

LES PYGMÉES DU CONGO BELGE

PAR

PAUL SCHEBESTA S.V.D.

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE ST. GABRIEL, MÖDLING
ET A LA " HOCHSCHULE FÜR WELTHANDEL ", VIENNE.
MEMBRE DE L'INSTITUT « ANTHROPOS ».

Traduit de l'allemand

PAR

HENRI PLARD
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES.

*Étude effectuée avec l'aide et un subside de
l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (I.R.S.A.C.)*

MÉM. INST. ROYAL COLON. BELGE.

PRÉFACE

Le présent ouvrage a pour dessein de faire connaître aux coloniaux qui vivent et travaillent au Congo la plus intéressante, et aussi, de toute vraisemblance, la plus ancienne des populations africaines, celle des Pygmées. Il n'y a pas de région en Afrique où les Pygmées se trouvent en aussi grand nombre et soient de race aussi pure qu'au Congo belge. La Belgique a donc le devoir de consacrer à cette population, unique en son genre, tous les soins que réclame un peuple colonial.

Notre ouvrage s'adresse en outre à des cercles plus vastes, qu'intéressent les problèmes ethnographiques, mais qui n'ont ni le temps, ni les moyens de se plonger dans les publications spécialisées. Les Pygmées d'Afrique ont été, à l'heure actuelle, tellement étudiés que, sous plus d'un rapport, on les connaît mieux que bien d'autres peuplades du continent noir. Le mémoire qu'on va lire essaie de donner des Pygmées du Congo une description qui, sans rien laisser dans l'ombre, demeure succincte, mais sans traiter en lui-même le problème pygméen. Elle se fonde pour l'essentiel sur un grand ouvrage en plusieurs volumes, « *Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri* », où nous avons exposé les résultats de nos explorations.

Trois expéditions, et des séjours prolongés en contact étroit avec la vie pygméenne, m'ont permis de me faire une opinion précise sur leur race, leur culture et leur langage. Frappé par la robustesse native et la pureté des Bambuti ituriens, entre tous les autres Pygmées, j'ai reconnu en eux les représentants les

plus authentiques de leur peuple ; je leur ai consacré des études minutieuses et les ai décrits en détail.

Au cours de ma première exploration chez les Pygmées congolais, dans les années 1929-1930, j'ai passé douze mois parmi les Bambuti ituriens, deux mois au Kivu-Ruanda, et deux mois chez les Batśwa de la province de l'Équateur. Ma seconde expédition (1934-1935), entreprise en compagnie de Martin GUSSINDE et du Dr. Jean JADIN, ne s'est adressée qu'aux Bambuti ituriens ; elle m'a pris une année. Dans les six mois de mon dernier voyage (1949-1950), je me consacrai à l'étude des langues ituriennes. Les résultats de ces explorations ont été publiés dans l'ouvrage que j'ai déjà mentionné, édité par l'Institut Royal Colonial Belge ; seul le volume sur les langues est encore à paraître. En outre, j'ai donné pour un public plus vaste des relations de mes voyages chez les Pygmées dans les livres suivants : « *Bambuti, die Zwerge vom Kongo* »; « *Vollblutveger und Halbzwerge* » et « *Der Urwald ruft wieder* », qui ont aussi été traduits en anglais.

Cependant, le P. SCHUMACHER, des Pères blancs, qui avait passé au Ruanda de longues années de mission, avait étudié les Pygmoïdes Batwa de ces régions et consigné les résultats de ses travaux dans un gros volume, « *Die Kivu-Pygmaen* », publié sous les auspices de l'Institut Royal Colonial Belge. Les Batśwa de l'Équateur attendent encore leur explorateur ; mais les RR. PP. E. BOELAERT, G. HULSTAERT, G. WAUTERS et E. MORTIER, missionnaires dans la Province de l'Équateur, nous ont fourni tant de renseignements intéressants sur les Batśwa et les Babenga que l'on est en mesure de brosser un tableau coloré de tous les Pygmées congolais.

J'aborde pour la première fois dans cet ouvrage le problème du langage pygméen ; j'ai en effet acquis la conviction que les Pygmées possèdent un langage

propre, qui sert de fondement à deux groupes linguistiques de structure aberrante, le bira-sua, dialecte bantou, et le balese-efé, dialecte soudanais. Je ne fais ici qu'esquisser quelques traits de cet idiome pygméen.

Le plus intéressant des problèmes pygméens est sans doute celui du langage : on en a nié l'existence, pour voir dans cette absence l'une des meilleures preuves qu'il s'agit ici d'une population née par dégénérescence. Conception qui révèle une grossière ignorance de ces nains silvestres, et doit donc être rejetée, comme entièrement fausse. Les Pygmées sont, tout au contraire, une population pourvue de son autonomie raciale, culturelle, voire même linguistique, et dont l'influence sur les Nègres qui se sont infiltrés dans la forêt vierge a été considérable. Comme de juste, ils ont subi en retour de nombreuses influences nègres ; mélange qui a amené un phénomène d'acculturation très avancée. Dans les régions non-ituriennes (au Kivu-Ruanda et dans l'Équateur), il en est résulté une désagrégation des éléments pygméens ; mais au bord de l'Ituri, les Pygmées ont pu maintenir l'essentiel de leur originalité raciale et culturelle, voire même contribuer à la formation d'un peuple de métis silvestres, que j'ai appelés les *Négro-bambutides*, et chez qui l'élément pygméen tient une place importante, tant pour la langue que pour la culture.

Les contingents pygméens extérieurs à la forêt iturienne ont été qualifiés, non sans raison, de *Pygmoïdes*, terme par lequel on entend des Pygmées mâtinés de Nègres — assimilés en grande partie, dans leur race et leur culture, à la population nègre. Ces Pygmoïdes ont renoncé à leur langue pour adopter celle de leurs patrons nègres.

Je suis heureux de pouvoir exprimer ici ma reconnaissance à l'I. R. S. A. C., à qui je dois le financement de ma dernière expédition, celle de 1949-1950. Mais

plus authentiques de leur nature, je leur ai consacré
je tiens avant tout à dédier cet ouvrage, en témoignage
de ma gratitude, à la mémoire du regretté Professeur
E. DE JONGHE, chez qui j'ai sans cesse trouvé, pour
mes études sur les Pygmées, le plus vif intérêt et le
plus généreux appui.

Paul SCHEBESTA.

CHAPITRE I

ÉTUDE ET RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE

PREMIÈRE PARTIE

Tous ces types de l'anthropologie sont connus sous le nom de Pygmées.

De nos jours, l'anthropologie donne le nom de Pygmées à des nains de race caractérisée par leur taille d'une particularité particulière, aussi que par des traits négritos. L'anthropologie donne de

Géographie, Habitat, Démographie et Anthropologie.

Il est difficile de donner une définition exacte de ce qu'est un Pygmée. On peut dire à la manière où il se présente. On peut donc comprendre un nombre des Pygmées tous les groupes d'êtres humains mesurant moins de 160 cm et appartenant au peuple nigroré. Si l'on se range à cette définition, il existe sur terre fort peu de groupes ethniques qui puissent prétendre à la qualité de Pygmées. On trouve, parmi eux, ceux qui vivent en Afrique centrale, notamment dans les forêts équatoriales de l'Éthiopie, au sud-est du Congo, et un autre groupe, qui réside dans le Sud-Est de l'Asie, sur la péninsule malaise, aux îles Andaman et aux Philippines. Dans cette partie du monde, ils portent le nom de Négritos, mais en Afrique, on les appelle en général Bambari. Bien que les Négritos et les Bambari, tels que nous les avons classés, doivent être considérés comme des nains de race ou Pygmées, ils ne relèvent pas seulement d'une seule et même race; mais cependant il existe toutefois d'une certaine similitude

CHAPITRE I

ÉTUDE ET RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE

1. Les termes de Pygmées, Pygmides et Pygmoïdes.

De nos jours, l'anthropologie donne le nom de Pygmées à des nains de race, caractérisés par leur taille, d'une petitesse particulière, ainsi que par des traits négroïdes. Les Pygmées sont donc de petits êtres, dont la taille moyenne reste inférieure à 1,50 m, et qui ont des cheveux crépus, laineux, ou parfois en grains de poivre. Tous les caractères raciaux propres aux Pygmées font partie de leur acquis héréditaire, et ne sont donc pas de nature contingente, comme par exemple le nannisme dû à la maladie ou à la sélection. On peut donc comprendre au nombre des Pygmées tous les groupes d'êtres humains mesurant moins de 150 cm et appartenant au rameau négroïde. Si l'on se range à cette définition, il existe sur terre fort peu de groupes ethniques qui puissent prétendre à la qualité de Pygmées. On trouve, parmi eux, ceux qui vivent en Afrique centrale, notamment dans les forêts riveraines de l'Ituri, un sous-affluent du Congo, et un autre groupe, qui réside dans le Sud-Est de l'Asie, sur la péninsule malaise, aux îles Andaman et aux Philippines. Dans cette partie du monde, ils portent le nom de Négritos, mais en Afrique, on les appelle en général Bambuti. Bien que les Négritos et les Bambuti, tels que nous les avons caractérisés, doivent être considérés comme des nains de race ou Pygmées, ils ne relèvent nullement d'une seule et même race ; ceci ressort au premier abord d'une comparaison de leur

bagage racial. Il faut donc voir en les Négritos et les Bambuti deux races distinctes de Pygmides. Si l'on veut aller jusqu'au bout de cette distinction, l'on ne doit admettre au nombre des Pygmées authentiques que les nains de race à qui leur petite taille a depuis longtemps valu ce nom. Ce sont incontestablement les Pygmées africains, ou Bambuti. Mais, puisque le terme de Pygmées est devenu usuel pour désigner l'un et l'autre rameau, nous les appellerons, pour plus de clarté, d'une part *Pygmides africains* ou *Pygmées-Bambuti*, de l'autre *Pygmides asiatiques* ou *Pygmées-Négritos*.

Y a-t-il encore au monde d'autres Pygmées que ceux-là ? La question doit rester posée, car il existe aussi, dans les mers du Sud, aux Nouvelles-Hébrides et en Nouvelle-Guinée, des Négroïdes de taille naine, mais en qui l'on a voulu voir jusqu'à présent le produit d'une dégénérescence de mélaniades voisins, dont la taille est normale. Chez nos Pygmées, cependant, il ne peut nullement être question de dégénérescence. Les Pygmées du Sud-Est asiatique, tout comme ceux d'Afrique, constituent sans aucun doute des races à part. Quant aux populations qui sont connues pour être avec les Pygmées dans un rapport génétique, bien que leur habitat et leur mélange avec d'autres races aient altéré les caractères raciaux propres aux Pygmées, on leur donne le nom de *Pygmoïdes*.

Le terme de Pygmée est d'origine grecque ; il signifie « nabot ». Homère lui-même est le premier à employer ce nom. Il est certain que les Grecs anciens ne connaissaient des Pygmées d'Afrique que des traits légendaires ; ils les faisaient guerroyer avec les grues dans la région du Haut-Nil.

Les anciens Égyptiens ont connu les Pygmées bien avant eux. Il est probable que les Égyptiens de la quatrième dynastie avaient déjà des contacts avec les Pygmées d'Afrique centrale. C'est ainsi du moins qu'on

s'explique une épître enthousiaste du Pharaon Pépi II à Herkhouf, chef d'une expédition qui devait gagner l'Afrique centrale en remontant le Nil, et qui, sur le chemin du retour, avait ramené un Pygmée (un nain) « du Pays des Esprits ». L'annonce de l'arrivée de ce Pygmée emplit le Pharaon d'une telle émotion qu'il fit mander par courrier à Herkhouf d'avoir à prendre toutes les mesures nécessaires pour qu'il n'arrivât aucun mal au Pygmée pendant le voyage, car « sa Majesté est fort désireuse de voir ce nain ». Il ne peut s'agir ici d'un crétin quelconque — l'Égypte n'en manquait guère — mais bien d'un Pygmée « du Pays des arbres (= la forêt vierge), qui danse les danses des dieux » ; le contexte de l'épître le prouve assez.

2. L'étude des Pygmées du Congo.

Une ironie de l'histoire a voulu que les Pygmées fussent célébrés comme une curiosité par les plus anciens documents humains, puis que leur trace se soit perdue durant la fin de l'antiquité et la totalité du Moyen Age, pour n'être plus retrouvée qu'à une époque toute récente.

L'honneur d'avoir redécouvert les Pygmées d'Afrique centrale revient en partie à DU CHAILLU, qui fit connaître les Pygmées d'Afrique occidentale (au Gabon), en partie à GEORG SCHWEINFURTH (1870), qui les trouva sur les rives du Nepoko-Uele et les décrivit sous le nom d'Aká, qu'ils portent dans cette région. Depuis cette époque — celle des grandes découvertes africaines — le nombre des explorateurs qui entrèrent en contact avec les Pygmées de ce continent ne fit que croître. M. JUNKER en a vu sur la Maïka, dans le district des Nègres Mamvu ; G. CASATI a rencontré les Pygmées Efé parmi les Mamvu, les Medje, les Mayogu et les Mabudu.

A. HUTEREAU eut des rapports prolongés avec les Babinga de l'Ubangi, ainsi que diverses tribus de Pyg-

mées Aká, Efé, Basúa, plus à l'Est. Nous devons à ses relations des renseignements précis et souvent abondants sur les Pygmées. Au contraire, les notes de G. BURROWS sur les Pygmées du Congo sont négligeables.

