esclave pouvait être à l'origine d'une nzo esclave ou être incorporé dans une *nzo muviga* existante.

2. L'endogamie clanique : le retour du mariage avec la sœur

Les relations avec des femmes qui ne sont pas de la parentèle sont difficiles, voire dangereuses et il a fallu l'invention de la dot pour en neutraliser les inconvénients et assurer une certaine régularité aux échanges matrimoniaux entre les clans. Aussi la tentation de l'inceste est toujours présente. Bunzanga découvre avec amertume l'infidélité de son épouse Musonda, une sœur de Mombo et invite ses frères à revenir aux temps anciens : « Venez avec moi vous baigner dans l'eau du marigot pour que nous n'ayons plus honte d'épouser nos sœurs ! » Et prenant prétexte de sa mésaventure, et en s'adressant à l'ensemble des clans, il leur recommande :

Kwèlanyi bakèdi lebutanyi banzaba !
Epousez vos sœurs et faites naître des neveux !

C'est, en quelque sorte un retour aux temps anciens qui se réalise par les mariages à l'intérieur du clan. Cela se produit particulièrement dans les clans aux nombreuses maisons comme les Basanga :

Basanga etona bungumu busobi etonevé
Les Basanga nient la stérilité, ils ne nient pas l'inceste

On peut traduire librement cette formule en disant : « Nous les Basanga, nous avons assez de maisons où nous pouvons trouver des femmes pour ne pas craindre la stérilité. »

Si l'on veut bien mesurer la force de ces mots d'ordre lancés par les Basanga, un des clans les plus nombreux, il faut savoir que l'inceste lorsqu'il était avéré était très sévèrement sanctionné. La mort infligée par le Mungala ou la vente comme esclave étaient, à la période précoloniale, les peines habituelles. Aussi on pourrait penser que ces formules annoncent l'instauration d'un nouvel ordre politique.

La traite esclavagiste affecte profondément les clans nzèbi en y provoquant la création de nzo dépendantes soumises à un régime matrimonial en marge de l'échange généralisé entre les clans. Les mariages à l'intérieur des clans pouvaient avoir lieu entre maisons dépendantes et aussi entre maisons dépendantes et maisons maîtres. Dans ce cas les relations sont à sens unique : les maisons-maîtres sont toujours les receveurs des femmes des maisons dépendantes. La dot est modique : quelques pagnes et du vin offerts au père et à l'oncle de l'épouse suffisent à conclure l'affaire.

Il est difficile de mesurer l'importance de ces pratiques du fait de la discrétion qui les entoure. Il faut souligner que cette endogamie n'est le fait

que de quelques clans, tels les Basanga, qui comportent de nombreux sous-clans et de nombreuses maisons. Beaucoup de clans n'ont pas de maisons dépendantes et sont complètement exogames. D'une façon générale, le mariage avec une femme d'une maison dépendante s'il est reconnu comme une pratique courante, n'est pas considéré comme un véritable mariage. Le véritable mariage est celui qui s'accompagne du versement de la dot, c'est *lekwélé inéné*, c'est-à-dire le grand mariage. C'est une façon de reconnaître comme légitime l'échange généralisé qui lie les clans et les constitue comme égaux et parties prenantes dans la constitution de l'armature matrimoniale qui fait des Nzèbi une entité politique. Finalement, la recommandation faite par Bunzanga d'épouser des sœurs est plus un défi adressé à l'ordre des clans que le signe d'une réelle transformation. Il est vrai que la traite esclavagiste perdurant, les paroles de Bunzanga auraient pu devenir la règle et transformer durablement la société nzèbi.

7. LE SAVOIR DES HOMMES

Le récit de Koto et les devises constituent l'essentiel du savoir politique détenu par les hommes adultes. C'est lors de la préparation à la circoncision, sous la direction d'un muyambili, que les adolescents en faisaient l'apprentissage (16). Cet enseignement et les différentes récitations qui punctuaient la vie d'un village mettent en lumière le rôle essentiel des muyambili pour l'existence et le maintien du système de référence clanique à travers l'espace.

1. Les devises

Chaque clan descendant des fils de Nzèbi a sa devise. Chacune, en quelques phrases, met l'accent sur le caractère du héros-fondateur, ses particularités, les hauts faits de quelques ancêtres et s'achève par la liste des anciens villages, les mokona. C'est en quelque sorte un condensé de l'histoire de chacun des clans, mais un condensé qui élude et évite toute référence aux nzo et aux relations de servitude qui sont à l'origine de certaines d'entre elles.

Les devises fournissaient aux hommes les mots-clés de leur appartenance clanique. Il faut avoir entendu avec quel enthousiasme les noms des mokona sont prononcés dans un mikundukhu, par l'ensemble des hommes du clan, pour comprendre que les devises sont d'abord des instruments de la solidarité clanique. Mais les devises ne se limitent pas cependant à n'être, comme on pourrait l'imaginer, qu'un condensé du chauvinisme clanique. Elles sont récitées en maintes occasions et la façon dont elles le sont leur confère tout leur sens.

C'est après la circoncision, lors de la cérémonie de la récitation, *ubioko*, que le jeune homme manifeste publiquement la connaissance fraîchement acquise du savoir des clans. Le nouveau circoncis se présente aux hommes du village assis devant lui. Il commence sa récitation en s'asseyant sur les genoux d'un de ses grands-parents, maternels d'abord, puis paternels, sur ceux de ses pères. Puis au moment où il termine la récitation de la devise de son clan avec l'énumération des mokona, il s'assoit sur les genoux de ses oncles maternels signifiant par là qu'il est enfin arrivé dans son village.

Les devises se récitent principalement lors de la prise d'un animal de majesté, *nyama letodi* (17), c'est à dire un de ces animaux avec lesquels se sont intronisés les sept grands dya. La récitation se fait aussi en dépouillant une panthère, un lion, un éléphant, une loutre, une antilope noire et jaune, *lebangha*. Elle se fait en l'honneur du chasseur qui a tué ces animaux. C'est l'oncle maternel qui vante les mérites de son neveu. La scène se produit dans un des hangars du village. Les tabourets des clans sont disposés les uns à côté des autres. Le récitant, tout en mimant chaque devise, va s'asseoir successivement sur chacun des sièges puis termine la récitation par la devise de son clan assis sur son propre siège.

La récitation des devises se faisait aussi après le lever de deuil, au moment du départ d'une des sociétés du Mungala et du Mudji. Elle pouvait aussi honorer une femme qui avait tué une loutre au cours d'une partie de pêche.

2. La société du Nékho

La société du Nékho est le lieu de la récitation rituelle des devises et de toute l'histoire nzèbi. Tous les hommes y ont accès après la circoncision et par conséquent après l'apprentissage qui l'a accompagnée.

Le terme *Nzékhé* ou *Makhéné* est traduit par panthère. Chaque clan possède sa panthère qui représente la force et la lumière. Chacune d'entre elle a un nom. Ainsi :

Budinga pour les Mwanda
Siamena pour les Makhamba
Nzèyi pour les Sièyi
Mukhada pour les Basanga
Mavisi pour les Mitsimba
Isukhu pour les Bakhuli
Bavukhu pour les Mbundu
Miyokho Miyangadi pour les Basomba

La sortie de la société du Nékho avait lieu lors des funérailles d'un vieil homme ou d'une vieille femme. La récitation se faisait sous la direction des muyambili.

L'instrument de la panthère, le *nzékhé*, est tenu dissimulé dans un hangar complètement fermé et ses feulements accompagnent la récitation. Pierre Ndombi me dit que pour cela les joueurs soufflent dans des calebasses. Les deux récitants, avec des cloches coudées, se tiennent à l'extérieur. Ngondza, de son côté, me décrit un instrument connu par les musicologues (18) sous le nom de tambour à friction. Cet instrument était joué dans le hangar et dérobé ainsi à la vue de ceux qui n'étaient pas initiés. Selon la description qui m'en a été faite, cet instrument se compose d'un cylindre de bois de la taille d'un tambour, fermé aux deux extrémités. Le joueur fait se mouvoir en tirant à lui, un piston à l'intérieur du tambour. Ce piston est composé d'une tige sur laquelle est fixée une boule de tissu de raphia et d'écorce. Il est relié par son autre extrémité à un piquet souple, planté à l'extérieur du hangar qui fait office de ressort de rappel. Ainsi le piston va et vient à l'intérieur du tambour. C'est la compression de l'air à l'intérieur de l'instrument et aussi les frottements du piston sur ses parois qui reproduisent le feulement de la panthère. Le hangar dans lequel se tient le joueur du *nzékhé* fait fonction de caisse de résonance et amplifie les sons. A l'extérieur, deux chanteurs, les *mugonga*, rythmaient la récitation avec une cloche coudée, *kindi*. Les percussions sur ces cloches redoublaient lorsque dans la récitation venaient les noms importants pour le clan, ceux de ses mokona, ceux de ses dya, celui de sa panthère ...

3. Les repères du quotidien

Pour honorer un homme, que ce soit à l'issue de la circoncision, après une chasse heureuse, ou lors des funérailles, ce n'est pas seulement la devise de son clan qui est récitée par les hommes du village mais les devises de tous les clans. La gloire d'un homme est celle de son clan mais elle est aussi celle de tous les autres clans.

Mais au-delà de cette célébration des clans et de leur histoire, la récitation des devises a un caractère opératoire. Chacune des phrases des devises est en fait une formule et en a le même caractère hermétique ; il n'est pas sûr que leur sens complet ait été connu des hommes qui les savaient par cœur. Mais ils y trouvaient les points de repères du quotidien qui rendaient effectif le système clanique. Par exemple, les noms des mokona étaient, en particulier, soulignés dans la récitation des louanges par des battements de cloche. Mokona, qui a aujourd'hui le sens d'ancien village, signifie à l'origine quartier d'un village et tout particulièrement quartier du village de Kokekha à partir duquel se fait la dispersion. Mettre ainsi l'accent sur mokona, c'était célébrer tout à la fois l'unité du peuple nzèbi et les particularités de chacun des clans. Mais c'était aussi donner aux participants les mots-clés nécessaires pour faire leur chemin dans l'univers clanique et y trouver leur place. C'est ce qui permettait aux hommes de faire de leur quotidien une réalité clanique.

8. L'IDENTITÉ CLANIQUE, DERNIER AVATAR DE L'ÉGALITÉ

Quand, au cours de l'enquête, j'essayais de comprendre le système clanique et ce que signifiait pour un individu le fait d'appartenir à un clan l'informateur me proposa un proverbe :

Ibanda ndila ibanda
Le clan est toujours le clan

L'informateur commenta le proverbe en disant qu'aucune discrimination ne saurait être faite entre les membres du clan fussent-ils des Pygmées. En faisant cette remarque, l'informateur avait à l'esprit les moqueries dont le Pygmée est l'objet. Il est négligent, dit-on, c'est ainsi qu'Ibudu Mongo à laquelle Nzèbi avait donné les outils de la métallurgie les aurait perdus sur le chemin où ils furent retrouvés par Mitolo. Le Pygmée est moqué pour sa faiblesse d'esprit. La formule concernant Mwélé et le varan qu'il produisit pour devenir dya est significative : le varan est bête car ce sont les Pygmées qui l'ont éduqué. Par sa remarque qui donne de la force à la formule, l'informateur voulait me signifier que même le Pygmée avec tous les préjugés dont il est l'objet peut être reconnu comme un membre du clan à part entière.

1. Le Pygmée et les Sept

L'irruption du Pygmée dans le commentaire est tout à fait significative de la façon dont il est traité dans les récits nzèbi. Les sept fils de Nzèbi et le Pygmée ont deux histoires différentes qui ne sont pas cependant étrangères l'une à l'autre et qui sont en intersection périodique et variable, quant au rôle respectif des uns et des autres. Ainsi le Pygmée participe à l'histoire clanique où il n'est pas seulement une victime ou un faire-valoir.

Présent dès la naissance des sept fils de Nzèbi, le Pygmée se retrouve tout au long des récits dans lesquels il fait des apparitions ponctuelles. Le sort fait au Pygmée dans une histoire qui n'est pas la sienne et dans laquelle il intervient cependant, de façon décisive, est révélateur de ce qu'est l'identité clanique, le dernier avatar de l'égalité.

Le Pygmée apparaît, au tout début de l'histoire, en même temps que les sept fils et la formule dit :

Nzèbi abota bana tsambu tsalela Mununu
Nzèbi mit au monde sept enfants et en plus Mununu

Le Pygmée a, dès sa naissance, une existence paradoxale. Il est mis au monde par Nzèbi sans être cependant reconnu comme un de ses enfants. Il est dit en plus, à côté, en dehors, des sept fils. A la naissance il est distingué par un nom, Mununun ou Bununu. Mais, étranger au groupe des Sept, il

n'est pas de ce fait concerné par l'égalité à la naissance. Le Pygmée n'est pas non plus partie prenante dans le récit qui va de Kana à Koto. Il en est même complètement absent puisqu'il est dit que les sept dormirent la maison ouverte et qu'ils traversèrent sur sept radeaux. De Pygmée point !

2. La rencontre de deux histoires

Dans l'épisode suivant, le Pygmée est celui qui découvre le village de Koto. D'entrée, le récit le donne dépourvu d'autonomie. Il est le Pygmée de Mwélé qui sera le fondateur du clan des Makhamba. C'est bien avant d'arriver à Koto que Mwélé rencontre un Pygmée dans la forêt et se l'approprie sans que l'on sache comment cela s'est produit. Mwélé est ainsi en avance sur son époque, car c'est seulement après Koto que l'on voit les sept fils acquérir des pouvoirs, devenir dya et s'emparer des gens pour constituer leur clan.

Le récit donne un nom au Pygmée, qui peut varier selon les informateurs, Nzengé, Nzengé Mukungu ou Nzengé Mikungu, mais qui est différent de celui qu'il a dans l'épisode précédent. Quel rapport existe-t-il entre Nzengé et Mununu ? Ngondza est le seul de mes interlocuteurs à répondre à la question. Selon lui, il s'agit de deux personnages différents et Nzengé serait le petit-fils de Mununu et fils de Mwélé. Après Koto, on ne sait pas ce que devient Nzengé, comme on ne sait pas, non plus, ce que devient Pigha Nzanga.

Le Pygmée rencontre Pigha alors qu'il revient de la chasse. Il est armé, selon les versions, d'un arc ou d'une arbalète. Il est seul à la chasse, à la différence des sept fils dont tout laisse à penser qu'ils chassent ensemble. Une version mentionne que Nzengé est avec son filet et revient de la chasse aux écureuils. Les filets utilisés pour cette chasse sont petits et de forme particulière. Cette technique peut faire appel à quelques chasseurs mais elle peut être aussi pratiquée par un homme seul comme c'est le cas dans ce récit. Le Pygmée chasse donc seul à la différence des sept fils qui chassent ensemble. Cette solitude l'écarte de la production de l'égalité qui a lieu autour des filets. Mais en même temps cette situation le rend curieux et ouvert à l'extérieur et c'est ainsi qu'il rencontre la femme près de la rivière et devient le découvreur de Koto.

Après l'épisode de Koto, les Pygmées réapparaissent dans les récits claniques. C'est en traduisant les devises que j'appris que Ndombi avait fait enterrer vivants des Pygmées sous le siège sur lequel il se fit reconnaître dya. Il semble que cette pratique qui visait à acquérir des pouvoirs ait été le fait de tous les dya (19).

Les Pygmées sont présents dès le début de la constitution des clans. Ainsi Buku s'empara d'une femme pygmée venue voler des bananes. Il l'épousa et leurs descendants donnèrent naissance au clan des Mwanda. Kombolo en épousant une femme pygmée appelée Bakhuli fonda le clan du même nom.

Mombo surprit une femme en train de voler des poissons pris dans une nasse et ses descendants donnèrent naissance au clan des Mirundi du nom des poissons volés.

Dans la suite de l'histoire de chacun des clans, nombreuses sont les femmes pygmées capturées, (20) souvent pour le vol de nourriture ou obtenues pour toute autre raison, qui participent à la croissance des clans et sont à l'origine de maisons. On citera, un cas parmi beaucoup d'autres, la nzo Mpolo a mbwa, chez les Basanga dont l'origine est une femme que des Pygmées donnèrent à Bunzanga pour avoir gardé le porc-épic tué par son chien.

Le statut du Pygmée apparaît, à première vue, contradictoire. Il est à la fois le découvreur de Koto et a de ce fait une position éminente. Il est aussi celui dont la capture pourvoit à l'accroissement des clans et apparaît comme un dépendant. En fait le Pygmée est en dehors de l'univers où se pose la question de l'égalité. Il est, comme dit la formule, *tsaléla*, « en plus » ou plus exactement « à côté » de l'espace où se pose la question de l'égalité.

Ainsi sa position éminente de découvreur de Koto et de déclencheur de l'histoire ne lui vaut aucun avantage dans la suite du récit. Ou plus exactement ce rôle ne peut lui valoir aucune position éminente, car il est dans un autre univers que celui où peut se jouer l'égalité. Le statut hors-jeu du Pygmée fait que la découverte fondamentale de Koto ne peut procurer aucun avantage à aucun des sept fils de Nzèbi et ne peut pas mettre en cause leur égalité.

Pour me persuader de la force de l'appartenance au clan on me dit que même un Pygmée peut être reconnu comme membre du clan et traité comme tel. Ce qui signifie que partout où se trouvent des membres de son clan il peut non seulement trouver assistance, gîte et couvert mais aussi un frère ou une sœur. Pour donner la mesure de ce qu'est l'identité clanique on peut dépayser la question en se transportant dans la France de l'Ancien régime, au début du XVII^e siècle. Pierre Rosanvallon évoque les députés du tiers état qui, lors des états généraux de 1614, demandèrent aux représentants de la noblesse : « Traitez-nous comme vos frères cadets, et nous vous nous honorerons et aimerons (2011, 28). » Cette demande apparut comme une insulte, la noblesse ne considérait pas les gens du tiers état comme des semblables.

Ce que la noblesse française refusait, le clan le réalise. Placé par sa naissance hors de l'univers où se joue l'égalité, le Pygmée peut trouver dans le clan une identité, des semblables et une histoire. Les Nzèbi peuvent dire que deux choses sont égales. Lorsqu'il s'agit des hommes ils diront plutôt qu'ils sont du même clan. L'identité clanique est le dernier avatar de l'égalité.

3. Le secret comme moyen de l'identité clanique

Connais-tu ma maison ? Cette interrogation met brutalement fin à une altercation, entre deux hommes, qui s'envenime et vient rappeler que la concorde ne peut exister sans le respect du secret des origines de chacun.

C'est dans sa hotte que Pigha fait entrer le Pygmée dans le village de Koto. C'est à cette occasion que le secret fait pour la première fois son apparition dans les récits nzèbi. La conjonction décisive de la femme et du Pygmée est secrète. De même toutes les actions décisives par lesquelles les clans s'agrandissent sont tenues hors de portée du commun des mortels. Les hommes savent que les dya, par leur puissance, s'emparèrent d'hommes et de femmes pour agrandir leur clan, mais ne connaissent pas les modalités de cette violence.

Dans le quotidien, rien, ni le vêtement, ni l'habitation, ni la nourriture ne distingue ceux qui appartiennent à une *nzo muviga*. Tout ce qui est lié aux nzo est tenu secret et nul ne peut s'apercevoir des différences de statut parmi les hommes du village. A l'enquêteur, un homme déclinera sans difficulté l'appartenance à son clan mais sera beaucoup plus réticent à donner le nom de sa nzo. Il peut ne pas la connaître, ce sera souvent le cas de ceux qui sont de nzo dépendantes. Les hommes des *nzo fumu* hésiteront à donner le nom de leur nzo, souvent par souci de ne pas gêner ceux qui assistent à l'entretien. Jamais à aucun moment de la vie sociale, ceux qui appartiennent à des nzo dépendantes ne se verront révéler une dépendance qui ne se manifeste que par des pratiques fort discrètes. Ce qui se produit principalement lors du versement de la dot ou lors des réunions après le décès d'un membre du clan. C'est pour cela que les membres des maisons dépendantes ne peuvent pas accéder au niveau le plus élevé des maîtres de la parole. Ils ne peuvent pas être les mutsundi, ceux qui dans les mbomo révèlent publiquement l'origine des protagonistes. Dans la vie courante, ceux qui appartiennent à une maison dépendante, si toutefois ils connaissent le détail de leur identité, ne donneront que le nom de la maison dont ils dépendent.

Le secret préserve sans aucun doute la solidarité clanique en rendant compatibles les différences de statut avec l'unité du clan. Mais il est aussi évident qu'à la période précoloniale, la solidarité des membres du clan était maintenue pour l'essentiel par les menaces extérieures et qu'un individu qui s'affranchissait de son identité ne tardait pas à tomber dans les circuits de la traite esclavagiste. Dans une société où les échanges verbaux peuvent être assez vifs le secret préserve aussi une façon de vivre en société et relève au quotidien de la politesse.

Les clans : des organisations diverses

Le clan ou *ibandu* regroupe les individus indépendamment de leur localisation. Cette absence d'existence territoriale rend difficile la description exhaustive du clan qui se trouve dans la plupart des cas dispersé sur l'ensemble de l'habitat nzébi. Chaque clan a une organisation qui lui vient de son histoire et comporte un nombre plus ou moins grand d'unités qui portent le nom de *nzo*, c'est à dire de maison. Ces unités qu'on peut considérer comme des sous-clans sont divisées à leur tour en unités qui portent également le nom de *nzo*. Cette homonymie est une difficulté supplémentaire à la description du clan.

Ainsi dans le clan des Basanga, aux très nombreuses maisons, on peut distinguer plusieurs sous-clans parmi lesquels, Tsélé ou Mboyi, Kundi, Mayélé, Mitakha. Ceux-ci sont à leur tour divisés en *nzo*. Ainsi dans le sous-clan Kundi on distingue les *nzo* Kalanga, Madungu, Mayunhu, Polo a mfwa, Ngombo et Munzinga. De la même façon on distinguera dans le sous-clan Mayélé les *nzo* Wanda, Museyi, Kukamamba, Mikélé, Ipuli et Bukondzia. On distinguera parmi les *nzo*, celles qui sont dites *fumu* ou *kumu*, les maison-maîtres des *nzo* *muwiga* littéralement les maisons esclaves dans lesquelles les maisons maîtres peuvent prendre femme.

Certains clans sont totalement exogames. C'est le cas, entre autres, des Baléli, des Ipéna, et des Ngala. Mais chacun de ceux-ci a un comportement matrimonial particulier. Les Baléli feront surtout alliance avec le clan des Mwanda. Il en va de même pour les Ngala et les Ipéna. Le clan des Baléli comporte six maisons : Tsala, Mbwéni, Bokho, Bwèsé, Ilakha et Pomo. Tsala qui est nommée la première ne peut pas épouser les femmes des autres maisons mais peut les obtenir en héritage.

La connaissance qu'ont la plupart des hommes des structures claniques leur vient de leur participation aux réunions des membres du clan lors du décès d'un des leurs. C'est ce qui se passe lors de la cérémonie du partage du chagrin (*utsamena kondo*) où ils apprennent quelles conduites adopter à l'égard des différentes composantes de leur clan. Prenons l'exemple du clan des Mululu. Ce clan n'a pas de sous-clan et se comporte en fait comme un sous-clan des Basanga. Il comprend les *nzo* Mukhola, Budziong, Mayombo, Makungulu, Tsono, Kumbiséle, Letengina Mvulu, Mulanga et Muvakhesa. Les quatre premières maisons ne peuvent pas échanger de femmes entre elles mais peuvent en prendre dans la *nzo* Tsono. Lors de la cérémonie du partage du chagrin après le décès d'un Mululu, ces maisons se partagent le dos de la chèvre tuée à cette occasion. Les autres maisons se répartissent les épaules et un gigot ; l'autre gigot revient aux représentants des Basanga. Ces réunions sont l'occasion de connaître la nature des différentes *nzo* en distinguant par des différences discrètes les *nzo* *fumu* des *nzo* *muwigha*. Par exemple, après le décès d'un homme du clan Budumbu de la *nzo* Munzinga le partage de ses biens a lieu dans la maison du défunt en présence des représentants des *nzo* Munzinga et Masiunghu. Et c'est à l'extérieur de la maison que les représentants des *nzo* Ngolo et Pembé recevront la part qui leur a été attribuée. Autre exemple, le clan Isakha dans lequel on dénombre 13 maisons dont trois sont dépendantes. Les femmes de ces maisons peuvent être épousées par les hommes des maisons maîtres. Au moment du partage du chagrin il y a trois groupes de maisons qui sont solidaires et se partagent la chèvre : 1 - Itsiata, Mukoyo, Mupini, Ngoyi. 2 - Madungu, Muyéyi, Hinda. 3 - Mbwanga, Mbudi, Tsungi.

9. UNE SOCIÉTÉ ÉGALITAIRE ?

On se souvient de la formule de Pierre Clastres : « Les sociétés primitives sont par essence égalitaires » et des débats qu'elle suscita à l'époque. Aujourd'hui le mot « égalitaire » serait quelque peu dévalorisé en ethnologie. Ainsi Alain Testard écrit : « L'idée de société égalitaire a peut-être un sens en tant qu'idéal politique - et je le dis avec le sentiment qu'un idéal, même irréalisable peut avoir un effet sur la réalité-, mais en tant que concept descriptif des sociétés réelles, passées ou présentes, il n'en a aucun (TESTARD A., 2012, 413). »

1. La société nzèbi est-elle égalitaire ?

La question n'est pas du tout désuète pour les archéologues qui scrutent les strates laissées par l'histoire des sociétés pour y découvrir les traces matérielles des inégalités. C'est l'occasion d'imaginer ce que serait leur démarche, et d'examiner les Nzèbi comme le ferait un archéologue, dans une sorte de dialogue en marquant chaque fois que cela sera nécessaire l'écart entre la société vivante et les traces matérielles qu'elle laisse. L'application aux Nzèbi des notions venant de l'archéologie, permettra ainsi de préciser, d'une autre façon, la nature et la place de l'égalité dans cette société clanique contemporaine.

La plupart des archéologues sont d'accord pour estimer que : « Les premières inégalités apparaissent au cours du Néolithique (DEMOULE J-P., 2007, 80) », ce qui suppose que « les humains ont vécu pendant plus de deux millions d'années dans un état de relative égalité (HAYDEN B., 2008, 6). »

Pour Brian Hayden : « Il faut noter que, comme celui de la domestication, le problème des origines de l'inégalité est une question essentiellement archéologique qui doit donc être réglée à partir de données archéologiques : il n'existe plus aujourd'hui dans le monde aucune société égalitaire en train de se transformer en société inégalitaire dans les conditions primitives originelles.

L'observation des sociétés inégalitaires contemporaines est certainement pertinente pour comprendre et modéliser ce que furent les premières sociétés inégalitaires, mais l'analyse des différents modèles en concurrence doit venir des données archéologiques elles-mêmes (HAYDEN B., id). » Et à propos de la hiérarchie : « En archéologie, le terme implique généralement l'existence de différences notables que l'on peut identifier facilement dans leurs manifestations matérielles (ibid, 17). »

Le terme *facilement* est stimulant et l'on peut essayer d'appliquer aux Nzèbi des critères matériels pour déterminer si l'on a affaire à une société égalitaire. On doit d'abord reconnaître qu'aucun des éléments de la subsistance ne permet de distinguer le statut. Quel que soit le statut, que l'on appartienne à une nzo dépendante ou que l'on soit muyambili, tous ont habitation, vêtement et nourriture comparables et, s'il y a des différences,

elles ne laisseraient pas de trace significative pour l'archéologue. Après leur mort, les Nzèbi ne laissent pas non plus d'indice d'une hiérarchie sociale. En effet, les corps des défunts, avant la colonisation, étaient placés dans les contreforts d'un arbre ou immergés dans les eaux d'une rivière où ils ne laissent pas de trace. Les seuls objets durables qu'un archéologue découvrirait en fouillant les berges de certaines rivières sont des objets métalliques utilisés pour la dot qu'on peut reconnaître comme des masses, les masses-enclumes et les haches réunies en paquets d'une dizaine. Comment interpréter ces 'dépôts' qui sont choses courantes pour l'archéologue ? Ce sont d'abord des outils, outils de forgerons et outils pour abattre les arbres. Mais à l'évidence il ne s'agit pas seulement d'outils. Ces objets ne portent pas de trace d'utilisation. De plus ils ont été placés dans les boues réductrices des bords de rivière pour les protéger de l'altération et donc pour les conserver. Ce sont donc des objets de valeur. Peut-on pour autant dire qu'ils représentent la richesse ? Peut-on les qualifier de biens de prestige ?

