

ASPECTS
DE L'ORGANISATION DU MONDE DES NGBANDI
(Afrique centrale)

PAR

LOUIS MOLET

Les Ngbandi, population du centre de l'Afrique, occupent un territoire situé dans le nord de la République démocratique du Congo ainsi qu'une étroite bande au sud de la République Centrafricaine. Ce territoire forme une sorte de triangle rectangle boursoufflé d'environ 180 km de base au nord et de 70 km de hauteur vers le sud. Son tracé va à l'ouest, des rapides de Satéma-Banzyville, à Businga au sud. Il suit alors l'Ebola ou Eau Blanche vers l'est, puis une ligne passant par Abumonbazi, Beregelita, Taragini et aboutissant à Yakoma et Ouango. Enfin reprenant ensuite vers l'ouest, il se ferme en suivant le bas-Bomu, le confluent de l'Uele et l'Oubangui.

Les Ngbandi seraient venus de l'est, du Soudan¹. Ils semblent stabilisés depuis plus de 50 ans sur leur actuel territoire, même si des mouvements internes dus à la conjoncture politique, se produisent de temps à autre. Leur langue, « oubanguienne » selon la terminologie de Greenberg, est très différente des langues bantou, mais elle se modifie au contact des ethnies voisines. Les Ngbandi portent alors des noms qui trahissent le métissage culturel : Pakabeti dans la région de Beregelita, Ndendi sur la rive nord de l'Oubangui, etc. Cette population, en majorité forestière, comporte un sous-groupe ripuaire de l'Oubangui, du bas-Bomu et du bas-Uele, nommé Yakoma du nom d'une agglomération importante située au sud du confluent du Bomu et de l'Uele, là où commence l'Oubangui proprement dit. Ce sous-groupe Yakoma est composé principalement de pêcheurs.

Tous les Ngbandi, prolifiques, généralement patrilinéaires et patrilocaux sont groupés en villages denses. Ils cultivent le riz, les bananes, le manioc et un peu de café qu'ils exportent vers Bondo à l'est, Bumba et Lisala au sud, Kembé et Mobaye vers le nord.

La région couverte autrefois de forêts équatoriales a été sévèrement déboisée, surtout vers le nord autour de Kotakoli, le long des pistes et des fleuves.

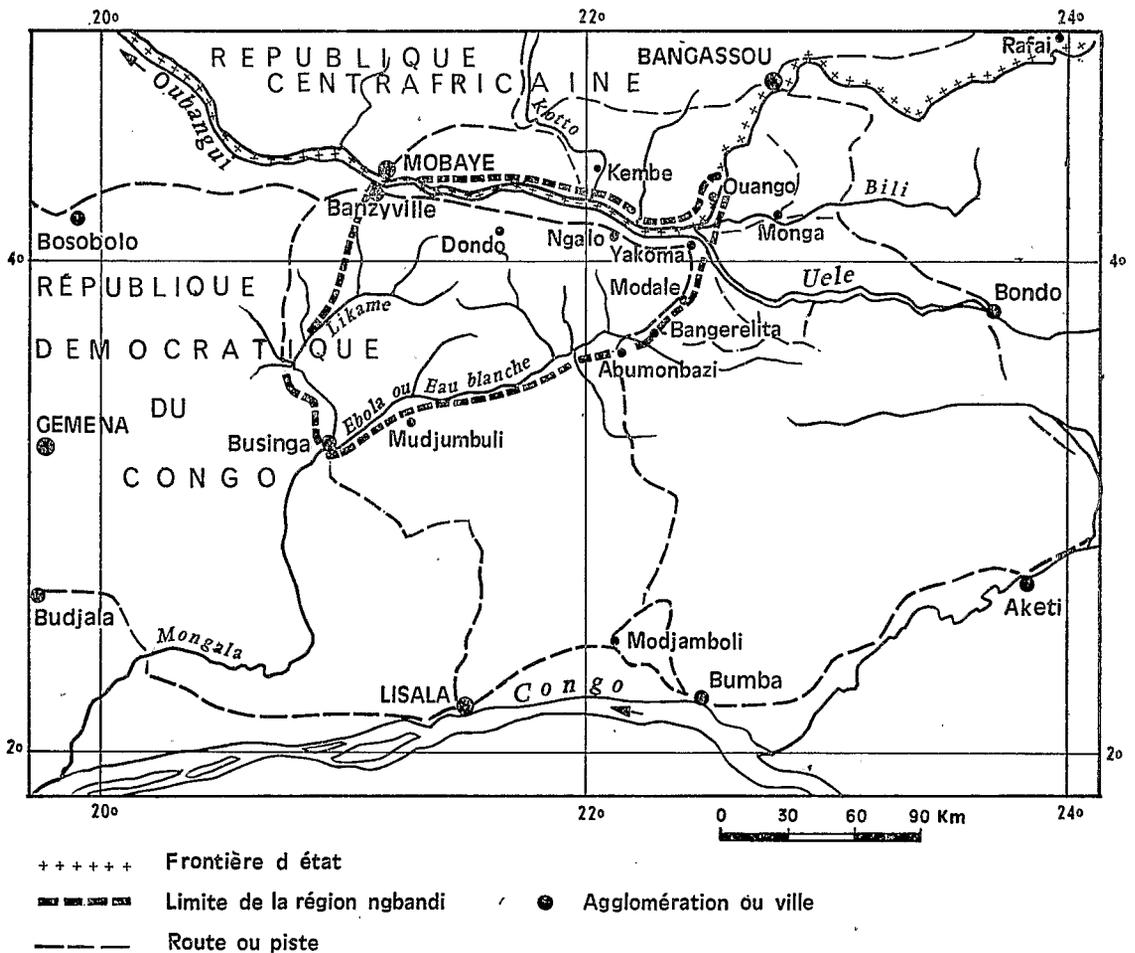
1. Cf. DAMPIERRE (E. de), Un ancien royaume bandia du Haut-Oubangui, Paris, Plon, 1967, 601 p.

7 AVR. 1972

O. R. S. T. O. M.

Collection de Référence

n° 5372

*
* *

Nous ne présenterons ici qu'une petite partie de ce que nous avons pu apprendre sur cette population au sein de laquelle nous avons fait plusieurs séjours échelonnés de 1959 à 1970. Nous exposerons successivement : le culte des ancêtres qui assure la cohésion sociale des groupes ; les croyances relatives aux jumeaux qui donnent une clé de leur organisation du monde ; les prétendus « cannibales » et les poisons d'épreuve ; puis les génies que l'on croit hanter la brousse ou le fleuve. Pour terminer, en nous appuyant sur les faits énoncés, nous expliquerons les aspects de la conception ngbandi du monde que nous avons pu dégager.

*
* *

LE CULTE DES ANCÊTRES ET L'ORGANISATION FAMILIALE.

L'une des bases fondamentales de la cohésion familiale ngbandi est le sentiment, banal, de tout recevoir des ancêtres paternels. D'eux dépendent la santé, la prospérité, la réussite, la fécondité, la paix : c'est à eux qu'on doit d'échapper aux maladies

et aux accidents, de faire bonne chasse, bonne pêche, d'avoir d'abondantes récoltes, de nombreux enfants, d'obtenir des succès et d'éviter les querelles et les procès. Leur puissance invisible intervient dans tous les domaines de la vie mais elle peut être influencée par des forces favorables, plus ou moins antagonistes ou rivales comme les génies, ou indépendantes ou perturbatrices comme celles dont jouissent les jumeaux.

Cette croyance, qui semble avoir déjà beaucoup évolué, continue à s'atténuer sous l'influence lente du christianisme et de la civilisation occidentale. On en peut deviner les étapes par l'examen comparé sous différents aspects du support matériel de cette puissance, le *tolo*, relique lignagère, qui fait l'objet d'un culte et qui a appartenu à ceux qui, autrefois ou naguère, ont exercé l'autorité sur le groupe.

Le mot *tolo*¹ signifie à la fois :

- 1° Relique des ancêtres ou reliquaire pouvant contenir de telles reliques.
- 2° Ce qui a autorité sur, ce qui a des droits sur... (comme un père sur un enfant ou un aîné sur un cadet).
- 3° Mauvais esprit, ou mieux, esprit mauvais.

Le reliquaire ou tolo.

On se doute qu'avec de telles connotations ce mot suscite des sentiments mélangés de confiance et de méfiance. Nous nous intéresserons surtout à la première acception.

Le *tolo* est un objet placé à proximité immédiate de la maison de son détenteur, sous un auvent, sous une case désaffectée et servant de débarras, sous un arbre. Il n'est pas particulièrement protégé contre les poules ou les chèvres ni, à plus forte raison, contre les insectes ou la rouille. Il peut se présenter sous divers aspects qui permettent d'apprécier les étapes d'une évolution qui n'est pas terminée.

Dans le cas le plus traditionnel, le *tolo* consiste en une boîte cylindrique (*ngu tolo*), en écorce cousue, d'une trentaine de centimètres de diamètre sur quarante à cinquante de haut, dressée sur une base. Un couvercle emboîtant, de même matériau, coulisse le long d'une cordelette servant de poignée et permettant de le suspendre. Cette boîte, véritable reliquaire, est confectionnée par un homme de la famille, selon le modèle classique ou plus simplement achetée sur commande à un voisin. Ce peut être, parfois, un sac rectangulaire à rabat, de grandes dimensions, fait en cuir vert de chèvre ou d'antilope. Quelle que soit sa forme, sa destination est la même et toujours il contient des objets hétéroclites : morceaux de ferraille, plumes de poulets, épis de maïs ou de sésame, etc.

En réalité, ces objets sont d'origine diverses : d'une part, ceux ayant appartenu aux ancêtres : ongles, cheveux, os de doigts. Autrefois, on y mettait le pouce et le majeur de la main et du pied droits. La capacité du récipient est suffisante pour avoir pu contenir dans les temps plus anciens, d'autres pièces importantes de l'ancêtre, nous pensons plus spécialement au crâne, mais nous n'avons pu obtenir confirmation. Maintenant, on se contente d'y mettre des choses durables, en particulier celles comportant du métal : ceinture et sa boucle, couteau avec sa gaine, fer de sagaie, bracelets. Les moisissures, des insectes divers n'en laissent en quelques années que des objets rouillés. Le reste du contenu du *ngu tolo* est un résumé des offrandes ou des sacrifices dédiés aux ancêtres en diverses occasions : graines isolées jetées là

1. Ce mot peut également se prononcer *toro*, *l* et *r* correspondant à la même articulation dans la langue ngbandi.

avant les semailles, épis provenant des prémices, plumes de poulet, caillots ou gouttes de sang de chèvres ou de cabris, toutes choses éminemment périssables et qui contribuent à la dégradation des autres reliques.

Dans certaines familles, ce récipient est remplacé par un objet de grande taille et venant des générations passées : grand tambour horizontal cylindrique monoxyle à deux lèvres, ou si possible, par un objet métallique : souvent, c'est une grande cloche d'alarme de plus d'un mètre de long faite de deux joues bombées et soudées sur leur pourtour. On y ajoute à proximité, le cas échéant, un souvenir personnel du dernier chef défunt : sagaie emmanchée, couvre-chef.

Enfin, ce peut être une pierre noire, rugueuse, trouvée dans le lit de l'Oubangui, à l'étiage, qui a attiré l'attention d'une façon spéciale, et toute semblable à celles qui sont la matérialisation des génies */ginaro*. Dans ce dernier cas, ces pierres font l'objet d'un culte organisé dont nous avons parlé ailleurs ¹.

Le *ngu tolo*, par abréviation le *tolo*, considéré comme masculin parce que représentant les ancêtres mâles, porte un nom, généralement le même que celui du lignage, exemple : *tolo Mbomba*. Il est détenu et fait l'objet des soins intermittents du chef de lignage. Les sœurs de ce dernier en nettoient de loin en loin les abords. Les hommes peuvent lui construire un abri si l'auvent d'une case ne paraît pas suffisant pour le protéger de la pluie ou que l'on veut, pour une raison spéciale, lui manifester une attention particulière. Symbole et signe visible de l'autorité du lignage, il passe de droit au successeur reconnu en cas de décès du précédent titulaire.

Les bénéficiaires de la puissance du tolo.

Ce reliquaire, support de la puissance des ancêtres invisibles et lieu tangible de leur existence supposée, concerne un groupe dont il fonde l'unité. A ce titre, il est respecté par toutes les familles du lignage. Lorsque pour des raisons de commodité, de dispersion territoriale provoquée par une trop grande importance numérique, un groupe essaime ou se scinde, le groupe qui se sépare se munit d'un nouveau reliquaire qui lui devient propre, en partie issu de l'ancien si l'essaimage est pacifique, et tout à fait nouveau, sans rien de commun avec l'ancien si la scission est violente et constitue une rupture. Dans ce dernier cas, il arrive que les séparatistes volent en secret une relique du *tolo* ancien pour l'incorporer au nouveau *tolo*. Il n'y a pas lieu d'insister sur le caractère de filiation évident de ces *tolo*, identique à celle des lignages eux-mêmes.

Sinon, le *tolo* renfermera des reliques choisies parmi celles ayant appartenu à un ancêtre prestigieux plus ou moins récent du meneur du nouveau groupe.

Le groupe révéralant le *tolo* est constitué tout d'abord des chefs de familles, généralement des consanguins du meneur qui détient les reliques. Le groupe comprend aussi tous ceux qui dépendent de ces chefs de familles : épouses, sœurs célibataires, enfants et descendants.

Le meneur qui a choisi les reliques, ni ses frères et sœurs n'ont besoin d'être introduits dans la sphère d'influence du *tolo*. Il n'en est pas de même pour les autres membres du groupe qui doivent en quelque sorte lui être présentés car l'intervention du *tolo* ne va pas de soi. C'est par cette présentation que sont incorporés dans le groupe familial ou lignager les nouveaux membres : épouses légitimes, celles pour

1. « Kanda et Sangere, génies yakoma » in « African Systems of Thought » (p. 158-164) edited by M. FORTES & G. DIETERLEN, London, Oxford University Press, for the International African Institute, 1965.

lesquelles une dot a été versée. En effet, par suite de la règle d'exogamie, les épouses des hommes sont originaires d'autres lignages, et ressortissent à d'autres ancêtres, d'autres *tolo*. L'homme, sa famille, ont payé pour disposer de la force, du travail, de la fécondité de la femme. Pour traduire littéralement l'expression locale, *avo lo*, ils l'ont achetée.

Quand une nouvelle épouse entre dans une famille, lors du mariage, elle doit apporter un coq. On la fait asseoir dans la maison avec le *tolo* sur les genoux. La tante paternelle, sœur du père du mari, après avoir invoqué les ancêtres, égorge le coq sur le seuil et verse du sang dans le reliquaire et en met en croix sur le ventre, entre les omoplates et sur le front des nouveaux époux. La volaille est ensuite mangée par la tante, le grand-père et autres parents du mari. Désormais, le *tolo*, les ancêtres, veillent sur la fidélité de la femme.

On présente également les enfants nouveau-nés aux ancêtres pour les mettre au bénéfice de leur puissance. Cette présentation est aussi la certification de la filiation qui empêche pour l'avenir la conclusion éventuelle d'unions incestueuses. Il ne s'agit, bien sûr, que des enfants nés dans la famille et qui pourront en être considérés comme des membres authentiques et normaux. La présentation a lieu de trois à huit jours après la naissance et c'est l'occasion, une fois de plus, pour la mère, de déclarer que l'enfant est bien conçu des œuvres du chef de ménage, car la fidélité des femmes est constamment suspectée. Elle doit écarter les soupçons à différentes occasions : lors de la consultation du *tolo*, lors d'un accouchement difficile, lors de la cérémonie de présentation de l'enfant, enfin, lors de l'ensevelissement de son mari. Selon l'occurrence, la femme reconnaîtra ou non que l'enfant est adultérin, faute de quoi elle s'expose à voir l'enfant mourir ou à mourir elle-même. Dans le premier cas, elle doit aussi livrer le nom de son complice auquel une amende sera infligée. L'enfant pourra néanmoins être conservé dans la famille et adopté, quitte à ce que plus tard, son vrai père puisse le racheter s'il le désire. Sinon, l'enfant sera abandonné ou élevé sans que soit requise la protection des ancêtres sur lui. Si, notoirement, l'enfant est adultérin, la présentation aux ancêtres n'a pas lieu.