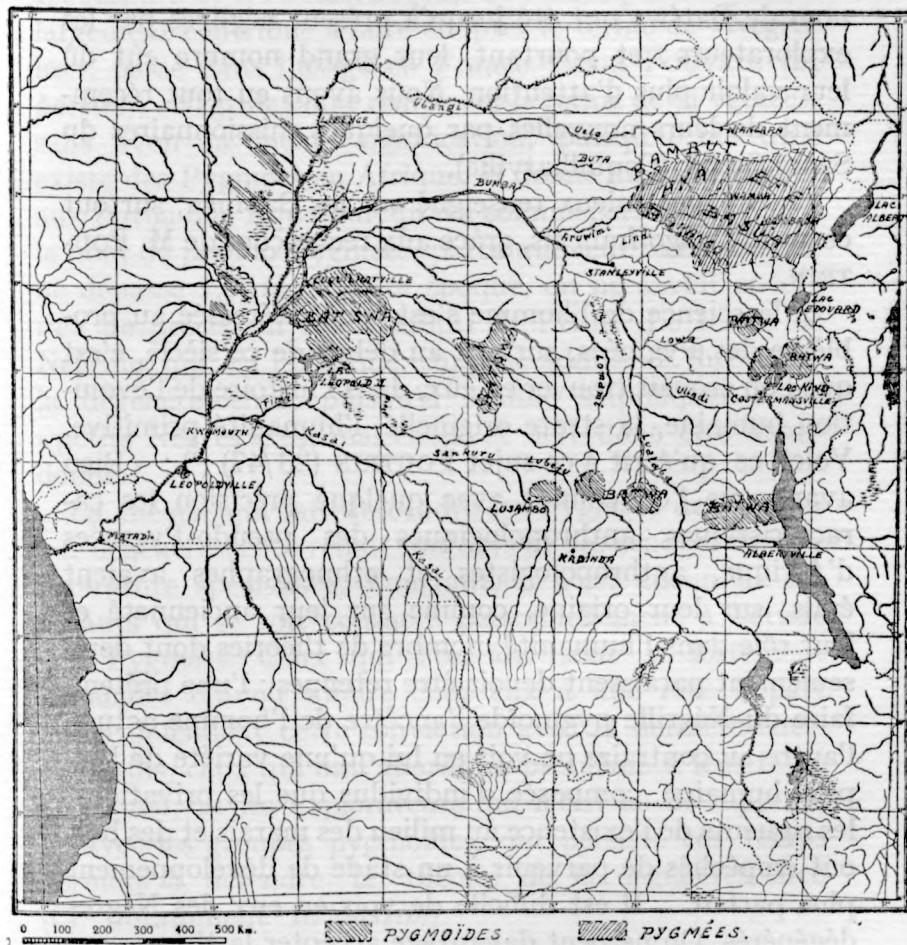
D'autres études de valeur furent entreprises par F. STUHLMANN, qui visita en compagnie d'EMIN PACHA la lisière orientale des forêts de l'Ituri. H. STANLEY, qui a traversé dans toute sa longueur la forêt des Pygmées, découvrit nombre de leurs camps, mais peu de Pygmées, car ceux-ci, comme du reste leurs hôtes, les Nègres de grande taille, prenaient la fuite devant son énorme caravane. Le « Fort Bodo », que Stanley a fait édifier pour couvrir son arrière-garde, était situé à l'Est de l'actuel Mambasa, où l'on a élevé un monument au *Bula Matari*, comme on appelait l'explorateur. J'avais cru naguère trouver le fort plus à l'Est. STANLEY lui donna le nom de Fort-Bodo, croyant que Bodo voulait dire « paix » dans la langue des indigènes. En fait, « bodo » (= podo) signifie « blanc ». Ce nom ne peut donc avoir d'autre sens, tout au plus, que « fort des Blancs », et, accessoirement, « fort de l'intrus » ou « du conquérant ».

Les observations personnelles d'H. HARRY JOHNSTON sur les Pygmées de Beni et de Mboga sont pleines d'intérêt ; quant aux renseignements qu'il doit à ses informateurs, il convient de ne les accepter que sous toute réserve.

P. H. G. POWELL-COTTON, qui, comme DU CHAILLU, chassait le gros gibier, eut avec les nains de la forêt des contacts répétés ; ce qu'il dit d'eux résiste à la critique.

L'anthropologue J. CZEKANOWSKI, qui eut l'occasion de rencontrer à plusieurs reprises des Pygmées, bien qu'il n'ait traversé que rapidement la forêt iturienne, depuis le Ruwenzori jusqu'à Beni-Mawambi, puis à Salambongo, près de Kilo, nous a donné les premières observations anthropologiques approfondies et les pre-

mières mensurations, non seulement des Bambuti de l'Ituri, mais aussi des Batwa du Ruanda.



Répartition des Pygmées et Pygmoïdes au Congo belge
et au Ruanda Urundi.

Le nom de J. DAVID clôt cette liste des voyageurs qui eurent avec les Pygmées ituriens des rencontres d'occasion.

Les premières observations sur les Pygmées du Congo central nous viennent d'H. WISSMANN, L. WOLF, G.

GRENFELL et CURT VON FRANÇOIS (1885), qui signalent des Pygmées le long du Kassai-Sankuru, puis de la Tschuapa et du Lomami. Les Pygmées connus sous le nom de Batśwa ont été jusqu'à présent négligés par les explorateurs ; et pourtant, leur grand nombre eût dû leur valoir plus d'attention. Nous avons eu tout récemment de leurs nouvelles par quelques missionnaires du Sacré-Cœur (Coquilhatville).

On est bien mieux renseigné sur les Babinga, surtout ceux du Congo français, grâce aux recherches de M. POUTRIN.

Si la science de l'homme s'est tant intéressée au problème des Pygmées, surtout au début de ce siècle, c'est que l'on croyait trouver en eux, dans l'histoire de l'évolution humaine, la strate originelle, l'humanité primitive. Voici ce qu'écrit à ce sujet POUTRIN (23/47) (¹) : « Bien avant que l'on connût avec quelque précision les caractéristiques anthropologiques des pseudo-Pygmées d'Afrique, anthropologistes et ethnographes avaient émis, sur leur origine, comme sur leur ancienneté et leur rôle dans l'humanité, nombre de théories dont deux seulement paraissent devoir être retenues : l'une prétend faire du Négrille pygmoïde l'ancêtre de l'homme actuel, l'autre au contraire ne voit en lui qu'une variété de l'espèce humaine, composée d'individus que les privations, les rigueurs de l'existence au milieu des marais et des bois ont empêchés de parvenir à un stade de développement plus parfait... Il est difficile de voir en eux des Nègres dégénérés. On ne peut davantage accepter la théorie qui fait des Pygmées, des Pygmoïdes, et par conséquent du Négrille, les ancêtres de l'homme actuel... On peut seulement conclure que les Négrilles constituent en Afrique une race spéciale, homogène... dont l'origine est extrêmement ancienne. »

Parmi les représentants de cette théorie, qui font des

(¹) Les numéros entre parenthèses réfèrent à la bibliographie (pages 413 et ss.).

Pygmées le noyau primitif de l'humanité, nous mentionnerons en particulier HAMY, DE QUATREFAGES (74), KOLLMANN et W. SCHMIDT (72). POUTRIN, pour sa part, a largement contribué à faire adopter le terme de « Négrilles », passé dans l'usage en France. Selon POUTRIN (21 *passim*), « Négrille » doit remplacer le terme de « Pygmée », sans avoir la même signification, puisqu'il nie qu'il existe des Pygmées en Afrique. Il donne aux Babinga et aux Batúa de l'Équateur, qu'il a connus personnellement, le nom de pseudo-Pygmyés, parce que leur taille moyenne dépasse 1,50 m. A cette époque, on ne savait encore rien de précis sur les Bambuti de l'Ituri. Le terme de Négrille, qui, en lui-même, suppose admise la théorie de la dégénérescence, puisqu'il semble s'appliquer à de « petits Nègres », est mal choisi et doit donc être abandonné.

La théorie qui fait descendre les Pygmées des Nègres par dégénérescence renaît toujours de ses cendres dans la littérature spécialisée. Pourtant, il n'est aucun de ses tenants qui se soit consacré personnellement à l'étude des Pygmées. Ceux qui l'on fait sont si fortement persuadés d'avoir affaire chez eux à une race à part qu'ils défendent cette conviction avec la dernière énergie. Seuls, ceux qui ont abordé ce problème à leur table de travail, ou les explorateurs qui n'ont eu de rapports qu'avec les groupes pygmoïdes, ont persisté ces temps derniers à défendre la théorie de la dégénérescence (Cf. notamment 16/*passim*).

On a vite compris que l'importance et l'urgence du problème pygmée, tel qu'il se présentait au début de ce siècle, excluaient toute chance de le résoudre en partant d'une connaissance fragmentaire des Pygmides ; et ceci rendait douteuses les vastes hypothèses concernant l'évolution de l'humanité que l'on fondait sur elle. W. SCHMIDT l'avait si bien compris qu'il invitait dès 1910 à étudier les Pygmées (72), pour finalement

s'occuper lui-même du sujet, comme personne ne semblait y prendre goût. Sur ses conseils, je me suis consacré depuis 1924 à l'étude des Pygmées de notre globe. Je commençai (en 1924) par les Pygmées asiatiques, les Négritos Sémang de Malaisie, puis je passai, en 1938, aux Négritos Aeta des Philippines, mais sans perdre de vue dans mes projets les Pygmées africains.

A partir de 1929, je fis trois explorations chez les Pygmées de l'Ituri. La première, en 1929-1930, était essentiellement une reconnaissance du terrain. En un an et demi, je parcourus sur des pistes caravanières la forêt ituriennes dans toutes les directions, pour me procurer une vue d'ensemble de tous les clans de Bambuti, et établir leur unité de race et de structure sociale. A la même époque, je passai sept semaines dans le Ruanda, chez les Batwa du Kivu, et deux mois environ dans la province de l'Équateur, où je pris contact avec les Pygmoïdes Batwa. Ces deux crochets me permirent de constater de mes yeux la parenté des Pygmées Batwa et Batwa avec ceux de l'Ituri.

Ces explorations longues et fatigantes, sur les pistes caravanières, me procurèrent de sérieuses connaissances d'ensemble sur tous les Pygmées, mais aux dépens de l'étude en profondeur. Une seconde expédition, organisée de ce nouveau point de vue, s'imposait donc. En compagnie du PROF. DR GUSINDE et du DR JEAN JADIN, je repartis en 1934 pour le Congo. M. JADIN se consacra surtout à des recherches sérologiques ; M. GUSINDE, à des études raciales ; j'eus pour ma part l'étude de la culture des Pygmées et de leur langage. Ce voyage dura un an.

Après la seconde guerre mondiale, lorsqu'on me pria de donner mon avis sur la langue des Bambuti, je constatai que je n'étais pas encore suffisamment documenté pour pouvoir me prononcer sur ce problème ; en 1949, je partis donc une troisième fois vers l'Ituri, afin surtout de m'adonner à l'étude des langages de la forêt

vierge. Cette expédition, qui devait durer six mois, fut financée par l'Institut pour la Recherche Scientifique d'Afrique Centrale (IRSAC), et patronnée par l'Institut Royal Colonial Belge.

Vers l'époque où j'étudiais les Bambuti au bord de l'Ituri, un missionnaire, le Dr P. SCHUMACHER, en faisait autant pour les Batwa du Ruanda, son champ de mission ; il y avait été invité, lui aussi, par le P. W. SCHMIDT, et consacra à cette tâche les années 1926-1933. Ces deux contingents de Pygmées, les Bambuti de l'Ituri et les Batwa du Kivu (Ruanda, Congo belge) ont donc été systématiquement étudiés au cours de longues années de travail, en sorte que nous sommes abondamment documentés sur leur compte, tant pour la race que pour la culture. De telles études font encore défaut en ce qui concerne les Batśwa de la province de l'Équateur. Outre quelques publications des missionnaires locaux, tels que les PP. BOELAERT, HULSTAERT, WAUTERS, qui traitent de leur langage et de quelques aspects de leur culture, nous avons encore celles du Dr JADIN, qui s'est occupé de l'examen des groupes sanguins chez les Batśwa et les Nègres du bassin du Congo.

Il serait souhaitable que l'on se consacrât à l'étude systématique des Batśwa, comme je l'ai fait pour les Bambuti de l'Ituri, et le P. SCHUMACHER pour les Batwa du Kivu. Les cercles missionnaires et scientifiques ont semble-t-il, pleine conscience de cette lacune (10 /20). De bons jalons ont déjà été posés, surtout dans le domaine de la démographie.

3. Répartition et groupement.

Le pays des Pygmées africains, c'est le Congo belge ; mais ils en débordent aussi, et ont poussé leurs avant-gardes jusque dans le Gabon et le Cameroun. Puisque les Pygmées sont et ont été de tout temps, par nature, des

hommes des bois, on ne les trouve, en règle générale, qu'à l'ombre de la forêt vierge de l'Afrique centrale. Le Pharaon Pépi II n'a donc pas tort de les appeler dans son épître « les hommes du Pays des arbres ». Ce fait nous permet d'admettre que les Pygmées ont dû autrefois habiter aussi bien plus au Nord qu'à l'heure actuelle. Il ont donc suivi la forêt vierge dans son recul.

Hors de la colonie belge, on trouve encore des Pygmées dans le Gabon français et au Cameroun ; ils y sont connus sous les noms d'*Akóa*, *Abongo*, *Bekü*, *Bekwi*, *Bagielli*, et d'autres encore ; il faut les comprendre aux rangs des Pygmées de race pure. Mais leur nombre est loin d'atteindre celui de leurs congénères de l'Ituri. Le mieux serait de les rassembler dans le groupe des *Pygmées d'Afrique occidentale*.

Après les Pygmées du Gabon et du Cameroun, on trouve les Babinga des rives de la Sanga et du Dja, qui s'étendent jusqu'au district de l'Ubangi belge. Eux aussi devraient être compris dans le groupe des Pygmées d'Afrique occidentale ; mais leur genre de vie, calqué sur celui des Nègres d'alentour, et leur mélange racial avec des éléments non-pygmides en font un groupe à part.

De Lusambo, en remontant vers l'Ouest et le Nord-Ouest jusqu'au lac Léopold II et au lac Tumba, et vers l'Est et le Nord-Est jusqu'au Lomami et au Lualaba, on trouve une population dense de Pygmoïdes, connus sous le nom de *Batšwa*. Toutefois, comme ils ont, de la même manière que les Babinga, renoncé à leur existence première de nomades silvestres pour adopter un mode de vie plus sédentaire, et que leur bagage racial a subi des altérations sensibles, on les rattache aux Pygmoïdes, en qui l'on reconnaît également un sous-groupe des Pygmées d'Afrique occidentale.

Le gros des Pygmées de race et de culture pures est donc constitué par le groupe central, qui réside au cœur de l'Afrique, dans les forêts de l'Ituri ; c'est pourquoi on

les nomme par abréviation *Pygmées ituriens* ou *Bambuti*. Ils vivent le long de l'Ituri et de ses affluents occidentaux, de Panga à la savane des rives du lac Albert. Au Nord, c'est le Bomokandi qui leur sert de frontière ; au Sud-Est, ils descendent jusqu'au Semliki et au Ruwenzori, et pénètrent également jusqu'aux districts forestiers de l'Uganda. Au Sud, il y a solution de continuité entre eux et les Pygmées du Kivu ; mais il semble que la présence de Pygmides dans la région de Pinga prouve la cohésion entre les Pygmées ituriens et ceux du Kivu, tout comme les Pygmées du Lomami et du Lualaba les relient aux Batwa. La dispersion du peuplement pygméen est la conséquence de leur absorption par les nègres silvestres, parmi lesquels ils se sont perdus.