2. Une richesse sans propriétaire

Dans les villages actuels, c'est à l'arrière des maisons, dans la partie privée, pour ne pas dire secrète de chacune d'elles que l'on pourrait voir ces objets. C'est là, dans la nuit, qu'ont lieu les transactions appelées *mbwakha*, du nom du feu auprès duquel elles ont lieu. C'est après plusieurs de ces *mbwakha* offerts aux parents de l'épouse que celle-ci peut venir habiter chez son mari. Les objets métalliques trouvés dans les berges des rivières constituent, avec d'autres objets comme des filets de chasse et des sacs de sel marin, ce qu'on appelle la dot. Il est extrêmement rare de les voir présenter au grand jour. J'ai eu la chance de pouvoir observer et photographier l'ensemble des objets qui constituaient une dot. J'avais suivi l'histoire d'un divorce laborieux au village de Mambimba ; l'affaire touchait à sa fin et les biens qui venaient d'être remboursés étaient là, rassemblés dans le hangar et présentés aux quelques hommes concernés pour les prendre à témoin et leur signifier que l'affaire était terminée. Mais d'une façon générale les biens de la dot ne sont pas des biens qu'on montre. Ils ne peuvent être comparés ni aux pièces de cuivre du potlach, ni aux haches de pierre et aux coquillages du cycle Kula. Ils ne sont donc en rien des biens de prestige.

Ces objets de fer constituent-ils ce qu'on peut appeler la richesse ? Leur possession est dépourvue de cette ostentation qui est un de ses caractères. Donner la dot est, on l'a vu, un acte politique. C'est reconnaître le clan qui la reçoit comme un égal au sien. Les biens de la dot font l'objet d'une circulation qui se tient à l'abri des regards et qui constitue la trame matrimoniale de l'espace politique nzèbi. Ils sont destinés à circuler et à changer de mains en liant les clans les uns aux autres. Le proverbe dit :

Mafwa nga mové, mafwa ufwa danga
Les biens sont sans propriétaire, ils vont et ils reviennent

Personne ne peut en être dit propriétaire, personne ne peut en être dit *nga mafwa*. Celui qui les détient, n'en est que le *mukéli mafwa* ou de *musuéhi mafwa* c'est à dire le gardien et le dépositaire. Le verbe *usuekhé*, c'est à dire, garder en dépôt, définit très précisément le rapport entre ces biens et ceux qui les détiennent. Ces biens ne sont pas par eux-mêmes générateurs de pouvoir et c'est seulement leur mise en circulation qui manifeste le statut de celui qui les donne et de celui qui les reçoit.

Pour donner de la force au proverbe et me faire comprendre le sens de cette richesse sans propriétaire, Doumagni me décrit d'abord la situation avant les Français. En ce temps-là, l'homme riche était celui qui avait de nombreuses nièces et qui de ce fait pouvait avoir beaucoup de biens de dots. Mais cette richesse n'était pas visible. Les objets en fer étaient enterrés derrière la maison, sous les racines des bananiers ou dans les berges des rivières pour les cacher tout en les protégeant de l'altération. C'est là que les exploitations aurifères des années 1940 les découvrirent en grand nombre. De la même façon, chèvres et moutons n'étaient pas conservés dans le village de celui qui les possédait mais donnés à garder à des parents. Le seul élément de richesse qu'on pouvait entrevoir étaient les sacs de sel disposés au-dessus du foyer. Mais n'entrait pas dans la maison qui voulait.

Avec la colonisation tout change. On peut vraiment parler, à ce moment-là, de richesse et d'homme riche, *isina*. Celui-ci se reconnaît au fait qu'il montre sa richesse. Ses nzundu sont exposés devant sa maison ; son village regorge de moutons et de chèvres qui lui appartiennent. L'homme riche prête aux gens des villages pour qu'ils puissent se marier, payer une amende d'adultère ou le prix du sang. Souvent, ces dettes étaient remboursées en donnant une personne, homme ou femme. Doumagni me cite les noms de ceux qui furent chefs de canton et chefs de terre et qui utilisèrent ces fonctions pour devenir riches en s'appropriant des biens de dot et des femmes sans contrepartie. Et pour achever son commentaire il me dit en riant : « C'étaient les fonctionnaires de cette époque ! »

3. Des objets immatériels : le temps des hommes, la dépendance des femmes

La richesse n'a donc de sens que dans la circulation des femmes entre les clans. Mais cela ne représente que la partie visible du surplus mise en œuvre pour produire la trame matrimoniale de l'espace politique. Les autres formes du surplus, le temps et le savoir, qui sont tout aussi nécessaires à la production de cet espace, ne laissent pas de traces lisibles à l'archéologue.

Allons dans les villages. Nous y trouverons les hommes dans les hangars. C'est là qu'ils partagent leurs repas, qu'ils effectuent de petits travaux -

ravauder un filet, tresser des cordes - tout en discutant, qu'ils reçoivent les voyageurs de passage et s'enquière auprès d'eux de ce qui se passe au loin. C'est dans les hangars que les hommes traitent entre eux par des discussions qui durent parfois plusieurs jours de tout ce qui est au centre de la vie publique, mariages, divorces, remboursements de dot ; autant d'événements de la circulation des femmes qui peuvent les entraîner dans des voyages lointains à travers la forêt. Ce temps des hommes passé à régler les affaires des clans est du temps dégagé une fois les travaux de subsistance réalisés. C'est un surplus qui ne laisse pas de trace. Encore moins visible est le temps du savoir, celui des apprentissages que font les adolescents sous la direction des muyambili. C'est aussi le temps que ces derniers passent, dans le silence de la nuit, à se répéter des histoires du clan afin que continue un savoir qui n'est inscrit nulle part ailleurs que dans leur mémoire.

L'autre réalité qui échapperait à l'archéologue est la dépendance des femmes qui se manifeste dès le début de l'histoire.

La rencontre décisive de Koto se produit entre Nzengé, Pygmée des Makhamba et Pigha, une femme sous la dépendance de son frère. La dépendance de la femme et celle du Pygmée sont des données du récit. C'est comme ça parce que c'est comme ça. Point. On n'en voudra pas au récit du commencement de n'être pas plus explicite que l'ensemble des ethnologues pour lesquels la dépendance des femmes va de soi.

Cette dépendance de la femme donnée dès qu'elle entre en scène dans le récit de Koto est confirmée par les échanges matrimoniaux où elle apparaît, ainsi qu'on vient de le voir, comme « la personne d'autrui ». L'égalité des clans s'édifie sur la dépendance des femmes.

Instruments du pouvoir des hommes, au centre du jeu social et de toutes les représentations de la vie politique, les femmes en sont complètement absentes. Objets de toutes ou presque toutes les transactions sociales et n'y participant point, définissant la légitimité à l'intérieur des clans et des lignages et cependant exclues du système de connaissance qui fonde cette légitimité, les femmes sont totalement soumises au projet social des hommes. Cette dépendance pourtant fondamentale échapperait totalement aux scrutations de l'archéologue. Mais il est manifeste qu'elle échappe aussi à l'ethnologue qui l'a pourtant sous les yeux. Les travaux ethnologiques (21), s'ils décrivent avec minutie la circulation des femmes, sont totalement muets sur la nature de ce qui circule, sur la nature des femmes. Ce silence unanime renvoie au domaine de l'informulé vécu comme allant de soi, comme relevant de la nature des choses. C'est là où se rencontrent, dans une duplicité immédiate, l'ethnologue et la société qu'il étudie qui est, comme la sienne, produite par les hommes et pour les hommes.

4. Un horizon politique

C'est donc en ne considérant que les hommes que la société nzèbi pourrait être dite égalitaire. L'égalité chez les Nzèbi, comme la démocratie des cités-Etats grecques antiques, ne concerne ni les femmes ni les esclaves et elle est d'abord un horizon politique maintenu à travers les vicissitudes de l'histoire

Ce n'est pas un idéal donné une fois pour toutes mais le résultat d'une action sans cesse recommencée par ceux qui savent, les muyambili. Les strates d'une histoire dont ils assurent l'existence sont autant de déclinaisons de l'égalité première. Ils y trouvent, selon les circonstances, les outils pour dire l'unité des Nzèbi et la solidarité des membres du clan en dépit des dépendances qui existent en son sein. C'est par le moyen du secret et du silence autant que par celui de la parole qu'ils maîtrisent ces contradictions et maintiennent « égalitaire » une société au sein d'un monde qui ne l'est pas.

QUATRIÈME PARTIE

Mikundukhu et Mbomo Le savoir en actions



Trois cloches de chasse. Deux sont en bois, l'autre est métallique. Elles sont fixées au cou des chiens qui entrent dans l'enclos formé par les filets des chasseurs. Chacune a une sonorité qui lui est propre selon qu'elle est en bois ou en métal et qu'elle a un ou deux battants. Ces singularités permettent de suivre, à l'oreille, les chiens dans leur recherche du gibier. Les muyambili ont aussi des cloches qui leur servent à traquer la vérité des clans

1. LE SAVOIR A UNE EXISTENCE SOCIALE

Le mikundukhu et le mbomo sont deux moments privilégiés où le savoir acquiert une existence sociale et se transforme par la parole en actions sur la société. Ces deux manifestations visent d'abord, et de la façon la plus visible, à maintenir l'espace clanique ou à rétablir l'ordre des clans. Mais, en même temps, les confrontations auxquelles elles donnent lieu sont décisives pour l'existence et l'unité d'un savoir qui est la référence de toute la société.

1. Le maintien de l'espace clanique

L'espace clanique est structuré par les relations matrimoniales. Et tous les événements susceptibles de les perturber voient intervenir les muyambili. Le mikundukhu et le mbomo sont ces moments privilégiés où ils se manifestent dans leur fonction spécifique : maintenir et rétablir l'ordre des clans. C'est dans ces occasions que les muyambili apparaissent aux yeux de tous comme les *kumu ibandu*, c'est-à-dire comme les maîtres des clans.

Le mikundukhu a pour but de renouveler l'alliance entre deux clans à la suite de sa rupture naturelle par la mort d'un des conjoints. Cette manifestation aboutit à perpétuer le lien entre deux clans et à répéter une alliance au fil des générations. C'est un rituel lénifiant et une mise en œuvre théâtralisée du savoir des muyambili.

C'est la description et l'analyse du mikundukhu, enregistré au village de Nzima en 1967, qui servira de référence pour la compréhension de ce qui se passe lors de cette manifestation régulière.

Le mbomo est une procédure rare provoquée par la mise en cause délibérée de l'ordre clanique. C'était le cas lorsque, lors d'un divorce, il y avait refus de rembourser la dot. C'était le cas aussi lorsqu'il y avait refus de donner le prix du sang après un meurtre.

Le mbomo est une manifestation grave qui dure plusieurs jours et provoque le déplacement de nombreux muyambili qui viennent de loin pour soutenir les deux champions et les aider à préparer l'affrontement.

Le mbomo est dangereux. Très souvent l'un des deux champions mourait, soit par suicide après avoir été battu, soit par absorption excessive de drogues. Aussi le mbomo a-t-il été interdit par l'administration coloniale, et ce que je présente est le résultat des informations que j'ai pu obtenir sur le sujet.

2. La reproduction du savoir

Les savoirs sont vivants. Quelle que soit leur nature, qu'ils soient politiques ou qu'ils soient techniques, les savoirs naissent, se développent et disparaissent.

Dans une société dispersée sur un espace considérable, constituée de groupes en mouvement dans la grande forêt équatoriale, on peut se

demander comment le savoir qui est la référence constitutive des Nzèbi est maintenu et reproduit à travers les générations mais aussi et surtout à travers l'espace.

La transmission du savoir du maître à son élève qui deviendra muyambili ou du maître à l'ensemble des hommes lors de la circoncision assure son maintien d'une génération à l'autre. Cette transmission a un caractère local. Cela peut être dit de beaucoup d'autres savoirs dans les sociétés les plus diverses.

Le savoir nzèbi est particulier. Pour qu'il soit opératoire, il doit être maintenu identique à lui-même en dépit de la dispersion sur une très vaste surface. Le savoir ne permet la maîtrise de l'espace qu'à condition d'être lui-même unifié. Le savoir nzèbi ne peut être comparé à une constitution ou à une charte qui serait déposée quelque part. Il est seulement dans la mémoire des hommes. Et à ce titre il est périssable, vulnérable et exposé aux particularismes locaux.

On s'aperçoit que mikundukhu et mbomo, au-delà de la régulation des échanges matrimoniaux qu'ils opèrent, ont, par la confrontation à laquelle ils donnent lieu, un rôle vital dans le maintien et la reproduction du savoir. Alors que le mikundukhu est la répétition où se renouvelle l'alliance entre les clans, le mbomo est le moment exceptionnel où les inégalités produites par la traite esclavagiste sont tout à la fois dévoilées et enregistrées dans les savoirs claniques par leurs détenteurs, les muyambili, et en même temps occultées pour tous ceux qui en sont les justiciables.

Mikundukhu et mbomo ne sont pas seulement les manifestations spectaculaires du savoir des muyambili. Les confrontations auxquelles elles donnent lieu assurent l'existence même du savoir dans une tension vers son unité.

2. RENOUVELER L'ALLIANCE : LE MIKUNDUKHU

Mikundukhu et Ikumbu

Le mikundukhu est la dernière des manifestations provoquées par un décès. Il a pour but de renouveler l'alliance, entre deux clans rompue par la mort d'un des conjoints. Il n'a lieu que si le clan allié à celui du défunt a manifesté sa volonté de continuer l'alliance en offrant comme il convient les prestations de nourriture, de pagnes et de biens vivriers lors de l'enterrement et au cours du lever de deuil. En fait ces prestations sont elles-mêmes le signe des rapports que les deux lignages et les deux clans ont entretenus pendant toute la durée de cette union. Aussi le mikundukhu n'est donné que si ces relations n'ont connu aucune crise grave, en particulier si aucune action de sorcellerie n'a atteint l'un des deux conjoints. On n'offre le mikundukhu qu'en étant sûr qu'il sera accepté. C'est moins la décision de

continuer l'alliance entre deux clans que la reconnaissance publique de cette continuité.

Offrir le mikundukhu, c'est signifier que la rupture d'un mariage singulier provoquée par la mort d'un des conjoints ne porte pas atteinte aux relations entre deux clans et que d'autres mariages peuvent désormais avoir lieu, que l'alliance peut continuer.

Deux mots sont utilisés pour désigner cette manifestation : mikundukhu et ikumbu. Chacun d'eux désigne une partie de ce qui s'y passe. Le mikundukhu c'est ce qu'on offre et qui doit être accepté pour que l'alliance puisse continuer. Comme dans le mariage, les biens donnés doivent conjurer l'hostilité toujours possible entre les deux clans. Les biens offerts pour le mikundukhu sont aussi ceux que l'on donne pour la dot, sac de sel et nzundu par exemple. Aujourd'hui, c'est une chèvre ou un bouc qui sont le plus souvent offerts.

Ikumbu est un récit. C'est le compte rendu de la vie du défunt envisagé sous l'angle de ses rapports avec les membres de l'autre clan. C'est le jeu entre ces deux actions qui rythme le déroulement de la cérémonie. Le mikundukhu n'est accepté par le clan du défunt que si le muyambili qui le représente juge que le compte rendu est satisfaisant. C'est une sorte de va-et-vient, entre ces deux actions, concrétisé par les déplacements de la chèvre qui est d'abord refusée puis redonnée et rendue... Ces refus répétés sont autant d'incitations à continuer et à approfondir le compte rendu de la vie du défunt. Ces mouvements continuent jusqu'à ce qu'un accord (ou la lassitude) se fasse entre les deux parties et qu'ainsi la continuation de l'alliance entre les deux clans soit reconnue publiquement.

Le mikundukhu offert pour Musembi à Nzima en juin 1967

Le déroulement du mikundukhu que j'ai observé à Nzima en juin 1967, permettra de préciser le sens de cette manifestation et, en particulier, le rôle joué par le savoir clanique.

Le défunt Musembi est fils de Niengi, et il est, par conséquent, comme elle, du clan des Mululu. Par son père, Nyabanganga il est fils des Loamba. C'est ce mariage qui est au centre de l'événement que constitue le mikundukhu et les prestations offertes par les Loamba, une chèvre et de l'argent, sont le rappel de ce qui a été donné par l'homme des Loamba lorsqu'il a épousé Niengi.

Le mikundukhu concerne l'alliance entre deux clans. Cette alliance peut être aussi, comme c'est le cas ici, entre deux groupes de clans. Les paternels, les Loamba, sont associés aux Makanda, aux Ingungu et aux Tsongo. De l'autre côté se trouvent les Mululu, clan du défunt, et les Basanga qui leur sont proches et qui se comportent en fait comme un seul et même clan.

Le mikundukhu a lieu à Nzima, village du défunt, dans l'espace public ménagé entre les deux rangées de maisons. Une cinquantaine d'hommes se

trouvent réunis. Deux groupes se font face, derrière leurs muyambili. Les pères du défunt, les Loamba, sont représentés par Mboyimbala lui-même du clan des Budumbu, proches des Loamba. L'autre muyambili, Yakabimpakha, du clan des Mululu, parle pour les Mululu et les Basanga.

Dès le début le ton est donné par Mboyimbala qui s'avance devant les siens et lance :

A bisi Pana !

A ceux de Pana !

A ce cri du clan paternel, les Loamba, mais aussi des Makanda et des Tsongo, les hommes répondent dans une grande clameur : Aaah !

Puis Mboyimbala reprend à l'attention des Mululu et des Basanga :

A bisi Kwakha !

A ceux de Kwakha !

C'est la même réponse des hommes enthousiastes qui est faite : Aaah !

Ainsi la cérémonie est ouverte par la présentation des deux groupes de clans concernés.

Mboyimbala prend la parole et commence par des généralités sur la mort, le mariage, sur la nécessité pour les vivants de remplacer les morts et de continuer l'alliance.

Yakabimpakha l'interrompt et lui demande sans ménagement d'en venir rapidement à ce qui les réunit aujourd'hui et de faire sans attendre le compte rendu de la vie de Musembi.

« C'est bien dit-il d'imiter la voix du Pygmée, mais je préfère entendre le Pygmée lui-même. Serais-tu comme le type qui bande toujours en retard ? »

Mboyimbala reprend la parole et passe alors en revue la vie de Musembi à Nzima où il a vécu en bonne entente avec ses voisins. Il parle de sa maladie et des soins qui lui ont été apportés. Tout a été fait pour ses funérailles comme il convient. Et il donne le détail de ce que les uns et les autres ont fait pour lui dans toutes ces circonstances. On peut le résumer de la façon suivante : « Nous avons bien gardé votre enfant, nous ne lui avons pas fait de mal. Nous nous sommes toujours bien entendus avec lui. Il est mort sans que nous sachions d'où est venue sa mort. Il faut continuer la relation entre nous. C'est pour cela que nous vous offrons de mikundukhu. » Mboyimbala joint le geste à la parole et termine son discours en offrant la chèvre à Yakabimpakha et aux Mululu.

Yakabimpakha s'avance devant les siens et conteste ce qui vient d'être dit : « Ce compte rendu n'est pas complet. Beaucoup de choses ont été tenues dans l'ombre. Tu n'as pas parlé de tous les litiges que vous avez eus avec lui. Tu dois nous faire un compte rendu complet. » Et pour marquer son désaccord, il rend la chèvre aux Mululu.

Ainsi se trouvent engagées les hostilités au cours desquelles la chèvre va aller et venir d'un groupe à l'autre. La polémique va se cristalliser sur deux

sujets qui sont en fait des accusations auxquelles il faut répondre : « Musembi habitait un hameau de Nzima, n'est-ce pas le signe d'une mésentente avec vous ? Nous pensons que vous êtes responsables de la mort de Musembi. C'est votre *ikoko*, le serpent, qui l'a tué. »

Attardons-nous sur les échanges qui ont lieu après le compte rendu de la vie de Musembi. Dans les escarmouches du début, les deux champions se révèlent de grands acteurs passant des accusations les plus violentes à des plaisanteries grivoises qui suscitent l'hilarité générale.

La chèvre vient d'être rendue une nouvelle fois et Mboyimbala prend la parole : « Yakabimpakha a dit que nous avons chassé Musembi. Nous n'avons pas l'habitude de chasser nos enfants. Si tu le dis c'est parce que tu as vu que Bunzanga a chassé Nyimbi pour avoir cassé la cruche. Dis-moi ce que Musembi a cassé ?

Nzèbi a sept fils, Mbèli a sept fils, Bangela aussi.

Quand tu as chassé Nyimbi c'est parce qu'il avait cassé la cruche. Et parlez-moi de l'éléphant tué par Nyimbi et dont il ne reçut que l'intestin !

Pour cette affaire on connaît les causes mais pour Musembi quelles sont les causes ?

Je crois plutôt, qu'aujourd'hui tu as envie de ce que nous avons. Tous les noms des Basanga sont des noms dangereux.

J'ai épousé une de tes femmes et ton enfant est mort je fais le compte rendu et tu me le compliques. J'ai besoin de l'oncle de ma femme. C'est lui qui me défend. Si toi, qui es l'oncle de ma femme, me cherche querelle qui me défendra ?

Le nom de Butsanda, nous venons de l'apprendre. C'est pour cela que je n'en ai pas parlé.

Puisque que tu penses que c'est lui qui a empoisonné Musembi, attendons-le et tu lui feras dire comment il a fait. Tu lui feras aussi raconter pourquoi Musembi, selon toi, habitait un autre village.

Dans la forêt, il y a beaucoup d'arbres et chaque arbre a un nom. Il y a aussi beaucoup de serpents. Tous ont un nom. Tu me dis que mon fils est mort par le serpent. Si tu ne me dis pas quel est le serpent qui l'a mordu, nous ne serons pas d'accord. Alors quel est le nom de ce serpent ? Prends le mikundukhu, je suis fatigué !

Je n'ai jamais eu de problème avec Musembi. Si j'en avais eu je l'aurais envoyé à Mbéda ou à Mugembé, chez les Mululu et chez les Basanga. Or il est resté dans mon village, il a vécu et il est mort au village, il n'est pas allé mourir dans la forêt.

Il y a longtemps, tu m'as donné une femme et nous venons de perdre son enfant.

Que puis-je te demander si tu ne veux pas prendre le mikundukhu ? Crois-tu que je veuille te demander d'autres femmes ? N'aie pas peur, j'en ai déjà derrière moi. Prends le mikundukhu, j'ai déjà enterré l'enfant. »

Yakabimpakha parle : « Est-ce que les Loamba, les Ingungu, les Bavonda sont là ?

Mais où est Nyakamombo qui venait toujours ici ? Où est-il ? Est-ce que ce n'est pas son serpent qui a mordu l'enfant ?

Tu as dit que j'ai chassé Nyimbi. Mais il est toujours parmi les Sept.

Nzèbi a sept fils, Bangela aussi. Est-ce que chez toi les sept fils sont au complet ?

Chez nous il y a Buku, Mwélé, Mombo, Kombolo, Bunzanga, Ndombi et quand on compte Nyimbi les Sept sont bien là.

Chez vous je n'en vois que quatre : Tsékumbu, Ndébusengé, Basengi et Ndumbu et c'est tout. Où sont les trois autres pour faire le compte jusqu'à sept ?

Tu m'accables en parlant de Nyimbi mais de quoi s'agit-il ?

Vous étiez tous dans le même mokona et c'est Ngandumi - c'était un sale type, il baisait sa belle-mère - c'est Ngandumi qui avait fait sortir son éléphant en lui donnant l'ordre d'aller détruire nos plantations pour qu'elles ne nous donnent pas de manioc ! C'est depuis ce crime que nos villages se sont séparés. C'est depuis ce temps-là qu'il y a les mokona de Pana, de Mbuyu et de Ngèkena pour les Ingungu. Ce n'est pas moi qui vous ai poussé à être égoïstes. Vous êtes des voleurs !

Bien sûr, Bunzanga était terrible ! Mais il n'avait pas d'autres moyens pour imposer sa loi. Il n'avait pas d'armes. Non seulement il ne remboursait pas ses dettes, mais lorsqu'on lui réclamait il prenait des esclaves !

Quand vous avez arrêté Mitolo je n'ai pas voulu que vous la gardiez aussi je l'ai reprise et je l'ai gardée avec moi.

Ce n'est pas seulement moi qui fais des histoires. Pourquoi nous as-tu empêché de cultiver où nous voulions ? Tu nous as obligé à diviser la Rombo en deux parties !

Arrange le compte de l'enfant !

Si j'ai des enfants, je les aime. Mais toi qu'as-tu fait de bien à Musembi ?

Moi je ne traite pas mes enfants comme tu traites les tiens. Si j'ai des enfants je les garde en bon état. Ton enfant, celui qui vient de mourir, était complètement déformé. Il ne marchait plus, il avait la langue pourrie et quand il est mort il ne parlait plus...

Le serpent mauvais, mauvais, Oh Oh le serpent mauvais, mauvais... Ce serpent lui a mordu les pieds et il ne pouvait plus marcher.

Toi tu ne sais pas nourrir les enfants, tu les laisses mourir et maintenant que tu vois que mes enfants sont prospères tu voudrais les prendre.

On me disait que Mboyimbala connaissait bien la Parole. Mais je vois que tu n'y arrives pas.

Quand nous sommes partis de Ilumbu nous avons ramené Mikonyo. Mikonyo et Lesengi étaient camarades. Ils sont partis chez les Miyongho où ils ont tué le cabri. Quand Mikonyo est parti chez Lesengi il a amené des boucs. Ils ont amené un homme auquel ils avaient mis la fourche au cou. De

même, Mboyimbala n'a pas pu raconter la mort de son enfant. Aussi je lui ai déjà mis la fourche comme Mikonyo et Lesengi le firent à Mudumu.

Hé hé hé.....

Tu connais les noms des Basanga et des Mululu : Bunzanga, Mayombo et Mboyi. Tous sont des vieux Basanga. Tu n'as cité que Bunzanga. Tu as laissé de côté Mayombo, tu as laissé Mboyi, Tu es arrivé directement à Musembi.

Toi Mboyimbala, tu as maudit Musembi. Tu as cité Musembi parce que toi et Imbonho vous l'avez maudit. Vous vous y êtes mis tous les deux pour lui donner les *mandzanga*. Nyakambonyo aussi était avec vous. Mais il s'est enfui quand il a vu l'effet des *mandzanga*. Il a fui par peur.

Parce que les Basanga sont nombreux, Tondo quand il s'en va au bac de la Louessé, ne reste pas longtemps à Boupanda. Est-ce ça ne serait pas vos pouvoirs magiques, ceux qui ont tué Musembi qui font fuir Tondo ? Demande donc à Tondo pourquoi il passe sans s'arrêter dans vos villages ?

Tu dis que tu donnes le mikundukhu et que je n'ai rien à craindre parce que tu as déjà une femme. Mais maintenant c'est toi qui vas avoir peur. Comment tes enfants te sont nés ? Mboyimbala n'a pas cité le nom des oncles de sa femme. Il a cité Imbonho, c'est tout. Comment s'appellent les oncles de ta femme ? Ta femme n'a-t-elle pas d'oncle ?

Pour quelle femme as-tu cité Ndumu, un ancêtre des Mululu ? par Lebèlé ou par Letondo (deux femmes de Nzima). Tu parles de bouc. D'habitude les boucs sont donnés pour le mikundukhu et les 500F aussi et le malumbi aussi. C'est la coutume.

Quel est donc ce mariage ? celui de Letondo ou celui de Lebèlé ? Ce que tu as compté c'est le mariage ou le mikundukhu ? Celui qui a fait le compte rendu ne l'a pas fait correctement.

Pour le mikundukhu, tu as déjà donné 500F et un bouc. C'est la coutume !

Je voudrais savoir chez qui se trouve le pouvoir qui a tué Musembi. Est-ce chez les Basanga et les Mululu ? Est-ce chez les Loamba ou les Bavonda ou chez les Ingungu ? Pour que je puisse reprendre le mikundukhu, il faut me le dire. »

Mboyimbala prend la parole : « Réglons d'abord cette petite question. Votre compte n'est pas complet. Mbèli a sept, Bangela, sept, Nzèbi, sept. En fait chez Nzèbi il en reste six parce que vous avez chassé Nyimbi et que je l'ai recueilli. Tu dis que vous avez repris Nyimbi. Celui qui l'a repris était ton oncle ou bien toi-même ?

Mbèli au lieu de sept en a maintenant huit. C'est ton oncle qui a enlevé Nyimbi alors qu'il était chez moi ou bien toi-même ? C'est moi qui divise le dos de la chèvre. Je fais partie de Mbèli et donc Nyimbi est bien chez Mbèli. Vous êtes six, le septième est chez moi. Quand tu me dis que tu l'as repris ce n'est pas vrai. Vous êtes six.

Combien étions-nous sur la Rombo ? Tu dis que c'est moi qui causai la discorde et non toi. Mais sur la Rombo, la cause de la séparation est à trouver dans la discorde où tu nous as jeté. C'est bien toi et non moi. C'est toi qui as été cause de discorde. Quand tu trouves quelqu'un dans un bon endroit tu dis tout de suite que c'est à toi. C'est pour ça que nous nous sommes séparés sur la Rombo.