Dans le cas général, la présentation de l'enfant se fait selon le cérémonial suivant : à l'aube, la mère amène l'enfant jusqu'à la case du chef de famille ou de lignage détenteur du reliquaire qui est alors placé sur le seuil. Par dessus, la mère présente l'enfant à une sœur ou à une tante de son mari qui le reçoit en disant : « Je te fais entrer au nom des ancêtres... » et elle énumère ceux-ci en commençant par le plus ancien. Puis la mère, enjambant le *tolo*, donc exposant son sexe à sa puissance, entre à son tour. La femme qui a reçu l'enfant a préparé des aliments, poisson ou viande, et après les avoir placés un instant sur le reliquaire, les donne à manger à la mère. Désormais, celle-ci est relevée de l'interdit du sel qu'elle observait depuis son accouchement.

Outre les enfants illégitimes dont nous avons parlé, les jumeaux ne sont pas non plus présentés au *tolo* : comme nous le verrons au prochain chapitre, ils sont considérés comme doués d'une puissance équivalente à celle des ancêtres, ils sont des êtres quelque peu surnaturels.

Action des ancêtres et du tolo.

Les Ngbandi s'adressent au *tolo* considéré comme réceptacle de la puissance cumulée des ancêtres du groupe. Ce qu'on lui demande et ce qu'on attend de lui, ce sont

des bénédictions, une aide, la réussite dans tous les domaines (chasse, culture, commerce, voyages, descendance, santé, etc.) et la protection contre les génies/*ginaro* pendant des activités plus ou moins hasardeuses ou périlleuses, pendant la chasse et surtout pendant la pêche, car ceux-ci peuvent avoir été sollicités par des rivaux ou des ennemis pour vous faire du mal.

Pour les premières activités énumérées plus haut, il faut, le soir à la nuit tombante, avertir à mi-voix ou à voix haute les ancêtres de ses intentions pour le lendemain. Au matin suivant, on dépose au contact de la relique les instruments : filets de chasse ou de pêche, engins, outils, lignes. On les laisse « se charger » de puissance et on va les utiliser aussitôt. S'il s'agit de semailles, on consacre au *tolo*, une ou deux graines qu'on lui abandonne en demandant que la future récolte soit abondante, ne soit ni détruite ni abîmée par la pluie, les bêtes ou les gens. De même, quand une case est terminée, avant de l'habiter, on y place le *tolo*. Du fait que la case est destinée à abriter une épouse et ses enfants, on y fait le sacrifice d'une poule blanche, d'un coq rouge, ou même d'un bouc de couleur indifférente. Cette victime est fournie par l'épouse qui va la demander à sa famille. C'est le propriétaire de la case qui consomme le sacrifice en coupant le cou de la victime sur le seuil de la porte¹. Du sang est versé dans le *tolo* où l'on met également des plumes de la queue pour une volaille ou la patte antérieure droite pour un caprin. La viande est mangée par les anciens du village invités pour l'occasion.

En cas de maladie, le patient est introduit dans la maison de l'intercesseur. Les remèdes qui lui ont été indiqués sont placés au contact du *tolo*, là où il se trouve s'il n'a pas été apporté. Par une prière, on demande aux ancêtres de donner de l'efficacité aux remèdes et d'accorder la guérison. La médication est alors administrée au malade.

Empêchements à l'action du tolo.

Il arrive évidemment, qu'à diverses occasions, le *tolo* semble inopérant et ne fasse pas d'effet. On considère alors que son action est momentanément empêchée par une faute commise à l'encontre des ancêtres par un membre quelconque du groupe. L'action du *tolo* reprend dès la reconnaissance de la faute et surtout la réparation de celle-ci aux frais du ou des coupables. La faute n'est en soi un mal que du fait qu'elle coupe, qu'elle interrompt, l'action bénéfique des ancêtres. Ceux-ci ne peuvent causer du mal à leur progéniture, et l'adversité, les accidents, sont imputés aux *ginaro*. Les ancêtres sont les protecteurs, les défenseurs, mais leur pouvoir peut être mis en échec par des actes considérés comme mauvais accomplis par leurs descendants et ceux dont ils sont responsables. Ces actes délictueux, commis parfois involontairement, voire en toute innocence, doivent être reconnus, leur responsable si possible trouvé, au besoin par l'ordalie ou poison d'épreuve, et une réparation offerte aux ancêtres.

Les ancêtres ne punissent pas leurs descendants pour leurs fautes. Ils interviennent, négativement si l'on peut dire, en n'accordant pas de bénédictions au chef de ménage, en faisant ou en laissant périlcliter sa situation par des chasses ou des pêches infruc-

1. « Chez les Mbaka et les Yakoma, lorsque la maison est prête à être habitée, le propriétaire sacrifie une poule sur le seuil et il trace une ligne avec le sang sacrificiel (pour éloigner les génies qui pourraient être néfastes et séparer les vivants des ancêtres). Il récite sa généalogie » (p. 39, LEBEUF, J. P. « Bangui (Oubangui-Chari). Rapport d'enquêtes préliminaire dans les milieux urbains de la Fédération ». Paris, Édit. de l'Union Française, 1951, 66 p.).

tueuses ou en laissant venir une maladie sur un membre de sa famille. Dans ce cas, le *tolo* ne confère plus aucune efficacité aux engins sur lesquels on le place ou qu'on place sur lui. Mais cette action du *tolo* n'est pas automatique et la faute commise n'empêche pas *ipso facto*, la puissance des ancêtres d'agir. On le voit quand on découvre par hasard l'infidélité d'une épouse qui durait depuis un certain temps sans avoir eu d'influence notable sur l'efficacité prétendue de la relique. Il faut en somme que les ancêtres s'aperçoivent de la transgression et refusent leur fluide bénéfique qu'ils dispensent principalement par l'objet qui leur est consacré. C'est bien la force des ancêtres qui ne s'infuse plus dans les instruments, plutôt que la faute qui coupe le contact et empêche celle-ci de pénétrer dans les engins.

Sacrifices.

Lorsqu'on remarque ce qui est considéré comme une impuissance prolongée du *tolo*, selon les consultations données par les devins ou les guérisseurs qui expliquent les raisons des maladies, des échecs ou des succès, il peut être utile, voire indispensable, d'offrir un sacrifice plus ou moins conséquent aux ancêtres que l'on croit offensés. Ce sacrifice consiste en une volaille ou un caprin, sans préférence de sexe ou de couleur. Il est offert par les soins d'un aîné, homme ou femme, qui prononce l'invocation, l'imprécation et formule les bénédictions demandées : guérison, réussite ou pardon. Bien que le *tolo*, essentiellement patrimonial, ne concerne que les membres directs de la famille, il peut néanmoins parfois intéresser une épouse. En effet, une femme malade peut l'être pour différentes causes parmi lesquelles choisit le guérisseur. En particulier, il peut conclure à l'action (négative) du *tolo* de la femme ou bien de celui de son mari et le sacrifice prescrit aura lieu devant le reliquaire de l'une ou de l'autre famille.

Adultère.

C'est l'adultère de la femme, le seul répréhensible, qui est la cause la plus fréquente de l'intervention accidentelle devant le *tolo*. Si un mari a des doutes sur l'une de ses épouses pour une raison quelconque (chasse infructueuse par exemple), il charge une ou plusieurs de ses sœurs d'intervenir. Celles-ci vont invoquer le soir le *tolo*, puis avertissent la femme que le lendemain elles viendront la prendre et la présenter aux ancêtres pour qu'elle se confesse. La femme, sous peine de graves ennuis, et, pense-t-on, de maladie, est tenue de s'exécuter. Elle se munit d'un segment de tige de grande graminée (*matiti* (*Imperata* sp.)) et le sectionne en tronçons en énonçant le nom de son ou de ses partenaires. Il arrive que la femme coupe un tronçon sans prononcer de nom, soit qu'elle l'ignore, soit qu'elle veuille le taire, mais le fait figurer au compte. Les sœurs répètent les noms au mari qui va alors réclamer des compensations aux hommes ainsi mis en cause. Un parent de la femme (frère) doit aussi apporter un cabri en sacrifice.

Autrefois, une femme convaincue d'adultère, surtout si elle était prise en flagrant délit, était immédiatement mutilée (ablation d'une oreille, d'une phalange, blessure au corps ou aux membres) et le *tolo* recevait quelques gouttes de son sang. Maintenant, on se contente de la battre énergiquement et c'est le sang du cabri égorgé qui humecte le reliquaire. La viande de l'animal est partagée entre les membres de la famille du mari, mais celui-ci n'en mange pas, ni la femme, ni son parent.

Intercession. Rôle et prérogative des aînés.

Normalement, personne ne s'adresse aux ancêtres directement pour soi-même. On n'interpelle le *tolo* qu'en faveur d'un descendant ou d'un cadet. Il n'y a guère d'exception que les demandes en faveur du chef de groupe quand il est malade ou en difficulté (exemple : tribunal).

Dans tous les autres cas, on demande à un aîné, un oncle ou mieux, une tante paternelle, de s'adresser aux ancêtres pour soi et on lui remet un cadeau pour ce faire. La remise du cadeau peut même suffire dans certains cas. L'intéressé agit alors en lieu et place de l'aîné qui devrait parler et agir pour lui : bénédiction de filet par exemple. Le premier rang de primogéniture suffit et le frère ou la sœur immédiatement aînés, l'oncle ou la tante cadets du père, peuvent parler efficacement à condition de recevoir le cadeau rituel. En contrepartie, nul ne peut se dérober à ce rôle qui est une obligation familiale, même si une brouille est survenue entre un aîné et un cadet. L'aîné en profitera pour se faire supplier, pour exiger des excuses et surtout un cadeau plus conséquent mais ne pourra refuser. Il risquerait de se voir opposer un refus semblable par la suite et en s'obstinant, pourrait indisposer les ancêtres contre lui.

Ce rôle d'intercesseurs obligés auprès des ancêtres, attribué aux aînés ou aux membres de la génération précédente donne une tonalité particulière aux rapports entre les individus de la famille. Les intentions secrètes de chacun sont confiées à l'intercesseur habituel, très souvent une tante paternelle. La subordination des jeunes aux anciens, des cadets aux aînés, fréquente dans bien des sociétés, se trouve renforcée par une composante religieuse fondée sur le culte des ancêtres.

Disons en passant que les aînés ont d'autres prérogatives, comme celle de disposer du produit de la chasse ou de la pêche de leurs cadets. Certains animaux, panthères, crocodiles, boas ou certains poissons (en ngbandi appelés *munga*, *ko*, *suri*), toutes les tortues, peuvent être capturés et tués par n'importe qui mais il est interdit, sous peine d'offenser les ancêtres et de tomber malade, de les garder pour soi et l'on doit les offrir à un aîné. Sauf toujours le cas du chef de lignage lui-même qui, par définition, n'a pas d'aîné. Pour la panthère qui fait l'objet d'un interdit alimentaire, on se contente d'en prendre la peau et l'on donne la chair à manger à d'autres gens qui n'ont pas l'interdit de cette viande. Les poissons cités sont mangés par les hommes et par les femmes indifféremment, mais les boas, comme les anguilles, ne sont consommés que par les hommes.

Cette représentation personnelle par un aîné quel qu'il soit, présente aussi l'avantage de permettre de formuler devant le *tolo* des demandes concernant des membres du lignage absents mais qui ont demandé cette assistance. Un Ngbandi isolé dans une ville peut, par messenger ou par lettre, solliciter l'intercession de tel ou tel en sa faveur dans telle ou telle intention, en même temps qu'il adresse ou promet tel cadeau. Cette incessante remise de cadeaux des cadets aux aînés, des plus jeunes aux plus âgés, d'une génération à la précédente peut surprendre, mais elle est essentielle et figurative de la structure familiale et lignagère ngbandi. Elle n'est d'ailleurs pas isolée et se manifeste ailleurs : la naissance de jumeaux qui semble à première vue la perturber et même la supprimer pour un temps ne fait alors que la dériver car ce sont les mêmes dons et contre-dons qui interviennent alors, mais déviés, autrement dirigés et constituent le réseau des parents de jumeaux, libérés pour un temps

des obligations envers leurs *tolo* respectifs mais liés entre eux par d'autres obligations équivalentes.

Au niveau du village, il suffit d'être attentif à l'échange constant de salutations d'une famille à l'autre pour sentir combien, dans leur banalité et leur insignifiance, elles confortent chacun dans sa quiétude présente, d'autant plus appréciée des anciens qu'ils se souviennent encore des temps de permanente insécurité des débuts du siècle ou des récentes périodes troublées.

Évolution.

Comme nous l'avons indiqué déjà, cette institution est en pleine évolution et la régression est assez rapide pour qu'une génération ne sache plus ce que faisaient les précédentes. Les étapes de cette transformation semblent les suivantes :

Autrefois, chez les Ngbandi, on prélevait effectivement des os des ancêtres, au moins des phalanges, d'après les témoignages que nous avons pu recueillir. Puis, ce ne furent plus que des cheveux et des rognures d'ongles. Puis, ces reliques corporelles furent remplacées par des reliques personnelles. Le reliquaire devenant lui-même relique put être remplacé par un objet plus collectif (tambour, cloche), voire par un objet plus étranger encore comme une pierre de l'Oubangui.

Parallèlement, le culte offert aux ancêtres évolua et s'atténua sensiblement : lors de la conclusion des mariages, il n'y a plus de présentation de la femme ni de sacrifice ; il y a cependant encore libation d'alcool qui n'est pas versée sur le *tolo* mais répandue à terre en offrande aux ancêtres. En cas d'adultère reconnu, on se contente du versement de l'amende (compensation) par l'homme au mari et la remise par un frère de la femme d'une volaille qui devient même facultative, ce qui prouve une certaine désolidarisation de la famille de la femme des fautes que celle-ci peut commettre, donc une personnalisation accrue de la responsabilité et de la culpabilité. Sur le plan agraire, on continue à offrir un ou deux exemplaires des graines qui vont être semées. Par contre, on trouve inutile d'offrir les graines et les prémices des plantes non-traditionnelles (manioc, ignames, coton) aux ancêtres qui ne les ont pas connues.

Les ancêtres semblent inutiles pour aider aux opérations dont les techniques sont infaillibles : plantation du manioc, mais on continue à invoquer leur appui pour les occupations qui restent largement aléatoires : chasse, pêche, au premier chef ; puis, mariage et descendance ; recherche d'une place lucrative à la ville. Le culte tend donc à subsister pour parer aux aléas.

Cette régression insidieuse de ce culte des ancêtres n'est pas cohérente et se produit sous l'effet de plusieurs causes.

Certains aspects de ce culte ne sont plus guère compatibles avec la situation politique et l'évolution récente des mœurs qui se sont considérablement adoucies depuis un demi-siècle. Un des facteurs d'évolution les plus sensibles est le christianisme qui, chez les Ngbandi, se présente sous trois dénominations : catholicisme, protestantisme, prophétisme de Simon Kimbangu. Dans les trois cas, chaque confession, assez peu tolérante, minimise le rôle possible des ancêtres qui sont à ses yeux, avantageusement remplacés par le Dieu créateur, tout-puissant, distributeur du bien et du mal, rétributeur qui fait mourir et qui fait vivre. Pour le culte, le chef de lignage, les aînés, sont remplacés par le responsable local de la communauté, très généralement par le père missionnaire ou le catéchiste catholique ou l'évangéliste protestant qui

prononce les prières efficaces, reçoit les prémices et les offrandes, les vend et en utilise l'argent au profit de l'église, admoneste les hommes et les femmes auxquels il enseigne, outre des cantiques, le catéchisme ou des versets bibliques appris par cœur, éventuellement la lecture des livres sacrés et certaines cultures vivrières de jardin.