Un autre contingent de Pygmées est celui des *Pygmées d'entre les lacs*, qui ont leur résidence aux confins de l'Uganda et du Kivu, puis, plus loin, des deux côtés du lac Kivu et dans le Ruanda-Urundi. Tantôt, ils se sont déjà fixés, comme les *Batwa-potiers* du Ruanda ; tantôt, ils sont demeurés nomades, surtout dans la région des volcans du Kivu. Jusqu'à l'Ouest du lac Kivu, on trouve de leurs contingents, à Bushi, Buhavu, Butembo et Buhunde. On peut les comprendre tous sous le nom générique de *Batwa du Kivu*. Eux aussi sont rattachés ordinairement aux Pygmoïdes. Sur la rive Ouest du Tanganyika, il vit encore des groupes isolés, semblables aux Batwa, que l'on assimile aux Batwa d'entre les lacs. Les groupes pygmoïdes plus lointains, comme ceux du lac Bangweolo, ou même les Boni du fleuve Tana, en Afrique orientale, sortent entièrement du cadre de cette étude ; nous retiendrons donc, pour la suite de notre investigation, trois contingents de Pygmées, que j'appellerai, suivant v. EICKSTEDT, et pour autant qu'ils soient de race pure, *Pygmées ou Bambutides* ; et, s'ils s'écartent ethniquement du type pur, *Pygmoïdes ou Bambutoïdes*. Ce sont :

- A. Les Pygmées de l'Ituri, ou Bambuti ;
- B. Les Pygmées et Pygmoïdes d'Afrique occidentale :
 - a) au Gabon et au Cameroun (Pygmées),
 - b) au Congo français et le long de l'Ubangi (Pygmoïdes Babinga),
 - c) à l'intérieur de l'arc du Congo (Pygmoïdes Batšwa) ;
- C. Les Pygmoïdes d'entre les lacs, ou Batwa :
 - a) les Batwa du Kivu et du Ruanda,
 - b) les Batwa du lac Tanganyika.

Cette classification des Pygmides africains n'est pas uniquement fondée sur leurs aires de résidence, qui sont géographiquement fort dispersées et, en partie, de nature diverses, mais aussi sur certaines différences de race et de culture. Quant à la cause ultime de ces différences, à la question de savoir si elles sont seulement dues à la diversité de l'habitat, ou en même temps au mélange des races, c'est ce que la suite de cette étude fera ressortir dans la mesure du possible. Mais il est un point sur lequel nous insistons : *les trois contingents appartiennent à la même souche pygmide, qui ne s'est nulle part mieux ni plus purement conservée, à tous égards, que chez les Pygmées de l'Ituri.* Il va de soi que même chez ceux-ci, on ne peut parler que d'une pureté toute relative. Eux aussi se sont trouvés, et se trouvent toujours en contact avec d'autres races et d'autres populations, ce qui n'a pas été sans agir sur eux. La pureté ethnique et raciale des peuples ne doit jamais être déduite de leurs légendes et de leurs récits, mais seulement de leur être physique. Cependant, il faut repousser, comme indéfendable, la thèse qui voit dans les différents contingents pygmides vivant en Afrique des peuplades issues, indépendamment les unes des autres, d'une mutation diminutive (64, *passim*). Cette théorie est réfutée, et par les nombreuses caractéristiques

raciales qu'ils ont tous en commun, et par la cohésion géographique des différents contingents, surtout si l'on tient compte de la dispersion des Pygmées à partir d'un centre situé au Nord-Est (c'est-à-dire dans la région de l'Ituri), qui s'est opérée dans la direction du Sud-Est, comme leurs traditions permettent de le supposer.

Nous maintenons donc que les Pygmées africains constituent une unité de race et de culture, qui a subi au cours de ses déplacements à travers des milieux étrangers, et au contact de populations hétérogènes, telle ou telle différenciation de ses aspects raciaux ou culturels.

CHAPITRE II

MILIEU ET DÉMOGRAPHIE
DES PYGMÉES DU CONGO

A. Les Batšwa de la province de l'Équateur.

J'emploie ici la transcription « Batšwa », usuelle en Belgique, tout en faisant remarquer que le *ts* est une affriquée mouillée, de sorte que je préfère d'habitude la transcription « Baćwa ». Le singulier est « Botšwa. »

1. GÉOGRAPHIE ET EXPLORATION.

Comme toute population ne peut être bien comprise que dans son milieu géographique, je vais esquisser en quelques traits le monde des Batšwa, comme je l'ai fait dans la relation de mon voyage (2, p. 198 sqq.). Il faut toutefois souligner expressément que la Province de l'Équateur diffère de l'Ituri, et surtout, plus encore, du Kivu et du Ruanda. « Le district où demeurent les Batšwa est celui des tribus de Nègres Mongo, dans la dépression humide de l'arc du Congo. Quand on regarde une carte de cette région, et que l'on étudie un peu ce terrain marécageux, on finit par avoir l'impression que le pays compris à l'intérieur de l'arc du Congo a peut-être été jadis un lac gigantesque, dont le lac Léopold et le lac Tumba seraient des vestiges. A la longue, l'eau s'est frayé une issue jusqu'à la mer, et le fleuve Congo a tout d'abord été le déversoir de cet énorme lac, puis, après son assèchement, le fleuve qui draine vers la mer les eaux des

rivières qui l'alimentaient, l'Ubangi, l'Aruwimi, l'Ituri, le Lualaba, qui se jetaient autrefois dans ce lac, ainsi que les nombreux cours d'eau de la province de l'Équateur. Dans cette vaste province, couverte de forêts vierges et coupée de marécages, habitent les peuplades qui retiendront notre attention au cours de ce chapitre. Ce sont les demi-nains Batswana. Un bref aperçu géographique nous donnerait une idée de la situation des Batswana, et aussi de leurs patrons, dans ce domaine de la forêt vierge. La limite méridionale des Nkundu ou Mongo suit à peu près le 2^e degré de latitude S., et se confond en gros avec la région des sources de la Tshuapa, de la Salonga, de la Lomela et de la Momboyo, où commence le pays des Basongo-Meno. A l'Ouest, ces tribus (Ekonda compris) s'étendent jusqu'au lac Léopold. Au Nord, c'est le Congo qui leur sert de frontière. A l'Est également, on peut fixer la frontière au Congo et au Lomami, à condition de comprendre les Bongandu parmi les tribus de langue mongo ; sinon, la frontière orientale des Mongo suit à peu près le 22^e degré de longitude E. Des traditions permettent de supposer que les Nkundu sont partis de par-delà le Congo, peut-être de la région de Basoko, pour immigrer dans le pays qu'ils occupent actuellement. Il semble que les Ekonda, une tribu proche des Nkundu, formaient leur avant-garde ; elle est fixée pour l'instant à l'Est et au Sud du Lac Léopold. La migration a donc eu lieu dans la direction du Sud-Ouest. Les Nkundu de Bokatola se rappellent encore que leurs ancêtres habitaient encore au bord de la rivière Maringa, donc très à l'Est. Les Mbole, qui étaient établis dans la province de l'Équateur avant la pénétration Nkundu, semblent avoir été refoulés par eux. Les Bakutu, qui parlent du reste un langage à part, pourraient être un reste ethnique, plus ancien encore, de ces mêmes régions. Ils se divisent en deux peuplades, dont la plus remarquable est celle des Nkole, qui sont connus comme rive-

rains de la Tshuapa et comme pagayeurs sur ses eaux. Peuple jadis nombreux, ils furent battus et refoulés par les Nkundu ; la variole noire les a extraordinairement décimés. Leurs occupations sont la pêche, le piégeage et la poterie. Ils naviguaient sur les chenaux de la Tshuapa, puis retournaient pour quelques temps dans leurs camps. Ils ne cultivaient pas de plantes, tout comme les Batšwa, à qui on les a comparés. Leur langue est d'ailleurs apparentée à celle des Ekonda et des Batšwa.

Les aborigènes de cette contrée sont probablement les demi-nains Batšwa. On ne peut l'affirmer avec certitude, car, selon la tradition, ils sont arrivés dans le pays avec les Nkundu et les Ekonda. De plus, il est étrange qu'il ne se trouve pas de Batšwa parmi les Mbole, qui sont arrivés avant les Nkundu. Mais s'il est exact que les Nkole ou Elinga sont un peuple métissé de Batšwa et d'une autre race, sans doute parente des Mbole, ceci prouverait que les Batšwa étaient déjà établis dans le pays avant la venue des Nkundu, et expliquerait aussi pourquoi, parmi les Mbole, on ne trouve pas de Batšwa, mais bien des Nkole. Nos connaissances actuelles sur le sujet ne nous permettent pas de donner à ce problème une solution satisfaisante. Mais le fait que la langue des Batšwa est proche de celles des Ekonda, des Mbole et des Elinga corrobore cette hypothèse. Une circonstance concordante est que les groupes détachés des Batšwa vivent fort au Sud, sur les cours supérieurs de la Lomela, de la Luilaka et de la Tshuapa. Le pont entre ce dernier contingent et le gros des Batšwa, dans le Nord, est formé par les Elinga, ceux-là même dont je suppose qu'ils sont des Batšwa absorbés au sein des Nkole. Selon certains renseignements, il y aurait encore parmi les Nkole des Batšwa véritables, appelés les Ebindza. » (2/198-200).

Il paraît parfaitement croyable que les Batšwa aient immigré dans le bassin du Congo en compagnie de leurs patrons, car la considération que voici fait douter que les

vastes paysages palustres du Congo aient jamais pu être la terre d'origine de contingents importants de Pygmées : les marécages n'offrent que de médiocres terrains de chasse aux chasseurs comme les Bambuti, qui, tels ceux de l'Ituri, préfèrent les territoires forestiers situés plus en hauteur. Aussi, l'on est en droit, à ce qu'il semble, d'admettre les traditions qui font venir les Batswana, en même temps que leurs patrons, d'un milieu tout différent. Ceci expliquerait déjà que les Batswana soient une peuplade déracinée, qui a dû s'adapter à un milieu étranger.

Bien que les Batswana soient une peuplade numériquement forte, et, à cause de leur forte natalité, l'avenir de la province de l'Équateur — les Nègres de grande taille sont en voie d'extinction rapide — il est étonnant qu'on ne se soit pas encore suffisamment occupé de les étudier.

Ma visite dans ces contrées, à l'occasion de ma première exploration chez les Pygmées, n'avait d'autre but que de me procurer une connaissance personnelle des Batswana, et, par là même, une possibilité de les comparer aux Bambuti de l'Ituri. Un séjour de sept semaines dans l'hinterland de Coquilhatville-Bokuma-Flandria-Bokatola me suffit pour atteindre ce but. Aidé par les missionnaires du Sacré-Cœur, qui venaient de reprendre des Trappistes ce champ d'évangélisation, je pus remplir la tâche que je m'étais assignée. C'est le P. HULSTAERT, alors jeune missionnaire, et qui avait déjà visité l'intérieur, à qui je dus le plus de renseignements sur la répartition des tribus dans cette immense région. Le contact que je pris alors avec les Batswana représente donc le premier essai de les étudier ; il incita plus tard d'autres missionnaires à poursuivre les recherches sur les Batswana, afin surtout de soumettre à la critique les résultats que j'avais exposés. Hormis quelques renseignements démographiques solides et des articles consacrés à quelques questions d'ethnographie Batswana, il semble que personne n'ait entrepris une exploration systématique des

Batswana de l'Équateur (anologue à celle des Bambuti ituriens et des Batwa du Kivu) ; on l'a déploré à diverses reprises. Ainsi, le P. BOELAERT écrit (18/151) : « C'est bien à juste titre qu'on peut s'étonner de ce qu'un groupe pareil n'a jamais été étudié ». Réflexions semblables dans 10/201.

Considérant ma situation — je ne pouvais communiquer avec les Batswana et les Nègres que par le truchement du langage kingwana, donc indirectement — je renonçai de prime abord à toute recherche approfondie, et me contentai de prendre des mensurations anthropologiques, d'étudier leur culture matérielle et de la comparer à celles des Nègres Nkundu-Ekonda, enfin, de noter parmi les aspects sociaux et moraux de leur culture tout ce qu'il m'était possible de relever dans de telles conditions. Mais je souligne expressément que je me suis partout servi d'interprètes Nkundu, connaissant le kingwana. Ainsi l'étude systématique des Batswana reste encore à faire.

2. DÉMOGRAPHIE.

Dans mon voyage de Flandria à Bokatola et à Bokuma, au cours duquel je procédai à ces relevés anthropologiques, je fus extrêmement frappé par la densité du peuplement Batswana. En prenant cette région pour base d'estimation, j'évaluai l'ensemble des Batswana dans le territoire des Nkundu-Ekonda à 50.000 âmes. Depuis lors, des estimations et des dénombvements détaillés ont été entrepris. Le missionnaire E. BOELAERT donne sur ce sujet des chiffres assez précis.

En 1933, le recensement officiel aboutit à un nombre de 65.464 têtes pour l'ensemble des Batswana, savoir :

28.745	dans le District de Léopold II,
36.719	» District de la Tshuapa,
220	» Territoire de la Lulanga,

979	»	Territoire de l'Ikelemba,
105	»	Territoire du Bas-Lopori,
634	»	Territoire de Coquilhatville,
20.685	»	Territoire d'Ingende,
2.216	»	Territoire de Mbole,
375	»	Territoire de Dzalia-Boyela,
11.105	»	Territoire de Tumba (18/150).

BOELAERT donne pour l'année 1936 une estimation globale du nombre des Batšwa qui aboutit à un résultat du même ordre. Le recensement de 1946 indique un fort accroissement (18/150-151 et 5/59).

Balumbe : près des rivières Lulonga, Ikelemba, Ruki et sur la basse Momboyo et Busira : 2000 à 3000.

Bilangi : dans la chefferie des Ingolo entre la Momboyo et la Salonga : 6000.

Yeki : dans les chefferies Ntomba, Nkole, Bongili, sur la Momboyo, vers Monkoto : 2000 à 3000.

Batšwa : recensés dans le territoire d'Ingende, de Lukolela, d'Inongo et de Kutu : recensés plus de 50.000, mais les missionnaires les évaluent à près de 100.000.

Bone : chez les Iyembe-Bolia.

Batšwa : chez les Bakuba.

Tokombo-Kombe : à Ikela : environ 500.

Nous possèdons encore pour l'année 1949 une estimation de BOELAERT portant sur la région d'entre la Ruki et la basse Momboyo à l'Est et, d'autre part, les lacs Tumba et Léopold II, donc les territoires d'Ingende, de Lukolela et d'Inongo, dont il évalue les Batšwa à 50.000 âmes, en conformité avec le recensement officiel ci-avant. Il exprime à cette occasion sa surprise de ce qu'une population pygméenne aussi dense n'ait encore fait l'objet d'aucune étude scientifique. Tout bien pesé, il semble que l'on soit en droit d'estimer le nombre de tous les Batšwa dans la province de l'Equateur à 100.000 têtes.