Quand tu es parti tu es arrivé à Tsékhé, chez Mwandza, Mwanza t'a dit de retourner chez toi et tu as refusé. Il ne voulait pas vivre avec un malfaisant. Bunzanga est resté quand même. Mais il n'avait pas grand-chose à manger. C'est Mwanza qui avait la nourriture. Kundi la femme de Bunzanga avait un enfant qui vint à mourir. Dans l'ancien village où il y avait des kolatiers et des palmiers Bangédi a coupé un régime de noix et l'a laissé au pied du palmier. Kundi a mis le corps de l'enfant sous le régime de noix et a demandé réparation. C'est à ce moment-là que Bunzanga et Mwanza se partagèrent le pays.

C'est donc bien à cause de Bunzanga que la discorde est arrivée. Mais moi qu'est-ce que j'ai fait pour que tu me fasses des reproches aussi violents ?

Hé hé hé...

Tu n'obtiens du pays ou des biens que par la bagarre. Quand tu te battais avec Basengi pour le partage du pays, nous avons fait venir Ndumba Yombo et Tsékumbu pour faire la délimitation. Ndumba Yombo a dit : 'Mon père ne peut pas payer le prix du sang, *lébumi*, parce qu'il n'est pas responsable mais celui qui a perdu son fils doit avoir quelque chose.' Et il donna un côté du pays à Bunzanga et l'autre à Basengi. C'est ainsi qu'il y a maintenant deux coutumes, *lèkaka*, différentes, ceux de Mbèli et ceux de Nzèbi.

A ce moment-là Ndumba Yombo a dit à Bunzanga de ne plus susciter de discorde et pourtant tu continues à faire des histoires. »

Un homme du village de Dzinga intervient et s'adresse à Mboyimbala et à Yakabimpakha : « Autrefois les gendres et les beaux-parents ne blaguaient pas ensemble comme vous le faites en ce moment. Le mariage c'est ce que nous ont laissé Ndumba Yombo et Bunzanga. Et maintenant, vous voulez fouiller le mariage. Vous voulez donc rompre le mariage ? C'est l'oncle de ma femme qui a commencé à dire que je faisais des histoires. On aurait dit que je prenais ses femmes et ses sœurs sans donner la dot. »

Plus tard, Yakabimpakha : « Loin de nous l'histoire où Mwanza et Bunzanga partagèrent le pays. Si nous continuons avec ces histoires nous y passerons toute la journée et même la nuit. Est-ce que ce sera le jour ou la nuit quand nous terminerons l'affaire ? Ce n'est pas les choses anciennes que nous recherchons. C'est seulement de savoir pourquoi ton enfant est mort. »

Mboyimbala reprend : « Si on reste ici la nuit ça dépend de toi. Alors que nous avons beaucoup de questions à régler. Et, à chaque question que je pose, tu refuses de répondre. »

Yakabimpakha : « Mais ce que je me prépare à te dire tu vas encore le refuser. Je te demande d'éclaircir l'histoire de vos serpents. Tu ne veux pas répondre sur ce sujet. Alors voyons l'histoire des serpents. Voyons l'histoire de Nzondo. Nzondo possède le pouvoir du serpent mais quand quelqu'un est mordu il ne sait pas le soigner et le laisse mourir. Dans la ruche se trouvait un serpent. Il a mis la main dans la ruche et le serpent l'a mordu et il est mort lui qui possédait le serpent. Alors à plus forte raison Musembi. Pourquoi donc avez-vous pris le serpent comme *ikoko* si vous ne savez pas guérir ses morsures ?

Qui est Basengi pour toi ? C'est ton frère de même père, c'est sûr. Bunzanga n'avait rien à manger. Il envoyait ses femmes Bulamba et Mayélé chez vous, dans les plantations de Mwanza où on les baisait. Et finalement elles sont arrivées là au pied du palmier où se trouvait un régime de noix qui venait d'être coupé et elles ont placé l'enfant qui était mort sous les noix. Elles voulaient faire croire que c'était le récolteur le responsable de la mort de cet enfant. Et obtenir de la nourriture comme compensation.

Quand nous avons traversé la Lébègni nous étions tous ensemble. Mais arrivé au carrefour, chacun a choisi son chemin. Mwanza a préféré suivre les affluents de la Lébègni et Bunzanga a préféré descendre la Nyanga.

Basengi mbéyi tsengé, Bunzanga mbéyi binanga
Basengi a eu le pays, Bunzanga a eu un quartier

Et à la limite des deux il y avait le *musikha ikomba*, le safoutier commun qui n'avait que deux branches, l'une cueillie par ceux de Nzèbi et l'autre par ceux de Mbèli. »

Un peu plus tard, l'homme de Dzinga, faisant office de mbanza, intervient à nouveau : Il commence par un proverbe : « Les champignons qui poussent au bord de la route sont pour l'étranger. Mais ceux qui sont loin de la route sont pour les gens des villages. Et moi je suis venu et je vous ai trouvé. Je suis l'étranger et j'avais dit, à vous les muyambili, de ne pas fouiller dans ces vieilles choses. Vous parlez des affaires de Mwanza et de Bunzanga. Mais ceux-ci sont morts. Leur temps est passé. Traitons l'affaire présente. »

Et s'adressant à Yakabimpakha : « si tu trouves que le mikundukhu est trop petit, va faire une réunion, *kundu*, avec ta famille et puis reviens nous dire ce que tu veux. »

Yakabimpakha reprend : « Nous n'avons pas d'objection grave. Nous essayons seulement d'éclaircir la situation. Il y a ici beaucoup de Basanga, beaucoup de Mululu. Nous allons nous réunir et puis nous nous disperserons. »

La réunion se tient, à l'écart. Elle porte sur ce qu'il convient de demander encore aux Loamba. Et les gendres et les beaux-pères des Loamba interviennent pour ne pas élever le montant du mikundukhu. Ils sont même

d'avis de leur rendre une partie afin qu'eux, lorsqu'ils auront à donner le mikundukhu il ne leur soit pas trop demandé.

D'autres contestent qu'il faille rendre de l'argent aux Loamba. Pourquoi voulez-vous leur rendre ? Ils ont nos femmes et leur fils sont pour eux.

Un autre estime qu'il faut leur rendre 150F car ils n'ont pas de fille. Ils n'ont que des garçons qui nous donneront les *ndanga*.

Mais un autre intervient : Mais quand nous leur demanderons les *ndanga*, ils diront qu'ils n'ont rien. Aussi nos femmes ne nous rapportent que pour les mikundukhu. Profitons-en !

Les débats reprennent et Mboyimbala parle : « Voici Mutendi, celui qui a épousé la sœur de Musembi. Il vient d'arriver de Ngoubou-Ngoubou. Il vient juste d'arriver pour la mort de son beau-frère. Il donne 500F. »

Yakabimpakha parle : « Il n'y pas de cause grave. Quand quelqu'un meurt dans une famille il y a toujours un autre pour le remplacer. »

Il accepte de prendre la chèvre et 500F et rend 250F aux Loamba.

La cérémonie se termine par un chant repris par tous qui marque de façon imagée la fin de l'intervention des muyambili :

Kusu mulebanda ukonenanga buke buke

« Le perroquet descend de son perchoir pas à pas »

Mboyimbala conclut en évoquant Musembi et en le pleurant une dernière fois. Les deux muyambili se donnent mutuellement le *lesembi*, soit 5F, montrant à tous que l'affaire est terminée. Ils dansent ensemble. Joyeusement.

Réparer la trame matrimoniale

Le mikundukhu se produit entre les deux rangées de maisons du village et tout le monde peut y assister, ce qui contraste singulièrement avec les tractations pour un mariage qui ont lieu de façon secrète à l'arrière d'une des maisons du village et n'impliquent que les futurs époux et leurs proches.

Dans un contexte où les éléments constitutifs de la société nzèbi, les clans, sont peu visibles, le mikundukhu est le moment où ils se donnent à voir. La cinquantaine d'hommes réunis sont membres de 14 clans différents. Directement concernés, les Loamba ont 7 représentants et les Mululu et les Bassanga qui leur sont associés en ont 14. Mais un grand nombre d'autres clans sont représentés en faisant appel à toutes les relations de parenté qui les lient aux deux clans principaux. Quatorze clans sont ainsi présents (tableau 5).

Musembi est fils d'un homme Loamba et d'une femme Mululu. Les Loamba sont de la lignée de Mbèli et les Mululu de la lignée de Nzèbi. Cependant dans le groupe des Loamba, se trouvent représentés des clans des deux lignées : celle de Nzèbi et celle de Mbèli. De façon symétrique, du côté des Mululu se trouvent aussi des représentants des clans Bavonda,

Budumbu, Isakha, Ingungu et Mutata tous de la lignée de Mbèli. En fait, 11 clans, appartenant aussi bien à Nzèbi qu'à Mbèli, ont des représentants des deux côtés. Ainsi un mariage particulier n'est qu'un moment d'un brassage clanique général. Avec le mikundukhu on peut entrevoir l'extrême complexité du réseau des alliances qui constitue la trame politique de l'espace nzèbi. Ce qui est donné à voir lors du mikundukhu, ce ne sont pas seulement deux clans mais aussi les relations matrimoniales propres à chacun d'eux. Se trouvent ainsi, face à face, les bords de la déchirure provoquée dans l'armature matrimoniale par la mort de Musembi.

Identité clanique	Groupe des Mululu	Groupe des Loamba
Bakhuli	2	1
Basanga	10	3
Bavonda	3	1
Budumbu	1	2
Ingungu	1	1
Isakha	1	1
Loamba		7
Makhamba	1	
Mitsimba	1	
Mululu	4	1
Mutata	1	
Mwanda	2	2
Ngala		1
Siongo	1	

Tableau 5 : L'identité clanique des participants au mikundukhu pour Musembi

Les hommes rassemblés par le mikundukhu sont venus de 8 villages. Beaucoup sont des villages de Nzima et de Boupanda ou des villages proches de Mambimba, Mboungou, Dzinga, Matoto. Quelques-uns sont des villages plus lointains au nord, de Tsinguédi et Ngoubou-Ngoubou. Tous ces hommes en rentrant chez eux vont passer saluer les parents et amis qui se trouveront sur leur chemin et propageront la nouvelle de la continuation de l'alliance entre les Loamba et les Mululu. Ainsi tous ces hommes qui viennent assister au mikundukhu ne sont pas seulement des spectateurs. Ils sont aussi partie prenante dans la réparation de la trame matrimoniale. Le temps du mikundukhu, la société devient visible. Ainsi est visible le pouvoir des hommes sur les femmes qui, silencieuses, se tiennent à l'écart. Une seule d'entre elles, Kengé, sœur de Yakabimpakha, interviendra timidement lors de la réunion des Mululu.

Le mikundukhu marque la fin du deuil pour Musembi et de toutes ses manifestations que ce soient les interdictions alimentaires ou vestimentaires. Ce n'est plus sa personne qui est concernée et, s'il est au centre du mikundukhu, c'est comme référence dans l'histoire matrimoniale qui va désormais lier les Loamba et les Mululu. Cette ouverture sur l'avenir est manifeste lors de la

réunion des Mululu. Une partie d'entre eux voudrait obtenir encore davantage des Loamba, mais c'est une anticipation comptable qui amène les Mululu à rendre un peu de ce qu'ils ont reçu. Leur position très réaliste peut se résumer ainsi : Ne leur demandons pas trop pour qu'il ne nous soit pas trop demandé dans les mikundukhu que nous devons leur offrir. De plus, pensons aux *ndanga*, ces cadeaux que devront nous donner nos futurs beaux-frères lorsque nous viendrons leur rendre visite.

D'une façon générale, le mikundukhu vise à perpétuer le lien, *mutsigu*, qui permet la continuation des alliances au fil des générations. Il peut être donné par un homme pour ses enfants, pour sa femme, pour la fille ou la femme de son oncle. Il peut être donné aussi par une femme pour son mari. Donner le mikundukhu pour ses enfants ou pour sa femme c'est pouvoir continuer à faire valoir ses droits matrimoniaux pour ceux de son clan sur leurs descendants. Le donner pour le fils ou pour la femme de son oncle c'est pouvoir reprendre à son compte les créances matrimoniales ouvertes au profit de son oncle par ce mariage. De façon complémentaire, le mikundukhu offert par le clan de l'épouse fait reconnaître le neveu du défunt comme son successeur, comme celui qui peut prendre en charge et protéger la veuve et ses enfants.

La confrontation des savoirs

Le mikundukhu pour Musembi dure à peine deux heures. Les deux muyambili habitent les villages voisins de Boupanda et de Nzima. Ce sont de vieux compères qui n'en sont pas à leur première affaire. L'atmosphère est familière et joyeuse et les violentes accusations portées par Yakabimpakha ne doivent pas faire illusion. Après le compte rendu détaillé de Mboyimbala, le débat devient très répétitif. Les demandes de précisions sur la vie de Musembi à Nzima parmi les Loamba ne reçoivent plus de réponse ; tout simplement parce qu'elles n'en appellent plus. Tout a été dit de façon détaillée par Mboyimbala. Musembi a vécu en bonne intelligence avec les gens de Nzima et si problèmes il y a eu, ils ont été réglés avant la réunion du mikundukhu. Aussi, la seule réponse est une prestation supplémentaire de quelques billets qui passent des Loamba aux Mululu. C'est à ce marchandage, finalement, que se résout la confrontation des deux parties. L'essentiel est ailleurs, dans la confrontation de deux muyambili et de leur savoir. De façon théâtralisée, ils rassemblent les fragments d'un savoir clanique habituellement tenu discret et qui est présenté de façon exceptionnelle sur la place publique.

Après le compte rendu de la vie de Musembi où Mboyimbala a décrit de façon précise les événements du quotidien à Nzima, il y a un changement de registre. Le savoir où sont puisés les arguments du débat n'est plus le même. C'est désormais le savoir clanique qui est mis à contribution. Dans la première partie, la référence aux clans n'est pas totalement absente. Ainsi la

cérémonie a été ouverte par les cris évoquant les mokona des clans en présence ; à plusieurs reprises Mboyimbala a scandé la formule de l'invention de la dot pour bien rappeler que c'est ce dispositif matrimonial qui a instauré l'égalité entre les clans sur un fond d'hostilité ambiante.

C'est à ces références, marqueuses de l'égalité, qu'a été limité le recours au savoir clanique. Dans la deuxième partie du mikundukhu, ce sont les récits claniques qui sont sollicités dans ce qu'ils ont de conflictuels et d'incertain. C'est ainsi que sont examinées les questions du nombre des fils de Mbèli, de la place de Nyimbi et de celle de Mitolo qui se ramènent toutes aux relations conflictuelles entre Bunzanga et Mwanza.

Accusé d'avoir délaissé Musembi, Mboyimbala, estimant avoir terminé son compte rendu, reprend l'avantage en allant dans les récits claniques et en retournant l'accusation par l'évocation de la question de Nyimbi. Ce dernier fut chassé par Bunzanga à cause de la cruche cassée et traité injustement en ne recevant que les intestins de l'éléphant qu'il avait tué. Les Mululu accusateurs se trouvent ainsi à leur tour en situation d'accusés. Le cas de Nyimbi est bien connu et les Mululu sont mis en demeure de préciser leur accusation pour rendre aussi clair le cas de Musembi ou de refuser le mikundukhu. Pour bien marquer qu'il entend désormais situer les débats dans l'histoire des clans, Mboyimbala évoque les sept fils de Nzèbi, les sept fils de Mbèli. Pour faire bonne mesure il cite aussi les sept fils de Bangela. Ce dernier personnage est donné le plus souvent comme l'équivalent de Mbèli. Quelques informateurs en font un personnage qui serait l'ancêtre des Blancs et d'un certain nombre de populations africaines.

Yakabimpakha renouvelle ses attaques concernant l'empoisonnement possible de Musembi par le serpent des Loamba. Sa question sur la présence des Loamba, des Ingungu et des Bavonda, est une allusion directe au serpent qui est l'animal totémique des Ingungu et des fils de Tsokho en général. Puis il se saisit de l'histoire de Nyimbi et de l'épineuse question du nombre de fils de Mbèli. Mboyimbala, en évoquant les sept fils de Mbèli, a offert à son adversaire des verges pour se faire battre. Yakabimpakha pousse son avantage et cite les fils de Mbèli, lesquels, ne sont selon lui, que quatre. Il éclaircit la question de Nyimbi en reconnaissant que Bunzanga n'était pas facile à vivre mais il fait preuve de retenue puisqu'il n'évoque pas à ce moment-là le pouvoir de sa panthère. Puis il repart dans une attaque contre le serpent qui aurait empoisonné Musembi. Et, au comble de l'agressivité, il va dans l'histoire de la traite esclavagiste pour disqualifier Mboyimbala et imposer à sa parole le *paka*, cette fourche de bois qui immobilisait les captifs.

Par la suite, l'évocation de la vie de Musembi est le prétexte à raconter une histoire, celle des conflits qui opposèrent les gens de Nzèbi à ceux de Mbèli et qui, finalement, aboutit à la constitution des Nzèbi tels qu'on les connaît aujourd'hui. Cette histoire racontée par fragments et immergée dans le cas de Musembi est difficile à suivre par ceux qui assistent au

mikundukhu et en particulier par l'ethnologue. Je dois reconnaître que c'est seulement deux ans plus tard, après avoir visité le site de Mingangha et accédé aux récits qui lui sont liés, que je pus ordonner tous ces fragments dans une histoire. Les protagonistes brandissent à tour de rôle les morceaux du récit comme autant de pièces d'un puzzle qui, peu à peu, donne figure à l'histoire nzèbi. L'intervention décisive du *mbanza* met fin à l'affrontement des deux muyambili sans qu'aucun d'eux ne perde la face. Remarquons que le mariage évoqué par le *mbanza*, comme conclusion aux débats, est celui qui a été promu par Buzanga et Ndumba Yombo c'est-à-dire par les ancêtres des Basanga/Mululu et des Budumbu. Ce n'est plus seulement l'échange généralisé inventé par Mwélé et Mombo qui produit l'égalité entre les clans de la lignée de Nzèbi. C'est aussi l'alliance entre les gens de Nzèbi et ceux de Mbèli. Ainsi à partir d'un fait singulier, la mort de Musembi, c'est l'unité des Nzèbi qui est affirmée à travers le récit à deux voix. L'histoire qui est ainsi racontée en public est celle de l'égalité entre les clans. Et l'évocation des conflits au temps des dya, en écho à la situation actuelle, n'est là que pour démontrer la nécessité de continuer l'alliance.

Finalement la confrontation des deux muyambili devient une récitation à deux voix de l'histoire clanique, en langage clair et accessible à tous les participants. Ses incertitudes, comme la position de Nyimbi, celle de Mitolo ou le nombre de fils de Mbèli, sont présentées sans chercher à les résoudre. C'est pour les hommes présents une révision de ce qu'ils ont pu apprendre au moment de leur circoncision et l'occasion d'entretenir leur savoir.

3. RESTAURER L'ORDRE DES CLANS : LE MBOMO

1. Mikundukhu et mbomo

C'est la référence au mikundukhu que j'ai pu observer qui peut donner la mesure de ce qu'était le mbomo. Le mikundukhu, malgré la violence qui s'y manifeste est un rituel lénifiant dont l'issue est connue d'avance. L'issue du mbomo, au contraire est déterminée par la lutte sans merci que s'y livrent les muyambili. Ils ne sont plus seulement ceux qui parlent, des muyambili, ce sont des lutteurs, des mutsundi. Alors que le mikundukhu est un rituel courant destiné à maintenir les alliances à travers les générations, le mbomo est une procédure rare provoquée par la mise en cause de l'ordre clanique. Cela se produisait principalement lorsque lorsqu'il y avait, dans un mariage, refus de donner la dot ou de la rembourser en cas de divorce, ce qui était le cas le plus fréquent. Cela pouvait se produire aussi lorsqu'il y avait refus de réparer un meurtre volontaire ou involontaire en donnant le prix du sang, *lébumi*.

Le refus de payer la dot est tout simplement une remise en cause de l'ordre politique puisqu'il va à l'encontre de la circulation généralisée sur

laquelle il est édifié qui nécessite, qu'à la circulation des femmes, réponde dans l'autre sens, une circulation des biens.

Le mbomo ne se faisait pas à la légère. Lorsque les tentatives de conciliation des *mbanza* avaient échoué, c'est-à-dire lorsque la volonté de ne pas rembourser la dot était bien établie, les préparatifs commençaient. De part et d'autre on s'activait, pendant plusieurs mois, à la recherche des muyambili les plus valeureux, des mutsundi, des lutteurs. Ceux-ci représentent, certes, le plus haut niveau de compétence parmi ceux qui savent, mais leur savoir seul ne suffit pas à les décrire. Ce sont, en plus, des hommes audacieux qui savent que la lutte du mbomo est dangereuse, voire mortelle et qui s'y sont préparés en se dotant des armes de la magie. Pour toutes ces raisons, les mutsundi sont peu nombreux aussi se déplaçaient-ils dans tout l'espace nzèbi. Mubungulu de Tsinguédi, un des plus fameux d'entre eux, au début des années 1900 se déplaçait dans une grande partie du Gabon. En 1969, un mbomo en préparation à Dziba-Dziba, ne put avoir lieu par suite de la défection d'un mutsundi de Koulamoutou.

2. Le mbomo : une lutte sans merci

Le jour et le lieu du mbomo sont fixés par de longues tractations entre les *mbanza* des deux parties. Le village où se tient le mbomo, qui n'est celui d'aucun des protagonistes, voit un grand nombre de muyambili s'installer au fil des jours qui précèdent l'événement. Les deux mutsundi entourés de muyambili et de *mbanza* sont installés dans deux maisons qui se font face de part et d'autre de l'espace public. Là, pendant plusieurs jours, ils examinent ensemble l'affaire sous tous ses aspects et préparent les arguments et les formules les plus susceptibles d'emporter la décision. Cette préparation intellectuelle s'accompagnait d'une préparation magique. Les nombreux muyambili qui assistaient chacun des deux protagonistes leur apportaient leurs pouvoirs pour accroître sa mémoire et aiguïser sa parole. Pour cela ils lui préparaient des drogues végétales, celles, entre autres qui entraient dans la composition les fameux *mubata mbanga*, les « bouchées pour se souvenir », disposés sur la peau du chat-tigre que tous avaient mangé à quatre pattes pour être reconnus, à la fin de leur apprentissage.

Le jour du mbomo les deux mutsundi se font face, assis sur leur tabouret, coiffés de l'*itsakha*, la nuque couverte d'une peau de panthère. Leur ceinture, qui retient des peaux de chat-tigre, porte les cloches de leur clan et de ses alliés. Le torse est aux couleurs de l'arc en ciel, barré de trois traits de kaolin, de teinture de paddouck et de charbon de bois. Ils ont fière et terrible allure. Leur équipement, le tabouret, les cloches, et la couronne de plumes, chargé de magie est lourd de menace. Ces objets ont été le plus souvent remis par leurs possesseurs aux différents cultes anti-sorciers qui ont, depuis les années 1940, affecté l'espace nzèbi, en particulier au Njobi.

Le tabouret est un objet courant. De différentes tailles, depuis les petits tabourets sur lesquelles les femmes peuvent s'asseoir en faisant la cuisine jusqu'aux plus grands très décorés où les hommes sont assis pour réciter les devises des clans.

Il est une sorte de tabouret sur lequel on ne s'asseyait pas et pourtant c'est depuis ces tabourets que parlaient les muyambili lors du mbomo. Le tabouret du muyambili est le support de pouvoirs magiques très puissants comme *Kusu*, le perroquet, *Mbèda* l'aigle qui sont des pouvoirs liés à la parole et à la mémoire. Le tabouret peut être le support d'autres pouvoirs très dangereux comme *Kulu*, le chimpanzé ou *Njiya*, le gorille et, bien sûr, la panthère. Le tabouret est lui-même une protection, *kwanga malongo*. Pour toutes ces raisons, c'est un objet dangereux qui ne peut être hérité que par le successeur d'un muyambili dans la mesure où il a été enseigné auparavant sur l'usage des protections qu'il contient.

Ces tabourets sont tenus cachés, souvent à la tête du lit de leur possesseur ou dans un endroit retiré de l'habitation. C'est seulement lors des mbomo qu'ils accompagnent leur propriétaire et jouent un rôle important dans la cérémonie. Pendant la nuit qui précède le mbomo, les deux mutsundi, ont disposé leurs tabourets dans la maison du mbomo, éclairée par des torches. Sur chacun d'eux est placée l'*itsakha*, couronne de plumes dont ils se ceindront le lendemain. Sous le tabouret deux écuelles sont placées contenant l'une des graines d'arachide et l'autre des graines de courge non décortiquées. Pendant la nuit, ceux qui sont là entendront les oiseaux de la couronne, l'aigle et le calao, décortiquer les graines et s'en nourrir pour donner le lendemain de la force aux paroles de leur titulaire.

Les cloches que portent les mutsundi à la ceinture sont des cloches de chasse, fabriquées avec soin. Elles sont la possession de quelques clans qui les ont obtenues à Koto et portent des noms. *Ndyiba* était pour les Mwanda, *Bokedo* pour les Bavonda, *Mingoyi* pour les Basanga, *Kékayéengé* pour les Makhamba et *Bafuru* pour les Mbundu. Dans chacun de ces clans, les cloches sont la possession exclusive et la marque de reconnaissance des seuls grands muyambili, les mutsundi. Portées à la ceinture au cours du mbomo, elles viennent, lorsqu'elles tintent, rappeler à leur possesseur, la formule qui fera mouche.

Avec l'installation des deux mutsundi l'un en face de l'autre, le mbomo commençait et avec lui s'ouvrait un temps extraordinaire où les choses jusque-là invisibles devenaient visibles et où la connaissance se dévoilait à tous. Les protagonistes commençaient par montrer leurs pouvoirs. On pouvait voir la panthère parcourir la rue du village, suivie par un essaim d'abeilles, par une colonne de fourmis magnans, une pluie se mettre à tomber à flots, traverser le village et cesser soudainement. Cette démonstration faite, la lutte pouvait alors commencer. D'après mes informations, comme dans le mikundukhu, le récit de l'affaire exposé au début, cédait la place aux formules renvoyant aux récits claniques. Leur

utilisation était décisive, chacun se devait d'emporter la décision avant la neuvième. L'important pour un *mutundi* était de connaître à fond l'histoire du clan adverse et de pouvoir démontrer, de façon cinglante, en une formule, que l'adversaire appartenait dans son clan, à une maison dépendante, une *nzo muviga*, d'origine servile. La formule qui dévoilait l'origine servile de l'adversaire pouvait être décisive. A ce moment-là les *mbanza* intervenaient pour mettre fin à l'affrontement et décider, compte tenu de son résultat, ce qui était à payer et par qui.

4. MAINTENIR L'UNITÉ DU SAVOIR

Le savoir est fragile. Il n'existe que dans la mémoire d'une poignée de savants dispersés sur un immense territoire. Pour qu'il soit la référence sur toute cette étendue, il doit demeurer unifié.

La transmission d'un maître à son élève ne suffit pas à maintenir l'unité du savoir. Les deux hommes sont dans une proximité géographique et la transmission de l'un à l'autre n'est pas à l'abri des particularismes locaux.

C'est par la confrontation à laquelle le *mikundukhu* et le *mbomo* donnent lieu que le savoir peut tendre vers son unité.

Revenons au *mikundukhu* pour Musembi. Malgré la violence apparente des débats les protagonistes ne s'opposent pas sur le savoir. Ils se complètent, chacun d'eux vient apporter une pièce à l'histoire clanique. Ils abordent les incertitudes de l'histoire comme la place de Nyimbi ou le nombre des fils de Mbèli et les exposent sereinement sans trancher. Ce qui est dit dans le *mikundukhu* est compris de tous les hommes présents qui font à cette occasion une révision de ce qu'ils savent. Les discours prononcés évitent les récits de constitution des clans et le statut des maisons issues de l'esclavage. Et lorsque Yakabimpakha prétend mettre la fourche de l'esclave aux paroles de Mboyimbala, personne ne se sent concerné par la violence du propos. La confrontation se termine dans la joie des protagonistes qui dansent ensemble. Le *mikundukhu* se clôt par l'échange du *lesembi*, un cadeau de même valeur qui rappelle l'égalité entre les deux hommes et entre les clans qu'ils représentent. Tout autre est le *mbomo*. C'est un jugement. Il y a un vainqueur et un vaincu. Cela s'entend à la fois en termes clanique et en termes de savoir. L'affaire qui avait motivé le *mbomo* voit la défaite d'une des deux parties et, tout aussi humiliante, celle d'un des deux *mutundi*. Et paradoxalement c'est le *mbomo* qui est la manifestation la plus apte à maintenir le savoir dans son unité. Faute d'avoir pu l'observer je ne peux que me livrer à une réflexion à partir de ce qu'on m'en a dit.