Le transfert se fait d'autant plus facilement que beaucoup de Ngbandi se trouvent obligés de se séparer de leur famille pour aller à la ville, et que le Dieu chrétien, qui, « chez Simon Kimbangu » tolère la polygynie, est plus omniprésent que les ancêtres et que la puissance qu'on lui accorde est largement supérieure à celle du *tolo*.

Néanmoins, dans un nombre considérable de familles, hormis les Kolinga ou Kimbanguistes dont les chefs locaux ne consentent pas non plus à renoncer à avoir simultanément plusieurs épouses, l'importance du *tolo* reste grande, même quand elle est battue en brèche par le christianisme. Mais l'évolution se faisant par le dedans, spontanément, sans coercition extérieure ou administrative, la cohésion familiale n'en souffre pas, le groupe familial n'en est pas ébranlé. L'adultère des femmes est ressenti comme une sanction de la polygamie. De plus le christianisme permet le sentiment de la solidarité à d'autres groupes, solidarité affective qui se substitue à l'indifférence pour les autres familles ngbandi ou qui vient remplacer, très lentement, chez les Yakoma le sentiment de propriété et de domination vis-à-vis du groupe des anciens serfs langba, ou le sentiment d'hostilité ouverte vis-à-vis des autres étrangers que l'on s'habitue progressivement à rencontrer et à côtoyer.

Le particularisme ngbandi est encore très vivace. La cohésion familiale centrée autour des reliques laissées par les aïeux reste solide. Le christianisme, diversement interprété, tente de faire connaître progressivement un dieu tout puissant, bien au-dessus du pouvoir relativement limité des ancêtres. Ceux-ci appartiennent pourtant à un passé traditionnel encore très solide et conservent de nos jours un réel prestige.

* * *

LES JUMEAUX.

Comme nous venons de le signaler dans le chapitre précédent, la survenance de jumeaux dans une famille cause de profondes perturbations dans sa vie religieuse, puisque le chef de ménage cesse, pour un temps qui peut durer des années, d'être sous l'influence directe du *tolo* de ses ancêtres. Chez les Ngbandi en effet, comme dans toute l'Afrique Noire, les jumeaux font l'objet de croyances et d'attitudes particulières ¹, mais sans aucun rapport avec la circoncision ².

La stérilité est considérée comme une tare et les enfants sont toujours désirés. Pourtant, avec des sentiments contradictoires, les ménages redoutent de donner le jour à des jumeaux, surtout s'ils sont de sexe différent. Les parents sont en effet tenus d'organiser des danses et des repas en l'honneur de leurs enfants qu'ils croient doués de pouvoirs extraordinaires et dont, par la suite, ils subissent, impuissants, les caprices extravagants.

1. Cf. « Paradoxes of Twinship in Ndembu ritual », p. 44-50, in Victor W. TURNER, « The ritual process », Chicago, Aldine, 1969.

2. D. ZAHAN. *Note sur la gémellité et les jumeaux en Afrique Noire*. Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 42^e année, n^o 6, mars 1964, p. 351-353.



PHOTO 1. — Danseuse ngbandi (fête nationale).



PHOTO 2. — Vieille femme ngbandi (scarifications, avulsion des incisives supérieures).

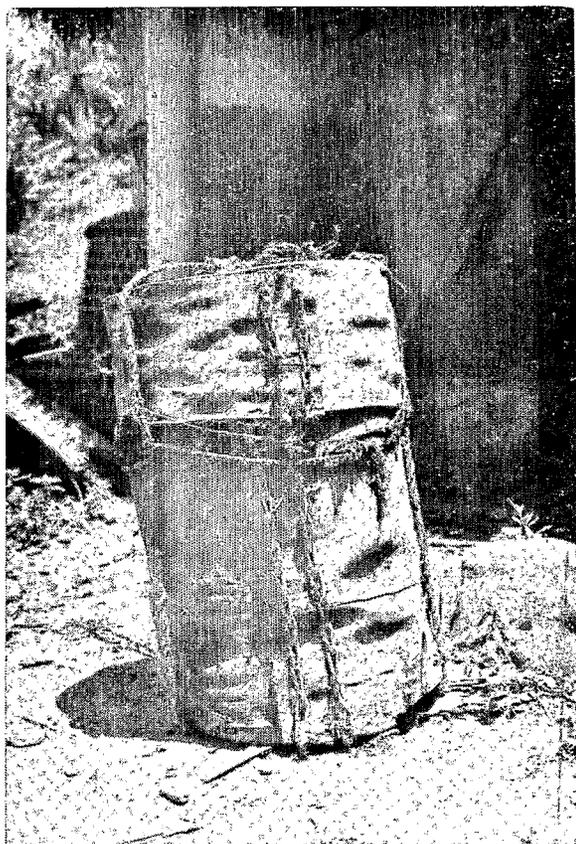


PHOTO 3. — Réceptacle de reliques lignagères ou *ngu tolo*.



PHOTO 4. — Relique des ancêtres *to*lo ; vieille cloche d'alarme.

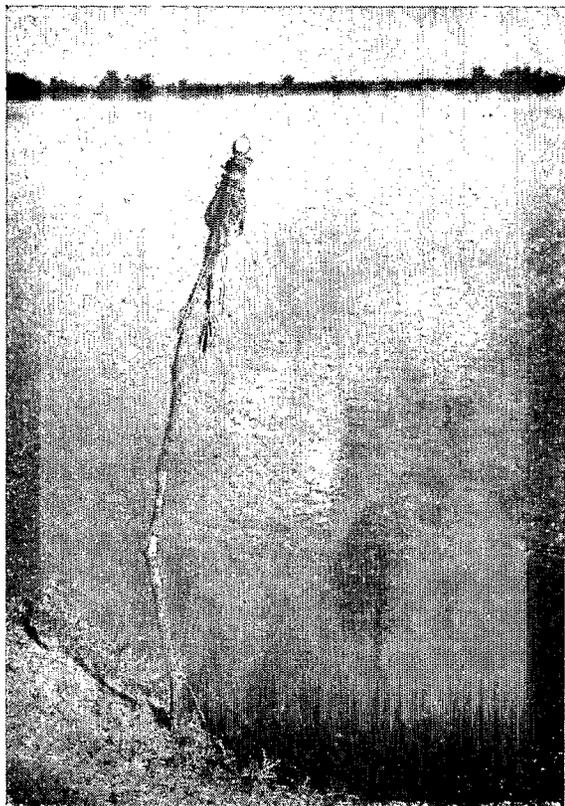


PHOTO 5. — Offrande aux esprits de l'eau/*ginaro*
bord de l'Oubangui.



PHOTO 6. — Femme mbandui dont les jumeaux sont morts
cinq mois auparavant et qui se trouve à nouveau enceinte.



PHOTO 7. — *tolo-ngbo*. Lieu où l'on jette les dé-
tritrus des jumeaux et piquets où l'on suspend les
objets pour qu'ils se chargent d'efficacité avant
leur emploi.



PHOTO 8. — Case avec entourage, à cause de jumeaux nouveau-nés.

Le mot *ngbo* désigne les jumeaux mais signifie également serpent ¹, ce qui fait imaginer aussitôt la tonalité des sentiments qu'on a pour eux : respect mêlé d'une intense crainte. Cette interprétation du mot se trouve confirmée par l'expression employée par certains hommes qui disent « : Ma femme a pondu deux serpents » au lieu de « ma femme a mis au monde deux jumeaux » ². De même, quand un serpent s'égaré dans le village et surtout dans la cour de parents de jumeaux, on dit qu'il vient visiter ses cousins et il serait malséant de le tuer, ce qu'on ne manquerait pas de faire en brousse ou dans tout autre circonstance.

Avant de proposer des interprétations possibles des faits, il nous faut préalablement présenter ceux-ci tels que nous les avons observés ou qu'ils nous ont été rapportés. Nous y incluons certaines remarques de Vickos ³ et de Tanghe ⁴.

La naissance.

A la naissance de jumeaux, avant même que le second ait été expulsé, on annonce aussitôt l'événement dans tout le village en battant les tambours à deux peaux, *ngo* et les adultes de la famille passent dans les cases pour récolter les cadeaux qu'il est d'usage de leur faire et requérir l'aide des autres parents de jumeaux. On indique ou rappelle publiquement les interdits à observer : consommation de feuilles de manioc, de chair d'éléphant, de gros poisson, de poisson-électrique (sorte d'anguille), dont l'odeur même serait néfaste pour les jumeaux et celui qui en mangerait. On recommande aux enfants de ne pas siffler, jouer de la flûte ou d'un instrument semblable car des sifflements provoqueraient chez les nouveau-nés des bronchites ou autres maladies de poitrine ou un développement anormal de la rate.

Comme d'habitude, le cordon ombilical est coupé avec un éclat tranchant de rachis de palme et, comme les autres nouveau-nés, les jumeaux sont lavés à l'eau, mais froide « pour qu'ils crient longtemps », puis oints d'huile de palme et frottés avec de la sciure d'acajou/*mbio*.

Les ou (le) placentas, au lieu d'être enterrés (ou confiés au fleuve) sont mis dans deux jarres ou canaris fournies par les lignées paternelle et maternelle. Celle de la lignée paternelle est légèrement plus grande que l'autre. Ces canaris (*ta*) sont garnis extérieurement de larges feuilles d'une liane qui pousse sur les stipes des palmiers. Ces feuilles sont disposées en couvercle pour empêcher la pluie d'y entrer. On met dedans des tiges de patates et des racines jeunes de pousses de fromager, broyées avec des copeaux d'acajou et de l'eau. Chaque jour, on y ajoute quelques gouttes d'huile de palme. Ces canaris-de-jumeaux/*ta-ngbo* sont disposés à l'une des extrémités du vil-

1. LEKENS (R. P. B.), « Dictionnaire ngbandi (Ubangui-Congo belge) », Tervuren, 1952, XII + 348 p. ; p. 282 : « *Ngbo*, rouge ; *ngbô*, tendrement ; *ngbo*, enclos, enceinte, cour (d'un chef) ; *ngbo*, serpent, ver intestinal ; *ngbo*, jumeaux ». L'acceptation 'enclos de chef' reste dans la même tonalité de respect mêlé de crainte et de la séparation entre le monde normal et le reste. Pour l'acceptation 'rouge' qui sera explicitée dans un chapitre ultérieur, disons que cette couleur, ambivalente, est tout d'abord mauvaise, même si elle peut être associée à des exorcismes purificateurs comme le sang des victimes ou la poudre d'acajou/*mbio*.

2. *Ya mbi adu angbo ose et Ya mbi adu ngbo*.

3. VICKOS (M.). *Le culte des jumeaux chez les 'Sango'*. Bruxelles, *Liaison*, 66, 1958, p. 43-47, ill.

4. TANGHE (R. P. B.). « Le culte du serpent chez les Ngbandi », Bruges, Les Presses Gruuthuuse, 1926, 88 p., ill., Excellente étude ethnographique, même si certaines interprétations nous paraissent contestables, par ex. : « Cherchant autour d'eux aide et protection contre les mille petites inimitiés de la vie, nos indigènes ont perdu de vue l'Être primordial, qui est passé à l'arrière-plan. Le serpent a conquis de la sorte chez eux un culte public bizarre [...] sous la poussée sans aucun doute, des Génies malfaisants que nous appelons démons, le serpent, autrefois maudit par Dieu au paradis terrestre, a usurpé la place qui ne revenait de droit qu'au souverain maître, créateur du ciel et de la terre » (p. 2). Nous en discuterons plus loin.

lage, à l'orée de la brousse, sur des supports plus hauts qu'un homme, faits chacun d'une branche trifourchue, plantés de chaque côté du sentier. Le dépôt de ces cruches fait l'objet d'un rite collectif.

A cette occasion, les femmes du village se vêtent « à l'antique », c'est-à-dire portant, par dessus l'étoffe qui leur sert de jupe, des rameaux feuillus fixés à leur ceinture, sur le bas-ventre et sur les fesses. Elles se rendent à l'extrémité du village opposée à celle où ont été plantés les supports, et deux hommes, portant chacun une *ta-ngbo*/ cruche de jumeau, contenant une partie de l'enveloppe placentaire, les accompagnent. Puis elles s'ébranlent ensemble pour traverser le village en une marche syncopée, trois pas en avant et un en arrière, agitant les bras et la tête selon la cadence donnée par le raclement d'une corne/*orogo*. Quand la tête du cortège passe à la hauteur de l'abri où reposent les bébés, les deux hommes partent en courant déposer les canaris sur leurs supports, chacun s'efforçant de distancer l'autre. La foule suit en désordre, puis retourne sur la place de danse et s'amuse. Les hommes (sauf les porteurs de jarres) ne font qu'assister, battre le tambour et boire, mais ne dansent pas. Si l'un des canaris tombe pendant le transport, la cérémonie est interrompue et reportée au quatorzième jour, car on considère que les jumeaux en ont décidé ainsi.

Les nouveau-nés sont installés dehors, tout nus, qu'il pleuve ou fasse grand soleil, étant considérés comme ne craignant rien des intempéries. La mère, vêtue comme à l'accoutumée, suit leur sort. Les bébés sont couchés chacun sur un lit, la tête de l'aîné vers l'est ou vers l'amont du fleuve, celle du cadet vers l'ouest ou vers l'aval. C'est le jumeau expulsé le dernier qui est dit l'aîné « puisqu'il a envoyé devant lui son cadet pour reconnaître le monde dans lequel ils vont vivre ». Par la suite, cette aînesse n'est plus jamais mentionnée.

Les parents de jumeaux.

Dans tous les rites en rapport avec les jumeaux, les autres parents de jumeaux jouent un rôle privilégié. Ils sont, peu après la naissance, gratifiés chacun d'un cadeau en argent, allant selon leur nombre, les ressources et la générosité des parents des bébés (de 10 à 100 F, ou de quelques makuta à un zaïre). Leur assistance, au début, se manifeste ainsi : en premier lieu, un père de jumeaux va en forêt et en rapporte, sans la trancher avec une lame, car elle ne doit jamais l'être, une bonne longueur de liane *ngbombo* (ou *ndondoro*) dont il ceint le père et dont une femme — la doyenne des mères de jumeaux — ceint la mère. Cette liane est censée protéger les adultes contre la puissance de leurs rejetons. En second lieu, la dite doyenne purifie ou immunise les gens du village qui, dès le lendemain matin, viennent défiler devant elle. La mère des bébés a préparé une décoction de feuilles de *vo* et une pâte de kaolin. Le rite consiste en un simulacre de lavage rapide avec la décoction appliquée avec des feuilles bouillies, puis une série de taches jumelles/*djwa* de terre blanche faites avec deux doigts au milieu du front, aux tempes, à l'épigastre, aux seins, aux épaules, aux coudes et aux poignets. Certaines opératrices en mettent parfois bien davantage. La famille tue deux poulets de couleur quelconque, les cuit à l'huile de palme avec des bananes-plantains/*fondo*, dans deux marmites et les donne à manger aux enfants du dehors qui, pour l'occasion, dansent. Deux domaines vont être délimités : l'enclos des jumeaux et de leur famille, le reste du village, la limite étant figurée par une clôture sommaire établie par le père.