On ne sait encore au juste dans quelle mesure les Nkole, population fluviatile qui vit parmi les Mbole, est mélangée de Batšwa. Les Mbole, qui, selon toute apparence, représentent une couche ethnique plus ancienne que les Nkundu et même les Ekonda, qui les ont refoulés vers l'intérieur des terres, n'ont pas de Batšwa

parmi eux ; il se pourrait donc que les Batswana se fussent fondus par miles Nkole, que les Ekonda appellent Elinga. Dans ce cas, il serait possible que les Nkole fussent une population métissée de Mbole et de Batswana. Il s'agirait alors de Batswana fixés depuis longtemps.

Dès ce premier séjour parmi les Batswana, j'ai eu l'impression de trouver en eux un peuple vivace, tandis que les Nkundu sont en voie d'extinction. Les recherches démographiques que j'ai entreprises dans 15 localités ont donné le résultat que voici : pour 45 hommes touchés par ma statistique, 117 enfants vivants et 37 enfants morts ; pour 37 femmes, 94 enfants vivants et 32 enfants morts. Les femmes sans enfants (au nombre de 3 seulement) étaient toutes de jeunes mariées. Donc, il y aurait pour chaque femme 2,5 ou 74 % d'enfants vivants, et seulement 0,9 ou 26 % d'enfants morts, soit 3,4 naissances par femme. Un rapprochement avec les Bambuti ituriens permet de remarquer une analogie dans les résultats : ici, nous trouvons 3,7 naissances par femme, soit 2,5 enfants vivants et 1,2 morts. Il est vrai que le nombre des femmes sur lesquelles a porté l'étude (204) était beaucoup plus élevé que chez les Batswana (38/136). Notons que sur les 37 femmes Batswana, 14 avaient moins de 30 ans, et 27 moins de 40 ans ; il n'y en avait donc que 10 qui eussent passé l'âge de la fécondité. Douze de ces femmes avaient mis au monde 5 enfants ou plus, l'une 10, une autre même 15, dont 10 m'ont été indiqués comme morts.

J'avais eu l'occasion de voir une liste officielle donnant le nombre des Batswana et de leurs patrons, les Nègres Nkundu. Notons que je n'ai pas visité les localités figurant sur cette liste. Ce qui frappe en elle, c'est la proportion dans laquelle le nombre des femmes dépasse celui des hommes. On ne sait s'il s'agit de polygames, ou s'il y a aussi parmi les femmes des non-mariées ; le fait est d'autant plus curieux qu'on trouve parmi les enfants

sensiblement moins de filles que de garçons. Il semble donc qu'il s'agisse de relèvements erronés. Ceci mérite d'être retenu, car je n'ai trouvé chez les Batšwa qu'un faible nombre de polygames (2/211). Ce nombre n'a pas été établi arbitrairement : au contraire, quand je procé-dai à mes relèvements, je cherchais toujours à savoir si l'homme en question était polygame ou vivait en union monogamique. (¹)

Une statistique officielle.

Batšwa.

<i>Localité.</i>	<i>Adultes.</i>		<i>Enfants.</i>	
	H.	F.	G.	F.
Bolokwasamba	14	19	7	16
Djidongo	28	36	35	24
Ndanda	24	31	30	17
Lokalama	36	51	41	30
Befale	8	10	10	7
	<hr/> 110	<hr/> 147	<hr/> 123	<hr/> 94

Nkundo.

<i>Localité</i>	<i>Adultes</i>		<i>Enfants</i>	
	H.	F.	G.	F.
Boyela	198	257	51	38
Bekologo	80	121	18	11
Embele	108	136	52	29
Buya I	44	48	12	5
Buya II	44	50	6	1
Buya III	52	59	26	6
Beumbo	60	97	21	19
Mempaka	45	65	15	13
Bekato	53	61	11	6
Janda	<hr/> 23	<hr/> 23	<hr/> 7	<hr/> 9
	<hr/> 707	<hr/> 917	<hr/> 219	<hr/> 137

La statistique précitée donne à penser que chez les

(¹) Il me semble que la statistique citée par BOELAERT à ce sujet n'est guère concluante (8/1093), d'autant moins qu'il n'indique pas quand ni comment elle a été dressée.

Batšwa, il n'y a par femme que 1,5 enfants en vie, tandis que ma statistique attribue à chaque femme 2,5 enfants. Comme je puis garantir que mes relevés ont toute l'exactitude possible, je dois considérer la statistique officielle comme non-recevable. Selon elle, les Batšwa, eux non plus, ne seraient plus une race vivace.

Mais il existe encore des statistiques récentes, qui éclairent mieux l'état démographique des Batšwa. (1)

BOELAERT donne une statistique pour le territoire de Wangata, contenant le chiffre des naissances pour les Batšwa et les Nkundo de cette région. Selon celle-ci, 2730 femmes Batšwa ont mis au monde 312 enfants ; par conséquent, une femme sur neuf, ou presque ($1/8,7$) aurait mis au monde un enfant, de sorte que le nombre de ceux-ci serait égal à 11,4 % du nombre des femmes, tandis qu'une femme Nkundu sur 34 aurait mis un enfant

(1) De même que la statistique concernant les Batšwa que nous venons de citer, une autre, qui se rapporte aux Nkundo, constate, bien qu'à un moindre degré, que le nombre des femmes excède celui des hommes. Je trouve chez BOELAERT (8/1093) des chiffres analogues ; dans les localités de Beloko et de Bakaala, on comptait (sans indication de millésime) :

Beloko : 120 hommes et 140 femmes (20 polygames) ;

Bakaala : 341 hommes et 379 femmes (38 polygames).

On ne peut s'empêcher de se demander d'où vient ce surplus de femmes puisque, selon les statistiques dont j'ai connaissance, les filles restent numériquement loin derrière les garçons.

Quant aux Tokombe-Kombe, vivant au bord de la haute Tshuapa, qu'on appelle aussi Ndjofe, et qui demeurent parmi les Nègres Boyela, chez qui les femmes Batšwa sont fort appréciées, BOELAERT donne à leur sujet la statistique suivante (5) :

Année	Adultes		Enfants	
	H.	F.	G.	F.
1939	165	84	38	21
1945	136	77	27	21

Dans le cas présent, les femmes et les filles sont en minorité. La polyanidrie est pratiquée chez les Ndjofe, de toute évidence parce que les femmes y sont en minorité ; on ne sait pas si ce fait vient de ce que les femmes Batšwa sont « recherchées » par les Nègres Boyela.

au monde, de sorte que la proportion serait chez elles de 3 %. Si l'on accepte ces données, le nombre des Batšwa croîtrait quatre fois plus vite que celui des Nkundo, ou celui des Nkundo décroîtrait quatre fois plus vite que celui des Batšwa.

Une autre note du même auteur (10/208) évalue à Bokatola le nombre des naissances à 19 pour 100 femmes Batšwa, mais à 2,1 seulement pour 100 femmes Nkundo ; en d'autres termes, une femme Batšwa sur cinq met annuellement un enfant au monde, contre une femme Nkundo sur quarante-huit.

Une autre note de la région d'Ingende, en 1945, indique pour 100 femmes Batšwa 186 enfants, et pour 100 femmes Nkundu 55 enfants seulement. Si cette statistique est digne de foi, je trouve que le chiffre d'1,86 enfants par femme Batšwa n'a rien de brillant.

BOELAERT met encore en lumière quelques cas encourageants : ainsi, une grand-mère comptait à sa mort 3 enfants, 10 petits enfants et 22 arrières-petits-enfants. Un homme nommé Ike comptait 5 enfants, 49 petits-enfants et 89 arrière-petits-enfants.

L'auteur cite encore un groupe de Batšwa, à Bompanaga, où l'on trouvait 203 enfants pour 100 femmes, soit 2,03 enfants par femme. Les registres de la Mission, à Flandria, révèlent qu'en 1943, sur 1.100 familles Nkundo, 77 % étaient sans enfants, contre un chiffre de seulement 16 % pour 196 familles Batšwa.

Bien que les statistiques alléguées laissent encore beaucoup à désirer, on peut affirmer avec certitude qu'il existe pour chaque femme Batšwa deux enfants vivants.

Une statistique de la mortalité infantile à Flandria nous apprend que sur 531 enfants Nkundo et 227 Batšwa, 10,5 % des Nkundo et 11 % des Batšwa sont morts avant leur cinquième année révolue : les décès se répartissent comme suit :

<i>Age</i>	<i>Nkundo</i>	<i>Batšwa</i>
0-1 an	23	8
1-2 ans	17	10
2-3 ans	4	4
3-4 ans	7	3
4-5 ans	5	1

La mortalité serait donc à son maximum pendant les deux premières années.

Sur la répartition par âge, on ne trouve chez BOELAERT que peu d'observations. Dans le territoire d'Ingende, on considère que 23,4 % seulement des Nkundo ne sont pas adultes, contre 50,6 % chez les Batšwa. A Bompanga, on a compté 82,5 % de Nkundo adultes, contre seulement 45,5 % de Batšwa adultes.

Il semble en outre que la mortalité, chez les hommes d'âge avancé, soit plus élevée que chez les femmes, d'où le grand nombre de veuves dans les communautés Batšwa (environ 19 %). Au contraire, la proportion des vieillards semble être bien moindre que chez les Nkundo : 7,5 % chez les Batšwa contre 22 % chez les Nkundo. (10/209-210). Le nombre bien plus élevé des enfants, et d'autre part l'âge moyen plus bas, empêcheraient une sénilisation des groupes Batšwa, contrairement à ce qui se passe chez les Nègres Nkundo.

Il est pour le moment impossible de porter un jugement définitif sur la cohésion raciale et culturelle de cet énorme contingent de Batšwa du bassin du Congo, qui compte plus de 100.000 âmes. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, leur unité génétique ne fait pas de doute. Les différences qui se manifestent de toutes parts doivent être attribuées à leur symbiose avec des tribus voisines. Les nombreux noms sous lesquels sont connus les Batšwa proviennent aussi des tribus d'alentour.

Les Pygmoïdes du bassin du Congo se donnent à eux-mêmes le nom de Ba-tóá, sing. Bo-túa. (Les Ekonda les

nomment Matúa) (2/200). Ces dénominations ont été reprises par des auteurs récents.

H. ROMBAUTS constate que les Batśwa s'appellent en leur langage Batóá (Bathóá), sing. Lo-tóá, ou encore Bo-tóá. On devrait donc nommer Batóá les Pygmoïdes du bassin du Congo (12/21), mais le terme de Batśwa, sing. Bo-tśwa, employé par les Nkundo, s'est si fortement implanté dans l'usage qu'on ne saurait s'en passer.

Toutes les autres appellations qui s'écartent de la racine employée ici, *-toa (tśwa)*, doivent être considérées comme des expressions locales ; c'est le cas de Balumbe, le long de la Lulonga-Ikelemba-Ruki, de Bilangi entre la Momboyo et la Salonga, de Yeki dans quelques bourgades sur la Momboyo, de Bone entre les Iyembe-Bolia et les Tokombe-Kombe, près d'Iketa (18/150) (cf. encore Ba-pa-kombe, Bambuti à l'orée de la forêt vierge du Beni). Les Batśwa de la Lomela sont encore appelés Balumbe et Djove (sing. Ove), et les Batśwa de la Lulonga, Ba-foto. Les Ba-foto diffèrent de tous les autres Batśwa en ce qu'ils parlent un idiome distinct du mongo, alors que tous les autres dialectes batśwa sont un rameau de la souche mongo. Le langage des Ba-foto n'a pas encore été identifié (cf. 18/152 et 15/21-28).

B. Les Babinga.

Séparés des Batśwa par le Congo, quelques centaines de Pygmoïdes, du nom de Babinga (hommes à la sagaie), vivent sur le Bas-Ubangi. Ils se rattachent aux Pygmoïdes de la rive droite de l'Ubangi, du Dja et de la Sanga, qui sont en nombre bien plus considérable. Les Babinga sont du reste reliés aux Pygmoïdes tant par leur race que par leur culture. Leurs cohabitation symbiotique avec les Nègres de grande taille est aussi prononcée que celle des Batśwa. Ils ont renoncé à l'arc de chasse (qu'ils maniaient également jadis, s'il faut les en croire)

au profit de la lance. Mais, comme leur nombre est très petit — MORTIER l'estime à 5 ou 600 — et qu'ils n'ont pas été autrement étudiés, nous en resterons là en ce qui les concerne.

Trois groupes de Babinga ont été découverts dans l'Ubangi belge ; les plus connus sont celui d'Indoni, sur la Ngeri, et celui qui mène une existence nomade entre l'Ubangi et la Luwa. Le Dr JADIN y a rencontré trois groupes : l'un proche de Libenge, un second parmi les Mono, et d'autres enfin entre Yumbi et Mbati-Gombe.

JADIN, comme d'ailleurs POUTRIN — tous deux avaient visité, et les Batšwa, et les Babinga — souligne une différence frappante entre ces deux contingents. POUTRIN est d'avis que les Batšwa du lac Tumba « étaient quasi une copie réduite dans presque toutes les proportions » des Nègres de cette région (les Ekonda). JADIN est du même avis, mais il croit que les Nègres Ngbundu (de l'Ubangi) ont reçu un apport considérable de sang Babinga, car ils sont de petite taille, et leur visage présente des traits pygmoïdes (21, 22 27, *passim*). Tout bien considéré, il vaut mieux envisager Batšwa et Babinga séparément, comme deux groupes différenciés de Pygmoïdes.

Les Babinga ou Bambenga de la rive gauche de l'Ubangi s'appellent aussi *Kuba*, tandis qu'ils donnent à leurs frères de la rive droite le nom de *Bonzenze* (19/245-251) ; dans la langue des Mbati et des Mbandja, ils prennent le nom d'*Andenga*.

On peut se demander si, comme le veut VAN BULCK (18/150), les Bafoto mentionnés parmi les Batšwa, ceux de la rivière Lulonga, parmi les Ngombe, et ceux de Basankusu et de Lisala (dont BOELAERT évalue le nombre à 2.000) doivent bien être compris au nombre des Babinga. D'ailleurs, les Bafoto de la Lulonga ont échangé leur vie héréditaire de chasseurs nomades contre celle d'agriculteurs sédentaires, sous la pression des Mongo.

A propos des Batśwa de l'Équateur, je dirai aussi un mot des Batwa du Kassai et du Sankuru. Il s'agit, cette fois encore, de Pygmoïdes vivant disséminés au sein de tribus diverses, Bashi, Bushnongo et Bakuba. Selon le P. DE NOLF (28/67-79), il existe parmi les Bakuba de nombreux métis, qui sont néanmoins considérés comme des Bakuba ; la même situation s'y retrouve donc qu'au bord de l'Ituri. Les Batwa sont appelés par les Bakuba *Ba-Tschua* (sing. *Ntshua*), chez les Bangende *Ba-tua ba-dita* ou *Balukombe* (Pygmées de la forêt) et *Ba-tua ba-mpata* (Pygmées de la savane).