C'est une manifestation exceptionnelle et rare qui concerne l'ensemble de ceux qui savent dans l'espace nzèbi. Les *muyambili* s'y trouvent réunis en grand nombre et pendant une certaine durée. Ils sont venus de loin et la manifestation dépasse un cadre local. La préparation de la lutte proprement

dite voit deux colloques se tenir où les nombreux muyambili réunis confrontent leurs savoirs pour conseiller leur champion et lui fournir les formules qui le feront triompher. Il est certain que lors de cette préparation, au temps de la traite, les uns et les autres s'informaient sur les maisons dépendantes qui s'étaient constituées par l'esclavage au sein des clans et qu'une formule bien ajustée suffisait à stigmatiser. Dans ce sens on peut penser que le mbomo est le lieu d'échange entre muyambili et qu'à son issue quelque chose se trouvait ajouté à l'ensemble du savoir dans le sens de son unification.

Dans un livre très stimulant, Jan Assmann utilise, à propos de la culture grecque, le concept d'hypolepse qui pourrait faire avancer la compréhension de ce qui se passe lors du mbomo. Il ne s'agit pas de reprendre, à propos des Nzèbi, un concept adapté à l'interprétation de la pensée et de la culture écrite grecque, mais en prenant la mesure des différences entre les deux cas, de préciser ce qui se passe lors des mbomo.

« La culture grecque de l'écrit a deux particularités. L'une, nous l'avons vu, c'est qu'elle ne se définit pas contre la tradition orale, mais la reprend et la prolonge dans des proportions qu'on n'observe nulle part ailleurs. L'autre, à mon sens, c'est qu'elle développe une nouvelle forme de référence intertextuelle. Ce ne sont plus des orateurs qui répondent à des orateurs, mais des textes qui répondent à des textes. Le texte écrit ne fait pas qu'informer, donner des instructions et des garanties dans l'espace extra-scripturaire de l'interaction sociale, c'est à dire économique ou politique... Il se réfère à d'autres textes écrits dans le cadre posé par le discours, quel qu'il soit ; à ce titre, il est autoréférentiel. Un nouveau type de continuité et de cohérence culturelle apparaît : la référence à des textes du passé, sous forme d'une variation contrôlée que nous appellerons l'hypolepse (ASSMANN J., 2002, 249). » Pour faire comprendre ce qu'il entend par là, Assmann (id) rapproche ce terme de la notion aristotélicienne de « ajout à soi-même ».

Dans le concours de rhapsodes, l'hypolepse est « la règle qui fait, que dans la récitation du texte homérique, chaque rhapsode reprenne à l'endroit précis où s'était arrêté son prédécesseur (id, 250). »

Le savoir nzèbi est toujours en constitution et, lors du mbomo, il y a quelque chose qui lui est ajouté. Les muyambili des deux camps, réunis pour l'occasion en véritables colloques, vont une fois l'événement passé, se disperser et disperser avec eux, partout où ils iront ce qu'ils auront appris. Le mbomo n'est pas seulement l'affrontement de deux mutsundi et la résolution de l'affaire pour laquelle ils ont été appelés, il est aussi et en même temps une extension du savoir dans l'espace et un pas de plus vers son unité.

5. MAÎTRISER LE TEMPS

Le mikundukhu et le mbomo sont des moments-clés de la vie sociale où les muyambili apparaissent comme les détenteurs du savoir historique et comme ceux qui, en le rendant public, maintiennent l'ordre des clans. C'est par référence à une histoire que sont évaluées les situations concrètes, c'est dans cette histoire que sont trouvés les moyens de rétablir l'ordre, en maintenant les alliances entre les clans. Ainsi, dans les affrontements du mikundukhu et du mbomo, cette histoire est transformée en instruments politiques. En puisant dans ses différentes séquences les formules qui conviennent, les muyambili savent susciter la solidarité des membres du clan et démontrer la nécessité des alliances matrimoniales qui les lient. Ils peuvent aussi recourir à d'autres séquences et, lors des mbomo, dévoiler les inégalités.

Dans le mikundukhu, l'évocation des conflits au temps des dya, rappelle que l'hostilité toujours possible est résolue par l'alliance et que celle-ci, entre deux clans, et grâce à l'instrument de la dot, rend possible celle de tous les clans. Et la formule de l'invention de la dot par Mwélé et Mombo, scandée à plusieurs reprises par les deux muyambili vient le rappeler. Si les conflits anciens sont révélés dans le langage de tous les jours, bien que beaucoup d'allusions ne soient pas comprises par tous, c'est parce que ces relations hostiles ne mettent pas en cause la solidarité clanique. Cette solidarité est vécue de façon intense quand le champion se retourne vers les siens et leur demande de l'encourager en criant les noms des anciens villages. Mais le recours à l'histoire a ses limites et le mbanza met fin à l'affrontement. En le ramenant au cas concret, il évite que la surenchère dans la parole n'amène les protagonistes à évoquer, malgré eux, les récits qui portent atteinte à la solidarité clanique.

Si le mbomo est si grave et solennel, c'est parce que c'est le seul moment où sont révélées les inégalités à l'intérieur du clan. Mais, là aussi, les précautions sont prises, et c'est par des formules accessibles aux seuls connaisseurs que cette révélation est faite. Quand ils parlent des anciens mbomo les informateurs les décrivent comme des moments privilégiés où toute l'assistance pouvait comprendre le sens des paroles proférées. Mais sitôt la cérémonie terminée, ces paroles devenaient incompréhensibles et sans risque pour la solidarité du clan.

Les affrontements du mikundukhu et du mbomo sont les moments où le savoir extrait de leur mémoire par les muyambili accède à son existence sociale. Ce sont les moments où s'opère la transformation de l'histoire en instruments du politique. C'est dans cette transformation que se révèle un pouvoir qui se manifeste autant par le silence que par la parole. Dans ce sens, ils sont les maîtres de la parole. C'est sur leur parole que repose la contradiction entre la nécessaire solidarité à l'intérieur du clan et la prise en compte des inégalités engendrées par l'histoire.

Les muyambili sont l'incarnation d'un pouvoir qui se confond avec la parole. Leur pouvoir comme maîtres de la parole, muyambili, et maîtres des clans, *kumu ibandu*, est le pouvoir politique à l'état pur. Il n'a pas de compromission avec la richesse ni avec les biens matériels. Des pagnes de raphia, des nzundu et des diverses nourritures qu'ils recevaient pour le paiement de leur intervention au mbomo, les mutsundi ne gardaient rien. La redistribution de la totalité de ces biens aux membres de leur clan signifiait que le service du clan ne saurait avoir de contrepartie matérielle. Le seul fondement de leur pouvoir est la connaissance et le contrôle d'une histoire qui garantit la conformité de la production sociale à un ordre. Les muyambili contrôlent le passé pour produire sa répétition. Leur intervention vise à neutraliser toute tentative de transformation et à réduire le mouvement à une histoire pensée comme répétition.

Les mutsundi quand ils se placent à la tête de leur clan lors des mbomo, s'affirment concrètement comme les successeurs et remplaçants des dya fondateurs des clans. Assis sur le tabouret, ils répètent l'élévation des dya sur le *mikhoba*. La peau du chat-tigre dont ils se ceignent et se coiffent est aussi celle sur laquelle ils mangèrent les bouchées d'herbes pour la mémoire. Elle est le rappel des peaux des animaux que les fils de Nzèbi produisirent pour s'élever à la tête de leur clan. Concentrant, comme les dya le firent, tous les pouvoirs du clan entre leurs mains, ils risquent comme eux d'en perdre la vie ou la raison. En fait, la mort des mutsundi à l'issue des mbomo était fréquente. Assez souvent, l'un d'eux mourait sous les coups des pouvoirs magiques de son adversaire. Il arrivait aussi que le vaincu qui n'avait pas pu faire honneur à son clan se suicidait ainsi que cela pouvait arriver à l'issue des compétitions du Mungala. De toute façon, le savoir est dangereux et l'administration mal contrôlée de drogues, lors de son apprentissage peut provoquer la mort ou conduire à la folie. Mboundou-Mboundou, l'étudiant muyambili devenu pitre itinérant, que j'avais rencontré au tout début de mon enquête en était la démonstration vivante.

La répétition dont les muyambili sont les acteurs éminents est le modèle général sur lequel les Nzèbi produisent leur temps. Des nombreuses pratiques qui sont à l'œuvre pour cela, le mbomo et le mikundukhu en sont les plus spectaculaires. Les autres, plus modestes, contribuent à installer chaque événement dans la répétition du passé. Ainsi lors des visites préalables au mariage, le futur époux doit citer les trois premières femmes du clan de sa future épouse qui furent épousées par ceux de son clan. Assez souvent, cette référence obligée requiert l'assistance d'un muyambili. Il en va de même lors de la cérémonie du *lévoso* qui suit immédiatement le mikundukhu donné pour une femme, où le mari, sur l'ancienne plantation de l'épouse doit aussi citer ces trois mêmes ancêtres.

C'est la répétition qui prévaut aussi dans la dénomination des individus et des sites. Très souvent les noms des villages étaient ceux de *mokona* du clan du fondateur ou rappelaient d'anciens villages. Toutes les générations

alternes assimilées les unes aux autres par la nomenclature *ivila* répètent théoriquement la même circulation des femmes entre les clans.

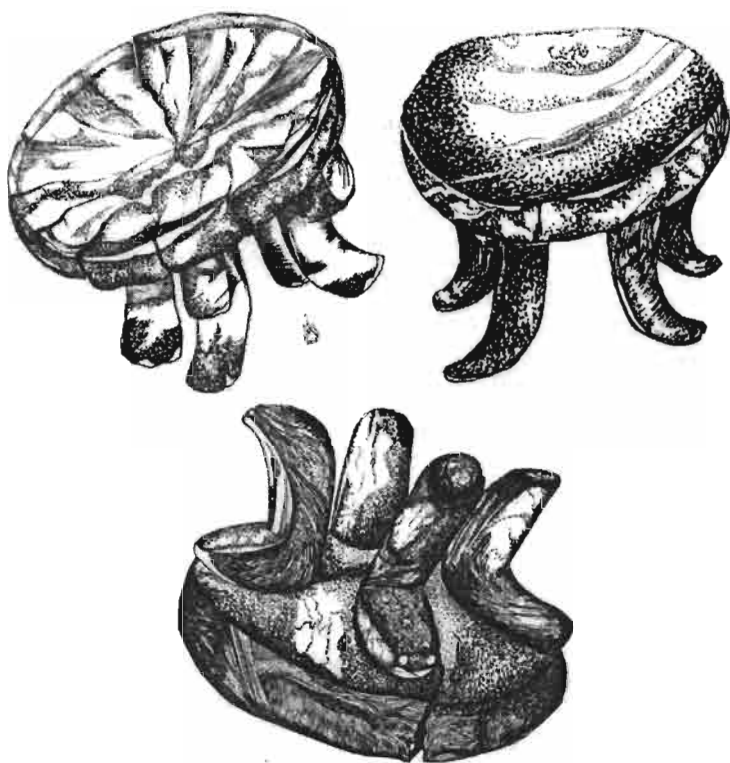
L'histoire nzèbi, qui est la référence de la répétition est elle-même le lieu d'une répétition qui affecte les sites et les personnages. Ainsi le village de Koto où commence la société, est situé dans une suite de cinq villages du même nom. Les Nzèbi se succèdent les uns aux autres, les Ndombi aux Ndombi, les Bunzanga aux Bunzanga... De surcroît, c'est dans le stock des noms prestigieux de leur clan que l'on puise pour nommer les individus. Tous ces faits rendent difficile l'accès à une histoire qui demeure opaque, où le temps est neutralisé par la répétition.

Dans la dispersion et la mobilité, la maîtrise de l'espace est assurée par la répétition de l'histoire. Cela se traduit aussi dans l'usage du surplus. Ses formes matérielles, les biens de dot en particulier, sont dispersées dans l'espace. Et la seule accumulation possible et éphémère est celle du savoir à laquelle chaque génération consacre les meilleurs de ses esprits.

CINQUIÈME PARTIE

Avec Bruno Pinçon et Jean-François Saliège

Nutu Mingangha, Archéologie d'un choix politique



D'une vingtaine de centimètres de haut ce sont de petits tabourets. Dans les grandes occasions où se dévoilait leur savoir, dans le *mbomo* en particulier, les *muyambili* étaient assis sur des tabourets très ornés, de plus grande taille. Ils possédaient aussi de très petits tabourets, contenant leurs pouvoirs, et qui étaient conservés à l'abri des regards.

1. LA DÉCOUVERTE

Bernard Guillot, géographe de l'ORSTOM, à l'occasion d'une enquête portant sur le terroir du village de Passia, découvre le site de Mingangha. Il en rend compte dans deux publications en 1967 et en 1970. Il me communique à titre amical la teneur de l'entretien qu'il a eu avec Mayouka Joseph du village de Mipoundi. C'est ce récit qui m'incite à visiter le site à deux reprises, en 1969 et 1970.

Jusque-là je n'avais jamais entendu dans les discussions avec mes informateurs le nom de Mingangha. J'ai retrouvé « après coup », c'est à dire après avoir visité le site, dans les informations recueillies avant la découverte, plusieurs indices montrant que Mingangha ne leur était pas inconnu.

Ainsi, au mikundukhu de Nzima, il y a une description de ce qui se passe à Mingangha sans que ce nom soit prononcé. Après avoir fait le compte rendu détaillé de la vie du défunt Musembi à Nzima, Mboyimbala, pour répondre aux accusations de Yakabimpakha, change de registre et critique vivement l'attitude de Bunzanga lorsqu'il vint s'installer près du village de Mwanza. Et il s'ensuit une description à deux voix de ce qui se passe à Tsékhé, c'est à dire dans la savane.

Dans les récits concernant Bunzanga, il est dit que celui-ci vint chez Mwanza chassé par ses frères qui le trouvaient trop turbulent. Dans un autre passage, Kombili, Mwélé et Mombo reprochent à Bunzanga de faire des histoires et ils lui demandent de partir et d'aller rejoindre Mwanza dont il avait épousé la sœur Mitolo.

Enfin une formule recueillie à propos du clan des Ipéna décrit le site :

*Tsèkha zjidi nuta kakhata ye yindjiba tsimakwanga i mandila Bunzanga
ne Basengi ne Ipena sia nzo Munzinga*

Le paysage est décrit comme un endroit dur, *kakhata*, allusion aux rochers qui s'y trouvent, comme un plateau, *injiba*, avec des termitières assimilées aux tabourets *makwanga*. Ce sont les Ipena de la nzo Muzinga qui furent témoins du partage auquel se réfère le mot *mandila*, limites.

Ainsi c'est le site qui a permis d'avoir accès aux récits. Le savoir concernant Mingangha est un savoir inscrit dans un espace et c'est la référence à cet espace qui a libéré chez mes informateurs le savoir concernant les événements qui lui sont liés. Et, cela, bien que la plupart d'entre eux, comme Doumagni, n'aient jamais visité les lieux.

2. UN SITE REMARQUABLE (22)

Mingangha est situé à environ 12 km au NW de Mbinda ville où le téléphérique venu de Moanda se raccordait au chemin de fer COMILOG.

Bernard Guillot donne une description du site : « un col ouvert entre les deux vallées de la Mikounga, affluent de la Louessé et de la Rombo qui va se jeter dans la Bangoubou (B. GUILLOT, 39, 1967). » Le nom du lieu, Mingangha, est presque toujours précédé de *nutu*. Mes informateurs ne parvenant pas à me donner une traduction de ce mot, j'avais traduit, dans un premier temps *nutu* par vallon du fait que j'étais parvenu sur le site, à partir du village de Lebagni, par un chemin qui descendait légèrement. *Nutu* Mingangha peut trouver une traduction convenable par « col de Mingangha ». Le site se trouve sur la ligne de partage entre les eaux qui vont à la Bangoubou et celles qui s'en vont directement à la Louessé.

L'autre singularité du col de Mingangha est d'être en savane. « La forêt guinéenne qui s'étend sur la majeure partie du pays, coupée par endroits par des formations secondaires plus ou moins dégradées dues aux défrichements. Ceux-ci peuvent aboutir à la création de véritables savanes herbeuses, souvent assez étendues (B. GUILLOT, id). » Le site de Mingangha est dans l'une de ces savanes au contact de la forêt.

A cet endroit, fait très remarquable, se trouvent des affleurements rocheux, ce qui est extrêmement rare sous un climat où l'altération des roches est puissante. Ces rochers de pyroxénite très sombres qui tranchent sur les herbes fauves de la savane se remarquent de loin. Ce sont ces rochers auxquels il a été donné des noms qui sont désignés comme appartenant à différents clans dans les récits recueillis.

L'autre caractère singulier de Mingangha est d'être situé dans une zone où les traces d'une activité métallurgique ancienne sont nombreuses (GUILLOT B., 1969). Ce sont d'abord des puits et des galeries de mine qui peuvent descendre jusqu'à 15 m à travers le mort-terrain pour atteindre le minerai de fer comme à Pougou, Mbuyo, Lebanga et Koyo. En outre, un peu partout, se trouvent des restes de bas-fourneaux avec des scories et des vestiges de tuyères. Cette activité était principalement le fait des Tsangi et c'est la conquête française qui mit fin à leur activité. Pour Doumagni cette activité métallurgique est très directement liée au site puisque c'est sur les rochers de *Nutu* Mingangha que les fils de Mbéli commencèrent la métallurgie.

Plusieurs formules évoquent le site de Mingangha sans pour autant le nommer :

- *Ya tsé tsupidi, Ya mbundu katsa, Ye yindjiba si makwanga*
- Là les hautes herbes de la savane, là l'étendue,
là les trous dans la rivière et les tabourets

- *Ye musikha ikomba, ye Basengi bona Ngonga bakabana tsungu.*
- Là le safoutier orphelin, là Basengi et Ngonga se partagèrent le pays

Commentaires : *tsé* est la contraction de *tsékhé*, savane, *tsupidi* : hautes herbes.

Indjiba = *nzianga* : trous dans la rivière. C'est une possible allusion aux cloches, *ndjiba*, des muyambili, tout comme *makwanga*, les tabourets, est une allusion aux termitières du groupe des *Cubitermes* très fréquentes dans la savane de Mingangha et qui ressemblent à des tabourets. C'est aussi une allusion aux rochers sur lesquels les protagonistes étaient installés pour régler le différend.

Mbundu katsa : étendue (?)

Ngonga serait un autre nom de Buzanga que je n'ai rencontré dans aucun des récits.

Tsungu : au sens propre le buffle de savane. Peut-être par extension la savane, le pays.

D'autres formules décrivent ce qui s'est passé à Mingangha :

Basengi behi tsengé, Buzanga binanga

Basengi a la terre, Buzanga le quartier

Ndila tsengé muyébi Buzanga wa kaba ne Basengi

La limite du pays Buzanga la connaît pour s'y être rencontré avec Basengi pour le partage.

3. DES RÉCITS

1. Un premier récit

Le récit de Mayouka Joseph a été recueilli par Bernard Guillot

Au col de Mingangha il y a quatre rochers :

Ke Marandza pour Mbungu et les Isakha

Tsakha Ngundu pour Tsékumbu et les Bavonda

Mokhu Mangélé pour To Mutsengi et les Ipéna et Makanda

Mbèdi Mobalekha pour Buku et les Mwanda

Chaque rocher est remarquable en ce qu'il représente le symbole de chacun des clans : l'éléphant pour les Bavonda, un nzundu et des pinces pour les Isakha...

Tous les clans descendants de Mbèli vivaient en bonne entente à cet endroit, ayant à leur tête Mwanza, Mbungu et To Mutsengi. Mwanza possédait les tubercules de manioc qu'il partageait avec les autres clans et il savait exploiter le fer. Mbungu et Mwanza disposaient du miel que leur apportaient les Pygmées et ils croyaient que To Mutsengi n'avait rien. Ils ignoraient qu'il possédait le secret du vin de palmier raphia. Quand on refusa

de lui donner à boire il jeta un sort sur le pays afin que les palmiers raphia n'y poussent plus.

Au moment de la dispute, To Mutsengi avait déjà planté des noyaux de palmier raphia à cet endroit et il en avait d'autres qu'il avait dissimulés. Il laissa pousser les premiers et, pour faire un exemple, il les rendit stériles et il emporta les autres avec lui à Mbuyu qui est le mokona des Ipéna et des Makanda.

C'est à partir de ce moment-là que les clans se sont séparés et que chacun d'eux est allé construire son village.

2. Un autre récit

Le récit précédent, recueilli par Bernard Guillot, m'incita à interroger quatre de mes informateurs : Yakabimpakha, Ngondza, Doumagni et Lembomba. Ceux-ci me donnèrent des versions comparables d'un autre récit.

Version de Yakabimpakha

Mwanza, appelé aussi Basengi, avait découvert le manioc dans la forêt et il savait comment le planter et le faire rouir.

Mwanza et Bunzanga étaient doublement beaux-frères. Mwanza avait épousé Mitakha sœur de Bunzanga et Bunzanga avait épousé Mitolo sœur de Mwanza.

Bunzanga arriva près de Kongo, village de Mwanza, et y installa son village avec ses femmes, ses enfants et son bétail. C'est là qu'il vit le palmier pour la première fois. Il en mangea les fruits et il en but la sève fermentée. C'est là aussi, que grâce à Mwanza, il connut le palmier-raphia.

Bunzanga appela ce village Kokekha, c'est-à-dire rassemblement car il avait l'intention de ravir des gens à Mwanza pour les mettre dans sa famille. Pour cela, il fit sortir sa panthère Mundwengé afin d'attaquer Mwanza et de s'emparer du pays riche qui était le sien.

Bunzanga et ses gens qui venaient d'arriver n'avaient rien à manger. Aussi les femmes de Bunzanga partirent voir celles de Mwanza pour se procurer de la nourriture. Bunzanga et Mwanza se rencontrèrent, non dans un village, mais dans la savane près d'un safoutier. Le soir, Bunzanga et Mwanza revinrent chacun chez lui. Les femmes de Bunzanga, de retour à Kokekha, racontèrent qu'elles avaient voulu « acheter » des bananes, du manioc, du maïs et des arachides, mais que les femmes de Mwanza avaient refusé de leur en « vendre ». En entendant cela Bunzanga leur dit « Je vous permets d'aller voler chez Mwanza ».

Une des femmes de Bunzanga, en allant voler à Kongo, fut arrêtée et les autres vinrent prévenir Bunzanga. Le lendemain, celui-ci envoya ses fils chez Mwanza pour lui demander de délivrer la femme prise pour vol et de le

prévenir : « Dites-lui, leur dit-il, que je suis ici un étranger et qu'il ne sait pas tout ce que j'ai fait en d'autres lieux. »

Mwanza refusa de libérer la femme et exigea que Bunzanga vienne lui apporter une personne comme dédommagement. Bunzanga refusa d'aller dans le village de Mwanza.

Tous les clans descendant de Nzèbi étaient venus rejoindre Bunzanga et avaient construit leurs villages à côté du sien.

Bunzanga qui ne voulait toujours pas délivrer sa femme prisonnière de Mwanza envoya à celui-ci cet avertissement :

« J'attends ma femme depuis deux jours. Je ne veux pas venir chez toi car je suis maître chez moi et nous ne nous connaissons pas depuis longtemps. Maintenant le moment est venu de te donner la preuve de ma puissance. »

Il lâcha alors sa panthère Mundwengé et l'envoya décimer ceux de Mwanza jusque dans leurs plantations. La panthère se déchaîna ; elle fit rage. Voyant cela Mwanza rendit alors la femme sans que Bunzanga eut besoin d'aller chez lui. Puis il alla consulter Mbimbishodi le seul devin de l'époque. Celui-ci lui conseilla de réunir tous les vieux des villages afin de négocier pour faire cesser cette guerre.

Mwanza et Bunzanga se rencontrèrent où ils avaient l'habitude de se rencontrer, là où se trouvait le :

Musikha ikomba u nutu Mingangha
Safoutier orphelin du col de Mingangha

Ce safoutier est sans propriétaire et ses fruits peuvent être cueillis par tous, même par les orphelins qui n'ont hérité de personne.

Ce lieu de rencontre est décrit aussi par la formule :

Yi mamanyi ma tata yi bikukhu bitata
Là, rochers trois, là, termitières trois
Là où sont les trois rochers, là où sont les trois termitières

C'est sur ces trois rochers qu'étaient assis Mwanza, Bunzanga et Tsékumbu. Ce dernier était venu pour les réconcilier. Ces trois rochers ont des propriétaires et portent des noms :

Tsaa Ngundu appartient à Mwanza, ancêtre des Isakha.
Ké Manganza appartient à Tsékumbu ancêtre des Bavonda.
Mikhu mia Mangélé appartient à Busengé ancêtre des Makanda.

C'est sur ces rochers que ces ancêtres fondateurs de clans sont devenus dya. Mwanza avait construit une *iletsi*, une hutte à toiture de feuilles et à paroi d'écorce. C'est là qu'il devint dya avec la loutre. Il portait pour la circonstance un bonnet en coton ou en *pounga* appelé *lébèkhè*.

Mbimbishodi demanda à Mwanza et à Bunzanga de prendre tous leurs pouvoirs magiques et de les enterrer sous le safoutier au milieu des trois pierres.

Tsékumbu jugea ainsi : « Toi Mwanza n'empêche plus les femmes et les enfants de Bunzanga de venir chercher de la nourriture chez toi. Regarde les nombreuses branches de ce safoutier. » L'arbre fut partagé en deux, chacun en eut la moitié. Il en fut de même pour les terres de Mwanza. La formule dit :

Basengi abakha tsengé, Bunzanga binanga
Basengi a le pays, Bunzanga des parties de la forêt.

Version de Ngondza

Quand Bunzanga se sépara de ses frères il alla habiter près de Mitakha, sa sœur mariée à Basengi. Basengi lui montra l'endroit où se trouvaient les palmiers mais lui interdit de récolter les régimes de noix, ainsi Bunzanga ne pouvait que ramasser les noix tombées à terre. Un jour, Bunzanga alla déposer son enfant qui venait de mourir sous le palmier en haut duquel Basengi venait de couper un régime et il lui fit croire que le régime en tombant avait tué l'enfant. Bunzanga appela Tsékumbu pour lui parler de cette affaire et Basengi s'enfuit.

Basengi avait déjà capturé les femmes qui étaient venues lui voler de la nourriture alors qu'il refusait de leur donner ou de leur vendre de quoi manger. Basengi ne voulait pas laisser Bunzanga s'installer. Pour cela il avait jeté un sort sur ses cultures. Bunzanga qui avait beaucoup peiné pour s'installer décida cependant de demeurer sur place. Il fit sortir sa panthère qui alla décimer la famille de Basengi. Devant les ravages causés par la panthère, Basengi accepta de partager la terre.

Ils se réunirent pour cela à Mingangha. Bunzanga s'y retrouva avec les fils de Mbèli. Chacun d'entre eux était assis sur un rocher.

Bunzanga avait deux rochers, l'un appelé *Tsala babokho*, ce qui signifie : faire disparaître les ennemis. C'était l'endroit où se tenait sa panthère. L'autre rocher nommé *Mbèdi mubalakha* se trouve de l'autre côté de la rivière Nziba. Par la suite, Bunzanga donna *Mbèdi mubalakha* à Buku qui lui donna en échange une femme du nom de Itékhé qui fut à l'origine, chez les Basanga, de la maison Tsélé Itékhé.

Le jour de la réunion, tous les participants buvaient du vin d'ananas. Bunzanga défendit à Basengi de donner à boire à To Mutsengi. Par vengeance, celui-ci jeta un sort sur l'endroit où les fils de Nzèbi s'installèrent afin qu'il n'y ait pas de palmiers raphia.

La formule dit :

Levé Mbungu levé Mwanza lelakha To Mutsengi
Donne à Mbungu, donne à Mwanza, ne donne rien à To Mutsengi

To Mutsengi est l'autre nom de Mukéta. Celui-ci s'installa à Mbuyu, là où il y avait beaucoup de palmiers raphia. Une autre formule insiste sur l'importance des palmiers raphia dans le mokona de To Mutsengi :

To Mutsengi abakha inanga khu marombo khu bangébé bakaanga mambèda
To Mutsengi a eu le quartier où sont les palmiers raphia,
où les petits tenaient les calebasses

La boisson qui avait été refusée à To Mutsengi était un mélange de produit de fermentation de bananes, d'ananas et de miel.

Version de Doumagni

Bunzanga rencontra Mitolo et Basengi au col de Mingangha. Les gens de Basengi jetèrent un sort aux cultures de Bunzanga. Malgré cela il décida de rester sur place et de lutter. Il fit sortir sa panthère qui alla dévaster les villages de Mwanza. Celui-ci, pour mettre fin aux exactions donna une femme à Bunzanga du nom de Mukanda. Bunzanga fit cesser les ravages de sa panthère. Les rancunes s'apaisèrent et c'est à Mingangha que Bunzanga et les fils de Mbèli entrèrent en amitié.