Le père, en effet, est tenu de revêtir un costume spécial, à confectionner des clochettes ¹ et à dresser un abri enclos. Dès qu'il le peut, c'est-à-dire dès qu'il a pour ceinture la liane *ngbombo*, le père porte l'ancien costume traditionnel qui ne comporte qu'un simple cache-sexe *ngumba*. Il va aussi ramasser deux graines de palmier-rônier et coupe chacune d'elles en deux par le milieu de façon à obtenir quatre clochettes ovales semblables. Il les assemble par paires avec des poignées courbes en rotin, les deux demi-graines étant placées à plat, l'une à côté de l'autre dans un même plan. Ces clochettes doubles *nzambo*, sont dédiées aux jumeaux. Elles servent à les « prier » *vro* et à requérir leur aide en leur absence. Il convient de les frapper tous les soirs pendant toute la petite enfance des bébés.

Enfin, sans perdre de temps, le père construit avec des rachis et des palmes, des roseaux ou des branches, à proximité immédiate de sa case, un abri ouvert, sorte de petit hangar sans cloisons pour abriter les lits des jumeaux et de leur mère où ceux-ci sont installés et où ils doivent rester, en principe, jusqu'à ce qu'ils marchent. Ce n'est qu'après la nuit qu'il entoure, à quelque distance, l'ensemble formé par sa case et le nouvel abri d'une clôture faite de pieux supportant des tiges horizontales ou un filet usagé destiné à marquer une limite, à arrêter les influences extérieures, et surtout, indiquer la zone où la propre influence de ses jumeaux s'exerce, zone dans laquelle ceux qui y pénètrent ou qui y vivent sont tenus à certains comportements.

La première danse.

Le premier soir suivant la naissance des bébés, avant que cette clôture magique ne soit dressée et alors que le village est soumis aux interdits sonores et alimentaires indiqués plus haut, une danse est organisée dès la tombée de la nuit, à proximité de la case où a eu lieu la naissance double. Tout le monde y doit participer pour en quelque sorte se présenter aux nouveaux jumeaux en chantant des phrases ritournelles comme celles-ci :

<i>E vro ngbo</i>	Nous adorons (les) jumeaux
<i>E do ngbo</i>	Nous dansons (pour les) jumeaux

ou des chansons plus longues ou plus élaborées dont voici un exemple :

<i>Sà mo lo ñeñe</i>	Animal qui es dans la brousse
<i>Sio ngbanda kodro</i>	Mauvais jugement du village
<i>Mo lo wa e</i>	Toi dont il vient
<i>E eya du songo</i>	Nous voulons être amitié
<i>Gonza ake</i>	Gonza refuse ²
<i>Gonza ya e akpe kpengo</i>	Gonza dit que nous le fuyons
<i>Sio ngbanda kodro</i>	C'est mauvais qu'il y ait des palabres dans le village
<i>Mo lo wa e</i>	Toi dont il vient
<i>Ewe ngbo oh</i>	Ohé jumeaux oh
<i>Yo yo yo we ngbo e</i>	O o o ohé jumeaux
<i>Awe ngbo eyo</i>	Ohé jumeaux eh oh !

1. Ce sont en réalité des gongs ou clochettes sans battants.

2. Gonza est le nom d'un génie de la brousse des environs du village de Ndekelemboyo, en amont de Satema.

De ces chansons, dont il existe de très nombreuses variantes, le père B. Tanghe fournit vingt-cinq exemples ¹ sur lesquels nous reviendrons plus loin.

Cette danse commencée à la nuit tombante dure « jusqu'à ce que les jumeaux soient tous deux endormis », moment très difficile à discerner quand il s'agit de nouveau-nés, malgré le bruit et le vacarme. Elle se fait comme toujours, en tournant en rond, épaule gauche en dedans et sans recherche chorégraphique. C'est l'occasion d'une joute discourtise entre la branche paternelle et la branche maternelle des bébés, chacune faisant reproche à l'autre de cette naissance anormale, et tous en profitent pour énumérer à chacun des parents tout ce qu'ils lui reprochent et les défauts qu'ils lui trouvent. Les voisins et les autres villageois se joignent selon leurs sympathies ou selon leurs intérêts à l'un ou l'autre groupe et ajoutent publiquement leurs sarcasmes ou leurs griefs personnels. Dans une chanson (Tanghe, n° 24), les tantes maternelles se plaignent : « Dans la famille, jusqu'alors, les enfants étaient beaux. Comment se fait-il qu'on puisse enfanter des jumeaux et qu'ils soient laids ? » « *Mo ya le mbimba, mo ya le ngunde*, tu as des yeux d'hippopotame, tu as des yeux de crocodile ». Chaque parti cherche à dominer l'autre par ses chants et c'est l'occasion d'un magnifique tapage où les rancunes se débrident. Certains danseurs, pour être plus sûrs d'être entendus, viennent crier leurs reproches aux oreilles du père ou de la mère qui doivent rester impassibles, ne pas se formaliser de toutes ces attaques et les prendre comme des plaisanteries bénéfiques. Il arrive que les bébés soient pris et passés de mains en mains et manipulés violemment malgré leurs pleurs et leurs cris, pour être replacés sur leurs lits ou dans le giron de leur mère ou sur les genoux de leur père. Quand on pense que les bébés dorment enfin, exténués et abrutis de bruit, chacun des participants vient les saluer et leur demander bonne réussite pour ses projets et se retire. Seule la famille continue toute la nuit, en plein air, sous un auvent de case ou sous le hangar neuf, à frapper sur les tambours/*ngo* et sur les clochettes/*nzambo*. Celles-ci, par la suite, serviront à couvrir le bruit des pleurs des bébés, le barrissement de l'éléphant, le brame de l'antilope, le chant du coq, l'aboïement du chien et en général, tous les cris d'animaux que les jumeaux ne peuvent entendre sans risquer de mourir.

Les enclos.

A partir de la naissance, les parents qui vivent dans l'enclos et tous ceux qui y pénètrent ne doivent plus manger de sésame, d'éléphant, de boa, de poisson-chat, ni surtout de feuilles de manioc. L'interdit touchant ce dernier aliment constitue une grosse privation, car ces légumes verts sont un des plats les plus habituels pour accompagner la bouillie de manioc. Il est supprimé dès que l'un des jumeaux en relève sa mère par un rêve envoyé à un vieux ou une vieille du village. Les parents devraient aussi s'abstenir de toute activité sexuelle conjugale jusqu'à ce que leurs enfants puissent se débrouiller seuls, c'est-à-dire environ deux ans, mais ils peuvent abréger ce délai en suspendant des clés/*nza* à la ceinture de leurs enfants.

Les cordons ombilicaux sont gardés, comme d'usage, avec les objets personnels des bébés dans de petites Calebasses, à l'abri des fourmis.

Alors que les lochies, les placentas, doivent être placés hors d'atteinte de la pluie sous peine de voir celle-ci durer exagérément, les balayures, déchets, miettes et autres

1. TANGHE, *op. laud.*, p. 40 à 59.

menues ordures des jumeaux, sont rassemblés en un tas qui grossit lentement et est enclos d'une légère barrière. On l'appelle *nda-ngbo* ou *tolo-ngbo*. On y plante des branches fourchues auxquelles on suspend de la liane *ndondoro* (ou *ngbombo*), en particulier les segments ayant servi de ceintures aux parents, au fur et à mesure qu'ils sèchent et deviennent inutilisables, ou chaque fois que le père revient de la forêt, d'où il en rapporte une provision fraîche qu'il a toujours arrachée ou rompue et non coupée avec une lame. Seuls les jumeaux peuvent consommer ce qui pousse spontanément sur ces tas de balayures (piment, tomates, courges, etc.).

Pendant la petite enfance de ses jumeaux, le père leur apporte des grandes feuilles de taro/*kwe mbo* pour les asseoir, des légumes dits *nzanzamboli*, des feuilles de liane/*kwe ndondoro* et des fruits/*tondo* et des champignons/*mbodo* tenus pour aimés des serpents. On leur offre de même, ce qui n'est pas habituel pour les enfants, des œufs frais, mais dont la coque a été teintée avec de la poudre rouge/*mbio*. Les coquilles vides sont enfilées dans un bâtonnet fiché dans la toiture. Quand sa femme a faim, le père des jumeaux ne peut aller dans sa plantation y cueillir quoi que ce soit. Il doit aller voler des vivres chez autrui, en prenant tout en double. Il ne doit pas couper avec une lame ou un outil mais doit arracher ou rompre à la main ou trancher avec des pierres. Il est souhaitable aussi qu'on le voie et qu'on se moque de lui.

Les bananiers.

Un temps variable après la naissance, parfois seulement quand les bébés peuvent rester assis seuls, vers 5 ou 6 mois, toute la famille se rassemble. On tue deux poulets. On les cuit dans deux marmites et l'on demande à un autre père de jumeaux, qui reçoit pour ce faire un cadeau en monnaie, de planter deux bananiers dans le *nda-ngbo* près de la case. Ce peuvent être d'autres plantes, en particulier des fromagers/*nduru*, si les jumeaux, manifestant leur volonté par un rêve envoyé à tel ou tel du village, souvent une personne âgée, en ont décidé ainsi. Comme le nom l'indique, il s'agit de rendre durable et vivant l'enclos aux balayures.

L'homme confectionne aussi pour le père, une ou deux paires de bâtonnets que celui-ci devra tenir dans chaque main pour se déplacer en brousse et garder avec lui jusqu'à ce que ses enfants soient devenus grands et puissent l'accompagner. Quant à la mère, outre sa ceinture de liane, elle porte un collier de graines odorantes/*yombo hoke* et, également autour du cou, un mince ruban découpé dans la peau d'un grand lézard d'eau/*nzanga*.

L'enfance des jumeaux.

Les jumeaux quittent leur hangar pour s'installer enfin dans la case familiale à la suite d'un rêve. Un chasseur va alors tuer un gibier, généralement un de ces milans/*ngwalo*; *baku* ou *bakuru* qui se nourrissent des tripes et des dépouilles du gibier. Son sang, conservé, est versé au pied des bananiers ou sur le tas d'ordures/*toro-ngbo*. Désormais, après une cérémonie comportant offrande aux jumeaux d'œufs, de poulets, d'huile, un repas et des danses dont les personnages sont peints de traits et de taches rouge et blanc, les parents cessent de porter les lianes *ngbombo*.

Un peu plus tard, quand les enfants marchent (entre douze et dix-huit mois), on brûle le chaume ou les feuilles sèches protégeant les canaris/*ta-ngbo* que l'on abandonne désormais et qui perdent leur influence. Car jusqu'alors, tout villageois par-

tant en voyage ou pour un déplacement important, prenait soin, avant de parvenir à la sortie du village, de se munir de deux feuilles d'arbre, crachait dessus et en jetait une de chaque côté en disant : « *Mbi no lege ko, mbi wola ye, mbi te*, je vais en chemin, je désire des choses, je mange », c'est-à-dire : « Je pars, faites que je trouve en route de quoi manger ».

On ne donne pas de noms aux jumeaux avant qu'ils ne les aient eux-mêmes choisis et révélés par un rêve à quelqu'un de leur entourage ou à un vieux ou une vieille du village.

Il est indispensable de toujours traiter les jumeaux d'une façon absolument identique, de les vêtir de la même étoffe, de leur faire les mêmes cadeaux et de leur accorder le même traitement. Et bien que l'on ait tenu pour l'aîné celui qui est venu en second, on se garde de l'exprimer pour ne pas détruire l'égalité et donner ou reconnaître une prééminence à l'un sur l'autre. Il est d'usage de leur offrir des choses en double pour qu'ils en aient chacun une. Autrefois, quand il s'agissait de jeunes gens, il ne pouvait être question de marier l'un sans pourvoir l'autre d'un conjoint. Dans le cas des filles, on les dégageait définitivement de leur interdit par une danse qui valait pour les deux, même si l'une seulement devait partir pour se marier dans un autre village. On prête en effet, et à juste titre, aux jumeaux des sentiments de jalousie toujours en éveil, surtout l'un envers l'autre, qui seraient particulièrement violents quand il s'agit d'enfants de sexe opposé.

Leurs parents sont également en butte à cette constante suspicion de partialité et s'efforcent de ne jamais donner prise aux reproches dictés par la jalousie à ce propos, surtout par les jumeaux d'autre sexe qu'eux qui seraient particulièrement redoutables.

Les pouvoirs des jumeaux.

Comme nous l'avons déjà écrit, les Ngbandi appréhendent d'avoir des jumeaux car les cérémonies qu'il est indispensable d'organiser pour eux quand ils sont petits sont coûteuses, tant pour la famille que pour le village. Cette appréhension est encore augmentée par les pouvoirs mystérieux qu'ils sont censés détenir et qui peuvent s'exercer en bien mais surtout en mal à l'encontre de leur cercle de famille. Les chansons font de nombreuses allusions à des jumeaux qui ont causé la mort de leur père ou de leur mère ou de leurs oncles maternels ou paternels. Par exemple, un jumeau dit à sa jumelle : « *Se mo ho ta mbi ko, mbi ho to mo*, Si tu tues ma mère, je tuerai ton père. »

Ces pouvoirs maléfiques sont mal connus mais iraient jusqu'à pouvoir attirer la foudre ou la mort subite sur ceux qui exciteraient leur colère. La crainte qu'ils inspirent est assez grande pour que nous ayons vu rappeler impérativement et sans délai au village de Ndekelemboyo, un jeune homme parti à Bangui où il avait trouvé une situation, parce qu'un de ses cadets, bambin né jumeau, le réclamait avec insistance en pleurant. On croit aussi qu'ils peuvent appeler les serpents à leur secours pour causer la mort de qui les aurait provoqués ou offensés.

Leurs pouvoirs bienfaisants seraient également très considérables mais, s'exerçant en faveur de tous ceux qui y auraient recours seraient plus diffus et moins spectaculaires. Il est loisible en effet, à toute personne du village de se mettre au bénéfice de leur puissance qu'il s'agisse de distillation d'alcool, de projets de mariage, de la recherche d'une place salariée, de la chasse avec un filet neuf ou de la pêche avec

un vieux filet très usagé. L'implorant doit, pendant le sommeil des bébés, temps durant lequel ils seraient particulièrement sensibles à la sincérité des prières qu'on leur adresse, formuler son désir et s'il y a lieu, faire une offrande double, soit par exemple, deux bolées de la bière destinée à la distillation. Si le vœu est exaucé, il convient de venir les remercier en leur faisant un cadeau en double part, présenté des deux mains et remis à leur mère qui en dispose. Ces pouvoirs s'atténuent avec le temps. Les jumeaux se comportent et sont traités de plus en plus comme de véritables humains normaux et, devenus adultes, se marient et ont des enfants. On considère alors que leur pouvoir maléfique est virtuellement épuisé, même s'ils ont conservé certains pouvoirs personnels dans leurs rapports avec la brousse et les animaux qu'elle cache.

Le culte des jumeaux.

Les parents, sans rendre à proprement parler un culte à leurs jumeaux, manifestent une dévotion particulière aux objets dans lesquels leur puissance est censée résider : les *ta-ngbo*/cruches à placenta, les *tolo-ngbo*/tas de balayures, les arbres jumeaux, bananiers ou fromagers, les clochettes/*nzambo*.

Chaque soir de la première semaine de la vie des jumeaux, les clochettes sont frappées en cadence. La batterie étant ainsi décrite : « la main gauche donnant l'accompagnement de coups espacés, la main droite donnant trois battements différents : une longue soutenue, une brève à la gauche du gong, une demi-longue à la droite du gong, scandée : *kók wok p̄wu kpwo ku ru bu*, en même temps que l'on chante :

Ngbo, mbi ga, mbi vro mo, Jumeau, je viens, je te prie ».

De plus, les parents organisent un repas succinct et une danse vivement expédiée qui ne dure que quelques minutes, à chaque nouvelle lune, du moins les premières années.