Ces Batwa parlent un idiome bantou, distinct de celui des tribus environnantes ; mais ils sont aussi polyglottes, s'étant assimilé le langage de leurs patrons.

Nous renonçons à traiter en détail des Pygmées dispersés le long du Lomami et du haut Lualaba, à l'Ouest et au Nord-Ouest de Kongolo, car, hormis quelques noms, tout ce que nous savons d'eux, c'est que leur langue et leur culture se sont assimilées à celles des Nègres de grande taille. Les Pygmoïdes qui mènent à l'Ouest de Kongolo une existence nomade sont appelés *Batua*, ceux de la Luvua, *Batembe*, et ceux de la Lufira, *Balungwe*. La Lufira et la Luvua sont des affluents de la rive droite du Lualaba. Les Batua en question ne sont pas reliés aux Batembo, ni aux Balungwe. Peut-être les Batembo sont-ils déjà en relations avec les Batwa de l'Ouest du Kivu. SOORS (*Zaïre*, IV, 1950, 300) rapporte qu'on rencontre assez fréquemment parmi les Bakusu de Kibomba des groupes de Pygmoïdes, que les Bakusu désignent du nom d'*Ato*.

On comprendra que, dans l'état actuel de nos connaissances sur les Batśwa, il soit impossible d'établir la moindre division à l'intérieur de cet énorme contingent pygmoïde. On pourrait tenter d'en fonder une sur le degré de leur acculturation, ou encore de leur mélange avec les Nègres d'alentour ; une répartition du même

genre pourrait prendre pour base les dialectes parlés par les Batśwa. Il avait aussi été question de diversités dans l'apparence physique des Batśwa ; je me souviens d'une remarque faite en ce sens par un administrateur. Mais elle n'a pas été confirmée jusqu'à présent, d'autant moins qu'on manque d'études raciales et biologiques sur l'ensemble de leur domaine. Il est de fait que certains groupes semblent s'être mélangés aux Nègres dans de bien plus fortes proportions, tels par exemple les Nkole, parmi les Mbole, pour autant qu'on admette qu'il s'agit bien de Batśwa. Mais, provisoirement, la seule division possible est fondée sur les tribus nègres qui leur fournissent leurs patrons. On pourrait ainsi distinguer : les *Batśwa des Ekonda*, les *Batśwa des Nkundo*, les *Batśwa des Ngombe* et les *Batśwa de la haute Tshuapa*. Les *Batśwa du Sankuru* et ceux du haut *Lomami-Lualaba* constituerait des groupes à part, ainsi que les *Babinga de l'Ubangi*.

C. Les Batwa du Kivu-Ruanda.

1. MILIEU.

Le milieu des Batwa diffère de celui des Bambuti ituriens, et plus encore de celui des Batśwa. Alors que ces derniers vivent dans le bassin du Congo, marécageux, ou tout au moins humide, les Batwa demeurent dans la haute montagne. Tandis que nous estimons à 200-300 mètres le niveau moyen du milieu des Batśwa, à 600-800 mètres celui des Bambuti ituriens, les Batwa vivent vers 1500-2000 mètres. Il serait absurde de négliger dans l'étude de la race et de la culture le facteur du milieu. Le climat des hautes montagnes du Kivu et du Ruanda implique des conditions d'existence différentes, tant pour l'habitation que pour la nourriture et le vêtement. L'adaptation au paysage montagneux se

marque dans la vie physique. N'oublions pas non plus que la végétation et la faune sont d'autre nature. Surtout, le monde montagneux du Kivu et du Ruanda est riche en fauves. Le milieu humain des Batwa, lui aussi, est foncièrement différent de celui de l'Ituri et de l'arc du Congo, surtout du fait qu'il renferme une couche de pâtres, les Batutsi-Bahema. Car partout les Pygmées d'Afriques vivent en symbiose étroite avec leurs patrons de grande taille, dont ils subissent, à tous les égards, l'influence persistante. Si nous ajoutons foi aux traditions des Mongo et des Batšwa, ces derniers seraient, du moins en majorité, immigrés dans le bassin du Congo avec leurs patrons, et auraient cherché à s'y adapter aux conditions ambiantes. Il semble qu'on aboutisse à des conclusions analogues pour le Ruanda et le Kivu, et que les Batwa aient pénétré dans cette région montagneuse, les uns avec les pâtres Batutsi, les autres avec les agriculteurs Bahutu. Il en va autrement au bord de l'Ituri. Les traditions de ce pays font des Bambuti les habitants primitifs de la forêt vierge, où les Nègres ont ensuite fait irruption, pour commencer, non seulement à s'adapter au milieu forestier, mais aussi à s'assimiler aux Pygmées, en épousant leurs filles et en empruntant à leur culture silvestre ce qu'ils y trouvaient de profitable. La symbiose des Batšwa, et aussi, en partie, celle des Batwa, a consisté à s'assimiler à leurs patrons ; celle des Bambuti est faite d'une interaction des deux parties, Nègres et Bambuti.

D'un point de vue culturel, ce rapprochement s'est opéré sur un pied d'égalité ; racialement, les Nègres l'ont nettement emporté, car ils souffraient pour des raisons diverses (polygamie) d'une pénurie de femmes, alors que les Négresses ne pouvaient se faire à la dure existence errante des Pygmées ramasseurs.

Ainsi, lorsqu'on veut se prononcer sur la spécialisation des trois groupes pygmées, Bambuti, Batšwa et Batwa,

le milieu est un facteur prépondérant. Je me vois donc amené également à expliquer les différences entre deux groupes de Batwa qui vivent fort proches l'un de l'autre, les Batwa de l'Est du Kivu et ceux de l'Ouest du Kivu, par les dissemblances de milieu entre ces deux régions.

2. DIVISION ET DÉMOGRAPHIE.

CZEKANOWSKI, suivi par SCHEBESTA et SCHUMACHER, avait déjà divisé les Batwa en *Batwa-chasseurs* et *Batwa-potiers*. On dirait plutôt aujourd'hui : Batwa-ramasseurs et Batwa-potiers sédentaires. Les premiers sont appelés Mpungu au Ruanda.

SCHUMACHER distingue en outre, parmi les Batwa du Kivu-Ruanda, les Pygmées orientaux (à l'Est du Kivu) et les Pygmées occidentaux (à l'Ouest du Kivu). Cette distinction entre peuplades qui présentent par ailleurs de nombreuses affinités se justifie par leurs différences de race et de culture, dont la moindre cause n'est pas dans la diversité de leur milieu (en comprenant dans ce terme les peuples qui leur servent de patrons).

Les Batwa de l'Est du Kivu, établis à l'Est du Kivu ou de la dépression qui le sépare du lac Édouard, sont répartis par SCHUMACHER d'après leur habitat géographique. Il n'a pas tenté de les diviser selon leurs caractères anthropologiques ou ethnographiques. Quant au langage, il est commun à tous les Batwa orientaux.

Les Batwa de l'Ouest du Kivu sont plus faciles à subdiviser, grâce à leur symbiose avec des patrons d'origine distincte. On aboutit à distinguer trois groupes : les *Batwa des Bushi*, ceux des *Buhavu* et ceux des *Butembo*, ces derniers formant le trait d'union avec les Batembo du haut Lualaba.

Un groupe de Batwa, que de vastes espaces séparent de ceux du Kivu, vit sur les bords du lac Tanganyika, à l'Ouest d'Albertville, dans la région de Kiambi-Lukulu,

parmi les Baluba. J'écrivais à leur sujet (2/170) : « Puisque mon informateur, R. P. FROES, a eu avec ces Batwa des contacts répétés, il ne s'agit pas ici de bruits vagues, mais de faits qui méritent d'être notés. Ces Pygmoïdes nommés Batwa, puisque c'est d'eux qu'il s'agit, se bâttissent comme les Bambuti des cabanes de branchages et de feuilles. Ce sont des chasseurs passionnés, qui, comme tels, manient la lance et l'arc long. Ils s'attaquent, et aux éléphants, et aux lions. Ce dernier trait explique que ces Batwa vivent déjà dans la steppe. Pour chasser les lions, ils allument de grands feux le long d'un vaste arc de cercle, puis cernent les fauves effarouchés. Les femmes suivent leurs maris à la chasse, portant des paniers sur le dos et des couteaux de brousse. La poterie leur est entièrement inconnue.

Les Batwa des Baluba vivent ensemble en hordes. On dit que leur morale laisse à désirer. Quoi qu'ils ne se forme point d'unions entre les Baluba et les Batwa, les Baluba, dit-on, envoient aux Batwa leurs femmes stériles. »

Mentionnons pour terminer les Batwa riverains des lacs Bangweolo et Moero, qui, demeurant dans les marécages lacustres, mènent une vie inconnue des autres Pygmées, et sortent par conséquent du cadre de notre étude. Ils ont trouvé leur explorateur en E. v. ROSEN.

SCHUMACHER donne encore des détails démographiques sur les Batwa du Kivu, mais sans les mettre à profit. Ils se trouvent 31/136-148, et sont aussi reproduits dans son œuvre principale, (35/4^e partie), sans aucun commentaire. L'auteur note seulement qu'il ne peut pas tout à fait garantir le bien-fondé de ces indications, car les Batwa, « par suite de leur méfiance et de leur conception magique des choses, sans parler de défauts de mémoire, peut-être volontaires, que j'ai pu constater », n'ont de toute évidence pas toujours dit la vérité. Il nous faut déjà être reconnaissants à l'auteur de ces longues séries de chiffres. Chez les primitifs, on n'obtient jamais

en les interrogeant une certitude absolue. Je me suis donné la peine d'analyser ces chiffres bruts et de les utiliser statistiquement. SCHUMACHER compte dans 73 groupes (clans et sous-clans) :

429 maris, dont 4 veufs,
503 épouses, dont 24 veuves et 3 séparées,
780 enfants en vie, dont 418 garçons et 362 filles,
soit 1.712 individus au total.

Ont de plus été recensés par interrogation 197 enfants morts, sans indication d'âge. Comme SCHUMACHER distingue dans les jeunes générations les garçons et les vierges d'une part, les petits garçons et les petites filles d'autre part, et qu'il note les défunt sous ces deux dernières rubrique, leur âge doit donc être compris entre 0 et 15 ans. Parmi les enfants morts, il y avait 108 garçons et 89 filles.

On aboutit donc aux résultats que voici : près de 2 naissances par femme Mutwa ; sur celles-ci, 1,5 enfants en vie (= 75 %), et 0,5 (25 %) des enfants morts. Parmi les *vivants*, 53,5 % appartiennent au sexe masculin, 46,5 % au sexe féminin ; parmi les *morts*, on trouve 55 % de garçons et 45 % de filles.

La remarque réitérée de SCHUMACHER, selon laquelle la mortalité infantile s'élèverait chez les Batwa à 50 %, ne concorde pas avec sa statistique. Elle n'est que de 25 %.

Il naît plus de garçons que de filles ; mais l'excédent des garçons est presque compensé par la mortalité infantile, plus forte chez eux. En fait, il reste 3 % de filles en surnombre. Comme d'autre part la mortalité semble être plus forte chez les hommes que chez les femmes (car on trouve 24 veuves contre seulement 5 veufs), les nombreux cas de bigamie ou de polygamie semblent s'expliquer. Parmi les Batwa, il y a 8 % de bigames ou de polygames.

L'excédent des femmes est de 33.

L'excédent des femmes mariées de 52.

Les relevés démographiques auxquels j'ai procédé moi-même chez les Batwa, et que j'ajoute ici, portent sur de trop petits nombres pour pouvoir prétendre à quelque importance (1/138) : 15 Batwa-chasseurs du sexe masculin ont indiqué 21 enfants en vie et 44 enfants morts ; 6 femmes Batwa, 13 enfants en vie et 10 morts. Il y aurait donc par femme $2\frac{1}{6}$ enfants en vie (= 57 %), et $1\frac{4}{6}$ enfant mort (= 43 %). Ces chiffres se rapprocheraient plutôt des notes où SCHUMACHER évalue la mortalité infantile chez les Batwa à 50 %. D'après la statistique de SCHUMACHER, il n'y a par femme mútwa que 1,5 enfant en vie : voilà qui n'est guère prometteur pour l'avenir de ce peuple.

D. Les Bambuti de l'Ituri.

1. L'HABITAT DE LA FORÊT VIERGE.

L'ethnographie aime à se servir de notions comme celle d'« aires de repli » ou de « peuples refoulés », et c'est de cette manière que l'on a coutume de déterminer l'âge des peuples ou des tribus. Parmi ces aires de repli, l'on compte par excellence le domaine tropical de la forêt vierge, parce qu'à cause de ses dimensions et du foisonnement énorme de ses arbres, elle semble s'opposer à toute évolution de l'existence. Donc, les peuples qui végètent à l'intérieur de la forêt vierge sont considérés de prime abord, et sans plus d'examen, comme des peuples refoulés. Mais ce qui va de soi pour les peuples d'agriculteurs ne semble pas s'appliquer aux peuples de ramasseurs, tels que les Pygmées d'Afrique et d'Asie. Lorsque des années d'expérience nous ont donné de connaître l'extraordinaire adaptation de ces ramasseurs des

zones tropicales à la vie de la forêt vierge, on se refuse à voir en eux des peuples refoulés dans l'« aire de repli inhospitalière » de la forêt. Peu à peu, la conviction inverse s'impose à vous : les Bambuti sont bien plutôt, *dès l'origine, des habitants de la forêt vierge*. Concevoir la forêt tropicale comme une aire de repli, c'est partir de l'idée fausse qu'elle n'offre pas suffisamment de possibilités d'existence. Il n'en est rien, comme je me suis ailleurs (56/73 sqq.) efforcé de le démontrer, de sorte que je puis me contenter ici de brèves allusions.

La forêt vierge des Tropiques doit à sa chaleur et à son humidité une végétation si exubérante qu'elle produit sans cesse, et à foison, des végétaux et des animaux mous, comestibles, qui garantissent à de petits groupes de ramasseurs une base alimentaire bien plus sûre que dans les espaces découverts. Notons à ce propos que les ramasseurs primitifs, ignorant encore la chasse organisée, tirent leur principale ressource de la collecte des végétaux et des invertébrés, tels que chenilles, termites, limaces, larves etc., que la forêt vierge produit toujours en abondance. Mais les giboyeurs, eux non plus, n'ont pas à se plaindre, car l'ombre de la forêt vierge abrite assez de gibier, que le chasseur guette ou traque. Surtout, le ramasseur nomade, vivant en petites bandes, peu batailleur de sa nature, est reconnaissant à la forêt de l'asile qu'elle lui offre contre des intrus, inconnus et agressifs. Ce qui protège le ramasseur, ce ne sont pas ses armes, mais bien les fourrés de la forêt.