Mingangha se trouve à la source de deux rivières, la Mukenyisi et la Ngonga. A cet endroit pousse un safoutier extraordinaire qui possède quatre branches. Chacune des branches porte des fruits différents. L'une porte des *nyinga*, une autre des safous, une des *musikha*, et une des *mbili*. S'il ne produit pas de fruits une année, aucun safoutier du pays n'en porte.

Il y a quatre rochers à Mingangha. Chacun d'eux est la propriété d'un clan et possède un nom :

Tsakha Ngundu pour Mitolo et les Balèli

Miru Mangélé pour Mwanza et les Isakha et les Makanda

Ké Mangandza pour Mukéta et Makanyanga et les Tsongo

Mbèdi Mobalakha pour Bunzanga et les Basanga

Mukéta après avoir cassé sa cloche fut chassé de *Ké Mangandza* par Makanyanga et envoyé à *Mbèdi Mubalakha*. Puis de là il alla à Menga et à Bilobo.

Version de Lembomba

Mwélé était parti construire près de Basengi et Basengi le chassa. A son tour Bunzanga vint s'installer auprès de Basengi. C'est à ce moment qu'eurent lieu toutes les affaires qu'on connaît par ailleurs entre Bunzanga et Mwanza.

Ils procédèrent au partage. Ils burent dans de petites calebasses. A la suite de la réunion ils décidèrent de faire la paix. Bunzanga et Basengi mirent ensemble leurs pouvoirs dans une marmite en terre et la placèrent dans le rocher où couchait la panthère. Cette panthère porte de nombreux noms :

Nzékhé, Bwada, Ngoyi Ofwaka, Mudwengé, Makhéré. Ils firent cela afin que les femmes et les enfants de Basengi puissent vivre en toute tranquillité et que les champs de Bunzanga ne soient plus maudits.

Une formule relate cet accord :

Behyi tsengé Bunzanga binanga. Ndila tsengé bayebi bo babolo.

Ils gagnèrent du pays, Bunzanga des quartiers.

La limite du pays, ils la connaissent eux deux.

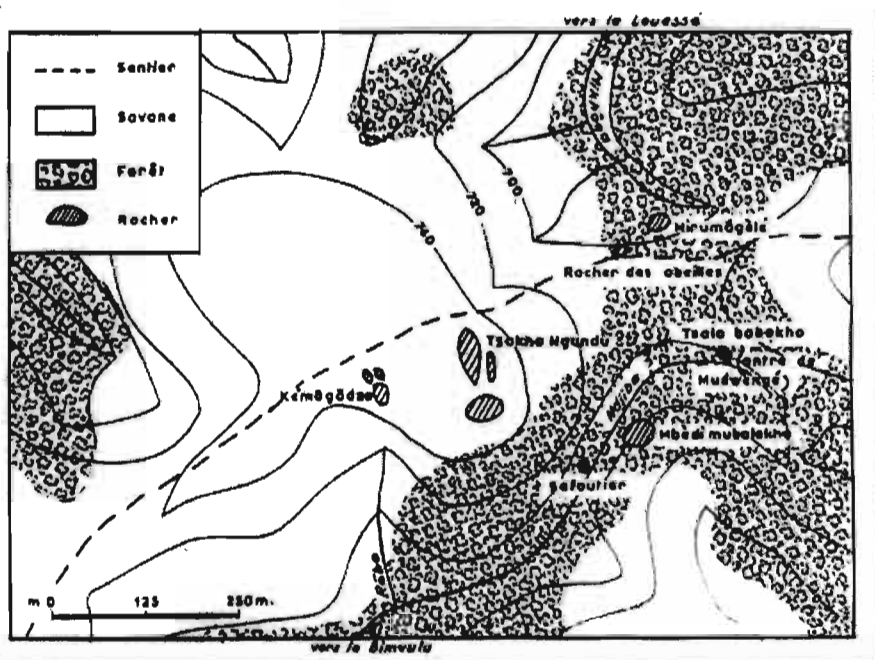


Figure 6 : Le site de Mingangha

4. DEUX POTERIES

Les affleurements rocheux sont extrêmement difficiles à observer dans la grande forêt équatoriale. Aussi, je signale le site à André Novikoff, géologue, qui étudie les processus d'altération. Il vient à Mingangha, fait quelques sondages dont un au pied du rocher en forme de trompe d'éléphant donné comme celui du clan des Bavonda. Juste en dessous de la terre végétale apparaît une poterie que A. Novikoff photographie *in situ* et me remet à son retour (figure 7).

L'année suivante, en 1970, je retourne à Mingangha. Je m'attarde devant l'anfractuosité donnée comme le gîte de la panthère de Bunzanga. Un filet

d'eau en sort et s'écoule sur un lit de sable. Une tache rougeâtre tranche sur le fond sableux et attire mon attention. C'est le fond d'une autre poterie que je dégage (figure 8). Comme l'autre, trouvée près de l'éléphant des Bavonda, elle est aussi en position renversée.

5. ÉTUDE CÉRAMOLOGIQUE DES DEUX POTERIES

Bruno Pinçon

1. Le contexte

L'étude des poteries du site de Minganha s'inscrit dans un contexte de recherches céramologiques bien spécifique. D'une part, les données ethnographiques ont permis d'établir un répertoire des technologies de fabrication et des récipients utilisés dans le massif du Chaillu depuis les années 1850. D'autre part, la quasi-absence de prospections archéologiques fait que nous ne disposons d'aucune « collection de référence » pour les époques antérieures.

La confrontation des quelques bribes écrites consacrées à la céramique depuis le passage de Paul Belloni du Chaillu en 1857 et de nos enquêtes orales ou observations technologiques dans la partie congolaise du massif du Chaillu, durant les années 1982-1985, a permis de mettre en évidence toute la complexité, le polymorphisme et l'évolution des systèmes céramologiques en vigueur depuis plus d'un siècle (PINCON, 1997 ; PINCON, 2003).

Malgré l'importance des vestiges, en particulier sidérurgiques dans certaines zones (DUPRE M.C., 1981-1982), les études archéologiques sont d'une minceur désolante, tant par le nombre que par les résultats (PINCON, 1991) : puits de mines sondés dans les environs de Mbinda (GUILLOT, 1969) ; deux datations de fourneaux de réduction, l'un à Missassa Batéké (moderne), l'autre à Konga près de Mayoko (200 B.P.) (MANIMA-MOUBOUHA, 1987) ; quelques récoltes de surface de tessons de céramique dans la région de Zanaga (PINCON, 1984). La séquence la mieux connue concerne les gisements sidérurgiques de Moanda et des environs, au Gabon : les fourneaux de réduction ont permis une douzaine de datations 14C qui s'échelonnent entre 2350 B.P. et 530 B.P. (JEZEKOU & CLIST, 1991), mais l'analyse de la céramique associée reste à faire. Retenons que notre découverte s'inscrit dans un contexte où l'on pratique la sidérurgie depuis près de 2500 ans, et la céramique depuis au moins aussi longtemps (PINCON, LANFRANCHI & FONTUGNE, 1995).

La mise à jour de deux poteries entières *in situ* dans un lieu chargé d'histoire constitue une première pour le Massif du Chaillu. Cette découverte, au demeurant fort modeste, revêt ici une importance particulière vu l'état de nos connaissances actuelles.

2. La poterie 1

Il s'agit d'une petite marmite d'un diamètre maximal de 17,5 cm pour une hauteur de 11 cm. La base est aplanie, la panse carénée à mi-hauteur. Dans la partie haute du récipient, la paroi s'incurve vers l'extérieur. L'ouverture est cernée d'une lèvre éversée présentant un méplat subhorizontal et se terminant par un bord aplati.

La poterie laisse une impression de lourdeur : 1165 g pour une contenance de 1250 cm³, soit un coefficient « volume contenu/ masse de la poterie vide » de 1,07. Ce coefficient est très faible : les marmites homologues fabriquées par les Beembe de Moudzanga ont des coefficients de l'ordre de 1,5 ; celles des Kongo Manianga de Boko titrent 2 ; les plus performantes sont celles des Téké Lali et Ngwongwoni de Zanaga avec des coefficients de 2,2. L'épaisseur des parois est d'environ 10 mm au niveau de la panse, avec un maximum de 18 mm à la base. Nous sommes en présence d'une poterie robuste, à forte inertie thermique, mais d'un transport sur de longues distances moins aisé que la plupart des récipients en usage depuis un siècle.

La marmite, aux volumes passablement irréguliers et asymétriques, dégage un aspect fruste que n'effacent pas les deux zones décorées. D'une part, une série de 33 profondes impressions digitales (au pouce) entoure la panse au niveau de la carène. D'autre part, le méplat cernant l'ouverture est orné, autant que l'on puisse en juger sur la moitié de la circonférence où les décors sont encore visibles, par un motif en dents de scie suivi d'une ligne de points rectangulaires.

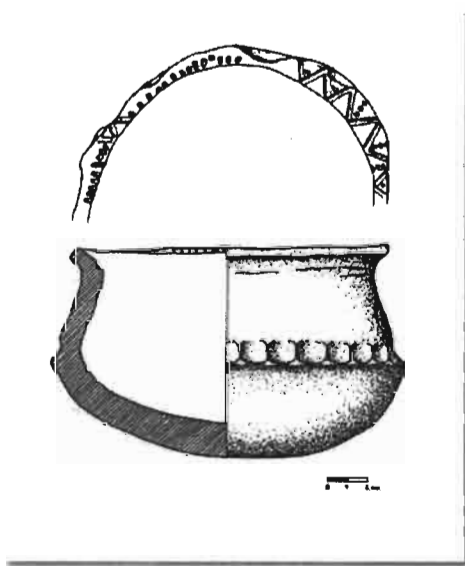


Figure 7 - La poterie trouvée au pied de « l'éléphant des Bavonda »

La paroi est bien cuite, mais non de manière homogène. Les cassures au niveau du bord montrent une tranche médiane de coloration noire. La couleur des parois varie du jaune rouge (7,5 YR 6/8 du code Munsell) au rouge (2,5 YR 5/6). La pâte est composée, dans une proportion de 30%, de particules non plastiques (quartz, orthose). Le diamètre de certaines de ces inclusions atteint 4 mm.

Des traces de teinture rouge (10 R 4/8) sont encore visibles tant sur la surface externe qu'à l'intérieur du récipient. On peut noter la présence des plaques de matières calcinées sur les parois externes et internes.

Une perforation de la base du récipient ne semble pas accidentelle et pourrait résulter d'un acte volontaire.

La présence d'éléments non plastiques dans la pâte a pour effet de limiter les risques de casse à la cuisson. Résulte-t-elle d'une adjonction volontaire de particules dégraissantes, ou bien ces éléments minéralogiques se trouvent-ils naturellement dans l'argile ? Difficile de se prononcer. Certaines argiles de décomposition granitique du massif du Chaillu sont riches en éléments grossiers et pourraient avoir été particulièrement appréciées. Mais, encore dans un passé récent, certaines potières nzèbi préparaient la pâte à céramique en ajoutant du sable.

Les cassures préférentielles montrent que la poterie a été montée à partir d'une calotte d'argile : une première galette a été plaquée sur un support horizontal, surmontée d'une deuxième. Les bords ont ensuite été relevés jusqu'à mi-panse. Le montage consista ensuite en un enroulement, selon une spirale montante, d'un ou de plusieurs colombins, ce qui explique l'allure asymétrique du récipient. Le bord est obtenu, en faisant tourner la poterie, par pression entre pouce et index. Un tapotage avec un instrument contondant, genre tesson de céramique ou morceau de calebasse, aplatit le bord de la lèvre.

Le raclage des parois, sans doute avec une baguette ou un morceau de calebasse, fut très sommaire : à l'extérieur, seulement la moitié supérieure, et encore de manière à ne pas effacer totalement la trace des colombins. La saillie des particules dégraissantes à la base laisse penser que le fond, encore solidaire du support au moment du raclage, fut épargné.

Outre l'effet décoratif, les impressions digitales sur la panse renforcent mécaniquement la liaison de la partie moulée et de la partie montée au colombin. Cette jonction, sollicitée lors de la cuisson, est souvent responsable de la casse du récipient. Aussi ce « décor » joue à la fois un rôle technologique et apotropaïque. Il résulte de pressions de la paroi entre l'extrémité du pouce, côté externe, et celles des autres doigts faisant contrepoids côté interne.

Les motifs décorant le méplat autour de l'ouverture sont obtenus par incisions et impressions de l'extrémité d'une baguette, vraisemblablement végétale.

Il est probable qu'à l'origine la poterie fut entièrement colorée, intérieur comme extérieur, par projection à la sortie des flammes d'une teinture imperméabilisante d'origine végétale. Les écorces ou branches de plusieurs espèces, préparées en décoction ou macération, ont ainsi été utilisées au Congo : *Syzygium Rawlandii*, Myrtaceae ; *Bridelia ferruginea*, Euphorbiaceae ; *Tricoscypha sp.*, Anacardiaceae.

3. La poterie 2

C'est une marmite campaniforme oblongue, d'un diamètre maximal à l'ouverture de 19 cm pour une hauteur de 23 cm. La base est régulièrement arrondie. Elle se prolonge par une panse verticale qui se termine par une lèvre légèrement éversée au bord aplati.

La poterie pèse 2800 g pour une contenance de 3100 cm³, soit un coefficient « volume contenu/masse à vide » de 1,1. Là encore, on trouve un coefficient nettement inférieur à la plupart des poteries en usage dans la forêt du Chaillu depuis un siècle. La paroi, d'une épaisseur de 18 mm à la base, s'affine régulièrement vers le haut pour terminer à 7 mm sous le bord.

Le décor est composé d'une bande ornementale entourant le récipient à mi-panse. Une succession de 14 motifs « en arête de poisson » compose ce registre. A l'intérieur, une ligne de 15 tirets imprimée par 2 fois ressemble davantage à la trace accidentelle laissée par un bijou pendant le montage qu'à une signature de la poterie.



Figure 8 - La poterie trouvée devant l'ancre de la panthère

La paroi semble bien cuite, la coloration des coupes visibles sont homogènes. La couleur de la paroi varie du jaune (10 YR 7/6) au gris rouge (5 YR 5/2). Là encore, la pâte est riche en sable, de l'ordre de 40%. Mais contrairement à la poterie 1, il y a peu d'éléments grossiers, les particules les plus importantes ayant un diamètre millimétrique. La paroi comporte quelques crevasses résultant peut-être de l'érosion.

On remarque quelques traces de raclage et lissage au doigt sous la lèvre. Des traces de teinture brun rouge (2,5 YR 4/4) sont visibles, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Une pellicule de matières carbonisées adhère par plaques à la paroi. A l'intérieur, une fine couche de suie pulvérulente pourrait correspondre à la calcination de végétaux.

De même que pour la poterie 1, il est difficile de déterminer si la présence de sable dans la pâte résulte d'une adjonction volontaire de dégraissant, ou si les particules étaient naturellement présentes dans l'argile.

Les fêlures de la base et la forme du récipient nous renseignent sur la technique de façonnage. La poterie fut élaborée selon la méthode dite « de la boule creusée », peut-être sur un support en couronnes de feuilles torsadées comme cela se pratiquait encore dans les années 1950 au nord de Mossendjo et à Moétché. On commence par ménager à la main une dépression dans une grosse boule de pâte, puis on étire la paroi vers le haut avec un morceau de calebasse. Petit à petit, on affine la paroi et donne à la poterie cette forme en cloche caractéristique. Le bord est ensuite obtenu par l'adjonction d'un colombin, pressage entre pouce et index, puis tapotage, comme décrit précédemment.

Les motifs décoratifs sont obtenus en incisant la pâte avant cuisson. L'outil utilisé pourrait être une lame métallique ou une baguette de bois très dur à l'extrémité bien aiguisée.

Les traces colorées correspondent à une projection de teinture végétale qui a pu recouvrir l'intégralité du récipient. La couleur est proche de celle de la teinture de la poterie 1, ce qui pourrait correspondre à l'utilisation d'une même essence.

4. Commentaires

La découverte de poteries entières est un indicateur de dépôt rituel, les récipients à usage domestique étant d'ordinaire utilisés jusqu'à la casse. La perforation du fond de la poterie 1 va également dans ce sens : c'est une pratique courante chez les Téké Lali sur les marmites posées à la surface du sol pour marquer et identifier les tombes. Cela évite la stagnation de l'eau de pluie et les rend impropres aux vols, mais aussi permet aux aliments et liquides versés dans la poterie de gagner la terre et par infiltration d'accéder aux défunts.

Dépôt rituel, rien d'étonnant étant donné le caractère hautement symbolique et empreint de religiosité du lieu. Les poteries ont pu être

placées dans la position dans lesquelles on les a découvertes (ouverture en bas), ou bien retournées, une fois leur fonction remplie, lors d'un passage ultérieur. On peut très bien imaginer des offrandes alimentaires à l'entrée de la grotte pour « nourrir » la panthère, au pied du rocher pour « nourrir » l'éléphant, mais tout ceci reste supposition.

Les poteries n'ont sans doute pas été spécialement conçues pour cette fin, les croûtes de calcination font penser à un usage prolongé avant le dépôt à Mingangha. Ce sont des marmites très ordinaires, qui correspondent à des emplois culinaires classiques. Jusque dans les années 1960, on rencontrait des modèles comparables dans chaque case féminine du Massif du Chaillu : petit récipient ouvert, d'usage individuel et quotidien, à la fois marmite et assiette ; grand récipient ouvert servant à préparer du manioc faire bouillir des morceaux de gibier, voire recueillir l'eau à la descente des toits.

Les deux poteries diffèrent par leur forme, leur technologie et par le traitement des décors. Elles ne relèvent pas de la même fabrication, de « la même main ». Mais le recours à des techniques de montage distinctes ne permet pas à lui seul de dissocier les poteries. Nombreux sont les centres producteurs où coexistent plusieurs modes de façonnage. Des associations de moulage, colombins, boule étirée se rencontraient par exemple au début du siècle chez certaines potières tsaayi des environs de Moéchtché.

Les analogies entre les deux poteries sont suffisamment nombreuses pour pouvoir affirmer qu'elles sont issues de la même tradition, de la même culture céramique :

- Les pâtes sont obtenues selon le même principe, quoique la concentration et le calibre des éléments grossiers diffère.

- L'aplatissement à l'extrémité de la lèvre est rencontré suffisamment rarement pour constituer une véritable signature d'un courant céramiste.

- La teinture des récipients semble résulter de procédures identiques.

Les poteries de Mingangha ne correspondent pas aux productions du massif du Chaillu à la fin du XIXe ou du XXe siècle. Leur date de fabrication est assurément antérieure à 1850. Mais ceci ne laisse en rien présager de leur date de dépôt, certains récipients faisant preuve d'une étonnante longévité, de l'ordre de plusieurs générations.

La forêt des monts du Chaillu est couverte de foyers d'artisanats autonomes et fait figure de véritable laboratoire de cultures céramiques disparates où se côtoient des techniques de productions très variées (PINCON & DUPRE, 2000, PINCON, 2003). La promiscuité de ces cultures matérielles a rendu, au moins pour la période 1850-1910, ce milieu très vivant, animé d'une multitude de phénomènes locaux : adoption d'une technique voisine dans sa totalité, emprunt de seulement quelques items techniques, morphologiques ou décoratifs, rejet d'une céramique concurrente et affirmation de sa propre identité, abandon de toute production, diffusion des produits sur plusieurs centaines de kilomètres ou repli sur une

consommation quasi-autarcique, mouvements alternés d'expansion et de rétraction...

D'un point de vue technologique, les deux poteries ne dénotent pas par rapport à la situation sub-contemporaine. Tous les détails s'expliquent par des procédés encore en vigueur en quelques points du massif du Chaillu jusque dans les années 1960. Il faut dire que cette forêt a livré un très large inventaire technologique, et les procédés de façonnage de ces céramiques « sans tour ni four » y sont d'une extrême variété (PINCON, 1997).

La technique du colombin à partir d'une calotte de pâte plaquée sur un support de la poterie 1 est pratiquée largement par les Téké Lali qui ont relayé ce mode en de nombreuses productions du massif du Chaillu. La technique de la boule creusée de la poterie 2 est, elle aussi fréquente, attestée chez les Mbamwé, Ndoumou, les Nzèbi du nord de Mossendjo et les Téké Tsaayi des environs de Moéché.

Les analogies très nettes entre la forme du bord de la poterie 1 et le « bord bilabial à méplat décoré » des *nkie* produits par les Téké Lali et Ngwongwoni des environs de Zanaga pourraient ne pas être fortuites (PINCON, 1984 ; PINCON & DUPRE M-C, 2000). L'importance de ces centres diffusant leurs productions très légères et fonctionnelles sur de longues distances est attestée depuis 1850. L'apogée est sans doute antérieure, remontant au XVIII^e siècle avec le développement de la traite dans cette région. Les effets de contamination de ces fabrications lali sur d'autres villages céramistes du Massif du Chaillu sont bien établis, tant du point de vue technologique que morphologique (PINCON, 1997). Ce qui pourrait inciter à proposer comme fourchette chronologique, pour nos deux poteries, les années 1700-1850. Mais cette « intuition » nécessite d'être confirmée ou infirmée par de nouvelles récoltes archéologiques. N'oublions pas que la céramique est utilisée dans la Massif du Chaillu depuis au moins 2500 ans.

Poteries nzèbi ? L'hypothèse reste valable, mais la démonstration manque. Le décor en « arêtes de poissons » de la poterie 2 pourrait être un indicateur pertinent. Peut-on rapprocher ce motif de tatouages, de scarifications ? Les explorateurs des années 1880 ont bien rencontré quelques potières nzèbi, mais cette spécialité semble secondaire et n'occasionne pas de commercialisation sur de longues distances. « Il y a chez les Njabi... quelques villages qui fabriquent des poteries, mais en petite quantité (GUIRAL, 1889,169). » Cette céramique est aussi remarquée en 1897 par Le Mintier qui considère les Nzèbi comme « des gens industriels et travailleurs qui fabriquent des poteries... (DELCOURT, 1966, 361). » On se souvient de potières nzèbi fabriquant marmites et cruches aux environs des rivières Kobié et Louessé, où l'on évoque aussi de grands récipients destinés à recueillir la sève du palmier raphia (DUPRE G., 1982, 96).

Si les Tsengi ou les Nzèbi sont responsables de ces offrandes, on conçoit mal, dans ce lieu caractérisant si fort leur identité, qu'ils aient pu employer

des poteries produites à l'extérieur de leurs sphères ethniques. Mais les poteries peuvent aussi être antérieures à l'installation de ces groupes : il est vraisemblable que les rochers et grottes de Mingangha aient été vénérés avant l'installation des Tsengi dans la région, et qu'il y eût reprise et assimilation d'une zone culturelle antérieure.

6. DES DATATIONS

Jean-François Saliège

*Jean-François Saliège est décédé le 1^{er} juin 2012
Le texte présenté ici est celui qu'il m'a remis en 1995*

Céramiques africaines et datation par la méthode du Carbone¹⁴

En Afrique subsaharienne, les études archéologiques se sont souvent heurtées à de sérieux problèmes de chronologie. L'absence de documents écrits, de fossiles directeurs, la rareté des matériaux classiques datables par le ¹⁴C et les difficultés rencontrées par la thermoluminescence, rendent très difficile la datation de nombreux sites. Les typologies de céramiques basées uniquement sur les formes et les décors sont pour la plupart insuffisantes pour pallier cette absence de repères chronologiques. La céramique est cependant le matériau, de surcroît souvent abondant, pouvant livrer le plus d'informations chronologiques. Dans cet esprit, les constituants organiques des céramiques, soit sous forme de dégraissant, d'enduits ou de dépôts de surface offrent un intérêt particulier en Afrique.

Sur ce continent coexistent les trois cycles photosynthétiques répertoriés sur terre, ce qui en font des traceurs potentiels d'identification de la matière organique. La composition isotopique en carbone d'un végétal va en effet dépendre du cycle photosynthétique auquel il appartient. On a pu diviser ainsi les végétaux en trois groupes : C3 ($\delta^{13}\text{C}$ ⁽¹⁾ compris entre -22 et -30 ‰), C4 ($\delta^{13}\text{C}$ compris entre -10 et -15 ‰) et CAM ($\delta^{13}\text{C}$ compris entre -10 et -30 ‰) (CRAIG 1954, PARK et EPSTEIN 1961, HATCH et SLACK 1964, LERMAN 1974, DOWNTON 1971, BENDER 1968, BENDER et al, 1971). Toutes les plantes supérieures appartiennent au groupe C3 et les plantes de type CAM ne jouent qu'un rôle mineur puisqu'elles ne comprennent que les plantes grasses et les broméliacées. Par contre le groupe des plantes du cycle de Hatch et Slack, dit en C4, est important. Il comprend la moitié des espèces graminées : la canne à sucre, le maïs, le sorgho, le mil, certaines chénopodiacées, etc... toutes sont des herbacées. L'intérêt majeur de l'existence de ces plantes est qu'en participant au cycle général du carbone elles vont servir de traceur efficace des différentes sources de matière organique : alternance du couvert forestier et de la savane

(SCHWARTZ & al, 1986, AMBROSE & SIKES, 1991), changement de régime alimentaire (VAN DER MERVE & VOGEL, 1978, AMBROSE & DE NIRO, 1986) et nature des dégraissants végétaux des céramiques (SALIEGE & PERSON, 1991a).

1. La matière organique des céramiques

La matière organique incluse dans une poterie peut provenir de six sources :

- de l'argile, matière première du potier (A)
- du dégraissant végétal (B)
- de l'enfumage, mince film de carbone plus ou moins pur déposé lors de la cuisson (C)
- des dépôts d'origine alimentaire (D) ou charbonneux liés aux manipulations domestiques (E)
- de l'enduit organique badigeonné ou frotté sur les parois externes et internes (F)

Enfin lors de l'enfouissement archéologique les tessons peuvent être contaminés par les acides organiques du sol et les radicelles du couvert végétal (G).

La participation des plantes C4, essentiellement des graminées, au cycle du carbone en Afrique nous permet de proposer une nouvelle approche (SALIEGE & al 1991- a et b) en caractérisant les constituants organiques des céramiques par leur composition en isotopes stables du carbone.

2. Caractérisation des constituants organiques

La minéralisation dans les humus n'entraînant que peu de fractionnement isotopique, les valeurs de $\delta^{13}\text{C}$ de la matière organique du sédiment sont proches de celles du couvert végétal qui lui a donné naissance et elles permettent ainsi de déduire la proportion entre les biomasses C3 et C4. En zone sahélienne, l'opposition entre zones humides et marécageuses, majoritairement peuplées de plantes C3, et la savane environnante domaine des graminées C4 est bien marquée. La matière organique des sédiments argileux conserve cette signature isotopique que l'on retrouve dans la pâte argileuse du potier. La fabrication des poteries imposant la présence d'eau et de combustible à proximité, le potier exploite préférentiellement les sédiments argileux affleurant situés en bordure de fleuve, de lacs ou de mares. Dans ce contexte, en zone sahélienne les valeurs de $\delta^{13}\text{C}$ sont comprises entre - 18 et - 23 ‰ (SALIEGE & al 1991). Lorsque le potier ajoute dans la pâte un dégraissant végétal, la seule contrainte technique réside dans le choix de plantes de petites dimensions ou faciles à réduire en petites brindilles. En pratique deux grandes familles de végétaux correspondent à ce critère : la végétation hygrophile (majoritairement en C3)

et les graminées (C4). L'enfumage se produit lors de la cuisson en fosse ou en meule, le combustible est en C3 (tous les arbres obéissent au cycle de Calvin). Les valeurs de $\delta^{13}\text{C}$ des résidus alimentaires sont le reflet de la participation des plantes C4 dans les réseaux trophiques. Enfin, les ingrédients organiques des enduits recouvrant parfois les surfaces internes ou externes des poteries sont tous issus de plantes de C3.

Source	% en carbone avant cuisson	% en carbone après cuisson	$\delta^{13}\text{C}$ ‰ PDB
argile du Sahel	0 à 1	0 à 0.2	-18 à -22
dégraissant de graminées C4	4 à 8	1 à 2	-12 à -15
dégraissant plantes hygrophiles	4 à 8	1 à 2	-18 à -24
enfumage	-----	0.2 à 0.6 en surface	-25 à -27
résidu alimentaire	-----	0.2 à 0.6 en surface interne	-12 à -16
résidu de foyer	-----	0.2 à 0.6 en surface externe	-22 à -25
acides organiques	-----	0 à 0.2	-12 à -28
enduits organiques	-----	0 à 0.2	-24 à -26

Tableau 6 : Teneur en carbone et composition isotopique moyenne des différentes sources de matière organique

Il est d'usage d'exprimer les rapports isotopiques par le symbole δ :
 R = abondance isotope lourd/abondance isotope léger
 α = R échantillon / R standard ; α est appelé facteur de fractionnement
 $\delta = (\alpha - 1)1000$; l'étalon de référence est un carbonate marin PDB.