La gémellité place toujours plus ou moins en dehors des normes communes et Vergiat écrit : « On nous a affirmé qu'il n'était point rare de rencontrer autrefois des femmes, nées jumelles, s'adonnant aux occupations masculines, se livrant au métier de forgeron, tressant des paniers, se promenant sur les sentiers de la brousse avec un arc et une sagaie, prenant part à toutes les manifestations sociales, privilèges des hommes, excepté toutefois la guerre ¹. »

Les hommes vont volontiers à la chasse et dans ce cas, les *ngbo* humains, en signe d'alliance avec les *ngbo* animaux, les serpents, pour s'assurer le succès et la protection des génies de la forêt leur abandonnent, Tanghe dit : « laissent en offrande aux serpents », les intestins cuits du gibier qu'ils tuent. Ils peuvent aussi, à la suite de rêves personnels, donner des indications à un chasseur qui pourra rencontrer et tuer tel gibier qu'il leur rapportera ou qu'il pourra garder. Il en est de même pour les pêcheurs.

Tant que les jumeaux sont vivants et petits, ce sont surtout les bananiers, puis les arbres que l'on a plantés sans cérémonie pour les remplacer par la suite et qui, avec le petit enclos à ordures sont dits ensemble *tolo-ngbo*, qui sont les supports visibles de leur force. C'est là que leur père dépose ses filets, outils et engins, pour les rendre efficaces.

1. VERGIAT (A. M.), « Mœurs et coutumes des Manjas », Paris, Payot, 1937, 326 p., ill., p. 50.

C'est dans son *tolo-ngbo*, que, pour tout le village, le plus récent père de jumeaux fait le rite des prémices de la chasse aux termites. Il dépose dans son enclos sacré et suspend aux feuilles ou aux troncs de bananiers, les flambeaux de bambou, les hottes en vannerie, les sacs de cuir qui servent à capturer ces bestioles. Au moment de partir, à : tombée de la nuit, il invoque les jumeaux :

<i>Ngbo wa ye ya</i>	Jumeaux nous souhaitons
<i>E ngbo ngi kotani</i>	Jumeaux, beaucoup de termites

Puis, la chasse au feu des termites ailés a lieu et les premiers capturés sont conservés à part. Au retour, on leur enlève les ailes. Une partie des insectes est répandue dans le *tolo-ngbo* et le reste est distribué aux enfants du village qui les mangent aussitôt. Ce rite est censé assurer l'abondance des captures subséquentes.

En l'absence d'un *tolo-ngbo* dans le village et pour toutes les autres occasions, c'est au *tolo* ancestral que sont déposés les engins. Ce dernier agit pour toutes les familles du lignage mais, temporairement, le père des jumeaux échappe à sa puissance, étant exclu par l'anormalité de ses enfants qui lui donne en compensation des pouvoirs sur la brousse dont il fait bénéficier son lignage et ses voisins.

Les jumeaux et la mort.

Cette exclusion du père du culte de ses ancêtres explique que les jumeaux ne soient pas présentés, comme le voudrait l'usage, au *tolo* ancestral. Car, et leur nom ambigu le montre, étant jumeaux, c'est-à-dire aussi serpents malgré leur apparence humaine, ces enfants n'ont pas d'emblée leur place normale dans la famille ou le lignage et ne s'y insèrent que très lentement. Tant qu'ils ne sont pas adultes et n'ont pas eu de descendants, les jumeaux ne sont pas tout à fait des humains.

Si l'un d'eux meurt, on ne dit pas comme d'habitude : « *lo kprwi*, il est mort », mais « *lo ho* ou *lo gwe*, il est parti ». On pense que quelqu'un de sa famille a fait quelque chose qui lui a déplu, qu'il a préféré repartir, ce dont, sans oser le dire, on lui sait gré. Ses obsèques ne comportent pas de danses funèbres mais des danses semblables à celles que l'on fait pendant la première semaine qui suit la naissance, premier jour excepté. On ne doit pas pleurer, ni manifester de tristesse et l'on ne porte pas le deuil, « car ce serait se moquer ». Une menace planerait sur la population, leurs parents en premier lieu.

Un jumeau mort-né est traité comme le placenta et mis dans un *ta-ngbo*. Si l'un des bébés meurt en bas âge, on l'enfouit sans cérémonie derrière la case paternelle mais sa tombe est abritée de la pluie par un petit toit pour éviter les averses interminables qui en résulteraient si l'eau du ciel venait à la mouiller. Si c'est un jumeau déjà grand qui meurt, on l'enterre au pied d'un fromager [*nduru*], atténuation du fait qu'autrefois on abandonnait le cadavre entre les parties aériennes des racines d'un de ces arbres et non en terre. Tout se passe au contraire « normalement » pour un jumeau devenu adulte et ayant fondé un foyer et dont le pouvoir maléfique serait épuisé.

De leur côté, les jumeaux ne doivent pas participer aux funérailles. Ils doivent être éloignés du village où un décès se produit. De même, on ne les conduit pas aux obsèques dans d'autres villages même si leurs parents doivent s'y rendre. Leur mère en revenant de l'enterrement d'un de ses parents doit effacer de sa tenue et de son visage toute trace de deuil : pleurs, cendre ou suie.

Comme nous l'avons indiqué, cette puissance cachée serait surtout grande pendant la période d'enfance, puis elle s'atténuerait progressivement avec les années et disparaîtrait quand les jumeaux deviennent parents à leur tour. Elle subsisterait, amoindrie il est vrai, en cas de décès, mais ne serait pas attachée au cadavre. Elle résiderait électivement dans leurs clochettes/*nzambo*, suspendues de chaque côté, intérieurement ou extérieurement, de la porte d'entrée de la maison. On invoque les noms, on bat les clochettes avec deux bâtonnets et l'on chante les phrases citées « *Ngbo, mbi ga mbi vro mo*, jumeau, je viens te prier » et en formulant des souhaits.

Quand, dans une famille ayant compté des jumeaux, des échecs répétés à la chasse ou à la pêche ont obligé à une visite chez le devin et que celui-ci a indiqué qu'un (ou des) jumeau défunt se plaint d'être oublié, il faut alors offrir à ses mânes un plat de poisson ou de gibier qu'on place sur les clochettes rassemblées. Puis, les clochettes sont à leur tour placées, toute une journée sur les outils, engins, filets, lignes. Enfin, sur les bords du fleuve tout au moins, elles sont mises dans la pirogue avec laquelle on part immédiatement pour attraper du poisson.

Les jumeaux semblent n'avoir aucun autre interdit que l'assistance aux funérailles. Pourtant, il arrive que l'on empêche ces enfants de manger des intestins de poule ou des œufs, comme aux autres enfants, pour leur enlever leurs mauvais instincts.

Les quasi-jumeaux.

Le vocable *ngbo* englobe dans une même catégorie, avec quelques variantes, d'autres enfants que des jumeaux réels mais qui sont considérés comme tels parce qu'ils présentaient des anomalies à leur naissance. Celles-ci peuvent être bénignes : enfant « né coiffé »/*ngbo-koto* ou sans rupture de l'enveloppe qui le contient, ou né avec des doigts ou des orteils surnuméraires/*lengbe*, avec des dents, etc., ou plus nettement tératologiques : microcéphalie ; absence de membres, etc. que l'on explique ainsi : l'enfant qui naît ainsi est le seul survivant de jumeaux qui se sont battus *in utero*, et qui en est resté estropié ou amoindri bien que vainqueur et ayant dévoré le vaincu. D'autres enfants encore sont déclarés jumeaux, plus ou moins longtemps après leur naissance, à la suite d'un rêve fait par un ancien du village, s'ils restent maigres par exemple. Les rites sont alors très largement simplifiés puisqu'on ne place pas les *ta-ngbo* à l'orée du village, on ne plante pas de bananiers et que les parents se contentent de ceindre la liane *ngbombo* et de porter les taches doubles/*djwa* sans faire de clochettes/*nzambo*.

La gémelliparité contamine, si l'on peut risquer ce mot, la famille tout entière et non seulement les parents : le père cesse pendant quelques années de se rattacher au *tolo* familial, la mère peut parfois être enterrée sans cérémonie ni deuil au pied d'un fromager. De plus des mots spéciaux existent pour désigner des cadets, classificatoires ou non des jumeaux. Ainsi, le premier enfant qui naît dans la famille après des jumeaux est dit *nwu-ngbo* ou *ngere-ngbo*/cadet de jumeau. Les autres cadets utérins sont dits *pima*, terme de nomenclature qui n'est pas connu partout. Le *nwu-ngbo*, qu'il soit frère vrai ou cousin, est associé aux jumeaux et, normalement, compte particulièrement sur eux pour la réussite de ses affaires. De même, après la mort d'un jumeau, le premier enfant qui naît dans le village reçoit le nom du récent défunt pour le faire durer. Enfin, jumeaux réels ou assimilés et parents de jumeaux consti-

tuent une sorte de grande fraternité spécifique et distincte de la société au sein de laquelle elle vit. Son caractère vient de la différence de nature que l'on prête aux jumeaux et qui les fait assimiler aux serpents.

Les dons des jumeaux.

Au nom de cette identité ou de cette parenté, si un serpent entre dans le village on appelle un jumeau pour qu'il neutralise l'animal en lui jetant des cendres ou de la poudre de *mbio/acaïjou*. Néanmoins, s'il s'agit d'un serpent dangereux le jumeau ne se fait pas faute de le tuer, quitte à manifester sa douleur ensuite et à porter le deuil. Leur père peut impunément tuer les petits reptiles, mais pour les gros, il doit en porter le deuil et honorer ses jumeaux. La mère conjure les serpents qu'elle voit en prononçant le nom d'un des jumeaux et mène le deuil sur les serpents tués. De même que l'on prête aux jumeaux de pouvoir guérir radicalement les piqûres de scorpions/*kalè* ou *parakongo* en y appuyant leur pouce ¹, de même la mère de jumeaux pourrait conjurer par des taches/*djwa*, blanches de kaolin ou rouges d'acaïjou, la mort de quelqu'un qui a rêvé qu'il allait mourir ². L'urticaire également, que l'on dit *toro-ngbo* serait guérie par de la salive de jumeau appliquée directement. La salive de leur mère aurait aussi son efficacité si elle y mêle du sel végétal et de l'huile de palme recrachée. Elle pourrait également remettre les entorses.

Quel que soit le pouvoir que le commun des Ngbandi leur prête et aussi grande que soit leur confiance en eux-mêmes, les jumeaux en connaissent vite les limites, d'autant plus que cette puissance personnelle s'amenuise de jour en jour. Aussi ne doit-on pas être étonné de savoir que les jumeaux respectent leur *toro-ngbo* où se condenserait leur force qui s'extérioriserait sous forme de bananiers ou de *nduruu*, à tel point que s'ils changent de résidence, ils reconstituent eux-mêmes le dit ensemble de plantes et d'enclos.

De même, nous avons noté qu'ils soustraient pendant toute leur enfance et leur jeunesse, leur père au culte de ses ancêtres et au rite du *tolo*, au profit de leur *tolo-ngbo*, sauf en cas d'adultère présumé d'une épouse. Ce sont alors, comme d'usage, les sœurs aînées ou les tantes du mari qui agissent. Mais les jumeaux, détenteurs de pouvoirs vis-à-vis des autres, restent néanmoins tributaires du *tolo* familial en ce qui les concerne et ils sollicitent, à mesure qu'ils avancent en âge, le ministère de leurs aînés pour adresser leurs requêtes personnelles.

Les Ngbandi n'ont pas d'explication de la survenance des jumeaux. Ces naissances ne viennent pas de ce que les parents ont eu rapports sexuels dans la brousse et pourraient les y avoir conçus. Ce serait la divinité qui les susciterait, pour faire cesser les querelles dans la famille ou parce que des jumeaux défunts se trouveraient oubliés et se réincarneraient. Mais ces explications ne sont données que par des individus et ne sont pas courantes.

En conclusion, nous ne croyons pas comme le P. B. Tanghe que les Ngbandi adorent les serpents et leur rendent un culte adressé aux jumeaux. Nous voyons les choses de tout autre façon.

1. VERGIAT, *op. cit.*, p. 50.

2. TANGHE, *op. cit.*, p. 71.

L'identité jumeaux = serpents.

L'ambivalence des sentiments à l'égard des jumeaux ressort bien des rites de la naissance et des textes des chansons citées par Tanghe ¹ qui sont très semblables à celles que nous avons nous-même recueillies. Elles se rapprochent toutes plus ou moins de l'exemple suivant :

<i>Mbi du ma ngbo</i>	j'ai enfanté des jumeaux
<i>mbi no ye ma ele ele</i>	je ne puis aller aux champs
<i>E we ngbo (ter)</i>	nous raillons les jumeaux
	(ou) nous nous moquons des serpents
<i>Ngbo aga siolo</i>	les jumeaux apportent le mauvais
<i>Ngbo aga tapere</i>	les jumeaux apportent les ennuis
<i>Ngbo aga nzolo</i>	les jumeaux apportent le bon
<i>Ngbo aga pasa</i>	les jumeaux apportent la chance

C'est-à-dire qu'à la louange se mêle la raillerie ou inversement. Au compliment d'avoir enfanté vient s'opposer le blâme d'avoir introduit des êtres aussi dangereux dans le village. C'est le thème de la chanson n° 5 : « Est-il besoin d'être d'un autre village pour venir stupidement enfanter des jumeaux dans celui-ci ? »

Mais l'identité du nom *ngbo*/serpent = *ngbo*/jumeau joue surtout sur l'anomalie que chaque *ngbo* constitue dans son monde. Le serpent, en tant qu'animal omniprésent en brousse est anormal par son absence de membres. Il n'est pas comme les autres animaux. Qui plus est, certains ophidiens, même de petite taille, peuvent causer la mort en quelques instants. Ceci constitue pour cet ordre de reptiles un privilège d'autant plus redoutable que les serpents, dangereux ou non, se trouvent aussi bien dans la savane que dans la forêt, sur le sol et les rochers que dans les touffes de palmiers ou sur les branches des arbres, dans les endroits secs que dans les marais et dans le fleuve ². Les jumeaux de leur côté, par leur gémellité elle-même, sont anormaux en dehors de la règle et perturbent la règle d'antériorité donc la primogéniture, l'une des bases de l'ordre humain. Ils compromettent l'équilibre de la société. Pour les Ngbandi, la naissance de jumeaux est une menace aussi grave dans le village, que le danger latent des serpents hors du village. Les *ngbo* sont des monstres, une matérialisation du désordre, une concrétisation de l'anormal et, avec eux, il faut agir avec méfiance ou au moins avec circonspection. Par ailleurs, nulle famille n'est à l'abri de ces naissances doubles ou quasi-doubles que l'on ne peut refuser, surtout quand les enfants sont tellement désirés. D'où ces sentiments ambivalents et cette identification ambiguë.

Les jumeaux sont apparentés à la brousse.

Mais la confusion que l'on croit exister dans la nature des deux sortes de *ngbo*, si elle ne modifie les conduites habituelles à l'égard des serpents — et encore — que quand ceux-ci se laissent voir au village, amène à prêter aux jumeaux des accointances avec le monde de la brousse auquel on les soupçonne d'appartenir. Et l'on croit volontiers que, grâce aux jumeaux, les récoltes ou les captures de termites seront

1. TANGHE, *op. cit.*, p. 40 à 59.

2. ZIEGLE (H.), « L'Afrique Équatoriale Française », Paris, Berger-Levrault, 1952, XI + 199 p., p. 43.

plus abondantes, les parties de chasse plus fructueuses, les pêches plus abondantes. Cela ressort bien des chansons, recueillies par Tanghe, que nous résumons : n° 8 « La mère des *ngbo* se moque d'elle-même d'avoir enfanté des jumeaux mais elle mange de la viande, elle mange du poisson (sous-entendu, n'est-ce pas une compensation ?) ». N° 7 « Qui honore les *ngbo* ne manquera de rien ». N° 10 « Porter des *ngbo* dans des filets de chasse, c'est comme de porter du gibier ». N° 23 « *Mo du ngbo ko, mo te sa* : tu as enfanté des *ngbo*, tu manges de la viande ».