Certes, la forêt vierge ne favorise guère l'évolution d'une culture, puisqu'elle isole, et met ainsi des entraves à toute activité de quelque envergure. Mais la marque des cultures de ramasseurs n'est-elle pas précisément la primitivité conservatrice et le manque de différenciation ? Ainsi, la forêt géante influe aussi bien sur les caractères raciaux que sur la nature psychologique de ses habitants. Elle forme des êtres craintifs, soupçonneux, rusés ; elle

est responsable de l'étroitesse de leur horizon intellectuel. Mais tous ces traits font précisément partie intégrante de la civilisation de cueillette qu'ont créée les primitifs dans la forêt vierge, et c'est ce qui achève de donner à leur physionomie ses traits propres. Les auteurs qui font des Pygmées ramasseurs une population refoulée — donc originaire, semble-t-il, de contrées plus clémentes (mais de quelle nature ?) — ces auteurs supposent chez eux, ne fût-ce qu'implicitement, quelque degré de dégénérescence, ce qui est parfaitement injustifié. A mesure que recule la forêt vierge, le ramasseur, qui l'habite depuis des temps immémoriaux, se retire avec elle. C'est seulement lorsqu'une longue acculturation symbiotique, au contact de peuples sédentaires, a touché leur mode de vie natif, la cueillette, comme chez les Batwa du Kivu et les Batwa de l'Équateur, que commence l'établissement sédentaire en espace découvert.

2. DIVISION GÉOGRAPHIQUE.

Le domaine des Pygmées ituriens, c'est la région boisée des bassins de l'Ituri et de la Lindi. La rivière Bomokandi forme la frontière nord de ce district. A l'Est, les Pygmées ne dépassent pas l'orée de la forêt vierge, qui suit la ligne de partage des eaux entre le Nil et le Congo, mais qui s'infléchit au Sud-Est vers la Semliki et touche aux pentes du Ruwenzori. La limite sud court du Ruwenzori vers Bungulu (Beni), sans sortir du bassin de la Lindi. A l'Ouest, les Pygmées s'étendent d'Opienge à Bafwasende, et au Nord-Ouest jusqu'à Panga, sur l'Ituri, d'où la limite rejoint au Nord le Poko, et, de là, le confluent du Bomokandi et de l'Uele. A l'Ouest de cette ligne, vers le Congo, il n'y a plus de Pygmées ; c'est seulement sur le Lomami et le Lualaba, près de Kongo, qu'on les retrouve. La seule manière d'expliquer cette grande lacune dans le district forestier des Bakumu,

c'est sans doute d'admettre que les Pygmées y ont jadis habité, mais ont été partiellement absorbés par la population nègre, et en partie refoulés. On ne sait si la chasse aux esclaves des Wangwana a sa part de responsabilité dans ce repli des Pygmées.

Outre ces régions de l'Ituri et de la Lindi, les Pygmées demeurent encore sur les rivières Epulu (appelée aussi Efuru, Ihuru), grossie du Nduye ; Ngayu, Nepoko et Poko, puis encore, sur la rive gauche de l'Ituri, le long de la Lenda et de l'Ibiena. La région forestière de l'Ituri s'élève à partir du Lualaba, d'une altitude de 400 m, jusqu'aux 1.200-1.500 mètres de la ligne de partage des eaux entre le Nil et le Congo. Les districts où errent les Pygmées se tiennent surtout à des hauteurs de 600 à 1.000 m, rarement plus.

Cette région boisée de l'Ituri est actuellement occupée par des tribus nègres, connaissant la culture à la houe, qui appartiennent à divers rameaux linguistiques, et, d'ailleurs, manifestent des différences raciales. On peut citer cinq groupes ethniques avec lesquels les Pygmées vivent en symbiose plus ou moins étroite. A l'orée Est de la forêt vierge, du Nepoko au Ruwenzori, vivent les Mamvu-Balese-Bvuba, parmi lesquels les Balese surtout servent de patrons aux Pygmées Efé, et ceci de telle manière qu'au Sud, ils sont considérés par les Nègres comme une race intermédiaire entre eux-mêmes et les Pygmées, non sans raison.

A l'Ouest, le groupe des Mabudu-Bandaka-Mombo touche aux Mamvu-Balese ; il faut encore joindre à eux les Banyari du Nord, dans la région de Kilo, et les Banya-ri du Sud (ou plus exactement les Bobvanuma). Ce sont des tribus de langue bantoue, qui, bien que patrons des Pygmées, n'ont pas réussi à leur imposer comme langue de camp leur propre langue. Les Bandaka sont suivis des Balika-Babali et des Wangelima, qui sont aussi des Bantous, mais ont encore bien moins modifié leurs Pyg-

mées que les Nègres déjà nommés. On trouve pris entre ces deux groupes, en de petites enclaves, les Barumbi-Babeyru-Popoi au Sud, cousins des Medje du Nord, qui sont de langue soudanaise. Les Babeyru-Popoi et les Barumbi ont été tout aussi impuissants à s'assimiler linguistiquement les Bambuti ; au contraire, ils ont subi eux-mêmes une forte influence raciale et linguistique des Pygmées. Le long de la frontière Sud des Bambuti, jusqu'au Ruwenzori, vivent les Babira des bois, avec des nuances diverses ; eux aussi, comme les Balese, sont nettement les patrons des Bambuti, et forment avec eux une communauté linguistique. Les Watalinga (Wawayose) et les Banande de la forêt sont en rapports lâches, et visiblement d'époque récente, avec les Pygmées.

Il est permis de comprendre les tribus forestières de l'Ituri, telles qu'elles viennent d'être énumérées, et d'autres, plus à l'Ouest, sous le nom générique de « Nègres silvestres », puisqu'elles ont produit une même forme de culture, adaptée à la forêt. Je l'ai appelée, par analogie avec l'économie de cueillette des Pygmées, culture de cueillette agricole (57/127 sqq.) : elle a pour base l'exploitation du bananier, qui rend superflue toute économie comportant la constitution de réserves. Les aliments ne sont pas accumulés dans des greniers ; on va les chercher à la plantation de bananiers, au fur et à mesure des besoins.

Je divise la population nègre de la forêt en paléo-négrides (ce mot pris dans un autre sens que chez H. JOHNSTON et MONTANDON), et Négro-Bambutides. Cette dernière race est née du contact des paléo-négrides et des Bambuti, tandis que les paléo-négrides n'ont acquis que peu de sang pygmée. Parmi les Négro-Bambutides, on trouve surtout les Balese, les Babira et les Mombo-Bandaka et Bobvanuma (51). Chez ces Négro-Bambutides, la présence du sang pygmée se discerne non

seulement à la somatoscopie, dans l'allure raciale, mais se prouve aussi statistiquement.

C'est donc dans le domaine de ces peuples silvestres que vivent les Pygmées ituriens ou Bambuti. En règle générale, ils s'établissent à l'écart des petits villages nègres, dans l'ombre de la pleine forêt, tantôt s'approchant des villages, et tantôt se retirant plus profondément dans les bois, selon que l'exige la récolte de leur nourriture. Ils se considèrent comme des habitants primitifs de ces régions forestières, titre que les Nègres ne leur contestent pas. Dans quelques districts, les Bambuti dépassent en nombre la population nègre ; dans d'autres, la proportion est inversée. J'estime le *chiffre total des Bambuti ituriens à plus de 35.000 personnes, errant dans une région forestière d'environ 100.000 km².*

Chez les Bambuti, on ne rencontre *aucune conscience ethnique*, alors que leur conscience raciale est aiguë. S'ils ne peuvent avoir le sentiment de former un seul peuple, c'est tout d'abord qu'ils parlent différentes langues et qu'au fond ils sont plus attachés à leurs patrons nègres, quels qu'ils soient, qu'à leurs propres frères de race. Aussi n'est-il possible de diviser les Pygmées ituriens, ni selon leurs caractères raciaux, ni d'après leurs caractères culturels, car, racialement, ils constituent un tout homogène, et, culturellement, ils en sont restés au stade commun de la cueillette, partout analogue, à quelques particularités près, qu'ils ont empruntées aux Nègres dont ils dépendent, et qui varient de tribu à tribu, à peu près comme leur langage. Les Pygmées ituriens parlent tous la langue de leurs patrons, et sont en général polyglottes.

Jusqu'ici, j'ai réparti les Pygmées d'après leur langue de camp ; je m'en tiendrai, cette fois encore, à ce critérium. On aboutit ainsi à diviser les Bambuti ituriens en *trois groupes* : le groupe occidental comprend les *Efélé* (ou plutôt *Efwé*), qui parlent un idiome apparenté à la langue

des Balese méridionaux. Il faut leur rattacher tous les Bambuti des Mombutu-Mamvu-Balese-Bvuba-Banyari, des Watalinga, et, plus à l'Ouest, quelques groupes qui touchent aux Mombo et aux Bandaka.

Le groupe méridional est celui des *Basúa*, tels qu'on les trouve principalement parmi les Babira, en allant vers l'Ouest, à partir du Ruwenzori, et aussi chez les Barumbi-Popoi, les Mombo, Bandaka, Mabudu, Babali, Balika.

Le reste, vers le Nord, comprend les *Aká*, qui utilisent un dialecte mangbetu (*aśwa*) pour langue de camp, mais savent aussi le kibira. Les Efé et les Basúa sont en nombre égal ; les Aká sont moins nombreux.

3. MÉLANGES RACIAUX.

Les Bambuti sont une race vivace et nombreuse. La fécondité des femmes pygmées est proverbiale chez les Nègres silvestres. Aussi, dans quelques-unes de leurs tribus, les hommes prennent volontiers épouse chez les Pygmées.

C'est à cette occasion que nous dirons quelques mots sur le problème des mélanges raciaux dans le bassin de l'Ituri. Les Nègres silvestres aiment prendre femme parmi les Pygmées, surtout pour leurs épouses accessoires. Inversement, les Négresses n'épousent que très exceptionnellement des Pygmées. Il arrive, sans doute, que Négresses et Pygmées aient à l'occasion quelque commerce sexuel. J'ai noté les faits suivants : les Mamvu du Nepoko et les Balese du Nduye parlaient de leurs frères de tribu, les Balese méridionaux, comme de Bambuti, parce qu'à les en croire ils sont fortement métissés de Pygmées. Dans quelques bourgades nègres, sur la route de Kifuko à Beni, j'ai pu établir que les Nègres ont parmi leurs épouses 20 à 35 % de femmes Pygmées. Dans les deux clans nègres des Balimani et des Bandiseibo (route de Kifuko à Mambasa), on m'a indiqué 5 femmes Bambuti,

2 métisses au premier degré, 9 métis au premier degré et 4 quarterons, sans compter les femmes Bambuti séparées dont les enfants étaient restés dans le clan de leur père. Parmi les Bakango, sur l'Asunguda, je trouvai 6 femmes Bambuti, mariées avec des Nègres ou des Basúa villa-geois, qui se trouvaient en visite dans le camp. Il y avait au même endroit 11 garçons qui n'arrivaient pas à se procurer des épouses par voie d'échange, parce que leurs sœurs et cousines s'étaient mariées avec des Nègres.

Il est de fait que dans quelques tribus nègres, surtout celles du Nord-Ouest, on affecte une grande horreur de l'union conjugale avec les femmes Pygmées, et il se peut en effet qu'elle y soit plus rare ; mais elle n'est jamais tout à fait inconnue, et, par exemple, H. LANG rapporte pour la région de Nala et de Poko que les Nègres de ces contrées mettent volontiers dans leur harem des filles Pygmées. C'est justement la région où, selon HUTEREAU, ces mêmes Nègres manifestaient partout une vive horreur du mariage avec les femmes Pygmées. Ici, comme souvent, la réalité des faits dément les assertions des indigènes.

On a voulu tirer de cette situation des Bambuti, telle que je l'ai décrite à plusieurs reprises, la conclusion que la race Bambuti serait plus mêlée de sang noir que, par exemple, celle des Batswana de l'Équateur et des Batwa du Ruanda (BOELAERT, SCHUMACHER). C'est un grossier malentendu, car, dans ces unions, qu'elles soient clandestines ou publiquement avouées, la descendance reste, à de très rares exceptions près, dans le clan paternel, autrement dit, parmi les Nègres. Elles retirent donc beaucoup de sang aux Pygmées pour en apporter aux Nègres, et non l'inverse. Il est extrêmement rare de trouver des Nègres sang-mêlé établis dans les campements pygméens ; mais fréquent de les y voir en visite, car ils tiennent les Pygmées pour « bayumba » (clan maternel). J'ai pu constater au cours de mon dernier voyage combien les Nègres

trouvent normal de s'approprier l'enfant issu d'une union mixte, fût-elle clandestine, avec une fille Pygmée. Le jeune Nègre qui se refusait à prendre pour femme la fille Pygmée qu'il avait rendue mère (et à payer la dot à son père) fut couvert d'injures grossières par les Nègres des deux sexes. Jamais, disaient-ils, on n'avait vu refuser un enfant destiné à sa tribu. Le père de cet enfant fut d'ailleurs condamné à payer une amende. Après la naissance de l'enfant, lorsqu'il serait avéré que c'était un métis, il devrait payer une nouvelle somme, et l'enfant serait rattaché à sa famille, quoi qu'il en eût, et qu'il acceptât ou non d'accueillir la jeune mère pour épouse.

Il est vrai qu'après le palabre, les Pygmées me dirent en confidence, l'air penaud : « Quand tu seras parti, les Babira nous prendront l'enfant sans rien payer du tout ». Ils ne connaissaient que trop leurs patrons. Voilà ce qui s'est passé dans la tribu de Kokonyange, le successeur d'Ausse Mkubwa, dont on fit accroire à GUSINDE (64/375) que « de mémoire d'homme, dans tout le vaste ressort de sa juridiction, il n'y avait jamais eu d'union mixte » avec les Pygmées !

J'ai autrefois évalué à 0,5 % la proportion de sang nègre passé chez les Pygmées ; je ne vois pas pour le moment de raison d'abandonner ce chiffre. Il est entièrement confirmé par l'aspect physique des Bambuti (56/106-111). (¹)

(¹) Je vais donner ici quelques détails sur le problème des Basúa-villageois des bords de l'Apare, parce que la description que j'avais faite de leur situation a été récemment contestée (64/380). Le tableau que fait GUSINDE des Basúa (Basúa villageois) est d'un bout à l'autre une pure fiction. J'ai vécu à trois reprises en compagnie de ces Basúa-villageois ; la dernière fois (en 1950), j'ai passé quinze jours dans leur village sur l'Apare.