3. Les poteries et la datation ^{14}C

La méthode de datation par le carbone 14 est universellement connue. On peut la schématiser en définissant deux états, ouvert ou fermé, entre le réservoir de ^{14}C , le CO_2 atmosphérique, et les autres réservoirs de carbone terrestre. Dans un système ouvert, le dioxyde de carbone atmosphérique est en équilibre isotopique avec les plantes (photosynthèse), les autres êtres vivants (réseaux trophiques via les plantes) et les bicarbonates des eaux de surface. Le deuxième état, la fermeture du système, intervient à la mort des végétaux, des êtres vivants et à la fin de la cristallisation du minéral carbonaté ; en d'autres termes lors de la rupture de communication entre le réservoir de ^{14}C et les autres réservoirs. Cet instant marque le temps zéro, à partir duquel la radioactivité ^{14}C du matériau datable évolue selon la loi de la décroissance radioactive (LIBBY, W. F., 1995).

Lorsque l'on tente d'appliquer la méthode à la datation des poteries, la difficulté principale résulte de la nature complexe de la fraction organique des poteries qui peut provenir de six sources différentes comme nous l'avons vu précédemment. Chaque source de carbone identifiée a une activité ^{14}C qui lui est propre. Nous estimons le temps d'utilisation, assimilé au temps zéro, d'une poterie usuelle à une vingtaine d'années. Lors de son abandon, tout apport de carbone lié aux manipulations domestiques cesse. Cet instant marque la fermeture du système ouvert. Le dégraissant végétal (B) et les dépôts de surface (C, D, E, F) satisfont tous au principe du système ouvert. Les petites différences de leur activité ^{14}C initiale sont seulement dues à leur fractionnement isotopique propre que nous savons corriger. Ils sont contemporains de la fabrication ou de l'utilisation de la céramique et leur datation peut être assimilée à l'âge de celle-ci. Il est évident que les céramiques à dégraissant végétal sont les plus favorables à la datation ^{14}C .

Par contre, pour les céramiques à dégraissant minéral, l'absence de végétaux incorporés intentionnellement dans la pâte argileuse rend la datation très difficile puisque le seul constituant organique strictement contemporain de sa fabrication est la couche de surface si celle-ci est présente. Si l'on tente de dater la matière organique de l'argile, bien que celle-ci soit la source de matière première du potier, elle n'a aucun lien direct avec l'âge de la céramique. Si elle provient de sédiments superficiels des mares ou des berges de lacs ou de fleuves, l'activité $\text{C}14$ sera voisine de celle du CO_2 atmosphérique de l'époque sans cependant atteindre parfaitement cette valeur ; l'âge apparent de la matière organique pouvant fluctuer de 0 B.P. à deux ou trois cents ans. Si nous envisageons l'improbable prise d'une argile fossile, la matière organique incluse aura une activité ^{14}C en général nulle ou très faible rendant impossible la datation ^{14}C .

4. Les poteries de Mingangha

Dans le fond de la paroi interne de la grande poterie, s'était déposé un épais dépôt organique. C'est ce constituant que nous avons daté, son $\delta^{13}\text{C}$ associé est de -27.7‰ , ce qui démontre l'absence de mil, de sorgho, dans la composition de cet encroûtement organique.

Une partie de la surface externe de la petite poterie était recouverte d'un léger film organique, que nous avons soigneusement poncé et daté. Sa composition en isotopes stables du carbone est sans surprise ($\delta^{13}\text{C}$: -25.2‰).

Ces deux dépôts de surface respectent les principes de base de la méthode du ^{14}C et n'ont pas présenté de difficulté analytique.

5. Datations : calibration et limite de la méthode

Il est bien connu que les dates ^{14}C présentent une dérive par rapport aux âges réels. Cependant la dendrochronologie, méthode de mesure du temps proche de la datation absolue ouvre la voie à des datations ^{14}C corrigées. Cet important travail de corrélation (^{14}C versus dendrochronologie) trouve son aboutissement final sous forme de tables ou de logiciels (STUIVER & PEARSON 1986, STUIVER & REIMER 1993) fournissant des âges ^{14}C calibrés, c'est-à-dire des mesures du temps pouvant être confrontées directement aux âges historiques. Pour l'Holocène, les logiciels de corrélation sont pratiquement définitifs. La cause principale de la divergence entre les deux méthodes est liée essentiellement aux variations du taux de production de ^{14}C dans la stratosphère (le ^{14}C est un isotope cosmogénique formé à une altitude d'environ quinze km) modulées par le champ magnétique terrestre et le vent solaire interplanétaire.

A ces fluctuations se surimpose à partir du siècle dernier un effet de dilution du ^{14}C atmosphérique provoqué par les grandes quantités de carbone ancien rejetées dans l'air, sous forme de CO_2 par la combustion du charbon et du pétrole depuis les débuts de l'ère industrielle (SUESS, 1954). Cet effet Suess a pour conséquence de rendre très difficile l'application de la méthode du carbone 14 aux objets de moins de deux siècles (figure 2). Les âges ^{14}C des deux poteries de Mingangha tombant dans cet intervalle, leur exploitation est très délicate comme l'indiquent les fiches de calculs I et II. En conclusion, ces résultats ne peuvent s'interpréter qu'avec prudence et dans un contexte déjà bien balisé par d'autres approches indépendantes.

UNIVERSITY OF WASHINGTON
QUATERNARY ISOTOPE LAB
RADIOCARBON CALIBRATION PROGRAM REV 3.0.3c
Stuiver, M. and Reimer, P.J., 1993, Radiocarbon, 35, p. 215-230

Calibration file(s) : INTCAL93.¹⁴C

Listing file : C14FIL.TXT

La petite poterie de Mingangha : datation sur la matière organique externe (teinture végétale ?)
Pa 1329

Radiocarbon Age BP 240 ± 60

Calibrated age(s) cal AD 1660

cal BP 290

Reference(s)

(Stuiver and Pearson, 1993)

cal AD/BC (cal BP) age ranges obtained from intercepts (Method A) :

one Sigma** cal AD 1641 - 1678 (309 - 272)

cal AD 1772 - 1801 (178 - 149)

cal AD 1940 - 1954 (10 - 0*)

two Sigma** cal AD 1511 - 1600 (439 - 350)

cal AD 1616 - 1702 (334 - 248)

cal AD 1718 - 1819 (232 - 131)

cal AD 1856 - 1861 (94 - 89)

cal AD 1917 - 1954 (33 - 0*)

Summary of above :

Minimum of cal age ranges (cal ages) maximum of cal age ranges :

1 sigma cal AD 1641 (1660) 1954

cal BP 309 (290) 0*

2 sigma cal AD 1511 (1660) 1954

cal BP 439 (290) 0*

cal AD/BC & cal BP age ranges (cal ages as above)

from probability distribution (Method B) :

% area enclosed	cal AD (cal BP) age ranges	relative contribution to probabilities
68.3 (1 sigma)	cal AD 1527 - 1554 (423 - 396)	.10
	1633 - 1685 (317 - 265)	.36
	1741 - 1808 (209 - 142)	.39
	1931 - 1955* (19 - 0*)	.15
95.4 (2 sigma)	cal AD 1489 - 1604 (461 - 346)	.19
	1613 - 1706 (337 - 244)	.31
	1714 - 1820 (236 - 130)	.34
	1837 - 1874 (113 - 76)	.03
	1915 - 1955* (35 - 0*)	.13

UNIVERSITY OF WASHINGTON
QUATERNARY ISOTOPE LAB
RADIOCARBON CALIBRATION PROGRAM REV 3.0.3c
Stuiver, M. and Reimer, P.J., 1993, Radiocarbon, 35 p. 215-230

Calibration file(s) : INTCAL93.14C

Listing file : C14FIL.TXT

La grande poterie de Mingangha : datation sur le résidu de cuisine interne

Pa 1326

Radiocarbon Age BP 160 ± 35 Reference(s)
Calibrated age(s) cal AD 1683, 1745, 1807 (Stuiver and Pearson, 1993)
 1933, 1954
 Cal BP 267, 205, 143
 17, 0*

Cal AD/BC (cal BP) age ranges obtained from intercepts (Method A) :
one Sigma** cal AD 1673 - 1699 (277 - 251)

 cal AD 1721 - 1779 (229 - 171)

 cal AD 1797 - 1817 (153 - 133)

 cal AD 1919 - 1945 (31 - 5)

 cal AD 1953 - 1954 (0* - 0*)

two Sigma** cal AD 1663 - 1897 (287 - 53)

 cal AD 1902 - 1955* (48 - 0*)

Summary of above:

minimum of cal age ranges (cal ages) maximum of cal age ranges :

1 sigma cal AD 1673 (1683, 1745, 1807, 1933, 1954) 1954

 cal BP 277 (267, 205, 143, 17, 0*) 0*

2 sigma cal AD 1663 (1683, 1745, 1807, 1933, 1954) 1955*

 cal BP 287 (267, 205, 143, 17, 0*) 0*

cal AD/BC & cal BP age ranges (cal ages as above)

from probability distribution (Method B) :

% area enclosed	cal AD (cal BP) age ranges	relative contribution to probabilities
68.3 (1 sigma)	cal AD 1672 - 1702 (278 - 248)	.19
	1718 - 1781 (232 - 169)	.44
	1795 - 1819 (155 - 131)	.16
	1917 - 1949 (33 - 4)	.20
	1953 - 1955* (0* - 0*)	.01
95.4 (2 sigma)	cal AD 1668 - 1788 (282 - 162)	.53
	1791 - 1824 (159 - 126)	.14
	1828 - 1886 (122 - 64)	.15
	1910 - 1951 (40 - 0*)	.17
	1952 - 1955* (0* - 0*)	.01

7. L'HISTORICITÉ DES RÉCITS

Penser l'historicité des événements qui ont Nutu Mingangha pour cadre, revient à mettre en rapport les poteries découvertes sur les lieux avec l'action d'enterrer les pouvoirs magiques des deux protagonistes : Mwanza et Bunzanga.

1. Des objections

Les arguments ne manquent pas pour contester cette mise en rapport. On peut dire, par exemple, que les poteries ont été placées par les occupants précédents. Rien dans la céramique ne permet de les attribuer à une population plutôt qu'à une autre.

Les datations faites sur chacune de ces poteries permettent de les considérer comme contemporaines. Ont-elles été pour autant déposées simultanément ? Rien ne le prouve.

On peut imaginer aussi que ces poteries, ont été enterrées comme offrandes aux génies du lieu et qu'elles n'ont aucun rapport avec les événements relatés par les récits recueillis.

Les deux poteries ont été découvertes, l'une au pied de « l'éléphant » de Tsékumbu et des Bavonda, et l'autre devant l'autel de la panthère de Bunzanga. Mais on peut imaginer qu'une fouille systématique amènerait à la découverte d'un grand nombre de poteries enterrées auprès des différents rochers. On pourrait soutenir que chaque clan mettait une marque auprès des pierres pour signifier leur appartenance. Ainsi ces deux poteries découvertes ne seraient que deux des *bilemba*, c'est-à-dire des signes qui marquent l'appartenance, placés sur le site.

Les différentes versions du récit sont attachées à décrire l'égalité des protagonistes et insistent plus, de ce fait, sur le safoutier que sur la façon dont les pouvoirs sont annulés. Deux versions seulement mentionnent cette action. Selon Yakabimpakha, les pouvoirs sont enterrés au pied du safoutier et Lembomba parle d'une marmite en terre placée dans l'autel de la panthère de Bunzanga.

Enfin dernière objection : Les récits attachés au site de Mingangha relèveraient du mythe, catégorie si chère aux ethnologues. A l'appui de cette position, on mettra en avant les faits extraordinaires, comme la panthère de Bunzanga qui dévaste les contrées ou le pouvoir de Mwanza de stériliser la terre et ses productions. Mais ces faits doivent être examinés à la lumière du principe de causes actuelles, fondement de la science historique par excellence qu'est la géologie. Les faits anciens s'expliquent par les causes aujourd'hui agissantes. Il suffit d'avoir séjourné dans les villages des monts du Chaillu pour avoir vécu l'omniprésence quotidienne de la magie. Les faits de magie sont rencontrés dans toutes les actions des humains de la région. Que ce soit dans des actions techniques comme la chasse ou dans les rapports quotidiens des gens entre eux. La magie comme toute autre religion

est agissante socialement à partir du moment où les croyances qu'elle promeut sont partagées.

2. Deux poteries liées aux récits

Il y a quelques correspondances entre les récits et les poteries qui permettent de considérer les événements de Nutu Mingangha comme historiques. Il faut se souvenir en particulier que les pouvoirs des protagonistes sont enterrés pour être annulés. Les poteries sont renversées, leurs contenus annihilés. L'une des deux a reçu un coup qui en perforant le fond la rend inutilisable. Ce ne sont pas des offrandes, ce sont des récipients dont le contenu est répandu à terre....

Cela ne tient pas lieu d'une démonstration par A+B. C'est un pari, c'est aussi une intime conviction. A charge pour les successeurs de démontrer mon erreur.

3. Des événements et des dates

Parler d'historicité oblige à parler d'événements et de leur attribuer des dates. La rencontre qui se produit à Mingangha est enregistrée dans les mémoires. Comment peut-on la traduire en termes historiques ? Quels événements et à quelles dates ? On peut rapprocher cette rencontre d'une autre rencontre célèbre, celle de Guillaume et d'Harold en 1066. Un historien britannique l'évoque : « La puissante force du duc de Normandie saisit sa chance et quitta les rivages du Ponthieu, la nuit du 28 au 29 septembre 1066. » Et c'est avec une grande précision qu'il peut décrire « la terrible matinée du 14 octobre 1066 (BRIDGEFORD, A., 2005, 152) » à l'issue de laquelle Harold est tué.

La rencontre de Bunzanga et de Mwanza, dont l'issue est plus pacifique, donne lieu elle aussi, à l'affrontement de deux hommes de pouvoir. Elle ne peut pas être située dans le temps avec autant de précision. Mais l'étude des poteries trouvées à Mingangha et leur datation désignent une période plausible durant laquelle se produisent des événements auxquels se réfèrent les muyambili.

8. UN CHOIX POLITIQUE

Deux sortes d'événements sont relatés par les récits qui ont pour cadre Nutu Mingangha. Il y a d'une part le récit de Mayouka Joseph recueilli par Bernard Guillot et celui que j'ai obtenu auprès de quatre de mes informateurs.

Le pouvoir sur la terre

Dans son récit, Mayouka Joseph relate un conflit qui opposa les clans Ipéna et Isakha à propos des palmiers raphia des rives de la Louessé. To Mutsengi, l'ancêtre des Ipéna, jette un sort sur les palmiers qu'il vient de planter et les rend stériles. Cette action qui est la cause de la séparation des clans réunis à Nutu Mingangha aurait provoqué la stérilisation du palmier-raphia. « Cette légende s'appuie sur une réalité géographique : au-delà de ce site les palmiers des rives de la Louessé ne produisent plus de vin de *tombé* (B. GUILLOT, 1967, 40) ». Ce récit de malédiction de la terre est aussi rapporté par Ngonza.

Selon ce récit, à Nutu Mingangha se trouvent réunis les clans, Isakha, Bavonda, Ipéna et Makanda c'est-à-dire l'ensemble des clans de la lignée de Mbéli. Et puis il y a les Mwanda avec Buku à leur tête, qui sont issus de Nzèbi. Que vient faire Buku chez les descendants de Mbéli ? Le récit ne le dit pas. Mais on sait par ailleurs que Buku avide de pouvoir fut chassé par ses frères et on peut supposer qu'il serait venu se réfugier chez Mwanza. De toute façon, Buku n'intervient pas dans le récit dont l'action ne concerne que les gens de Mbéli.

L'affrontement de Bunzanga et de Mwanza

Dans les quatre versions que j'ai recueillies le récit, met aux prises deux hommes de pouvoir, Bunzanga de la lignée de Nzèbi et Mwanza de la lignée de Mbéli.

Bunzanga n'est pas un inconnu. Et ce n'est pas n'importe qui. Il est surnommé Bunzanga bu mikélé, ce qui signifie que lorsqu'il juge, ses décisions sont impératives. Il apparaît tout au long des récits claniques comme celui qui impose sa loi et son surnom est là pour le rappeler. Il aurait hérité les pouvoirs magiques de Nzèbi. Avec le pouvoir de la panthère, il dévaste les contrées et s'empare de captifs comme en témoignent les nombreuses maisons du clan des Basanga dont il est le maître.

On peut dire des choses comparables de Mwanza, appelé aussi Basengi, à la tête du clan des Isakha qui sont des métallurgistes et des forgerons. Mais son pouvoir est différent. Il est le maître de la terre et de ce qui y pousse. Les étrangers doivent lui payer un droit pour s'installer et la malédiction de la terre sanctionne ceux qui refusent son pouvoir. C'est ce qui arrive à Bunzanga. Et c'est ce qui provoque l'affrontement des deux personnages et le début d'une lutte des deux pouvoirs qui semble sans issue. Finalement, c'est sous l'égide du magicien Mbimbishodi qu'un accord est conclu qui reconnaît l'égalité des deux et met fin au conflit.

L'arbre de l'égalité

Dans les différentes versions du récit, les deux acteurs principaux ont le souci de maintenir l'égalité entre eux. Ils ont conscience de leur importance respective. Ainsi Mwélé qui était venu construire auprès de Basengi ne fut pas accepté et fut chassé par ce dernier. Buzanga, lui, vient s'installer près de Mwanza même si ce dernier ne semble pas très chaleureux à son égard. C'est auprès d'un beau-frère qu'il le fait. Et même, selon la version de Yakabimpakha, doublement et réciproquement beaux-frères ; les deux hommes ayant épousé leurs deux sœurs.

Ce sont des égaux. On peut imaginer, peut-être, entre eux une légère dissymétrie du fait que l'un, Bunzanga, vient habiter près de l'autre, Mwanza. Mais cela est compensé par le fait que ce dernier a épousé Mitolo la sœur du premier.

C'est pour éviter toute manifestation de dissymétrie que Bunzanga refuse de venir chez Mwanza chercher la femme qui a été retenue pour le vol de nourriture et qu'ils ne se rencontrent pas dans leurs villages respectifs mais auprès d'un arbre fruitier, un safoutier.

Le fait que les deux protagonistes ne se rencontrent pas dans leurs villages respectifs informe sur l'égalité qu'ils entendent maintenir entre eux. Mais l'endroit où ils se rencontrent, le safoutier ouvre sur une histoire qui les dépasse.

Ce safoutier est d'abord clairement identifié par son nom. C'est un *musikha*, c'est à dire une espèce cultivée qui se distingue de l'*atanga* variété spontanée qui pousse en forêt et qui est épargnée lors les abattages. Ce *Pachylobus edulis* ou *Dacryodes edulis* a donc été planté par quelqu'un et cela est remarqué dans le récit par le fait qu'il est qualifié de *musikha ikomba*, c'est-à-dire de safoutier orphelin. Cette expression est interprétée par Yakabimpakha comme l'arbre dont les fruits peuvent être cueillis par les orphelins. Mais c'est aussi le safoutier sans propriétaire. Celui qui l'a planté ne le revendique pas. Le safoutier orphelin témoigne ainsi d'une occupation antérieure. C'est une trace parmi d'autres, comme les vestiges de métallurgie entre la Louessé et son affluent la Bangoubou et les savanes qui paraissent liés à cette activité. Ce qui donne à penser à Bernard Guillot qu'il y eut, avant les habitants actuels, d'autres occupants : « il est difficile de croire qu'en l'espace de deux ou trois générations ces gens aient eu le temps de découvrir et d'exploiter d'une façon aussi intensive tant de mines de fer dans un secteur aussi restreint, ni de créer autant d'ateliers de fonte du fer... Malheureusement nous ne possédons aucun élément qui puisse permettre d'identifier ces premiers occupants (GUILLOT B., 1970, 59). »

Comme le dit le proverbe :

Tsikha na ngetsi bisi mabukhu

Le safou et la noix de palme du côté des anciens villages

Le safou et les noix de palme sont les fruits des anciens villages abandonnés

Remarquons, allant dans le même sens, que le *musikha* n'apparaît pas comme une des plantes partagées par les sept fils à Koto. Selon Suzanne Jean, l'espèce sauvage, l'*atanga*, est attribuée à Mwélé.

Le safoutier est non seulement le lieu de rencontre de Bunzanga et de Mwanza. C'est à ses pieds qu'ils enterrent leurs pouvoirs magiques comme s'ils prenaient à témoin les anciens occupants, puissance tutélaire du lieu, pour garantir la pérennité de leur accord. Ce safoutier extraordinaire qui a, selon Doumagni, quatre branches, chacune portant des fruits différents, semble commander à tous les safoutiers de la région.

Pendant le mikundukhu de Nzima, les deux muyambili évoquent ce safoutier isolé et en font l'arbre de l'égalité. Selon eux, cet arbre est la propriété commune de Bunzanga et de Mwanza qui se partagent les fruits des deux branches qu'il porte.

Un choix conforme à l'horizon politique

Les événements de Mingangha en rappellent d'autres qui voient intervenir le même personnage : Mbimbishodi. Celui-ci qui a un rôle décisif dans l'accord conclu à Mingangha est un personnage rare. Il est donné comme un nganga, un magicien, comme un grand magicien, comme « le seul magicien au temps de Bunzanga ». C'était me dit-on, le seul capable de lutter contre les *ibobola*, ces esprits des défunts qui habitent la grande forêt et qu'on entend crier comme le chasseur qui excite son chien après un gibier. Certains le décrivent sous la forme d'un écureuil. Bref c'est un personnage assez mal défini mais redouté. Ses deux seules interventions dans les récits claniques sont en rapport avec le pouvoir.

On se souvient que les sept fils de Nzèbi ne reçurent pas de nom à la naissance et c'est grâce au subterfuge de celui qui devait s'appeler Mombo qu'ils en reçurent un. Buku qui fut le premier à être nommé se prétendit l'aîné des sept fils et cette imposture le fit sombrer dans la folie. On dit que ce sont ses frères qui le rendirent fou. Et c'est à ce moment-là et pour la première fois que l'on voit apparaître Mbimbishodi. Selon certains, pour avoir du pouvoir, Buku aurait reçu du grand magicien le *lekenghé*. Pour d'autres, Mbimbishodi, aurait soigné Buku de son ivresse de pouvoir.

A Mingangha, Mbimbishodi intervient dans une situation politique comparable. Il est l'arbitre qui met fin aux prétentions démesurées des protagonistes et apparaît ainsi comme l'opérateur de l'égalité ou tout au moins d'une de ses déclinaisons : l'égalité des clans par l'échange généralisé des femmes. Les essais infructueux pour imposer leur loi amènent Bunzanga et Mwanza à se satisfaire du pouvoir que leur donne leur situation matrimoniale. Mwanza a épousé Makhendzi, sœur de Bunzanga à laquelle il donna le nom de Mitolo et Bunzanga épousa Mitakha la sœur de Mwanza. Cette situation des deux hommes épousant les deux sœurs en répète une autre qui fut à l'origine de l'invention de la dot par Mombo et Mwélé.

L'installation d'un nouveau village

L'installation d'un nouveau village maintes fois renouvelée au cours des migrations des Nzèbi vers le sud et le sud-ouest est un moment décisif. La population qui va y vivre doit trouver dans ce nouvel emplacement non seulement des terrains propices à la chasse et à l'agriculture mais aussi la paix et la sécurité. Aussi des précautions doivent être prises à travers des procédures que Ngondza me décrit pour installer un nouveau village.

Sur le terrain choisi proche d'une rivière, la première construction est celle du hangar des hommes, appelé aussi corps de garde, le *mbanza* ou *mulébé*. Ce sont les anciens, *misambu*, du village, réunis par le *ngabula*, qui vont mettre le premier piquet et construire ce qui sera par la suite l'endroit où ils se retrouveront. Une fois le hangar couvert, c'est là qu'ils dormiront alors que les maisons du nouveau village sont en train d'être construites. Ils ne retourneront dans l'ancien village, que lorsque la construction du nouveau est achevée, pour y préparer le déménagement et l'installation définitive de la population dans le nouvel emplacement.

La consécration du nouveau village peut avoir lieu. Les hommes vont chasser, les femmes pêcher et cueillir les légumes de la forêt pour préparer un repas pris en commun. Après quoi, au cœur de la nuit, le village est consacré. Un nom lui est donné. Un homme monte sur le toit du hangar des hommes et bat le tambour pour signifier que le territoire est conquis, que les *bilongo*, les pouvoirs magiques protecteurs du village sont installés et que désormais les femmes et les enfants encore dans l'ancien village peuvent venir et y vivre en toute sécurité.

Dans la *nzo makobo*, la maison des pouvoirs magiques, se trouvent les protections qui vont assurer la sécurité des habitants. Parmi eux se trouvent le *matengo* qui protège le village en le rendant invisible. Le *ndéké*, l'oiseau-gendarme, et l'oiseau *hiyéyé* avertissent, par leurs cris, du danger qui arrive. Le *mbulu*, le touraco traverse le village en chantant et indique ainsi la direction dans laquelle il faut s'enfuir. L'œuf de perdrix, le *mukèkhé* est le pouvoir nécessaire de toute inauguration de village. Très bien cachés par la perdrix, *ngèli*, ses œufs sont symboles de paix. Ils pacifient tous ceux qui viennent au village et peuvent même rendre les ennemis favorables.

Pendant la construction du village, alors que seuls les bananiers ont été plantés, l'offrande aux ancêtres, *lelakh*, par de petits paquets de nourriture et d'une petite torche placés à l'extrémité du village doit les rendre favorables. Cette offrande aux ancêtres, accompagnée d'ablutions, est faite aussi avant de consommer la nouvelle récolte. Lors d'un décès, on fait *lelakh* pour purifier la famille et laver les vivants de la poussière et de la sueur du défunt et s'en faire un protecteur. Ces offrandes propitiatoires se font aussi aux cascades et aux chutes des rivières voisines du village, où se trouvent les esprits des ancêtres.

Ces événements dépassent et de loin les deux protagonistes. Ce qui se produit à Mingangha n'a rien d'inéluctable. C'est le choix d'un projet politique. D'autres solutions étaient possibles comme le montre ce qui se passe chez les Téké voisins (23). L'affrontement de deux pouvoirs, le pouvoir sur les hommes et le pouvoir sur la terre, personnifiés par les deux héros, rappelle les composantes du système politique bipolaire téké. Et la panthère de Bunzanga en rappelle une autre, celle de Mobié le conquérant.

Un détour par les Téké de forêt, ou Téké Tsaayi (M-C DUPRE, 1972) permet de spécifier le choix qui se fait à Mingangha. Le système politique des Téké est d'abord constitué par une forte emprise sur la terre et ses productions. Le *nga ntsié*, maître de la terre, assoit son autorité sur ses capacités de rétorsion. Offenser le *nga ntsié*, c'est nuire à la terre. La sève des palmiers cesse alors de couler, privant les habitants de leur boisson favorite, le gibier fuit les chasseurs et les récoltes sèchent sur pied. Face au maître de la terre se trouve le *nga baté*, le maître des gens qui a pouvoir sur la fécondité et la santé des humains. L'existence des deux *nga* donne sa dynamique antagoniste au système politique téké.

Au début du XVIII^e siècle (DUPRE M-C, 1989), ce système bipolaire se trouve transformé par l'arrivée de Mobié un conquérant venu de l'Est (BONNAFE P., 1978). Mobié s'approprie le pays grâce à sa panthère toute puissante et installe ses fils chez les Téké de forêt créant un autre système politique connu sous le nom de *nzinéké*. Le pouvoir *nzinéké*, selon les lieux, s'impose au système pré-existant ou compose avec lui.

Les Nzèbi auraient pu s'inspirer du système politique des Téké qui sont des voisins, en relations commerciales avec eux. Ce sont aussi des métallurgistes auprès desquels ils peuvent se procurer du fer ou échanger des informations sur sa production. Mais Mbimbishodi tranche : ni la bipolarité des pouvoirs, ni la panthère de Bunzanga ne s'imposent à Mingangha et c'est une solution conforme à l'horizon politique nzèbi qui prévaut : l'égalité des clans par l'échange des femmes.

Ceux de Nzèbi et ceux de Mbèli

La suite des relations entre Mwanza et Bunzanga n'appelle pas de commentaire. La dot déjà inventée par les gens de la lignée de Nzèbi, va opérer cette fois entre ceux de Nzèbi et ceux de Mbèli. La résultante, comme on le voit au mikunduku de Nzima, est un feutrage inextricable d'alliances entre les clans des deux lignées. Dans un premier temps on aurait pu considérer ce qui se produit à Mingangha comme un des événements fréquents du commerce de traite : la rencontre de deux partenaires de commerce et l'installation de l'un dans le village de l'autre. Mais les événements de Mingangha ont une autre ampleur et dépassent de loin la personne des deux protagonistes. Ce qui s'y passe n'est ni plus ni moins que

la rencontre et l'alliance de ces deux ensembles généalogiques importants, les gens de Nzèbi et ceux de Mbèli.