Souvent, la crainte se manifeste : « *Ngbo*, êtes-vous venus pour tuer des hommes ? » (N° 9) ou cette chanson (N° 14), difficile à traduire, sinon à interpréter :

Qui a enfanté des *ngbo* (jumeaux)
Honore les *ngbo*.
Or, on a tué un *ngbo* (serpent)
Les *ngbo* apportent quoi ?
Le bonheur.

et pour laquelle, Tanghe qui la rapporte, donne le commentaire suivant : « Ce chant fut recueilli chez les Bwato, de la bouche d'un père de jumeaux pleurant la mort d'un serpent écrasé dans le village. « Ne devons-nous pas vénérer les serpents, nous qui leur avons donné le jour ? Ils ont tiré leur couteau et ont coupé la tête du serpent et je gémis en vain. » Les pleurs séchés, le chanteur salue railleusement le serpent : « Raillons le serpent ! Qu'apporte-t-il donc ? le bonheur ! » Ce chant se chante aussi pour obtenir bonne chasse. Il y est fait allusion au gibier que l'on décapitera. »

Les Ngbandi ne vénèrent pas les serpents.

Presque sans cesse, le mot *ngbo* peut être interprété avec autant de vraisemblance dans son acception animale que dans son acception humaine. Pourtant, nous ne pouvons suivre le P. Tanghe et traduire systématiquement par serpent le mot *ngbo*. Si des offrandes sont offertes, des libations versées ou des victimes sacrifiées au *tolo ngbo*, il s'agit toujours du culte à la puissance des jumeaux. C'est ce dont témoigne le repas « offert » aux clochettes/*nzambo* d'un jumeau défunt alors qu'on ne fait jamais d'offrandes à des serpents, ce qui pourrait pourtant se concevoir et se réaliser, comme le font, aux génies par exemple, les jumeaux eux-mêmes pendant leurs chasses en forêt. La contre-épreuve nous semble d'ailleurs fournie par Tanghe lui-même qui cite ¹ un rite de défense contre les serpents qui a lieu deux ou trois jours avant le départ pour la pêche aux barrages dans un marigot et qui est accompli, non par un jumeau ni avec des objets qui sont associés à la gémelliparité, bien que les participants, comme avant toute pêche ou toute chasse ou au début de chaque danse, chantent un ou deux vers où il est question de *ngbo*, mais par un homme qui a eu un parent tué par un serpent. L'objet servant à l'imprécation et à la malédiction des serpents est un morceau de bois retiré du lit du marigot, placé quelque temps sur le séchoir extérieur de la maison de l'homme (place en rapport avec la brousse comme nous le verrons plus loin) et entouré de feuilles de *nwu kpwo* (ou *ngbufo*). Les traces de kaolin que les pêcheurs portent sur le front ne sont pas les doubles points gémellaires et ceci nous amène à penser qu'il s'agit de conjurer un génie (aquatique), qui commande aux serpents d'eau mais non au culte du serpent. Et nous le

1. TANGHE, *op. cit.*, p. 11.

pensons d'autant plus fortement que Tanghe ajoute : « pour obtenir des succès pour une pêche au filet, on frappe le *nzambo* », c'est-à-dire que dans d'autres circonstances que la pêche au marigot, on se met au bénéfice de la puissance gémellaire, cette force anormale qui en brousse prend la forme d'un serpent et au village s'incarne dans les jumeaux.

La puissance de la brousse.

Nous ne pouvons convenir avec Tanghe, que cette puissance des *ngbo*, à laquelle les Ngbandi associent le fromager/*nduru*, des bananiers/*tabe*, les cendres de nombreuses plantes (*gbao*, *sandale*) calcinées qui constituent un ingrédient de certains poisons d'épreuve, le *dibere* ou le *kokoro* des sorciers, « est le faite et le couronnement de toute la magie des Ngbandi ». Nous croyons plus conforme aux faits de dire qu'elle correspond surtout à la puissance qui domine la brousse, qui l'organise et lui donne ses lois, qui s'incarne dans les serpents et qui, de temps à autre, s'aventure dans le monde des humains sous forme de jumeaux.

A leur naissance, ces êtres doubles ne sont pas des créatures humaines mais sont assimilés aux serpents, figuration inquiétante des dangers latents de la forêt, de la savane, qui entourent et guettent le monde des humains constitué par le village. Puisqu'il leur a plu de prendre la forme humaine, on ne peut donc les repousser ni les supprimer volontairement et il faut subir leur présence. Mais on les traite en ressortissants du monde sauvage et leurs parents, ceux dont ils sont issus, doivent mitiger leur humanité et porter les symboles de la brousse, des ceintures de lianes, tout en évitant en même temps d'évoquer ses habitants par des bruits, des odeurs, des aliments qui seraient en rapport avec elle.

Ces multiples inconvénients peuvent d'ailleurs avoir leur bon côté car les jumeaux et leur père peuvent aller sans crainte dans la brousse, assurés qu'ils sont d'une sorte de parenté avec elle, qui l'amènera à ne pas les blesser et à leur fournir plus qu'elle ne donnerait aux autres : termites, gibier, poisson.

Si l'un des jumeaux meurt, on ne mènera pas davantage deuil sur lui que sur un des animaux de la forêt et il ne reçoit pas une sépulture d'homme. On ne se réjouit ni ne se lamente. De même que l'on avait placé les *ta-ngbo*/cruches à placenta à la sortie du village, donc à l'orée de la brousse, on place sans cérémonies, le cadavre entre les racines du *nduru*, sur les confins du village. Dans les deux cas, ce qui constituait le jumeau ou s'y rattachait, est déposé entre village et brousse. Il est en quelque sorte reconduit à la frontière et y est abandonné. Rien de tout cela ne permet de parler d'un culte du serpent mais nous aidera à préciser l'organisation du monde telle que la conçoivent les Ngbandi.

*
* *

LES POISONS D'ÉPREUVE.

Il existerait, dit-on, des humains qui, le jour et surtout la nuit, deviendraient mal-faisants pour leurs semblables, provoqueraient leur mort pour se repaître de leur chair et qu'on appelle les *ndi* ou *bikundu* ¹.

1. BURSSENS (H.), « Les peuplades de l'Entre-Congo-Ubangui (Ngbandi, Ngbaka, Mbanja, Ngombe et Gens d'eau) », Tervuren, 1958, XI + 219 p., p. 112 et 144-145.

Associés à des esprits maléfiques, ils auraient des pouvoirs surnaturels comme de se transformer en chèvres, en rapaces nocturnes ou encore en branches d'arbres. Ils aimeraient spécialement effrayer les villageois, accroître les souffrances des malades ou des moribonds et causer la mort de ceux dont ils peuvent s'emparer. On les éloigne et on les met en fuite avec des sifflets à sons suraigus/*nza*, parfois même inaudibles (ultrasons). Personne ne les connaît et on les croit nombreux, surtout dans certains villages. Ils seraient groupés, dit-on, sans distinction d'origine ethnique, en société secrète avec un chef et mangeraient la chair des cadavres humains, ce qui explique qu'après les enterrements, les familles des défunts s'installent sur les tombes ou à leur proximité immédiate, pour rendre impossible toute exhumation clandestine.

Par des actes magiques, ils feraient dépérir, maigrir sans cause apparente, leurs victimes et les feraient mourir plus ou moins lentement en leur mangeant le cœur de leur vivant. Puis après la mort, par des artifices qu'eux seuls connaissent, ils feraient sortir le cadavre de sa tombe et le mangeraient en un repas nocturne. Ces croyances que nous avons nous-même recueillies recourent celles citées par Burssens : « Chez les Ngbandi, il existe des hommes *li*, sortes de possédés si l'on veut, ayant dans la cavité abdominale un *kundu* ¹ (une déformation spécifique ou une tumeur) grâce auquel ils disposent de pouvoirs aussi mystérieux que dangereux. Ils sont surtout connus comme malfaiteurs (...) on croit généralement que les *li* se rassemblent souvent, sinon régulièrement dans des réunions secrètes, au cours desquelles ils battent le tambour et dansent. Ils commettent leurs actes individuellement, mais agissent parfois en groupe ² ». Elle remarque la même croyance chez les Ngbaka où le *li* est dit *wi-limi* pour un homme et *wi-doa* pour les femmes et considéré comme une bête, espèce de chat nain. « Cette bête ne veut se nourrir que de sang humain et elle pousse leurs possesseurs à faire la chasse aux hommes pendant la nuit : les *wi-limi* et *wi-doa* sucent le sang des dormeurs. Ceux-ci commencent alors à maigrir et dépérissent lentement. Ils restent néanmoins physiquement en vie, mais ils sont morts « spirituellement » si l'on peut dire. Personne ne sait exactement qui sont les *wi-limi*. Si quelqu'un devient malade, on soupçonne en premier lieu ses ennemis, mais les membres de sa famille peuvent également sucer le sang de leurs proches parents ³ ».

C'est ainsi qu'un Langba de Nganda passe, probablement à son insu, pour *likundu*, du fait qu'il capture très fréquemment dans ses pièges de chasse (des trappes) de gros gibiers et les met en vente sur les marchés. Par suite de coïncidences de dates entre les captures dans la forêt et les enterrements dans les villages des environs, la population est persuadée que ce chasseur, par ses sortilèges, attire dans ses fosses, sous forme animale, les corps humains inhumés depuis peu. Aussi évite-t-on de lui acheter sa viande qu'il est alors obligé de consommer lui-même. Ceux qui en achèteraient seraient aussitôt soupçonnés d'être *likundu* eux aussi.

Ces *ndi* auraient l'habitude de se promener la nuit, nus et enduits d'huile afin d'échapper à ceux qui voudraient les saisir, pour se réunir, danser, comploter et se livrer à leurs festins abominables. Il serait inutile de chercher à les saisir, sauf par un pied, si l'on venait à en rencontrer un. Mais de temps à autre, on pourrait trouver, sur des branches d'arbres, leurs vêtements qu'ils ont quittés pour leurs randonnées

1. Cela provoque des nécropsies/*Kondo* pratiquées par les fils sur l'un de leurs parents décédé et qui passait pour *li*. L'absence de *kundu* lave le défunt du reproche. Si c'est l'inverse, le cadavre est placé dans la forêt sans sépulture et le village se réjouit par des danses d'être débarrassé d'un sorcier.

2. BURSENS, *op. cit.*, p. 112.

3. *Ibid.*, p. 146.

nocturnes. Il suffit alors, si on en a le courage, de s'en saisir et de les enfermer dans sa maison et le lendemain de les porter chez le chef qui invite les propriétaires à venir récupérer leurs biens. C'est une façon de les découvrir.

On remarque également que certaines gens étaient des sorciers du fait que lors de leurs obsèques, il pleut continuellement. Comme on le voit la suspicion est générale et constante et les moindres indices sont relevés et interprétés.

Si quelqu'un est soupçonné, il peut se disculper en disant aux chasseurs d'aller à la chasse et s'ils ne tuent rien sa culpabilité est établie. Il y a non-lieu dans le cas contraire. Un autre procédé encore employé, et qui autrefois avait des usages judiciaires, est l'ordalie par le poison ¹. En cas de soupçon, fondé ou non, le prévenu est averti qu'il lui sera administré le poison/*benge* ou *samba*. Il arrive même que certaines personnes le demandent d'elles-mêmes pour se laver d'une présomption et démontrer leur innocence. Il s'agit d'une poudre, obtenue à partir d'une graine, qui diluée dans l'eau devient jaune et que l'accusé doit boire en plus ou moins grande quantité. Autrefois les choses se passaient ainsi : après l'absorption du liquide, le patient vomissait presque aussitôt et il était déclaré innocent et félicité par sa famille. S'il ne pouvait vomir, il était considéré comme coupable, le poison faisait son effet et le malheureux ne tardait pas à mourir. De nos jours, pour éviter la mort immédiate du patient et l'accusation d'empoisonnement volontaire, ou encore dans les cas où l'on recherche le responsable d'une faute contre un *tolo* devenu inopérant, on administre le poison à un animal, chien, chèvre, poule, appartenant à l'accusé et le verdict est prononcé d'après ce qui arrive à la victime substituée.

Il y a peu de temps, mais l'usage s'en maintient encore dans certains villages actuellement, on ne contraignait le suspect à n'absorber qu'un quart de litre au maximum et l'on observait son comportement. S'il tombait, c'est qu'il était coupable, sinon il était déclaré innocent. Dans les deux cas, on lui faisait prendre aussitôt après le poison un vomitif dont le plus courant était fait d'eau avec laquelle une fille s'était lavé la vulve et à laquelle on avait mêlé des excréments humains. Outre les régurgitations toujours pénibles, l'élimination du poison se faisait par les reins comme en témoignait l'urine qui était très colorée.

*
* *

ASPECTS DE LA CONCEPTION NGBANDI DU MONDE.

Remarques liminaires.

En partant de nos remarques et observations précédentes, nous pensons pouvoir montrer certains des aspects sous lesquels les Ngbandi se représentent le monde, son organisation et leur place dans son sein.

On pourrait objecter à notre tentative d'exposition qu'elle n'est qu'une forme de la pensée mythique, celle qui cherche une explication des faits observés et les organise dans une vision dont la coordination est tout entière due à l'observateur, alors qu'en réalité, la disposition des objets, la raison des faits, l'enchaînement des causes et des effets pourraient être tout autres ².

1. *Ibid.*, p. 125.

2. LEVI-STRAUSS (Cl.), « La pensée sauvage », Paris, Plon, 1962, 395 p., ill., p. 26-33.

En vérité, notre explication prétend être scientifique. Elle ne part pas, malgré les apparences, de bribes et de morceaux mais s'appuie sur l'ensemble des faits observés. Elle veut être la systématisation selon la logique occidentale des conduites et des jugements qui relèvent d'une logique africaine, donc autre. Il ne s'agit pas pour nous de montrer que les choses qui sont, sont *bien*, qu'elles sont bonnes et ne pourraient pas être meilleures, ce que réussirait ou au moins tenterait le mythe, mais qu'elles sont ainsi, qu'elles ont une cohérence interne et fournissent une raison aux comportements qui nous ont été énoncés, montrés, mais non expliqués.

La pensée ngbandi ne nous a jamais été exposée que par bribes et jamais dans son ensemble ni comme un tout organisé. Nous croyons même que cette systématisation n'a pas encore été tentée avant le présent essai qui prend son point de départ dans le lambeau de légende que nous avons recueilli : « Les premiers hommes ayant peuplé ce pays venaient d'en-haut. Ils se multiplièrent et invitèrent des groupes humains qui vivaient dans la forêt comme des sauvages à se joindre à eux et les civilisèrent. Ils passèrent alors sur la rive nord et de là, ils peuplèrent les deux rives du fleuve. »

Nous ne sommes pas ici devant une cosmogonie indiquant comment le monde fut créé, comment les hommes apparurent, ni ce que font les étoiles et le reste de cet univers. Il y a loin encore de ce fragment semi-historique à un récit mythique. Nous ignorons même si un tel récit existe effectivement, ce qui n'est pas improbable. Nous ne pouvons utiliser que nos documents contrôlés. Ceux-ci dans leur indigence, nous fournissent cependant des indications ayant leur valeur et leur intérêt.

Pour la clarté de l'exposition, nous verrons tout d'abord les idées les plus généralement admises par tous les Ngbandi. Nous examinerons ensuite, comme un cas particulier, la situation des ripuaires de l'Oubangui.

L'espace ngbandi.

Tout d'abord, le lieu d'origine de la tribu (ou mieux, du peuple) ngbandi, est la région à l'est du fleuve, en amont, et cela restera essentiel. Ensuite, le groupe est hétérogène et issu de la fusion de gens qui se pensaient civilisés et de divers groupes « sauvages », sortis de la forêt et progressivement assimilés par les premiers. L'extension continua vers l'ouest en suivant les deux rives du fleuve dans le sens du courant de l'eau, mais se fit principalement au sud de la rive méridionale, en allant vers Abumombazi et Businga, en République démocratique du Congo.