Les Basúa-villageois se donnent à eux-mêmes le nom de Belueli ; les Pygmées-Bakango les appellent Balioi -sing. Digi — et les Babali, Bepoli. Ils ont leur langue propre, distincte de celles des Babali et des Bambuti-Bakango. D'après leurs traditions, ils ont immigré avec les Babali dans

4. DÉMOGRAPHIE.

Les statistiques démographiques de mes deux voyages, que j'utilise ici, ne sont pas également complètes. Les relevés du second voyage ont pu être faits bien plus à loisir que ceux du premier. La difficulté, dans ces relevés, venait de ce que les enfants n'étaient pas tous chez leurs parents, et de ce que la mémoire de ces derniers leur faisait souvent défaut, sans parler de la peine qu'ils ont à compter. Par exemple, plusieurs vieillards n'arrivaient pas à me donner le nombre de leurs enfants morts, et il fallait que d'autres le leur rappellent. Donc, le nombre de naissances, ainsi que des enfants tant vivants que décédés, tel qu'il se trouve dans les statistiques du second

les territoires de l'Apare. Ils n'ont aucune vergogne à avouer sans détours que leurs ancêtres étaient des Bambuti, d'où leur nom de Basúa.

En 1929, il existait encore quatre villages de Basúa dans le territoire des Babali ; deux sur la route de Bafwasende à Avakubi, et deux sur la route de Bomili à Bafwasende. Aujourd'hui, tous les Basúa villageois sont réunis dans le grand village au bord de l'Apare. Ce territoire ne se trouve nullement « à l'extrême bord des établissements Bali », mais en plein milieu des Babali. L'opinion de GUSINDE : « Le fait que les deux villages sont de toute évidence situés dans un district frontalier aide à comprendre leur origine et les mélanges raciaux caractéristiques de leurs occupants » tombe par conséquent à plat.

Une autre allégation, selon laquelle les Basúa-villageois descendaient de Nègres « expulsés », de « criminels » et de « Négresses dont personne ne voulait plus ailleurs », bref d'« épaves, et rien d'autre » est si monstrueuse que je dois ici rétablir la vérité des faits, pour l'honneur de mes amis les Basúa-villageois. Les Belueli sont une tribu détachée d'origine pygméenne, arrivée sur l'Apare à la suite des Babali, et qui, jusqu'à voici trente ans environ, y avait conservé son langage propre. La jeune génération a déjà oublié ce langage. On y a renoncé après des mariages avec des femmes Babali. Les Belueli ont épousé, tantôt des femmes pygmées Bakango, tantôt des femmes Babali ; ils donnent de préférence leurs filles en mariage aux Babali. Mais je connais des femmes Belueli qui sont mariées, ou l'ont été, avec des Bakango. Les Belueli sont donc en fait de race bâtarde ; ils descendent d'un contingent arrivé avec les Babali, d'origine pygméenne, selon les traditions, et qui s'est adjoint des femmes Babali aussi bien que des femmes Bakango. C'est donc le sang nègre qui prédomine chez eux.

voyage, doit être considéré comme une approximation plus juste. Je n'ai pas eu l'impression que le nombre des enfants fût plus réduit chez les Efé septentrionaux que chez les Efé méridionaux ou les Basúa, bien que la statistique (pour les raisons précédentes) semble indiquer cette tendance. Ce n'est que chez les Aká que le petit nombre des enfants m'a frappé. Une statistique dressée par moi en 1929 et portant sur divers groupes de Bambuti donnait le résultat suivant (56/112) :

	Femmes	Enf. en vie	Enf. morts	Par femme:	
				En vie	Morts
Bakango	47	115	42	2,4	1,0
Efé	48	72	47	1,5	1,0
Basa	6	13	7	2,0	1,0
Basúa	26	31	25	1,2	1,0
Total :	147	231	121	1,8	1,0

— ce qui donne, par femme :

Naissances :	Enfants en vie :	Enfants morts :
2,4	1,8 (= 65,6%)	1,0 (= 34,4%).

La statistique plus développée et aussi plus précise, pour les Efé méridionaux (année 1934), est résumée dans le schéma suivant :

Femmes	Naissances	Enf. en vie	Enf. morts
267	768	517	251
soit par femme :	2,9	1,9 (66,0%)	1,0 (34%)

Des 267 femmes, 28 étaient sans enfants, 24 jeunes mariées, donc sans enfants, et 11 enceintes.

Parmi les enfants, on trouvait :

enf. en vie, soit :	Garçons	Filles	Enf. morts, soit :	Garç.	Filles
517	248	269	251	135	116
(67,3%)	(48,0%)	(52,0%)	(32,7%)	(53,3%)	(46,7%)

— donc un excédent de filles, puisqu'il en naissait plus et qu'il en mourait aussi moins que de garçons.

Cette statistique est ici autrement interprétée que dans mes publications antérieures (56/136), parce qu'auparavant, d'une part, j'avais réparti le nombre des enfants sur les seules mères, et non sur toutes les femmes (y compris les jeunes mariées et les mariées sans enfants), soit sur seulement 204 mères, alors qu'ici, le même nombre d'enfants, 768, est

rapporté à 267 femmes. D'où la différence, que je préfère reconnaître, pour aboutir à une statistique plus exacte. La comparaison entre celle d'alors et celle de maintenant se présente comme suit :

Femmes	Naissances	Enf. en vie	Enf. morts
204	3,7	2,5(67,2%)	1,2(32,7%)
267	2,9	1,9(66%)	1,0(34%)

Si l'on combine les chiffres du premier et du second voyage, on arrive au résultat suivant :

Femmes	Naissances	Enf. en vie	Enf. morts
414	1122	748	672
(147+267)	(354+768)	(231+517)	(121+251)

— soit, par femme :

Naissances	Enf. en vie	Enf. morts
2,7	1,8(66,7%)	0,9(33%)
au lieu de :	2,9	1,9(67,2%)

Si enfin l'on compare les résultats des trois statistiques, celle du premier voyage et les deux du second voyage, on obtient le résultat suivant, qui doit donner une image exacte de la situation démographique des Pygmées ituriens :

Par femme :

Naissances	Enf. en vie	Enf. morts.
3	2 (66,3%)	1 (33%) (1)

(1) La note suivante de J. JADIN (27 a/399) fait ressortir de façon plus concrète encore la fécondité des Bambuti : « A Kalumendo, un clan Mamvu se composait de 8 familles avec 31 enfants en vie ; 7 étaient morts. Les Batumbu de Paligbo comprenaient 7 familles avec 29 enfants en vie ; 4 sont morts. Les Bapo, en même camp, étaient représentés par 11 familles avec 33 enfants ; 3 sont morts ; il faut noter qu'il y avait deux tout jeunes ménages sans enfants ».

Dans le cas présent, il n'y a donc pas moins de 3,8 enfants par famille ; mais il semble qu'il faille prendre cette note avec quelque réserve, car JADIN n'a visiblement pas tenu compte des familles polygames.

Je trouve chez GUSINDE (56/193) la statistique d'un village Pygmée, dans la chefferie Malika-Toriko (donc sans doute parmi les Balika), qui a dû être dressée officiellement en 1934. Ce village, nous dit-on, était construit dans le style des Nègres locaux, et comprenait une centaine de cases d'argile : curiosité sans exemple dans les années 1929-1930, lorsque j'ai visité ces régions. Mais la statistique elle-même a une allure bien moins pygméenne encore. Sur 7 groupes-clans, qui sont cités sous leur nom, il y avait :

265 hommes, 231 femmes, 179 garçons, 140 filles.

Un autre résultat notable, fondé sur ce matériel statistique, est que le nombre des femmes dépasse un peu celui des hommes, soit, en pourcentage :

	Enfants	Adultes	Total
Hommes :	48,0%	48,9%	48,4%
Femmes :	52,0%	51,1%	51,6%

La mortalité infantile n'est que de 32,7%.

L'âge moyen des Bambuti est, après calcul, de 27 à 30 ans.

Il y a 9 veufs sur 201 hommes,

9 veuves sur 210 femmes.

On a dénombré 14 polygames (= 3,1 %).

Le rapprochement des faits démographiques connus concernant les Bambuti, les Batwa et les Batšwa donne les résultats suivants :

Nombre de naissances et mortalité infantile, par femme.

	Bambuti	Batwa	Batšwa
Naissances	3 = 100%	2 = 100%	3,2 = 100%
enf. en vie	2 = 66,3%	1,5 = 75,0%	2,2 = 73,3%
enf. morts	1 = 33,7%	0,5 = 25,0%	1,1 = 26,7%
Garçons			
en vie :	48,0%	53,5%	
Filles			
en vie :	52,0%	46,5%	
Garçons			
morts :	53,3%	55,0%	
Filles			
mortes :	46,7%	45,0%	

On n'explique pas pourquoi le sexe masculin est en surnombre. S'il s'agit, chez les femmes, des mères des enfants recensés, alors et dans ce cas, il y aurait par femme 1,4 enfants = 0,8 garçons (56%) et 0,6 filles (44%).

Cette statistique doit être considérée comme peu congruente avec ce que l'on sait des Bambuti de l'Ituri. De même, le montant de la population pygméenne parmi les Bombo, tel qu'il est donné *loco citato* pour l'année 1934, doit être mis en doute. Les fonctionnaires y ont dénombré 825 hommes, mais seulement 526 femmes (!), 406 garçons et 368 filles. Il est clair que bon nombre de femmes, selon leur coutume en pareil cas, se sont soustraites au recensement des Blancs.

On a trouvé chez les Bambuti 3,1 % de polygames, chez les Batwa 8 % ; en ce qui concerne les Batšwa, il n'y a pas d'observations suffisantes, mais le nombre des polygames semble être plus élevé que chez les Bambuti et Batwa.

E. Nomenclature pygméenne.

Nous avons jusqu'ici, dans le cours de notre exposé, donné toute une série de noms aux Pygmées et à leurs divers groupes ; nous allons maintenant insister avec plus de détails sur leurs sens et leur usage. Les appellations des Pygmées sont multiples ; il y en a qui n'ont d'importance que régionale, et sont utilisées par les tribus nègres d'alentour, mais rarement par les Pygmées eux-mêmes. D'autres, au contraire, ont une valeur plus ou moins générale.

Pygmées et *Négrilles* sont des termes d'origine européenne. Le premier est d'usage universel ; nous avons déjà dit l'essentiel à son sujet. Il en est autrement de celui de *Négrille*, qui remonte à HAMY (56/18, note), qui l'a créé pour les « tribus semi-naines », donc pour les Pygmoïdes d'Afrique. POUTRIN reprend les conceptions d'HAMY. Il considère les Batšwa du lac Tumba et du lac Léopold II comme une population négroïde de petite taille, qui n'est que peu différente des Nègres. Il les baptise « *Négrilles* », car « il (le Pygmée) semble n'être qu'un Nègre de modèle réduit ». POUTRIN fait donc choix du terme de « *Négrilles* » pour les Pygmides africains, Batšwa et Babinga, dont la taille oscille autour de 150 cm. On sait qu'on avait convenu, après E. SCHMIDT, de tenir pour pygmides toutes les races dont la taille moyenne était inférieure à 150 cm. Or, ce n'était le cas, ni des Batšwa, ni des Babinga. Aussi, POUTRIN rejette l'existence des Pygmées dans le domaine de la légende, car les Bambuti de l'Ituri (21, 381-382) n'étaient pas encore connus. Le terme de « *Négrilles* » est donc mal choisi,

du moins en ce qui concerne les Pygmées d'Afrique centrale, et, comme il peut prêter à erreur, il vaut mieux l'abandonner. Les Pygmoïdes, Batšwa et Babinga, ne sont pas des Nègres de petite taille, comme le voulait POUTRIN.

Les noms indigènes des Pygmées se répartissent en trois groupes. Le premier, et le plus vaste, est fondé sur une racine *ekwe*, qui par mutation phonétique et adjonction de préfixes, se développe en une longue série de termes tels que : *ekwé*, *efwé*, *efé*, *afifi*, *awé*, *avé-nyo*, *pe*, *aká*, *akóá*, *b-atóá*, *b-atúa*, *b-atwa*, (*b*)-*asúa*, *baswa*, *b-acwa* (*b-atšwa*), etc... Cette racine signifie de toute évidence « homme », au sens particulier de « Pygmée de la forêt ». Il ressort de ce qui précède que tous les principaux contingents de Pygmides africains ont été pourvus de noms dérivés de cette racine : sur l'Ituri les *Efé*, *Aká* et *Basúa*, au bord du Kivu et au delà les *Batwa*, et dans l'Équateur les *Batšwa* (*Bacwa*). Ce sont des termes que les Pygmées de ces contrées s'appliquent à eux-mêmes, exception faite des *Batšwa*, qui, comme nous l'avons dit, se nomment *Batóá* (*Batiúa*). Il semble cependant absurde de remplacer le terme bien connu de *Batšwa*, qui vient des Nkundo, par un autre, eût-il pour lui l'autorité de la tribu elle-même, ce qui n'aboutirait qu'à créer une vaine confusion.

Un second groupe de noms dérive de la racine *amba* (59/130-133), dont proviennent certaines dénominations des Pygmées, comme celles, très répandues, de *Bambuti* ou *Mombuti* (sing. *Mbute*, *Mombuti*), *Ba-l-umbe*, *Bapakombe*, *Awa-s-omba*, *K-ube*, etc., telles qu'elles se trouvent parfois chez les Pygmées.

Le troisième groupe contient des termes de racines variées. Comme il ne s'agit ici le plus souvent que de noms de diffusion régionale, nous les passerons sous silence (56/18 sqq.).

Il faut à ce propos expliquer plus en détail les termes

de *Bambuti* et de *Batwa* (*Batúa*), car ils ont été utilisés pour désigner les Pygmides africains dans leur ensemble, ou proposés pour cette fonction. Mon choix du terme de *Bambuti* est fondé sur des raisons évidentes et solides ; c'est ainsi que j'ai fixé la nomenclature (56/20-25). Les Pygmées ituriens sont généralement connus sous ce nom, tant d'eux-mêmes que des Blancs et des Nègres vivant au bord du Congo. C'est le plus courant de tous. On comprend tout d'abord, sous ce nom de *Bambuti*, les Pygmées de race pure, qui viennent ainsi en tête des Pygmides. Il est en outre démontré que ce terme est certainement une création des Pygmées ituriens (56/132), et non un emprunt d'origine indéterminée, obscure, comme on l'a parfois prétendu. Au reste, il est déjà tellement entré dans l'usage scientifique qu'il serait déraisonnable de l'en bannir. Enfin, l'emploi du terme de *Bambuti* n'empêche pas de donner aux divers contingents de Pygmées et de Pygmoïdes leurs noms usuels.

Récemment, le P. SCHUMACHER (34), suivi de M. GUSINDE (66), a déclaré la guerre à la nomenclature que j'avais introduite, et tous deux plaident la cause du terme « *Twide* » pour tous les Pygmides africains. On en donne pour raison que « *Twide* » — que certaines tendances modernes de la nomenclature bantoue, qui en biffent volontiers les préfixes, dérivent de *Ba-twa* — serait, d'une part, une forme africaine à vaste diffusion, désignant les Pygmées, et, de l'autre, tiré d'une authentique racine africaine, ce qui ne serait pas le cas de « *Bambuti* ».