Il existe au sein des Nzèbi différents groupes : Nzèbi, Ngugela, Miyongho et Pèti qui se reconnaissent à leur parler, le *iyembili*, et à des particularités alimentaires. Ces différences sont superficielles et tiennent à la dispersion sur une vaste surface, à des contacts avec un grand nombre d'autres peuples auxquels chacun de ces groupes a fait des emprunts lexicaux. Partout on retrouve la même structure clanique et les mêmes possibilités matrimoniales.

Un autre groupe, les Tsengi, doit être considéré à part. Le terme de Tsengi est en rapport avec un habitat de savane. Ce sont « ceux de la savane », *bisi tsékhé*, par opposition aux autres Nzèbi, gens de la forêt. Ils se rencontrent effectivement dans toutes les savanes de la haute Louessé et du haut Ogooué où ils sont reconnus comme des métallurgistes. Mais c'est surtout la langue qui permet d'individualiser les Tsengi au sein des Nzèbi. M. Guthrie (1953, 70) leur reconnaît une langue au sein du groupe linguistique Nzèbi. D'autres caractéristiques permettent de distinguer les Tsengi au sein des groupes régionaux. En particulier, les clans les mieux représentés chez les Tsengi sont ceux de la lignée de Mbèli alors que ceux de la lignée de Nzèbi le sont moins. On peut sans trop de risques dire que les Nzèbi et les Tsengi qui relèvent aujourd'hui d'un même ensemble social, constituaient à une époque qu'il est difficile de déterminer deux groupes distincts. Cette dualité se retrouve dans la tradition orale avec l'existence de deux ancêtres fondateurs Nzèbi et Mbèli ou Bangela.

Les échanges matrimoniaux se généralisant permirent d'unifier les gens de Nzèbi et ceux de Mbèli sans pour autant faire disparaître les traces des anciens clivages. Cela se manifeste dans la dissymétrie dans le savoir concernant les deux lignées ainsi qu'on peut le constater à la lecture du corpus présenté dans la deuxième partie. On rappellera ici quelques uns de ces éléments.

Le récit de Koto met en jeu les sept fils de Nzèbi alors qu'il n'est fait que quelques allusions à la lignée de Mbèli. Les sept fils sont bien identifiés alors que de nombreuses incertitudes concernent les descendants de Mbèli. Cette dissymétrie existe aussi pour les devises. Chacun des fils de Nzèbi a une devise tandis qu'il n'y en a qu'une pour l'ensemble des descendants de Mbèli. Ces disparités dans les connaissances sont rappelées par le surnom de Bangela (du verbe *ubangela*, se souvenir) donné par dérision à Mbèli. Une formule va dans le même sens :

Bisi Bangela bisi ifundu, Bisi Nzèbi bisi mudanghu

Ceux de Bangela, ceux des ténèbres, ceux de Nzèbi, ceux du clair de lune

Ces différences peuvent être imputées aux modes de vie des uns et des autres. La pauvreté du savoir concernant les Tsengi doit être mise au compte

de leur sédentarité dans les savanes et à la métallurgie dont ils se sont fait une spécialité. De façon inverse la richesse du savoir des gens de la lignée de Nzèbi est corrélative de leur mobilité et de leur pratique de la chasse en forêt. C'est la chasse qui fournit à la connaissance les instruments de son rituel. Ce sont les cloches de chasse qui symbolisent la connaissance des clans. C'est sur la peau du chat tigre et à quatre pattes, comme un chien de chasse, que le nouveau muyambili mange les « bouchées pour se souvenir ». C'est aussi pour fêter un heureux chasseur que les devises sont récitées. Pour les gens de Nzèbi, sans ancrage durable dans l'espace, le savoir est leur territoire commun.

9. UNE PÉRIODE PLAUSIBLE

Les gens de Nzèbi et ceux de Mbèli ont une origine commune. C'est ce que disent les récits claniques. C'est dans la migration qu'ils se sont séparés. C'est dans la migration aussi qu'ils se retrouvent et qu'ils s'allient. C'est ce qu'expriment, chacun à leur manière, Ngondza et Yakabimpakha.

Ngondza appartient au clan des Basomba et par conséquent à la lignée de Mbèli et c'est depuis cette position qu'il s'adresse à l'homme des Basanga, (c'est-à-dire, de la lignée de Nzèbi), qui m'accompagne : « A l'origine nous étions tous ensemble. Vous (ceux de Nzèbi) êtes passés par la forêt et nous par les savanes. »

Yakabimpakha, lors du mikundukhu pour Musembi dit : « Quand nous avons traversé la Lébègni, c'est-à-dire le Haut-Ogooué, nous étions tous ensemble. Mais arrivé au carrefour, Mwanza a préféré suivre les affluents de la Lébègni et Bunzanga a suivi la Nyanga. »

Mingangha est ainsi le lieu de rencontre de deux courants migratoires partis du Haut-Ogooué. Cette réalité historique est reconnue aussi bien par ceux de Nzèbi que par ceux de Mbèli. Quelles dates peut-on mettre en face de ces faits ?

Les migrations du XIXe siècle

Les migrations du XIXe siècle sont liées au commerce de traite. Les marchandises européennes allaient vers l'intérieur des terres et, en sens inverse, les esclaves et l'ivoire étaient acheminés vers les côtes. Ce commerce mettait en jeu une suite de peuples qui se relayaient entre les producteurs de l'intérieur et les commerçants européens. Jusqu'en 1860, l'Ogooué est la plus importante des voies commerciales de la région. A partir de cette date, divers événements, en particulier l'arrivée des Fang, perturbèrent le trafic sur le fleuve qui se réorienta vers les voies de l'intérieur allant vers l'ouest et vers le sud.

C'est à partir de ce moment-là que commencent les migrations des Nzèbi qui sont connues par les récits des voyageurs comme MIZON (MIZON L., 1885), et par les enquêtes que j'ai menées en remontant les généalogies des informateurs. (DUPRE G., 1972). Ces migrations se produisirent entre Louessé à l'est et Nyanga à l'ouest. Dans ce couloir, peu avant 1900, l'occupation est relativement dense et j'ai pu dénombrer, au sud de Mayoko, soixante-treize villages nouvellement installés.

Avant le XIXe siècle

Les migrations du XIXe siècle utilisèrent des routes commerciales connues bien avant la coupure de l'Ogooué par les Fang. Ce ne sont certainement pas celles durant lesquelles se produisirent les événements inscrits dans le site de Mingangha. En conclusion à l'étude céramologique des poteries, Bruno Pinçon avance la période plausible de 1700-1850 pour leur dépôt. La datation par le ¹⁴C de Jean-François Saliège situe cette action un peu plus tôt vers 1650-1775. Quelle que soit la prudence avec laquelle il convient de considérer ces datations, c'est plutôt de période plausible dont il faut parler plutôt que de dates. Cette période est à situer au cours du XVIIIe siècle, sans plus de précision. Cette estimation va dans le sens ce que propose le Dr. Miletto pour le Haut-Ogooué comme « des approximations historiques et géographiques ». Selon lui : « Il y a environ deux siècles, (c'est à dire vers 1750), les Bakota étaient les seuls habitants de la région qu'ils occupaient en entier en laissant toutefois à peu près vides les savanes de l'est. C'est vers cette époque que les premières vagues de Douma seraient arrivées ou plutôt auraient traversé la région : Baouandji, Batchangui, Bandzabi et Badouma se souviennent d'avoir habité au delà de l'Ogooué, loin vers le N-E (MILETTO, 1951, 27-28). »

Le XVIIIe siècle est inaccessible à la tradition orale entretenue par les Nzèbi. Il faut aller chez les Téké voisins (23) où un « travail de comparaison mené sur 13 généalogies a permis de remonter jusqu'au début du XVIIIe siècle (DUPRE MC, 1989, 137) ». Il faut remarquer que ces généalogies sont celles de « héros », c'est-à-dire de personnages remarquables à des titres divers dans l'histoire des Téké alors que l'on se trouve, par ailleurs, « dans une société où l'on arrive généralement aux temps immobiles dès que l'on dépasse la troisième génération (DUPRE MC, id) ». L'estimation la plus ancienne est liée à Mobié, le célèbre conquérant venu de l'Est puisqu'il s'agit de Madzu Mobié et de Ngubulu Mobié deux de ses fils. La profondeur généalogique exceptionnelle est liée à l'existence de griots au service du pouvoir politique. Même avec le soutien de cette institution, la date la plus éloignée reste floue : le début du XVIIIe siècle est plutôt la période où le héros fondateur est en mesure d'assurer sa succession dans tout le pays. Le bouleversement qui déclenche son arrivée est antérieur, sans que l'on puisse envisager une datation plus précise. Le hiatus entre mémoire et histoire se

creuse seulement un peu plus loin dans le passé (DUPRE MC, id). Jan Vansina ne dit pas autre chose lorsqu'il parle de *floating gap*.

Lorsqu'on remonte dans le temps, un fossé apparaît qui marque une interruption dans le cours de l'histoire. Les informations plus anciennes, qui se font plus abondantes, se rapportent ensuite aux traditions des origines. Ce fossé, ou hiatus, « n'est pas toujours évident pour les membres de ces communautés, mais il est remarqué sans erreur possible pour le chercheur (VANSINA J., 1985, 23) ». Dans les récits obtenus, ce fossé se creuse à la troisième génération quelle que soit la date du passage de l'enquêteur. Il est ainsi dit « flottant » (24).

La troisième génération représente aussi chez les Nzèbi la profondeur généalogique maximale. Cela se manifeste de façon évidente par la nomenclature *ivila* qui conçoit le grand-père et le petit-fils à une même génération. La répétition des noms des personnes tout comme celle des noms de lieux vient compléter cette compression des générations.

Le hiatus entre mémoire et histoire est vécu sur le mode de la continuité par ceux qui sont directement concernés. Quelques exemples montreront avec quelle aisance il est franchi dans le quotidien.

Ibassa Jean, habitant de Boupanda, né vers 1925, évoque son père et son grand-père paternel, tous deux forgerons. Son grand-père, dont il porte le nom, est né, me dit-il, au bord de l'Ogooué juste après sa traversée qui a suivi la guerre de Koto.

Lorsqu'il était enfant, Pierre Ndombi a eu en sa possession un couteau très usé, grossièrement martelé, conservé pieusement par sa grand-mère maternelle qui a été forgé à la génération de Dya Mavada Mabumunu.

Nyangadoumou Faustin me parle de Lekiya un homme de son lignage. Situé à trois générations au-dessus de lui, il aurait fondé avec Bunzanga le village de Kokekhha.

Lors du mikundukhu observé à Nzima (voir la Quatrième partie), le hiatus est franchi allègrement par les muyambili qui s'affrontent. Par exemple, pour se dérober aux questions pressantes sur les causes du décès de Musembi, Mboyimbala attaque en mettant sur le tapis l'épineuse question de la place de Nyimbi. Ce qui ouvre tout un débat sur l'histoire au temps des dya auquel le *mbanza*, modérateur, vient mettre fin.

Pour conclure : L'étude des poteries trouvées à Mingangha et les datations par le ^{14}C de la matière organique qui s'y trouvait ne peuvent pas donner une date précise aux événements de Mingangha. Mais elles nous permettent de désigner une période probable où ils se sont produits et de s'affranchir ainsi des limites de la mémoire (25).

EN GUISE DE CONCLUSION

Dans *Un ordre et sa destruction* dont le manuscrit fut achevé fin 1977 j'écrivais :

« Le chemin de fer COMILOG n'est qu'un épisode, le dernier en date et le plus perturbateur, des contacts de la société nzabi avec la société capitaliste. Déjà une autre époque s'annonce. Le chemin de fer Transgabonais dont le premier tronçon (...) est en construction fera perdre à la voie COMILOG sa fonction première de transport minéralier et avec elle probablement une partie des emplois qui y sont attachés. Par ailleurs, les entreprises forestières (...) risquent aussi de désertifier la région et de se reporter ailleurs au gré des créations routières et ferroviaires. Une fois de plus la société nzabi aura été laissée pour compte des calculs de rentabilité, des cours mondiaux et de la politique économique des grandes puissances (285). »

La construction du chemin de fer Transgabonais fut achevée en 1986 et le chemin de fer COMILOG cessa ses activités le 31 octobre 1992 et ses 867 travailleurs furent licenciés.

J'écrivais aussi : « La route Mosendjo-Mbinda, essentiellement entretenue par la COMILOG, risque, d'ici quelques années avec l'utilisation du Transgabonais pour l'évacuation du manganèse, de connaître une désaffectation et par conséquent une dégradation rapide qui replongera les villages nzabi dans leur isolement (288). »

Il y a une dizaine d'années, la route était si dégradée que les camions, pour éviter les tronçons les plus périlleux, devaient rouler sur l'ancienne voie ferrée.

Le chemin de fer, à l'origine de ce livre, a donc cessé son activité et Mboundou-Mboundou, l'homme errant, qui m'ouvrit des chemins vers le savoir des Nzèbi en fut sa victime. Et moi, je viens de vider mon sac, mon *pengé* comme diraient les muyambili.

Ainsi s'achève l'étude de l'impact du chemin de fer du manganèse.

Viverols, 30 novembre 2018

NOTES

1 (page 11) – La COMILOG, Compagnie minière de l'Ogooué, fut constituée pour l'exploitation du gisement de manganèse de Moanda au Gabon qui commença en 1962.

2 (page 11) – Le CFCO, chemin de fer Congo-Océan, construit de 1923 à 1933 relie Brazzaville au port de Pointe-Noire.

3 (page 11) – Pierre-Philippe Rey et moi-même étions depuis peu chercheurs à l'ORSTOM, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer devenu en 1998 l'IRD, Institut de Recherche pour le Développement.

4 (page 16) – George Dévereux qui a produit un des rares ouvrages consacrés au sujet a très justement intitulé son livre "From anxiety to method".

5 (page 17) – Mes rapports avec Doumangoye illustrent bien la fragilité des informations recueillies par l'ethnologue. Ce n'est qu'en 1970 que je prêtai toute l'attention qu'il convenait à un passage de la volumineuse monographie qu'Andersson a consacré aux Kota : "quelques jours plus tard, dans le village nzabi de Mupélo, je vis sur la maison du chef une porte joliment décorée d'une tête humaine grossièrement stylisée (rappelant un peu les têtes des images des ancêtres chez les Kuta) et ornée dans le bas de deux serpents, en relief, joliment peints et dont les têtes se touchaient ; sur une autre maison il y avait également une porte avec seulement deux serpents encore plus gros. L'artiste s'appelait Ndo Mangoyi, et il était le seul sculpteur du village à pouvoir exécuter de semblable travaux" (ANDERSSON E., 1953, 84). Le village dont il est question ici est celui du chef de terre Moupélo, c'est à dire Dziba-Dziba où je fis plusieurs séjours. Ndomangoyi avait été mon voisin ; paralysé il passait toute la journée dans sa maison et souvent le soir venu je lui rendais visite et nous bavardions ensemble. Doumangoye m'apprit l'usage des plantes à sel, mais à aucun moment il ne me parla de son activité ancienne de sculpteur et j'étais bien en peine, à ce moment-là, d'imaginer que des motifs sculptés avaient pu décorer les portes de Dziba-Dziba trente ans auparavant. Doumangoye André est mort au début de mars 1970.

6 (page 25) - Les plantes à sel, sauvages ou cultivées sont brûlées après séchage et leur cendre recueillie est conservée pour saler les aliments. De nombreuses plantes sont utilisées pour produire ce sel appelé *itumbu* à la différence de *mungwa*, le sel marin. La plupart sont des plantes herbacées comme le *mubono*, le *boka*, et le *kumunu* qui poussent spontanément ou qui sont plantées sur sols humides. On peut préciser *itumbu sia mubono*, *itumbu sia boka*... D'autres éléments végétaux peuvent être utilisés comme le bois de *Pandanus* (*itumbu sia lèfupu*), les écorces de bananes plantain (*itumbu sia leko*) et les fleurs mâles du palmier à huile (*itumbu sia mwengé*). Ce grand nombre de plantes à sel utilisées par les Nzèbi ne doit pas faire oublier que le sel ainsi obtenu où prédomine le potassium n'a ni le même goût ni les mêmes répercussions métaboliques que le sel marin et ne peut donc totalement s'y substituer.

Alors que l'usage du sel marin est aujourd'hui général, le sel végétal est tout spécialement utilisé pour la préparation de la pâte de graine de courge. De vieilles femmes sans ressources n'utilisent que ce sel.

7 (page 39) - Le léopard ou panthère d'Afrique est l'une des huit sous-espèces de *Panthera pardus pardus*. C'est par le terme de panthère que cette espèce est désignée par les Congolais et les Gabonais et c'est ce terme qui sera utilisé dans ce texte.

8 (page 129) - La séniorité par la naissance est décrite par *ibutu*. *Ivonda* s'applique en plus à celui qui est remarquable par son savoir. *Ngu a mutu*, textuellement, la mère-personne, distingue l'homme qui a une nombreuse descendance. Le vocabulaire ne manque pas, non plus, pour décrire l'infériorité. L'aîné d'une fratrie décrira ses frères et sœurs comme des *ngébé* (pl. *bangébé*), des petits. *Isana* est l'homme sans descendance et *tsana* est l'orphelin. *Lekika* est sans famille. Celui qui ne sait pas discuter ou qui ne travaille pas, un pauvre type, est un *ituku* ou *itsembi*.

9 (page 131) - Cette contrainte avait été soulignée par Maurice Godelier à propos des Mbuti étudiés par Colin Turnbull. (GODELIER M., 1973).

10 (page 131) - Un seul filet n'a pas d'usage pour la chasse. On peut voir quelquefois un filet utilisé dans les villages pour protéger des volailles les arachides et les graines de courge pendant leur séchage. Les filets étaient des biens qui pouvaient figurer dans la dot et y étaient considérés à l'égal des masses et des masses-enclumes comme des "grands biens".

11 (page 132) - Il existe plusieurs sortes de chasse selon leur durée et selon la nature du gibier. Dans la chasse au gibier ordinaire, antilope, gazelle, porc-épic, on distingue les grandes expéditions de saison sèche qui peuvent durer une ou deux semaines des parties de chasse à partir du village qui ne durent qu'une journée. Il existe aussi des chasses adaptées à un milieu comme la chasse au porc-épic dans les rochers et des chasses adaptées à des espèces, la chasse à l'écureuil, au singe, au cochon sauvage, au gorille. Dans chacun des cas, les particularités de la chasse portent sur la longueur et le nombre des filets, sur la forme de l'enclos, sur la technique de rabattage, sur l'attribution des postes. Par exemple, pour la chasse au gorille, le filet en corde épaisse a un mètre et demi de haut et ne dépasse pas une quinzaine de mètres de long. La longueur moindre de ce filet est à mettre en rapport avec l'agressivité du gorille traqué qui exigeait un grand nombre de chasseurs autour de l'enclos. Une soixantaine d'hommes venant de plusieurs villages étaient nécessaires.

12 (page 140) - Le RP de Chalendar a enregistré ce spectacle et en a donné une transcription (Voir la bibliographie).

13 (page 140) - Initialement j'avais donné au mot *letakhu* le sens de vagin. Ce qui m'avait été donné par un informateur. Godefroy Nzengué me précise que *letakhu* signifie simplement début ou commencement et que le sexe féminin est désigné par *péné* ou *mukukutu*.

14 (page 141) - H.G. Gadamer (2001) a précisé ce qu'on pouvait entendre par le commencement :

" Il pourrait être ici nécessaire de noter, en le précisant, que quelque chose n'est jamais commencement qu'en référence à une fin ou à un but. Entre ces deux termes, commencement et fin, il existe une relation indissoluble. Le commencement inclut toujours aussi la pensée de la fin. Quand on n'indique pas à quoi se rapporte le commencement dont on parle, on dit quelque chose qui n'a pas de sens. La fin détermine le commencement et on entre ainsi dans une longue série de difficultés. " (p.20)

“Mais il y a encore une autre signification du terme de “commencement“, celle qui, à mon sens est pour nous la plus féconde et la plus appropriée au but que nous poursuivons. C’est en parlant, non pas de ce qui commence, mais de ce qui n’en est qu’au commencement, que je formule cette signification : n’en être qu’au commencement, c’est ne pas être déterminé dans tel ou tel sens, dans la direction de telle ou telle fin et par telle ou telle représentation... (p. 23)

Ce deuxième sens est celui du récit de Koto qui relate une histoire qui n’en est qu’à son commencement et dont la suite n’est pas déterminée.

15 (page 143) - A l’origine le mot dot désigne, dans les sociétés européennes, les biens que l’épouse apporte à son mari. Pour les biens apportés par le mari les ethnologues utilisent généralement l’expression de compensation matrimoniale. Cependant le terme de dot est passé dans l’usage courant en Afrique et c’est celui-ci qui est utilisé ici.

Les Nzèbi gardent le souvenir d’un temps où la dot était constituée de pagens de raphia, de filets de chasse et de petit bétail. L’introduction du fer est reconnue comme la conséquence des échanges commerciaux avec les métallurgistes tsengi. De la même façon, les marchandises européennes, le sel en particulier, venues par les circuits de la traite furent introduits dans la dot.

Dans les années 1900, une dot pouvait comporter quatre masses et masses-enclumes et de cinq paquets de haches qui pesaient une trentaine de kilogrammes de fer ce qui représentait environ dix fois la quantité de métal utilisé pour l’outillage courant d’un homme ou d’une femme.

Les *nzundu* sont d’abord des outils de forgerons. Ce sont des masses, *nzundu matolo* et des masses-enclumes, *nzundu musoto*. Ce sont les mêmes outils qui figurent dans la dot à condition de ne pas comporter de trace d’utilisation. Les haches de la dot rassemblées par paquets d’une dizaine rappellent par leur forme les haches utilisées pour l’abatage. Elles s’en distinguent par le poids qui est deux fois moindre, par une décoration par petits traits (*lèkumbi*) et aussi par un tranchant plus court et non aiguisé.

16 (page 148) - Je n’ai recueilli que très peu de détails sur la façon dont se faisait cet apprentissage. Un informateur me dit qu’il procédait par degrés correspondant à des épisodes de la narration. Il semble que, à partir de Koto, les étapes de l’apprentissage allaient en remontant dans le temps de l’histoire nzèbi. Ainsi Koto aurait été la première étape d’un parcours qui aurait conduit ensuite à la traversée de la rivière Ibwanga, puis de la rivière Ibwanga à Lé yokho et enfin de Lé yokho à Kana où les sept fils sont nés.

17 (page 149) - *Letodi* est ce qui confère une identité, c’est un signe de grandeur.

18 (page 150) - Les instruments à friction, en Afrique centrale, sont fréquemment tenus secrets. Leur sonorité est associée à la voix des ancêtres ou d’animaux et ils interviennent lors de cérémonies initiatiques comme chez les Kuba ou pour inviter la population à des réunions politiques, comme chez les Hungan. Anne Damon-Guillot, ethnomusicologue, maître de conférences à l’université Jean Monnet de Saint-Etienne a bien voulu rechercher auprès de ses collègues, Emeline Lechaux et Rémy Jadinon des informations sur cet instrument. Qu’ils en soient tous remerciés ici.

19 (page 152) - La pratique qui consistait à sacrifier un Pygmée se retrouvait aussi chez les Téké Nzinéké lors de l’avènement d’un *mubiale*.

20 (page 153) - Dans la région de la Sangha les femmes pygmées sont particulièrement recherchées pour leur exceptionnelle fécondité. Il n’est pas impossible que ce soit pour cette raison qu’on les trouve aussi fréquemment dans les récits de constitution des *nzo* (G. DUPRE, 1972).

21 (page 159) - Peu nombreux sont les auteurs à s'interroger sur cet axiome à la base de tous les travaux des ethnologues. Gérard Mendel est un de ceux-ci : "le pouvoir social - dans toutes les sociétés primitives dénombrées - appartient aux hommes exclusivement. Le préalable à l'échange des femmes par et entre les hommes est l'absence de pouvoir des femmes. En cette inégalité nous paraît se situer le vrai mystère - oublié et occulté - de l'Ethnologie classique et moderne. La « Règle par excellence » n'est pas la prohibition de l'inceste, elle est la domination politique des femmes par les hommes." (G. MENDEL, 1977, 219). "La grande question de l'Ethnologie, le plus souvent non posée, nous paraît donc concerner le seul phénomène universellement constaté : le pouvoir social appartient exclusivement aux hommes adultes, et, dans la réalité à une minorité d'entre eux ou à une minorité de vieillards" (id, 227).

Je lus son livre alors je venais d'achever le manuscrit de "Un ordre et sa destruction. Je lui écrivis pour lui dire que je partageais les mêmes positions. Je n'eus aucune réponse. Il était probablement passé à un autre sujet.

22 (page 185) - Mingangha est un des sites remarquables de la zone Congo-Gabon qui sont donnés dans les récits des peuples de la région comme témoins du passage des groupes en migration, de leur rencontre ou de leur dispersion comme le site d'Amayamokini ou Mélokima, le mont Ngouedi ou les éminences de Mbinda et Boudinga. Au Gabon, dans la vallée de l'Ogooué, d'autres rochers qui portent des gravures ont été étudiés par Oslisly et Peyrot (1993) et Clist (1995, 184-197). Un examen attentif des rochers de Mingangha pourrait révéler aussi des gravures.

23 (page 215) - Ces Téké voisins des Nzébi figurent dans la littérature sous différents noms : Téké de l'ouest pour M. Soret, Téké Tsayi pour MC Dupré. Ils furent les créateurs du masque kidumu. Aujourd'hui on les identifie comme un groupe de la Fédération des Batéké sous le nom de Téké de forêt.

24 (page 216) - Dans son livre Jan Assman (2010, p.44) donne une bonne traduction de la définition par Jan Vansina du *floating gap* : "Qu'ils émanent de groupes ou d'individus, les récits d'origines illustrent tous, à des stades différents, le même processus. Quand on considère globalement le corpus qu'ils forment, on discerne en général une tripartition. Sur le passé récent, d'abondantes informations sont disponibles, qui se raréfient à mesure qu'on remonte dans le temps. En amont d'une certaine date les récits font une ellipse, ou se bornent à un ou deux noms cités avec hésitation ; nous tombons là sur un hiatus que j'appellerais "le hiatus flottant". Sur les périodes encore antérieures, on trouve à nouveau une profusion d'informations qui sont les traditions concernant les origines. Ce hiatus n'est pas conscient chez les membres des communautés en question, mais le chercheur ne peut manquer de le relever. Dans les généalogies notamment, il arrive que passé récent et origines s'enchaînent en l'espace d'une seule génération.

La conscience historique ne travaille qu'à deux niveaux : le temps des origines et le passé tout récent. Comme cette limite dans le décompte du temps se déplace avec les générations, j'ai qualifié ce hiatus de "flottant" Vers 1880, la limite se situait vers 1800 pour les Tio du Congo, en 1960 elle s'est avancée aux années 1880" (VANSINA J., 1985, 23).

25 (page 216) - Ce qui se produit à Mingangha ouvre sur une lecture historique du savoir des muyambili. La réalité historique de ce qui s'y produit ne signifie pas qu'il en va de même pour tous les autres épisodes des récits nzébi. Mais les événements de Mingangha sont une incitation à considérer les récits claniques dans leur rapport à l'histoire. On peut remarquer, par exemple, dans le récit de Koto, que le manioc et l'arachide dont les débris qui descendent la rivière intriguent si fort le Pygmée, sont des plantes d'origine américaine. Il en va ainsi pour le maïs, la plante des Basanga. Ce sont toutes des plantes dont l'introduction par le commerce de traite ne semble pas être antérieur au début du XVIII^{ème} siècle.

On peut remarquer aussi que le mets le plus valorisé réunit les graines de courge et le sel végétal qui sont tous les deux des produits autochtones et donc antérieurs au sel de mer et à l'arachide apportés par la traite.

On peut procéder de même pour les sites évoqués dans les récits et le premier d'entre eux, Koto. Le lieu du commencement semble être selon les différentes versions situé sur une hauteur, peut-être dans une falaise et correspondre à un habitat troglodyte qui pourrait être identifié. D'autres sites remarquables, comme le rocher de Marimba où Bunzanga affûte ses machettes, pourraient être localisés.

Dans le même esprit on pourra procéder à une réévaluation de certaines actions décrites dans les récits. Ainsi pour traverser le haut Ogooué et différentes rivières les clans doivent donner une personne à ceux qui en contrôlent le passage. Ce qui est de l'ordre du vraisemblable quand on lit la description par Lamy de sa traversée de la Nyanga en 1894 : "Le 11 août, nous atteignons la vallée de la Nyanga, torrent impétueux qui roule avec fracas entre d'énormes rochers. Un pont de liane de 30 à 40 m de long est jeté en travers. Il est gardé par des gens armés, qui en défendent le passage pour lequel il nous faut payer un droit de deux pièces d'étoffe." (LAMY in REIDELL, 1903, 260-261).