L'espace ngbandi se compose dans l'ensemble, d'une région sauvage, la forêt ou la brousse/*ngunda*, au sein de laquelle sont situés les villages/*kodro*, lieux, foyers, de vie civilisée, dont dépendent les champs cultivés/*yaka*. Villages et champs sont reliés les uns aux autres par un réseau de pistes/*lege*.

En réalité, les lieux humains/*kodro* où sont les vrais hommes, les Ngbandi eux-mêmes, se présentent comme des bandes parallèles juxtaposées, des villages-rues parcourus par le chemin de part et d'autre duquel sont disposées les concessions, les parcelles familiales, compartimentées selon les lignages et les familles par des rangées de plantes ou des clôtures plus ou moins visibles. C'est cette rue, plus ou moins discontinue qui constitue chaque village et échelonnés le long des pistes, les villages joints par elles qui font le monde ngbandi. Cette bande conquise sur le *ngunda*/brousse et relativement étroite, c'est le monde humain, la bande civilisée, le monde connu, éprouvé, dont on est sûr et où les règles établies par les hommes, les Ngbandi,

sont la loi commune. C'est la bande des *kodro*/villages qui s'oppose au *ngunda*/brousse.

La brousse, c'est tout ce qui sur la terre ferme n'est pas humanisé, c'est le monde inconnu, mal connu ou mal connaissable par son immensité. C'est le monde hostile. C'est le lieu des animaux sauvages, des bêtes immondes, le séjour des groupes ennemis et des *torondo*¹, génies effrayants et maléfiques. C'était autrefois le lieu des mauvaises rencontres, des embuscades ou de l'attaque ennemie qui déferlait sur le village assoupi ou endormi. Ce sont encore, cachés dans les rochers ou lovés dans les arbres, les serpents et la mort subite qu'ils peuvent causer.

Pourtant, il faut s'accommoder de ce voisinage et, connaissant le village, il faut en marquer les frontières. Celles-ci, bien que fixées théoriquement, sont plus ou moins floues. La limite est assez nettement indiquée à l'entrée et à la sortie du village, quand la piste cesse pour devenir le chemin central. Elle est matérialisée par un subit élargissement de la piste en entrant, par son subit rétrécissement en sortant et c'est là que sont plantés, de chaque côté, les *ta-ngbo*, les deux poteaux fourchus qui supportent les jarres à placenta des jumeaux. En-deçà, c'est le village et le monde habité, au-delà, c'est le monde sauvage.

Il convient de souligner un fait qui nous paraît remarquable, et visible surtout sur la rive nord. Si les écoles primaires, imposées par l'administration ou édifiées par les missions catholiques et qui exigent des espaces considérables, sont juxtaposées aux villages et n'y sont pas intégrées, les temples protestants ou kimbanguistes, qu'il conviendrait d'ailleurs mieux d'appeler « cases de prières », sont assimilés aux agglomérations et ne sont pas construits comme les hangars à coton, sur des terrains très récemment gagnés sur la brousse. La divinité qui est ainsi accueillie est traitée comme un hôte de marque de passage dans le village et est installée dans le territoire humanisé, le *kodro*, quitte à ce que le desservant de ce dieu nouveau, dieu des hommes, s'installe sur place, établisse sa case, s'il est étranger, dans un abattis conquis pour lui et avec son aide sur la brousse proche. On pourrait interpréter l'implantation respectivement et variable de ces bâtiments, école, église, mission, sous un autre angle, celui de la place disponible et des exigences administratives. Cette autre interprétation aurait sa valeur propre. Les données de fait n'en ont pas moins leur poids et n'en traduisent pas moins la réalité sociologique d'un accueil plus ou moins consentant et qui correspond tout à fait, sur un plan collectif, à ce que certains tests psychologiques individuels cherchent à mettre en évidence².

Les Ngbandi ne sont pas des cultivateurs extraordinaires et leurs cultures sont peu développées et peu diversifiées : riz, manioc pour les racines et pour les feuilles, courges, gombo, quelques plants de sésame, de mil, plus récemment du maïs, du coton et du café qu'ils cueillent trop vert. Ils ne sont guère davantage éleveurs. Leurs animaux domestiques, hormis le chien, ne comptent que des caprins et quelques volailles et l'on pourrait presque les considérer comme des animaux de brousse apprivoisés dont on tire parti de temps à autre, mais qu'en fait on ne nourrit pas, qu'on ne loge pas, qui doivent survivre par leurs propres moyens. C'est une domestication à peine supérieure à celle, sur un autre plan, des bananiers et des papayers que l'on transplante, ou plus proche de l'état de nature, celle des palmiers à huile qui poussent

1. Mot de la même racine que *tolo* (ou *toro*).

2. Par exemple le test d'Arthus, perfectionné par Mabile et Mucchielli.

là où ils veulent et dont on se contente d'aller cueillir les régimes ou d'aller ramasser les noix ou les graines.

C'est sur la frange de la brousse, s'appuyant au maximum sur les sentiers qui participent au monde habité, à l'espace humanisé, que sont taillés les champs, les *yaka*. Ce sont des clairières que l'on a faites plus ou moins vastes, en abattant et en brûlant les plantes sauvages, lianes, arbustes, arbres. La première culture que l'on en tire est le manioc (amer), mais cette plante est encore « sauvage » et doit perdre, par le rouissage cette sauvagerie pour devenir un aliment comme la patate, le maïs ou le mil. Ces *yaka* font reculer la brousse qui tente de les reprendre chaque année. Ils fournissent des vivres que l'on préfère obtenir, toutes les fois qu'il est possible, par don, troc ou achat, des Mbangui, des Langba qui sont tout qualifiés pour les faire pousser, les défendre contre les autres habitants de la forêt ou de la savane, puis les rendre réellement utilisables par le rouissage dans les mares et les marigots de la forêt.

Mais cette limite entre brousse et village n'est pas certaine, n'est pas linéaire, n'est pas visible comme le niveau de l'eau et les animaux de tous ordres ne sont contenus qu'à très grand'peine malgré les charmes. Ce n'est que par une occupation prolongée et dense que la brousse devient *kodro* et qu'une case peut être édifiée et il faut une longue accoutumance pour que la brousse devienne village ou sentier où l'on puisse laisser les femmes et les enfants en sécurité. Il y a en somme trois états entre la brousse et le village. En partant de l'état sauvage, on a l'état d'appropriation, puis de domestication, enfin l'assimilation. C'est ce qui semble ressortir des rapports des Ngbandi avec les groupes voisins.

L'humanité.

Aux yeux des Ngbandi, les hommes entrent dans des catégories différenciées. Tout d'abord les Ngbandi de la forêt ou des berges, et les Sango à l'aval. Puis viennent les groupes assimilés comme les Pakabeti, les Ndendi, les Mbangui qui sont presque intégrés puisque l'intermariage est possible avec eux et qu'ils ont acquis non seulement la langue mais la quasi-totalité des usages et coutumes ngbandi. Sur la rive nord et dans la région de Banzyville on trouve les Langba ¹. Avec ces derniers des contacts ont lieu mais avec beaucoup plus de réticence et sans volonté ni désir d'assimilation. Attirés et maintenus à proximité des villages, ils se civilisent et copient quelques-uns des usages, ils apprennent la langue, mais ne sont pour ainsi dire qu'appropriés. Leurs villages, bien que disposés sur deux rangées de cases de part et d'autre d'un espace vide ou zigzague le sentier est taillé dans la forêt et n'a aucun contact avec le fleuve. Les Langba participent à la brousse et ont encore quelque chose de sauvage qui oblige à les tenir asservis et à refuser les intermariages. Mais par leurs alliances avec les génies de la brousse, ils sont de bons intermédiaires et des fournisseurs précieux. Au-delà des Pakabeti du sud, au-delà des Langba du nord, vivent d'autres peuples, que l'on rencontre, que l'on coudoie, mais dont on ignore presque tout sauf le nom et sur lesquels on a des stéréotypes courants, comme les Ngombe que l'on a vaincus et refoulés vers Lisala, ou les Yakpa que l'on tient pour « barbares et mangeurs de crapauds... ».

Affronter l'inconnu, pénétrer en brousse, est une affaire masculine. Les hommes

1. Voir sur cette population, l'excellent travail de Suzanne JEAN, « Les Langbas, population d'Oubangui-Chari », Paris, Bureau pour le Développement de la Production Agricole, s. d., [1960] ronéo., 2 t., 93 + 86 p., cartes.

s'enfoncent en forêt et y tendent leurs filets. Ils vont abattre et chercher le bois d'œuvre et les lianes nécessaires pour leurs constructions et leurs engins. Ils recherchent les simples qui leur ont été recommandées comme remèdes. Ils débroussent par le feu les clairières que les femmes qui les ont aidés viennent ensuite cultiver. Ils taillent et élargissent les sentiers pour que les femmes puissent s'y déplacer sans risques.

Certains endroits de brousse, relativement éloignés des agglomérations, généralement à la limite de deux terroirs, sont des emplacements tenus pour neutres politiquement et bien que totalement vides, sont considérés comme des élargissements du sentier ou de la piste, donc de même nature que les annexes qui sont parfois juxtaposées aux villages et où sont les missions, les constructions scolaires dévolues aux enfants, ce sont les emplacements de marchés. Très souvent n'y viennent que les femmes, pour y troquer leurs produits et les échanges se font sans salutations ni même de paroles. Les transactions sont vite expédiées. Les groupes en présence se retirent bientôt chacun chez soi ayant réalisé ou non les affaires pour lesquelles les protagonistes étaient venus. Les hommes viennent sans armes et restent sur la périphérie. De même, les femmes vendant de la bière de manioc restent à l'écart et n'entrent pas dans les limites de ce terrain où peut se pratiquer l'échange, car cette boisson fermentée relève, par son bouillonnement, davantage de la brousse que du village. Et cela fait ressortir, semble-t-il, des zones assez nettes entre lesquelles se répartissent les actions et les attributions des hommes et des femmes.

Les contacts et les enclaves.

S'il ne semble pas y avoir chez les Ngbandi d'opposition entre le ciel et la terre, entre le haut et le bas, il y a antithèse entre eau et terre, humide et sec et cette antinomie, qui est davantage même une complémentarité, semble valoir aussi entre les hommes et les femmes et se manifeste en outre au village où se fait le contact entre les ordres divers.

Les hommes peuvent avoir des contacts directs avec le dehors hostile. Ils portent ou subissent le premier choc. Ils peuvent tuer et toucher les animaux sauvages. Les femmes ne font que venir en second lieu, en seconde position, et n'affrontent que des dangers atténués. Elles ne rapportent au village que des choses inanimées, les animaux morts, le bois mort, les poissons morts, les huîtres extraites de leurs coquilles, le manioc roui.

Par contre, les femmes semblent n'avoir rien à craindre de l'eau et ont pour tâche de puiser pour la cuisine, pour le lavage et tous les autres besoins. Elles ont beaucoup moins à craindre des *ginaro*/génies des eaux que les hommes et, les sacrifices nécessaires ayant été apportés par des vieillards et offerts aux génies par une vieille femme, elles peuvent impunément nager, pêcher au trouble, plonger pour ramasser des huîtres et rester dans l'eau des heures entières sans revenir à terre. De même, elles peuvent aller en groupe pêcher les poissons des mares et des étangs qui sont des annexes du domaine aquatique. Les hommes sont tenus à davantage de précautions et s'ils peuvent pêcher, se baigner rapidement, nager même, ils ne se hasardent qu'assez rarement dans les fonds où l'eau dépasse le genou et se tiennent normalement dans leurs pirogues quel que soit l'engin qu'ils utilisent.

Il semble que l'immunité relative des femmes quant à l'eau s'étend au feu et qu'une de leurs tâches principales est de l'entretenir et de l'utiliser au village. Elles ont donc

à pourvoir le foyer de branches et de troncs combustibles qu'elles ramassent dans la brousse proche, sans s'éloigner des sentiers, sur le bord des *yaka*, dans les abattis faits par les hommes. Il leur revient de cuire les aliments et leur rôle quant au feu leur attribue également le monopole de la poterie dont les matières premières sont l'argile ramassée au bord de l'eau et l'eau elle-même.

Mais, de même que les emplacements de marché constituent des enclaves humaines temporaires en pleine brousse, il existe dans les villages deux types d'enclaves distincts. Dans l'un, le feu passe de la compétence des femmes à celle des hommes : les forgerons, ceux-ci considérés comme ayant, sinon des pouvoirs spéciaux, du moins des compétences particulières, opèrent tout à fait à l'écart et sous un toit bas, dans la partie aval du village, sur une termitière ou sur une ancienne termitière, ce qui en quelque sorte les met sur un emplacement ressortissant à la brousse et les isole du *kodro*. Ils sont, pourrait-on dire, en dehors du monde habité. Nous verrons bientôt l'autre type d'enclave à propos des jumeaux. Mais le feu, symbole de la vie au village, avec lequel on conquiert la brousse en l'y transportant, n'est pas attribué exclusivement à l'un des sexes et est commun aux deux.

L'ordre du monde.

La distinction essentielle entre le monde organisé, connu, humain, et le monde sauvage se retrouve dans le village ou plus exactement, y a des correspondances dans les cases et cela à deux niveaux.

Tout d'abord, la case est divisée en deux moitiés. L'une, où se trouvent les outils et les engins, le lit et les coffres, est attribuée à l'homme. L'autre, où sont rangés les ustensiles, où est dressé le foyer surmonté de son double séchoir, où est disposée la jarre d'eau, est attribuée à la femme. Les compétences et les responsabilités sont donc nettement réparties de part et d'autre d'une ligne imaginaire qui partagerait la case en deux. Mais en y regardant de plus près, certains lieux sont communs et il y a ingérence de l'un chez l'autre. Le lit, qui est sur le côté masculin, sert aux deux époux. La femme y a sa place et les usages ngbandi lui donnent la position inférieure dans le couple. Dans l'autre moitié symétrique, féminine, l'homme a aussi accès et a une place qui lui correspond : c'est la partie supérieure du séchoir/*sâ*. C'est seulement sur ce cadre horizontal du séchoir que l'on mettra le poisson, le manioc, le récipient de bois/*kolongo* servant à mettre les choses crues, la hotte/*gbila*, pour capturer les termites et la vannerie pour les tenir enfermés. Sur la partie inférieure du séchoir, qui dépend de l'autre, puisqu'elle est suspendue après et est beaucoup moins solide, *on ne peut pas* mettre les objets que nous venons d'énumérer, mais on y mettra le panier individuel de pêche de la femme, les huîtres bouillies à boucaner, le récipient à sel, autrefois sel végétal obtenu par les femmes à partir des cendres de plantes semi-aquatiques, maintenant sel d'importation, les boules de manioc cuit, la marmite percée pour faire l'alcool et autres objets essentiellement féminins. Ce qui revient à dire que le clayonnage supérieur de l'étagère sert à mettre les ustensiles en rapport avec les activités masculines et qui se passent en brousse ou en proviennent. Le rayonnage inférieur est celui de la femme, des objets féminins, en rapport avec l'eau et les aliments cuits. Ceci se trouve confirmé par l'usage du séchoir extérieur qui lui aussi peut recevoir les objets masculins ou provenant de brousse mais non les ustensiles culinaires ou féminins disposés sur un autre clayonnage distinct qui ne sert qu'à cela.