BIBLIOGRAPHIE

- AMBROSE S.H. & DE NIRO M.J. (1986) - Reconstitution of African human diet using bone collagen. *Nature*, 319, p. 321-324.
- AMBROSE S.H. & SIKES N.E. (1991) - Soil carbon isotope evidence for Holocene habitat change in the Kenya Rift Valley. *Science*, 253, p.1402-1405.
- ANDERSSON E. (1953) - Contribution à l'Ethnographie des Kuta, I. *Studia Ethnographica Upsalensis*, VI, 364 p., 2 pl., 38 fig.
- ASSMANN J. (2010) – La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques. *Aubier, Paris*, 372 p.
- BENDER M.H. (1968) - Mass spectrometric studies of carbon 13 variation in corn and other grasses. *Radiocarbon*, 10, p. 468-472.
- BENDER M.H. (1971) - Variations in the $^{13}\text{C}/^{12}\text{C}$ ratios of plants in relation to the pathway of photosynthetic carbondioxide fixation. *Photochemistry*, 10, p. 1239-1244.
- BIKOMA F. (1997) – Eléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi. *Cahiers Gabonais d'Anthropologie. Libreville*. p. 41-60.
- BIKOMA F. (2004) - Socialisation de la femme accomplie chez les Ndzèbi du Gabon. *Thèse de doctorat. Université Paul Valéry, Montpellier*.
- BONNAFE P. (1973) - La fête de la vie et de la mort. Le miyali, cérémonie funéraire d'un seigneur du ciel kukuya (Congo-Brazzaville). *L'Homme, Paris*, vol. XIII, cahiers 1-2 p. 7-166.
- BONNAFE P. (1973) - Nzo Lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau koukouya. *Recherches oubanguiennes* 5, Nanterre, 345 p.
- BRIDGEFORD A. (2005) - 1066. L'histoire secrète de la tapisserie de Bayeux. *Editions du Rocher, Anatolia, Monaco*, 384 p.
- CHALENDAR R.P. M. de (1981 et 1982) – Ivengili. Traditions sur les origines des Banzabi. Racontées par Marcel Mayombo. *Enregistrement réalisé à Mbigou-Mughene*. 144p. dactyl.
- CLASTRES P. (1974) - La société contre l'Etat. Recherches d'Anthropologie politique. *Minuit, Paris*.
- COLOMB G. (1979) – Les sept fils de Nzèbi. Un mythe cosmogonique des Banzèbi du Gabon. *Journ. Africanistes, Paris*. 49, 2, p. 89-134.

- COLOMB G. (1983) – Fragments d'une cosmologie Banzèbi. *Journ. Africanistes, Paris*, 53, 1-2, p. 107- 118.
- CRAIG H. (1954) - Carbon 13 in plants and the relationships between carbon 13 and carbon 14 variations in nature. *J. Geol.* 62, p. 115-149.
- DELCOURT J. C. SS.p. (1966) - Au Congo-Français, Monseigneur Carrie (1842-1904). *Evêché de Pointe-Noire, 2 t., multigr.*
- DELEUZE G. et GUATTARI F. (1980) - Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2. *Les éditions de Minuit, Paris*, 647 p.
- DEMOULE J-P sous la direction (2007) - La révolution néolithique en France. *La Découverte, Paris*, 180p.
- DESCHAMPS H. (1962) – Traditions orales et archives du Gabon. *Berger-Levrault, Paris*, 172p.
- DEVEREUX G. (1989) - De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement. *Flammarion, Paris*, 474 p.
- DOWNTON W. J.S. (1971) - Adaptive and evolutionary aspects of C4 photosynthesis. In : Photosynthesis and respiration. HATCH M.D., OSMOND C.B. and SLATIER R.O. *Wiley Interscience, ed, New York*, p. 3-17.
- DU CHAILLU P. (1868) - L'Afrique sauvage. Nouvelles excursions au pays des Ashangos. *Michel Lévy frères, Paris*, 412 p.
- DUPRE G. (1972) – Le commerce entre sociétés lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIXe siècle. *Cah. Et. Afr., Paris*, n°48, vol. XII, 4, p. 616-658.
- DUPRE G. (1973) - Projet de développement de la culture du cacaoyer dans la région de la Sangha. Etudes géographiques et sociologiques. Tome II, Sociologie. *ORSTOM, Brazzaville*, 81 p. multigr.
- DUPRE G. (1976) - La chasse au filet chez les Nzabi (République Populaire du Congo). *Cah. ORSTOM, sér. Sci hum., Paris*, XIII, n°4, p. 343-355.
- DUPRE G. (1982) – Un ordre et sa destruction. Anthropologie économique et politique des Nzabi de la République populaire du Congo. *ORSTOM, Paris*, 446 p.
- DUPRE M-C. (1972) - La dualité du pouvoir politique des Téké de l'ouest. Pouvoir tsaayi et pouvoir nzinéké. *Thèse de 3^e cycle, Lyon III*, 2t. multigr., 204 p. *Microfiches Institut d'Ethnologie, Paris*, n°78.01.84.
- DUPRE M-C. (1981-82) - Pour une histoire des productions : la métallurgie du fer chez les Téké Ngungulu, Tio, Tsaayi (République populaire du Congo). *Cahiers Sciences humaines, Paris, ORSTOM*, XVIII, 2, p. 195-223.
- DUPRE M-C. (1989) - Généalogies de héros chez les Téké tsaayi du Congo. *Madison, History in Africa*, 16, p. 137-165.
- DUPRE M.C. et PINCON (1997) - Métallurgie et politique en Afrique centrale. Deux mille ans de vestiges sur les plateaux batéké. Gabon, Congo, Zaïre. *Paris, Karthala*, 266 p. Ouvrage publié avec le concours du CNRS.

- DUPRE M-C. et FEAU E. (1998) - Batéké, peintres et sculpteurs d'Afrique Centrale. Catalogue de l'exposition du même nom, *RMN, Paris*, 229 p.
- DURKHEIM E. (1960) - De la division du travail social. *P.U.F. Paris*, 416 p.
- EVEN A. (1937) - Les confréries secrètes chez les Banbamba et les Mindassa d'Okondja. *Bull. Soc. Rech. Cong., Brazzaville*, n°23, p. 31-113.
- GADAMER H.G. (2001) - Au commencement de la philosophie. Pour une lecture des Présocratiques. *Le Seuil, Paris, Traces écrites*, 157 p.
- GODELIER M. (1973) - Horizons, trajets marxistes en anthropologie, *Maspéro, Paris*.
- GUILLOT B. (1967) - Le pays bandzabi au nord de Mayoko et les déplacements récents des populations provoqués par l'axe COMILOG. *Cah. ORSTOM, série Sci. Hum.*, vol. IV, n°3-4, p. 37-56.
- GUILLOT B. (1969) - Note sur les anciennes mines de fer du pays nzabi dans la région de Mayoko. *Cah. ORSTOM, série. Sci. Hum.*, vol. VI, n°2, p. 93-99.
- GUILLOT B. (1970) - Le village de Passia. Essai sur le système agraire nzabi. *Cah. ORSTOM, série. Sci. Hum.*, vol. VII, n°1, p.47-90.
- GUIRAL L. (1889) - Le Congo Français. Du Gabon à Brazzaville. *Plon, Paris*, 322 p.
- GUTHRIE M. (1953) - The Bantu languages of Western Equatorial Africa. *Oxford University Press*, 94 p.
- HATCH M.D. & SLACK C.R. (1966) - Photosynthesis by sugarcane leaves new carboxylation reaction and pathway of sugar formation, *Biochem. J.*, 101, p. 103-111.
- HAYDEN B. (2008 a) - L'homme et l'inégalité. L'invention de la hiérarchie durant la Préhistoire. *CNRS Editions, Paris*, 160 p.
- HAYDEN B. (2008 b) - Naissance de l'inégalité. L'invention de la hiérarchie. *CNRS Editions, Paris*, 159 p.
- JACQUOT A. (1966) - Essai de systémisation de la graphie pratique des ethnonymes du Congo. *ORSTOM, Centre de Brazzaville*. 21p. multigr.
- JEAN S. (1964) - Région économique de la Ngounié-Nyanga. Etude sociologique. *BDPA, Paris*, 58 p. multigr.
- JEAN S. (1975) - Les jachères en Afrique tropicales. Interprétation technique et foncière. *Mém. Inst. Ethn., Musée de L'Homme, Paris*, XIV, 168p.
- JEZEGOU M-P. et CLIST B. (1991) - L'Age du fer ancien, Gabon. Aux origines de l'Afrique centrale. In LANFRANCHI R. et CLIST B. eds, *CCF/CICIBA, Libreville*. p.209-212.
- KOCH H. (1968) - Magie et chasse au Cameroun. *Berger et Levrault, Paris*, 271p.
- LERMAN J-C (1974) - Les isotopes du carbone : variations et leur abondance naturelle. Application aux corrections des datations

- radiocarbone, à l'étude du métabolisme végétal et aux paléoclimats. *Thèse Doc. Etat, Université Paris Sud*, 159p.
- LEVI-STRAUSS C. (1967) - Les structures élémentaires de la parenté. *P.U.F., Paris*, 591p.
- LIBBY W.F. (1995) - Radiocarbon dating. 2^{ème} édition. *University of Chicago Press*.
- MACLATCHY A. (1936) - Etude sur la subdivision de Mimongo. *Bibliothèque ORSTOM, Brazzaville*, 87p. dactyl.
- MACLATCHY A. (1945) - L'organisation sociale des populations de la région de Mimongo (Gabon). *Bull. Inst. Centrafr.*, vol I, 1, p. 53-86.
- MANIMA MOUBOUHA A. (1987) - A propos des recherches archéologiques sur la métallurgie du fer et du cuivre en République Populaire du Congo", *Nsi, Brazzaville*. n°1, p.3-5.
- MENDEL G. (1977) - La chasse structurale. Une interprétation du devenir humain. *Payot, Paris*, 346 p.
- MERVE van der N.J. & VOGEL J.C. (1978) - 13C content of human collagen as a mesure of prehistoric diet in woodland North America. *Nature*, 276, p. 815-816.
- MILETTO Dr. (1951) - Note sur les ethnies de la région du Haut-Ogooué. *Bull. Inst. Et. Centr. Brazzaville*. Nouvelle série n°2, p. 19-49.
- MIZON L. (1885) - Les routes du Congo. Etudes sur l'Ogooué. *Rev. Mar. Col*, t. XXXVII, p. 461-481.
- NGOMO Th. (1984) - Contribution à l'histoire des Tsengi. Mémoire de Maîtrise, Université Omar Bongo, Libreville, 101 p.
- NOVIKOFF A. (1970) - Etude des horizons superficiels. Leurs relations avec les horizons d'altération. L'altération des roches dans le massif du Chaillu. République populaire du Congo. Cahier n° 8. *Centre ORSTOM de Brazzaville*. multigr., Microfilm A 28526.
- NZENGUE G. (2011) - Crises, contextes de crise et dynamiques démographiques au sud du Gabon (Ngounié), 1926-1993. *Thèse de doctorat, Université de Pau et des Pays de l'Adour.*, 513 p. multigr.
- OBER J. (2017) - L'énigme grecque. Histoire d'un miracle économique et démocratique (VI^e-III^e siècle avant J.- C.). *La Découverte, Paris*, 543 p.
- OSLISLY R., PEYROT B., (1993) - Les gravures rupestres de la vallée de l'Ogooué (Gabon). *Editions Sépia*. 93p.
- PARK R. & EPSTEIN S. (1961) - Carbon isotope fractionation during photosynthesis. *Geochim Cosmochim. Acta*, 21p. 110-126.
- PINCON B. (1984) - La céramique téké de la région de Zanaga (XIX^{ème}-XX^{ème} siècle). *Mémoire DES Université Marien Ngouabi, Brazzaville*, 247 p.
- PINCON B. (1985) - Filles de Ngwumandzeli et Ngwumanbani, les potières téké lali et ngwongwoni d'Inkia et Milimina. *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire, Brazzaville*. t.10, p. 33-43.

- PINCON B. (1991) - Archéologie du royaume téké. In : Aux origines de l'Afrique Centrale. LANFRANCHI R. & CLIST B. éd. CCF/CICIBA. Libreville, P. 266-275.
- PINCON B., LANFRANCHI R. & FONTUGNE M. (1995) - L'Age du fer dans les régions téké (Congo, Gabon). Datations radiométriques et interprétations historiques. *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Paris*, 320, série II, p. 1241-1248.
- PINCON B (1997) - Pour une approche dynamique des productions : l'exemple des céramiques du massif du Chaillu (Congo, Gabon) entre 1850 et 1910. *Revue Canadienne des Etudes Africaines*. 31, 1, p. 113-143.
- PINCON B. & DUPRE M-C (2000) - Céramiques congolaises : dynamique des productions artisanales chez les Téké d'Afrique centrale. Arts du feu et productions artisanales. PETREQUIN P., FLUZIN J, THIRIOT J. & BENOIT P. éd. *XX^e Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes*. APDCA, Antibes, p. 287-300.
- PINCON B. (2003) - Productions céramiques et milieux forestiers : l'exemple congolais (1850-1910). Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales. *Séminaire-Atelier des 15-16 octobre 1998, ERMES, Orléans*, p. 185-194.
- REIDELL, Cdt (1903) - Le commandant Lamy d'après sa correspondance et ses souvenirs de campagne (1858-1900), *Paris*.
- RIGHOU IDE N. (2005) - Les Nzèbi du Gabon des origines à 1915. Essai d'étude historique. *Thèse de doctorat, Université Paris I, Panthéon Sorbonne*.
- ROSANVALLON P. (2011) - La société des égaux. *Le Seuil, Paris*, 413 p.
- SALIEGE J-F & PERSON A. (1991a) - Matière organique des céramiques archéologiques et datation par la méthode du carbone 14. In RAIMBAULT M. & SANOGO K. ed. *Recherches archéologiques au Mali*, p. 413-448.
- SALIEGE J-F & PERSON A. (1991b) - Pâtes, dégraissants et chronologie : contribution analytique à l'étude des céramiques d'Azelik. In BERNUS S. et CRESSIER P. ed. La région d'Ingall-Teggida-n-Tessem (Niger). Programme archéologique d'urgence (1977-1981) – Azelik-Takkada et l'implantation sédentaire médiévale. *Études Nigériennes*, 51.
- SALIEGE J-F & PERSON A. (1994) - Sur la datation des céramiques archéologiques de l'Afrique de l'Ouest par la méthode du carbone 14, influence des paléotechnologies. Actes du colloque CNRS-UNESCO. *L'objet archéologique africain et son devenir. Paris*, p. 155-179.
- SALLEE P. (1965) – Fiche d'enregistrement. Mythe d'origine. Recueilli à Pana, district de Koulamoutou. *ORSTOM, Archives culturelles du Gabon*. 26p.

- SALLEE P. (1965) – Fiche d'enregistrement. Mythe d'origine. Recueilli à Koulamoutou auprès du chef de canton. *ORSTOM. Archives culturelles du Gabon*. 10p.
- SCHARTZ D., MARIOTTI A., LANFRANCHI R., GUILLET B. (1986) - $^{13}\text{C}/^{12}\text{C}$ ratios of soil organic matter as indicator of vegetation changes in the Congo. *Geoderma*, 39, p. 97-103.
- SHANK F.A. (1974) - Nzabi kinship, a cognitive approach. *PhD, Indiana University, Bloomington*, 500 p.
- STUIVER M. & PEARSON G.W. (1986) - High calibration of the radiocarbon time scale, A.D. 1950-500 B.C. In Stuiver and Kra R.S. eds. *Proceedings of the 12th International ^{14}C conference. Radiocarbon*, 28, p. 805-838.
- STUIVER M. & RAIMER P.J. (1993) - Extended ^{14}C data base and revised calib 3.0 ^{14}C age calibration program. *Radiocarbon*, 35, 1, p. 215-230.
- SUESS H.E. (1954) - Natural radiocarbon and the rate of exchange of carbon dioxide between the atmosphere and the sea. Proc. Williams Bay conf. September 1953, *NAS-NSF Publ*, 52.
- TESTARD A. (2012) - Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac. *NRF, Editions Gallimard*, 549 p.
- VANSINA J. (1973) - The Tio Kingdom of the Middle Congo. 1880-1892. *London, Oxford University Press*, 586 p.
- VANSINA J. (1985) - Oral tradition as History. *University of Wisconsin Press*. 258 p.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	9
INTRODUCTION.....	11
A l'origine	11
Aujourd'hui	12
Le plan	12
Conventions de transcription	13
 PREMIÈRE PARTIE	
Mboundou Mboundou, l'homme errant ouvre des chemins.....	15
1. Retour sur le terrain	16
2. Avec ceux qui savent.....	23
Nyangadoumou Faustin	24
Doumagni Denis	28
Pierre Ndombi.....	29
Les autres.....	30
Leur identité.....	31
3. Les muyambili	31
La formation : la mémoire et la parole.....	32
Maître de la parole, maître du clan : mbanza, muyambili, mutsundi	35
Un savoir fragile	36
4. Le savoir pour territoire.....	37
5. Production de l'espace clanique	41
Dispersion et mobilité dans l'espace.....	41
L'armature matrimoniale	42
Les repères du quotidien	44
 DEUXIÈME PARTIE	
Le corpus : Koto, Les récits claniques, Les devises	47
I. KOTO	48
1. Avant Koto	48
Nzembi	48
Manonzo	49
Mikwéki selon Pierre Ndombi	49
Les trois Nzébi selon Indeaba.....	50
Nzébi à Kana.....	50
La naissance des fils de Nzébi	50

L'acquisition du nom	50
De Kana à Koto - L'épisode de la hutte ouverte	51
Nzengé Mikungu	52
Les habitants de Koto	52
2. Le récit de Koto	54
Version A. Maclatchy	54
Version S. Jean	55
Version H. Deschamps	56
Version Lembomba.....	57
Version Itikha	59
Version Nyangadoumou	60
Version recueillie au nord de Mayoko	63
Autre version recueillie au nord de Mayoko	64
3. Le partage de Koto	65
Les femmes.....	65
Les plantes cultivées	67
Ndombi et le miel	67
Les courges et les Bavonda.....	67
Mubokha et le tabac (Doumagni).....	67
4. Après Koto	68
Les habitants de Koto	68
Les villages successifs des sept fils.....	68
La traversée de rivières	69
Les dya.....	69
Les clans et les animaux	70
Comment les Bavonda devinrent les parents de l'éléphant.	70
Mwélé et le varan.....	71
Les Mutata, la loutre et les poissons	71
Comment les Basumba adoptèrent le perroquet.....	71
II. LES RÉCITS CLANIQUES	72
A - Les récits de la lignée de Nzèbi.....	72
1 - BUKU et les MWANDA	72
La folie de Buku	72
Buku et Ndumba Yombo	73
La naissance du clan des Mwanda (selon Lembomba)	74
La descendance de Mbenga	74
Bakhinzi.....	74
Kasa	74
Origine de la nzo Ingemba.....	75
Les nzo des Mwanda.....	75
Ndumba Yombo.....	75
2 - MWÉLÉ et les MAKHAMBA.....	76
Une formule :	76
Une autre formule :	76
Les surnoms de Mwélé	77
Mwélé et Nzengé Mikungu.....	77
La hutte ouverte (Nyangadoumou et Ndombi).....	77
Les mokona des Makhamba	78
Les nzo.....	78
Mwélé et l'oseille	78
3 - MOMBO ET KOMBOLO et les CLANS SEYI ET BAKHULI.....	78
Ceux de Matsinga	78
La hache de Kombolo	79

Ceux de Marimba	79
Origine des Mirundi.....	79
Mombo, Kombolo et les Basumba.....	80
Les relations généalogiques entre Mombo, Buku et Mwélé	80
Les devises de Mombo	80
4 - BUNZANGA et les BASANGA	81
Le surnom de Bunzanga.....	81
L'héritage de Nzèbi et les pouvoirs de Bunzanga	81
Les rapports de Bunzanga avec ses frères.....	82
La constitution des maisons du clan des Basanga	84
La nzo Kundi	84
Pourquoi ceux de Kundi se prétendent les premiers des Basanga ?	85
La séparation de la nzo Mitakha	85
La nzo Tsélé.....	86
La nzo Mayélé	87
La nzo Muzinga	87
La nzo Tsélé Itékhe.....	87
La nzo Ngombo	87
La nzo Mpolo a mwa	87
La nzo Tsungi	88
La nzo Koyo nbenzé	88
5 - NDOMBI et les MITSIMBA (Selon Pierre Ndombi)	88
Comment les gens de la nzo Ndulu furent obtenus à cause de la cithare	88
Origine du clan Mboma	89
Le crocodile de Mwélé	89
Les relations entre Mbundu et Mitsimba.....	89
6 - NYIMBI et les MBUNDU	89
B - Les récits de la lignée de Mbéli ou Bangela	92
Divergences et contradictions.....	92
La descendance de Bangela.....	93
La descendance de Mbéli	93
1 - TSEKUMBU et les BAVONDA.....	94
Origine de Tsékumbu	94
Les nzo des Bavonda.....	95
2 - MITOLO et MAKHENZI	95
3 - L'ORIGINE DE LA METALLURGIE.....	96
3 - NDIINGA LESOMBO ET LES CLANS INGUNGU, LOMBO ET LOAMBA.....	97
Ndinga Lesombo dans sa généalogie	97
La guerre contre les Obamba	97
Que signifie Bangela ?	98
La séparation des Bavonda et des Ingungu	99
Bavonda et Makanda	99
Nzondo et les Ingungu	100
Kukiti appelé aussi dya Poto.....	100
III. LES DEVISES.....	101
1. La gloire des clans	101
2. Les devises des descendants de Nzèbi (<i>Lekumu labota Nzèbi</i>)	101
Buku et les Mwanda	101
Mwélé et les Makhamba	103
Mombo et les Sèyi	104
Kombolo et les Bakhuli	107

Bunzanga et les Basanga.....	110
Ndombi et les Mikhala, Siongo et Mitsimba.....	112
Ndombi et les Baboma.....	115
Nyimbi et les Mbundu.....	117
3. Les devises des descendants de Bangela (<i>Lekumu la bota Bangela</i>)	119
D'après Lendoyi	119

TROISIÈME PARTIE

Kumbu tsumi : Mé !

Le premier nom : Moi !

ou les déclinaisons de l'égalité	123
--	-----

1. Une histoire et des instruments politiques	124
Un savoir toujours en construction	124
Les séquences de l'histoire	125
Formules et proverbes.....	127
2. De Kana à Koto, de l'égalité première à l'égalité des chasseurs	129
3. La chasse au filet ou l'égalité nécessaire	131
1. La technique.....	131
2. Les disparités de la technique et leur compensation	133
3. L'égalité des chances	135
4. L'égalité comme horizon politique	137
4. Koto, le commencement d'une histoire	139
1. Un savoir ouvert et partagé	139
2. Au commencement de la société.....	140
5. De Koto à Kokekha : l'égalité des clans par l'échange des femmes.	141
1. Koto opère une coupure	141
2. Les dya maîtres des clans.....	141
3. L'invention de la dot.....	142
4. Les femmes et la connaissance	144
6. Après Kokekha et la dispersion	145
1. L'impact de la traite esclavagiste.....	145
2. L'endogamie clanique : le retour du mariage avec la sœur.....	147
7. Le savoir des hommes	148
1. Les devises.....	148
2. La société du Nézkho.....	149
3. Les repères du quotidien	150
8. L'identité clanique, dernier avatar de l'égalité	151
1. Le Pygmée et les Sept.....	151
2. La rencontre de deux histoires	152
3. Le secret comme moyen de l'identité clanique.....	154
9. Une société égalitaire ?.....	156
1. La société nzèbi est-elle égalitaire ?.....	156
2. Une richesse sans propriétaire.....	157
3. Des objets immatériels : le temps des hommes, la dépendance des femmes.....	158
4. Un horizon politique	160

QUATRIÈME PARTIE

Mikundukhu et Mbomo, Le savoir en actions 161

1. Le savoir a une existence sociale.....	162
1. Le maintien de l'espace clanique.....	162
2. La reproduction du savoir.....	162
2. Renouveler l'alliance : Le mikundukhu	163
Mikundukhu et Ikumbu	163
Le mikundukhu offert pour Musembi à Nzima en juin 1967.....	164
Réparer la trame matrimoniale.....	171
La confrontation des savoirs.....	173
3. Restaurer l'ordre des clans : le mbomo	175
1. Mikundukhu et mbomo.....	175
2. Le mbomo : une lutte sans merci	176
4. Maintenir l'unité du savoir	178
5. Maîtriser le temps.....	180

CINQUIÈME PARTIE

Avec Bruno Pinçon et Jean-François Saliège

Nutu Mingangha, Archéologie d'un choix politique 183

1. La découverte	184
2. Un site remarquable.....	185
3. Des récits	186
1. Un premier récit.....	186
2. Un autre récit	187
Version de Yakabimpakha	187
Version de Ngondza.....	189
Version de Doumagni	190
Version de Lembomba.....	190
4. Deux poteries.....	191
5. Étude céramologique des deux poteries, Bruno Pinçon.....	192
1. Le contexte.....	192
2. La poterie 1	193
3. La poterie 2.....	195
4. Commentaires.....	196
6. Des datations, Jean-François Saliège.....	199
Céramiques africaines et datation par la méthode du Carbone 14	199
1. La matière organique des céramiques.....	200
2. Caractérisation des constituants organiques.....	200
3. Les poteries et la datation ¹⁴ C	201
4. Les poteries de Mingangha	202
5. Datations : calibration et limite de la méthode.....	203
7. L'historicité des récits	206
1. Des objections.....	206
2. Deux poteries liées aux récits.....	207
3. Des événements et des dates	207
8. Un choix politique	207
Le pouvoir sur la terre.....	208
L'affrontement de Bunzanga et de Mwanza	208
L'arbre de l'égalité.....	209

Un choix conforme à l'horizon politique	210
Ceux de Nzèbi et ceux de Mbèli	212
9. Une période plausible	214
Les migrations du XIXe siècle.....	214
Avant le XIXe siècle.....	215
EN GUISE DE CONCLUSION	217
NOTES	219
BIBLIOGRAPHIE	225

Achevé d'imprimer par Corlet Numérique - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : 160109 - Août 2019 - Imprimé en France

Koto, l'égalité nécessaire

Habitants de la grande forêt équatoriale, répartis entre Congo et Gabon où ils sont dispersés sur un très vaste espace, les Nzèbi ont un système social et politique décentralisé.

Le clan qui est la pièce maîtresse de ce système offre un repérage général abstrait du territoire. Il est la référence de toutes les relations sociales et permet aux groupes en mouvement, parmi d'autres peuples, de se reconnaître comme ceux qui partagent le même savoir.

Au commencement est l'égalité. Ainsi débute l'histoire que se donnent les Nzèbi avec la naissance de sept fils qui sont en fait des égaux. Cette égalité est fragile surtout lorsqu'une autre période s'ouvre à Koto quand les chasseurs-cueilleurs adoptent l'agriculture et que surgissent des conflits entre les clans nouvellement créés.

Ceux qui perpétuent ce récit, les muyambili, ont le souci de maintenir l'égalité au cœur de l'identité nzèbi. Non seulement ils mémorisent et transmettent un savoir mais aussi ils le traduisent dans des décisions politiques propres à maintenir l'égalité comme une réalité nécessaire face aux crises de l'histoire. Ainsi la société nzèbi, à défaut d'être égalitaire, demeure-t-elle, par l'action des hommes de savoir, fidèle à ses origines. Ce livre se veut le témoignage d'une réflexion sur l'égalité conduite au sein d'une société africaine qui n'est pas sans rappeler celle qui a prévalu au sein des cités-États de l'Antiquité grecque. Ou tout simplement celle qui a lieu aujourd'hui dans notre propre société.

*Après des débuts en Archéologie préhistorique au Laboratoire de géologie de Lyon, **Georges Dupré** s'est consacré à l'ethnologie, au Sénégal d'abord, pour le Centre de Recherches Anthropologiques puis au Congo et au Burkina Faso dans le cadre de l'ORSTOM (Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer) devenu depuis IRD (Institut de Recherche pour le Développement). Il a également été professeur invité à l'université d'Illinois à Urbana-Champaign, invité aussi à East Lansing (Michigan State University) et à Madison (Wisconsin), invité du programme d'Agrarian Studies de l'université de Yale. Georges Dupré a été le fondateur et directeur du Laboratoire ERMES (Enseignement et Recherche, Milieux et Sociétés) de l'université d'Orléans. Aujourd'hui, Directeur de Recherche ORSTOM retraité.*

Études africaines
Série Anthropologie

Illustration de couverture de Patricia Mezzasalma.

ISBN : 978-2-343-17891-2

25,50 €