Dans le village donc, un ordre, une hiérarchie règnent, institués par l'homme à l'image du monde tel qu'il se le représente. Au principe d'antériorité et d'aïnesse s'ajoute le principe de masculinité, de l'autorité de l'homme sur la femme, reflétant la dominance de la brousse, des arbres qui surplombent le fleuve. Ce monde humain organisé, bien qu'enserré étroitement au sein de la brousse hostile, est régi par les ancêtres qui font réussir ou échouer les projets et les actions et qui sont matérialisés dans une relique durable ou un reliquaire sacro-saint devant lesquels les humains sont tenus à la sincérité car les ancêtres réproouvent tout manquement aux règles et sanctionnent gravement l'infidélité des épouses.

LES RIPUAIRES.

Il convient, avant d'aller plus loin, de considérer le cas des Ngbandi qui sont installés au bord du fleuve et dont le monde comporte un élément supplémentaire qui, en fait, régit une bonne partie de leurs activités.

Ces Ngbandi ripuaires sont installés comme les autres dans des *kodro*/villages taillés dans le *ngunda*/la brousse, mais qui s'appuient d'un côté sur le fleuve qui coule immuablement de l'est vers l'ouest, dans le sens même de la migration et l'on peut penser qu'il a pu influencer pour sa part l'organisation sociale par un principe de hiérarchisation : l'antériorité et la prééminence de l'est sur l'ouest.

Ce principe est fondamental. Il donne autorité aux générations sur celles qui les suivent, aux ancêtres sur les vivants, aux adultes sur les enfants, aux aînés sur les cadets, aux lignages anciens sur les lignages récents. Cela implique aussi la prééminence de la forme coutumière sur les formes nouvelles, donne plus de pouvoir à la tradition qu'à l'initiative actuelle. Dans les villages, ce principe d'antériorité donne l'avantage à l'amont sur l'aval, à l'est sur l'ouest. Cela se traduit, sur le plan spatial et celui de l'implantation des cases, dans le fait que les lignages sont très généralement installés d'est en ouest par ordre de primogéniture et que dans chaque zone lignagère, la case du chef de famille est celle située le plus à l'orient et que, quand deux frères édifient leurs maisons, l'aîné est à l'est et son cadet plus à l'ouest. Cette disposition est tempérée par la proximité du fleuve qui constitue également un privilège qui vient interférer avec l'orientation proprement dite.

En dehors des villages ou même entre les groupes plus ou moins mitoyens, les autres bandes, fleuve et brousse, se rejoignent librement et il semble que le monde non-civilisé ne fasse qu'un, même si au bord du fleuve, il prend deux aspects différents dont la tonalité affective pour ces Ngbandi n'est pas la même.

Le fleuve.

Si la première bande est celle des *kodro*, la seconde bande est le fleuve/*ngu kota*, la grande eau. Comme les aïeux légendaires des Ngbandi eux-mêmes, le fleuve vient d'en-haut, de l'amont et l'eau du fleuve qui descend sans cesse vient aussi d'en-haut, du ciel d'où elle tombe¹. L'eau, de par son mouvement même est vivante et origine de vie, d'où la relation que nous avons déjà relevée avec les femmes, fécondes, originaires de vie. La vie est liée à l'eau, tant pour les hommes que pour les génies et ceux-

1. La pluie se dit *ngu ti Nzapa*, eau de Nzapa, nom d'un génie probablement céleste qui fut retenu pour traduire dans la Bible le mot Dieu.

ci ne s'en écartent guère. Même en brousse, les *torondo* sont censés, malgré leurs errances, avoir les pieds palmés et se tenir non loin des mares ou des marigots ou des emplacements croupissants ou desséchés de ceux-ci.

Le rythme annuel du fleuve, avec sa relative régularité donne un sentiment de sécurité par une connaissance qui permet certaines prévisions. Les phénomènes imprévus ou inhabituels, crues subites, vagues, changement de cours, submersion d'îles, sape des berges, sont assimilés à des sautes d'humeur, à des accès de colère plus ou moins motivés et les accidents, chavirements de pirogues, noyades, à des exigences qu'on ne peut refuser. De plus, le fleuve, malgré l'immensité de la nappe d'eau, la longueur de son cours et la rapidité du courant, d'être enserré ou du moins compris entre les bandes habitées par intermittence sur chaque rive, est plus ou moins apprivoisé, domestiqué même, et au total, par l'usage des pirogues, de la pêche, les avantages l'emportent sur les inconvénients, les bienfaits sur les méfaits et la confiance sur la méfiance.

Le fleuve, sans être réellement personnifié est représenté par les divers génies aquatiques/*ginaro* dont certains, Mbomba, Kanda, sont probablement de très lointains ancêtres. Ils occupent dans les croyances des places spéciales. On leur prête des sentiments et des comportements humains et on leur attribue les anomalies ou les irrégularités notables du cours d'eau. Les génies des eaux, redoutables, obligent à la révérence mais ils sont surtout bénéfiques et, sauf calamité exceptionnelle, inondation importante et prolongée, ne sont jamais aussi dangereux que ceux qui hantent le reste du monde sauvage, la bande qui enserre le monde habité par l'autre côté, la brousse.

L'avantage de la bande fluviale, contrairement à la brousse qu'il faut sans cesse refouler et repousser, est d'être relativement nette et la frange marginale réduite. La limite principale, variable selon le débit est le niveau visible des eaux qui oscille dans des proportions assez bien connues et qui forment une zone que l'on appelle « le bord ». Cette frange va du haut de l'abrupt plus ou moins prononcé de la berge à la partie submergée où l'on peut descendre à pied ou encore que l'on peut atteindre en gagnant l'arrière d'une pirogue fixée par sa perche au rivage. Le bord est une zone ambiguë, appartenant à la fois et à tour de rôle au fleuve et au village, participant des deux sans être décidément attribuée. C'est un lieu mixte où l'on jette les ordures et les détritiques et où l'on fait pousser certaines plantes qui relèvent de la brousse, manioc, patates, et où croissent des arbres. Dans la zone humide, on laisse les coquilles d'huîtres et l'on fait ses besoins. Cette zone amphibie est au contact de deux mondes, le monde humain et le monde de l'eau et c'est là que certaines rencontres peuvent se produire avec les *ginaro* qui guettent les passants sur les berges éloignées des villages. C'est donc à la limite de cette zone que l'on fait les offrandes qui leur sont destinées et que l'on plante les pieux d'offrandes des œufs pour les tenir à distance et les amadouer.

Appartiennent également à cette frange mixte, tous les lieux où, dans le fleuve, la terre reparaît, où les rochers affleurent, les bancs de sable, les seuils rocheux, les îlots et les îles. Dans tous les cas, on est « au bord » et il convient d'être prévenu contre les rencontres, prêt à les affronter ou à les fuir. Les hommes dans leurs pirogues, les femmes qui plongent pour ramasser des huîtres ou qui vont creuser des filons d'argile doivent être en bons termes avec les *ginaro*, non seulement pour qu'ils restent inoffensifs mais pour qu'ils accordent de bonnes prises.

Les perturbations de l'ordre.

Tel est donc l'ordre qui semble présider à la vie des villages. Mais il arrive de temps en temps que cet ordre soit troublé non seulement du dedans par les irrégularités de conduite des humains, en particulier par les adultères, mais par de véritables agressions du dehors, venant soit du fleuve, soit de la brousse. C'est pour les prévenir que l'on célèbre certaines cérémonies. Les plus efficaces étant à la fois défensives et propitiatoires, sont celles offertes aux génies du fleuve. Les offrandes d'œufs sont individuelles et ont lieu en tout temps. Celles faites par les pêcheurs un peu avant l'ouverture de la saison, concernent les familles ou les lignages. D'autres sont d'intérêt plus général et sont collectives comme l'érection du drapeau *pepe* pour protéger tout un village contre les maladies ou les maux épidémiques.

Maladies.

Contre la brousse rien d'efficace ne semble connu. Chacun de ceux qui s'y risquent doit être sans cesse sur le qui-vive, doit porter ses amulettes et distribuer des œufs et des poulets aussi souvent que de besoin. Aucun pacte n'est encore intervenu entre Ngbandi et puissances forestières ou terrestres comme il en existe dans d'autres populations. Il arrive que des individus meurent de maladies étranges et inguérissables et soient ainsi retranchés presque de leur vivant de la communauté villageoise. A leur décès, ils doivent être abandonnés aux esprits de la brousse et ne reçoivent pas de sépulture ordinaire.

Décès.

C'est d'ailleurs au moment où un décès d'adulte se produit que l'ordre humain est perturbé, remis en cause, nécessite un nouvel ajustement des structures sociales et que des forces ignorées risquent de faire irruption. Il importe au plus haut point de les contenir et il faut leur barrer le passage magiquement. C'est ce qui est figuré par le bris d'œufs crus sur les sentiers accédant au village et au débarcadère, pour ranaliser l'attaque éventuelle d'un groupe antagoniste qui, même ancien vaincu, pourrait profiter du désarroi pour nuire gravement au village dont tous les lignages sont alors solidaires et traités sur un pied d'égalité. Si des alliés à plaisanterie surviennent comme c'est leur devoir en pareille occurrence, plutôt que de ravir les cabris, la volaille et s'ils le peuvent les jeunes filles, quand leurs émissaires se présenteront ils ne feront que des demandes acceptables, et sans arrogance, et le pire sera écarté. Il convient d'autant plus d'éviter les complications extérieures qu'un décès est toujours attribué à une malveillance, que des responsabilités collectives sont encourues et suspectées, et qu'il peut, selon ce qu'en disent des devins, ranimer de vieilles querelles, des rivalités internes et que peut s'instaurer un état d'insécurité ressenti péniblement par le groupe.

Jumeaux.

Une autre irruption caractérisée de la brousse dans le village est la naissance de jumeaux *ngbo* qui est en contradiction avec les règles normales et paraît particulièrement redoutable. Bien qu'ayant les apparences humaines, ces êtres sont considérés comme animaux, comme doués de pouvoirs extraordinaires, comme ayant l'esprit

malfaisant et doivent être manipulés et traités avec autant de circonspection que des serpents/*ngbo*. Il faut donc les isoler magiquement et le lieu où ils naissent et où on les installe est une sorte d'enclave de la brousse, que nous avons annoncée plus haut, et que l'on délimite aussi exactement que possible. Les rapports habituels avec eux obligent, leurs parents principalement, à des précautions spéciales, ceintures, interdits alimentaires, bâtonnets que le père porte pour aller en brousse et qui lui tiennent lieu de sauf-conduit. Que les jumeaux appartiennent à la brousse est mis en évidence par deux faits : les placentas, au lieu de retourner au fleuve comme pour les autres humains qui sont censés venir d'amont, ou d'être enterrés et réincorporés au village, sont portés à l'orée de la brousse. Ensuite, les jumeaux, comme des bêtes que l'on ne peut introduire dans la maison, doivent rester sous un abri extérieur, et s'ils meurent en bas âge ou dans l'enfance, ils sont enterrés au ras de la brousse et l'on ne mène pas deuil sur eux.

Mais c'est à leur propos que l'on peut le mieux saisir ce que l'on pourrait appeler l'appivoisement ou l'humanisation, l'intégration progressive à laquelle nous avons déjà fait allusion. Il s'agit d'un processus semblable à celui de la conquête sur la forêt, à celui qui incorpore au groupe les épouses et les enfants. Les épouses venues d'autres lignages, par la cohabitation prolongée, deviennent en fait, avec les années, des membres authentiques du groupe au point qu'elles préfèrent souvent, quand elles sont vieilles et veuves, rester sur place que de retourner dans leur village d'origine. Les enfants, de même, n'apprennent que progressivement les règles du savoir vivre, ils n'ont que peu de poids social et n'en acquièrent qu'avec les années. Étant moins humains que les adultes, ils peuvent toucher impunément les choses consacrées aux génies et manger les repas de poulet frit préparés en l'honneur des jumeaux. Leur perte est ressentie moins lourdement que celle d'un adulte. C'est encore par une sorte de maturation sociale semblable que passent les défunts avant de devenir des ancêtres que les rites de deuil séparent progressivement des vivants pour les incorporer dans un monde nouveau, symétrique au présent, où ils doivent trouver place. De même, les jumeaux perdent jour après jour les caractères insolites qu'ils tiennent de leur naissance et ils perdent, sinon leur venin, du moins leurs potentialités dangereuses, pour n'être plus que des humains normaux, ce qu'ils manifestent quand, à leur tour, ils engendrent des rejetons.

Correspondances.

Il nous paraît que dans l'idée que les Ngbandi se font du monde, certaines substances et certaines couleurs sont en correspondance particulière avec les domaines extérieurs, brousse et fleuve, et que ces substances ou couleurs sont des intermédiaires possibles pour véhiculer des vertus ou des forces, ou donner une participation atténuée. Ces substances ont une « charge » plus ou moins forte et constituent deux degrés, l'état liquide étant moins puissant que l'état solide, l'un étant plus désavagé ou moins sauvage que l'autre. Pour la brousse, les deux substances sont l'huile de palme et la poudre rouge de bois d'acajou. L'huile de palme, extraite par cuisson, sert habituellement de support à l'autre qui peut cependant être employée seule. Ces deux substances, de par leur couleur, matérialisent la force de la forêt, comme le sang figure la vie d'un être. Pour le fleuve et le domaine humide, le liquide qui va en quelque sorte de soi, est l'eau et la substance qu'on y associe, trouvée dans les berges mêmes des cours d'eau, est l'argile blanche, kaolin, qui donne la couleur faste

pour les marques cérémonielles. Remarquons enfin, qu'à cette correspondance des couleurs répond celle attribuée aux génies quand par hasard ils sont visibles : blanchâtre pour les *ginaro* aquatiques, rougeâtre pour les *torondo* de la forêt.

Cela donne une signification nouvelle aux couleurs de la palette très réduite des Ngbandi. Le noir est la couleur humaine, celle du deuil, du foyer, du feu contrôlé et domestiqué. Le rouge a une résonnance maléfique et dangereuse. Le blanc, à l'inverse, est une couleur bienfaisante et purifiante. Mais le rouge peut servir à exorciser et l'on verse le sang des sacrifices, comme on offre sans les égorger des poulets blancs liés à des perches, aux génies du fleuve, ou des œufs dont la coquille blanche atteste au sommet du pieu, l'offrande accomplie.

Un fait qui nous confirme dans notre opinion sur cette vision tripartite du monde ngbandi : eau, terre, brousse, vient de ce que les devins semblent s'y référer dans leurs procédés de divination, car il y a réelle coïncidence entre ces trois mondes et les trois procédés employés. La divination par les cauris, bien que ce soit des coquillages marins, pourrait ressortir uniquement du domaine aquatique. Le procédé qui, dans une bouteille mêle l'eau à l'huile, évoque deux domaines : celui de l'eau, associé à un second, représenté par l'huile, produit provenant de la brousse mais transformé et élaboré au village. Enfin, en dernier lieu, la chiromancie par la poudre de *mbio/* acajou, se référerait au seul domaine de la brousse prise en main par l'homme. Nous ne pouvons cependant rien affirmer encore et notre rapprochement reste conjectural du fait qu'aucun devin ne nous l'a confirmé ni ne nous a exposé sa façon d'envisager le cosmos et comment l'homme s'y plaçait. Nous n'avons pu obtenir qu'une simple énumération des méthodes sans grandes démonstrations.

*
* *

La présentation que nous faisons de cette vision ngbandi du monde est-elle correcte ? Nous le croyons car elle fournit une explication à la plupart des faits observés et elle semble sous-tendre toute la vie des villages, les activités et leur orientation, les rapports avec les voisins, autant que les abstentions et les répugnances. Est-elle complète ? Sûrement pas et c'est pourquoi notre titre reste modeste. Nous aurions aimé aborder la cosmogonie ngbandi, or, elle ne nous a pas encore été livrée. Elle devra faire l'objet d'études et de recherches ultérieures pour lesquelles, nous l'espérons, ce présent travail sera une bonne base de départ.

Office de la Recherche Scientifique
et Technique Outre-Mer (Paris).
Yakoma (République Démocratique du Congo),
janvier 1970.