J'ai déjà souligné que cette argumentation est spécieuse. La racine *-amba-*, dont est formé « *Bambuti* », est tout aussi africaine que *-atwa* (et non pas *twa* !), d'où *Batwa*. D'ailleurs, des formes telles que *Batóa* (*Batúa*) sont plus répandues que *Batwa*. Il faut enfin remarquer que *-atwa* est déjà une dérivation d'*akwa*, *ekwe*. On ne peut non plus négliger la difficulté qu'il y aurait à introduire *Twide* (*Batwa*) pour désigner certains sous-groupes pygméens, qui s'appellent déjà *Batwa*, et pour qui il faudrait donc découvrir un autre terme. Aussi nous en tiendrons-nous à la nomenclature établie jusqu'à ce jour, qui a pour elle la priorité. A côté des Pygmées d'Afrique centrale, nommés aussi *Bambuti*, existent également des contingents de Pygmoïdes ou *Bambutoïdes*.

Les Pygmées africains ou *Bambuti* du Congo belge se décomposent en *Bambuti* ituriens, dont les trois groupes

portent les noms d'Efé, Aká, (Asúa), Basúa ; puis en Pygmoïdes du Kivu et du Ruanda, avec leurs annexes (Twides), qui garderont leur dénomination courante de Batwa, et enfin en Pygmoïdes de l'Équateur, dits Batśwa (Baćwa), plus les Babinga, qui gardent leur nom traditionnel.

Le sens étymologique de Bambuti et Batwa (Batóá, Akóa, Efé, etc.) ressort du sens des racines *amba* et *ekwe* (ou *atwa*), dont ils sont issus. Bambuti veut dire à peu près « homme de la lune », « homme de la divinité lunaire » qui est en même temps la divinité de la forêt, donc homme de la forêt, sans plus (51/132).

Quant au sens de Batwa, Batoa, Akoa, etc., on a souvent et vivement discuté ce point. On rapprochait ce nom de racines de substantifs, dans une série de langages bantous, et on en déduisait une nomenclature plus ou moins acceptable. C'étaient là des étymologies populaires, qui, bien entendu, ne pouvaient résister à la critique. Je crois avoir démontré que la racine *ekwe*, fort répandue en Afrique, et connue même des Boschimans signifie quelque chose comme « homme-pygmye » (52).

Je n'ignore pas qu'on pourrait former de cette racine un *nomen distinctivum* pour tous les petits hommes d'Afrique, y compris les Boschimans (*aikwe*, *aukwe*), mais c'est un point sur lequel, pour les raisons déjà mentionnées, je renonce à insister (59/143).

CHAPITRE III

CARACTÈRES PHYSIQUES DES PYGMÉES DU CONGO

Morphologie du corps, de la tête et du visage.

A. LES BAMBUTI ITURIENS.

1. Généralités.

Ce serait une erreur de voir dans la petite taille le seul trait physique spécifique des Pygmées. Les Pygmées africains de race pure, ou Bambuti, sont caractérisés par un ensemble de traits de constitution qui frappent l'observateur et se fixent dans sa mémoire. Il n'y a guère de race qui soit marquée par des caractères raciaux aussi prononcés, aussi spécifiques que ceux des Bambuti. On ne peut confondre un Mombuti avec un Nègre. Les traits typiques, qui dès l'abord sautent aux yeux comme propres aux Pygmées (nous voulons parler des Bambuti) sont, outre la petite taille, la peau d'un brun terne et la dissymétrie des proportions : les membres inférieurs sont courts, fluets, mais le tronc long et massif, avec de larges épaules, de longs bras et des mains fines. Chez les femmes, on remarque en outre la lordose, qui est fort sensible. De dos, les Pygmées et métis de Pygmées se trahissent toujours par ce manque d'harmonie dans les proportions du corps. De face, ce qui surprend, chez les Pygmées, ce sont certains traits de la tête et du visage, et surtout leur tête d'une grosseur exagérée par rapport

au corps, leur visage laid, avec leur bouche d'une largueur démesurée, leur mâchoire inférieure en ogive et leur menton fuyant. La bouche et ses alentours avancent ; le prognathisme de la mâchoire supérieure convexe doit être compris au nombre des caractères raciaux. Le nez est toujours informe, profondément enfoncé, les yeux grands et écartés ; le front saillant. Le système pileux du visage et du corps est abondant, en règle générale, et souvent même très développé; le lanugo se discerne facilement chez les deux sexes. La tête porte des cheveux laineux et crépus, dont les touffes ont tendance à s'entortiller en grains de poivre.

Cette description du type pygméen correspond à l'aspect du Mombuti, tel qu'il m'a frappé la première fois que je l'ai rencontré, au bord de l'Apare. Le premier Pygmée que j'ai vu était un homme de trente-cinq à quarante ans. Il resta longtemps à trottiner devant moi, sur un sentier forestier, et j'eus tout le loisir de l'examiner et de l'étudier. La gaucherie de son allure me surprit ; non que sa démarche fût pesante, comme chez un homme lourdement bâti, mais elle avait quelque chose de ballourd, de traînant, bien qu'elle fût curieusement balancée. Quand il court, au contraire, le Mombuti donne plutôt une impression de légèreté, de souplesse. Au bord de l'Ituri, les Nègres n'étaient pas moins que les Bambuti sensibles à leur singularité raciale. Cette individualité physique a pour corollaire un caractère, un comportement étrangers aux Nègres, une âme pygméenne.

Le type racial et l'apparence des Bambuti de l'Ituri ont été à l'heure actuelle tant de fois étudiés et décrits par les explorateurs que je ne pourrai y ajouter que peu de traits inédits.

Quand on parle d'une race de Pygmées africains, on songe à un type racial déterminé, qui prédomine chez les Bambuti de l'Ituri. C'est dire que les Pygmées africains ne forment pas une race homogène, mais qu'il apparaît

chez eux divers éléments raciaux, que l'on peut séparer au premier regard. On trouve surtout *deux types raciaux* essentiels. STANLEY distinguait déjà chez les Pygmées ituriens deux espèces, qu'il appelait « Batua » et « Wambutti », « aussi différentes l'une de l'autre », écrivait-il, « que le Turc du Scandinave. Les Batua ont la tête allongée, le visage long et étroit, de petits yeux rouges, rapprochés, ce qui donne à leur regard quelque chose de maussade, de hargneux et d'agressif. Les Wambutti ont le visage rond, des yeux de gazelle, écartés l'un de l'autre, un front haut, qui leur donne une expression de sincérité sans détours ; ils sont couleur d'ivoire jaune-sombre » (76/95).

Peu importe que H. JOHNSTON suive STANLEY, ou sa propre inspiration, lorsqu'il reconnaît chez les Bambuti deux types différenciés, qu'il appelle le type jaune et le type noir. D'autres spécialistes des Pygmées sont d'un avis analogue (56/222). D'après mes observations, on trouve bien chez les Bambuti deux types physionomiquement distincts, que séparent avant tout la teinte de leur peau et certains traits du visage. Ils vivent dispersés dans toute la forêt iturienne, mais le type clair, que j'appellerai Type I, me semble se présenter à l'Est de cette forêt en masses plus compactes qu'à l'Ouest. Le type I a le tronc et le cou plus longs, les extrémités inférieures plus courtes ; le visage est d'un ovale pointu, fortement rétréci vers le bas ; les épaules sont plus larges. La lèvre supérieure est prognathe, étonnamment convexe, donc longue, la bouche très large, le front élevé. Le type II a le visage plus court, plus arrondi, ou encore plus carré, est plus massif, plus robuste ; les lèvres sont plus charnues, le bas du visage plus large, le dos du nez plus marqué, le front moins haut que chez le type I et la peau plus foncée (56/223).

Il faut se garder de considérer ces deux types physionomiques comme des dominantes récemment apparues au sein du groupe pygméen ; on sera plus près de la réa-

lité si l'on reconnaît en eux les membres de deux races, dont la fusion a produit les Bambuti actuels. Peut-être pouvons-nous expliquer ainsi le type racial des Batwa du Kivu, chez qui le type I semble faire défaut, mais qui ont pu recevoir à sa place un sang d'autre origine.

Nous compléterons cette caractéristique de la race pygméenne par une série de mensurations, en passant sous silence le squelette, déjà traité par J. MATIEGKA (56/321-350). Ces mesures donnent une moyenne portant sur les caractères somatiques des Bambuti, compte non tenu des phénomènes individuels. Par exemple, elles ne font pas de distinction entre les deux types physionomiques que je viens de caractériser.

2. Taille et forme du corps.

1. La taille moyenne est chez les hommes de 143,5 cm et chez les femmes de 136 cm.

Chiffre obtenu par observation de 1369 hommes et 832 femmes dans toutes les parties de la forêt iturienne, savoir :

Explorateurs	Hommes	Nombre des sujets	Femmes	Nombre des sujets
SCHEBESTA (S)	142,7	354	135,5	208
CZEKANOWSKI (C)	141,7	115	135,7	26
JULIEN	144,5	367	135,8	216
LANG	141,5	33	—	—
GUSINDE (G)	144,0	500	137,0	382
Total :	143,5	1369	136,0	832

3. Le poids.

Le poids moyen est chez les hommes 39,2 kg ; chez les femmes, 36,2 kg.

Explorateurs	Hommes	Limite de variation	Nombre	Femmes	Limite de variation	Nombre
(S)	38,7 kg	29-50	91	37,0 kg	25-48	49
(G)	39,8 »	29-51	226	35,5 »	25-50	202
Total :	39,2 kg	—	317	36,3 kg	—	251

Si l'on compare les deux sexes sous le rapport de la taille et du poids, on s'aperçoit que la taille des femmes égale à peu près 94 % de la taille des hommes, et leur poids 93 % du poids des hommes. Il n'y a donc pas entre les deux sexes de différence appréciable.

Quant aux proportions du corps, notamment la longueur du tronc et des bras, ainsi que la brièveté des jambes, l'essentiel a déjà été dit sur ce point (cf. tableau de mensurations, 56/1-13). La forme des genoux mérite cependant une mention particulière : les jambes grêles des Pygmées ont des genoux ridés, tournés en dedans. Autrement, les rides ne sont pas particulièrement développés, ni sur le corps, ni sur le visage des Bambuti.

Les mains des Bambuti ont une délicatesse et une finesse surprenantes ; il n'en est pas de même de leurs pieds. Ceux-ci ont souvent les orteils étalés en éventail, le gros orteil à l'écart des autres. Le pied pose presque à plat sur le sol, donnant ainsi l'impression d'un pied-plat. La démarche curieuse, traînante et « en canard », peut aussi avoir en partie pour cause le parallélisme des pieds entre eux.

4. *Tête et visage.*

Les Bambuti ont la tête grosse par rapport au corps. Ce rapport du tour de la tête à la hauteur du corps est chez les hommes de 37,52 %, et chez les femmes de 38,18 %.

L'indice céphalique fait des Bambuti des mésocéphales. D'après mes mensurations, une forte majorité, 66,3 %, est mésocéphale, contre 26,5 % de brachycéphales et seulement 7,2 % de dolichocéphales. Toutefois, l'élément brachycéphale est tellement important, d'autant plus que la plupart des mésocéphales tendent à la brachycéphalie, qu'on ne peut négliger chez les Bambuti la présence d'un élément racial brachycéphalique.

Explorateurs	Longueur de la tête		Largeur de la tête		Indice céphalique	
	H.	F.	H.	F.	H.	F.
(S)	180,6	174,4	143,8	138,0	79,66	76,30
	184,2	178,6	143,9	137,7	78,9	77,1
(G)	184,3	177,5	141,9	136,9	76,99	77,22

L'indice morphologique indique que le visage des Bambuti est extraordinairement large ; 80 % environ sont euryens ou hyper-euryens.

La physionomie est dominée par les yeux, le nez et la région de la bouche ; or, ce sont des parties du visage qui, chez les Bambuti, sont exagérément développées par rapport à la taille.

L'œil des Bambuti est grand, bien fendu, et la fente interpalpébrale largement ouverte, horizontale dans la majorité des cas, hormis ceux où l'œil est recouvert d'un lourd repli palpébral. La région des yeux, le long de la racine du nez, est profondément déprimée ; les yeux sont donc fortement cachés par l'ombre de l'orbite ; cette configuration suffit à donner aux Pygmées un air sombre et maussade, impression que renforce encore leur regard fuyant et mobile.

L'arcade sourcilière est plate et peu développée.

L'œil des Pygmées est bien protégé par les régions osseuses de l'orbite et de l'arcade zygomatique.

La *bouche* des Pygmées est large, conséquence probable de leur prognathisme alvéolaire, qui fait que les lèvres s'appliquent en arc contre les dents. Les lèvres sont le plus souvent minces ; les individus aux lèvres charnues ont des chances d'être des sang-mêlé, puisque les métis ont les lèvres épaisses. Quand les lèvres se touchent, les muqueuses labiales ne sont pas entièrement recouvertes ; la lèvre inférieure fait un peu saillie ; elle forme d'ailleurs un bourrelet plus épais.

Un caractère spécifique des Bambuti est leur lèvre supérieure longue, convexe et proéminente, forme qu'explique le prognathisme accusé de la région alvéolaire

dans le maxillaire supérieur. Quand le bas du visage est comprimé latéralement, c'est-à-dire, quand le maxillaire inférieur est étroit, la forme en question de la bouche, avec sa longue lèvre supérieure convexe, donne aux visages des Pygmées quelque ressemblance avec celui du chimpanzé.

Le trait le plus remarquable du visage pygméen, après la lèvre supérieure convexe, est le *nez*, dont la base a toute la largeur de la bouche. Par rapport à sa largeur, ce nez est très court. Le dos du nez, autrement dit sa partie osseuse, ne ressort un peu que chez la faible minorité des individus ; on peut parler alors d'un nez en cornet. Chez la plupart, le dos du nez est si profondément déprimé que seule sa partie charnue surplombe la lèvre supérieure convexe, en forme de bouton, et même avance au-dessus d'elle (nez en bouton).

L'oreille des Bambuti se révèle au premier regard comme grande, plate et large ; en tout cas, par rapport aux dimensions du corps, elle est plus grande que celle du Nègre ; mais, en valeur absolue, elle rentre plutôt dans la catégorie des petites oreilles (microtes). Chez environ 60 % des individus, le lobe de l'oreille adhère entièrement à la joue. On ne trouve pas chez les Bambuti l'oreille boschimane.

En résumé, l'allure raciale se caractérise surtout par le développement excessif de quelques traits, parmi lesquels :

1. la petite taille ; de tous les hominides, ce sont eux qui ont la taille la plus réduite ;
2. la tête grosse ;
3. L'asymétrie des formes du corps : tronc long, bras long, jambes courtes, et
4. chez les femmes, la lordose accentuée.

Dans la physionomie, on est frappé par :

5. la largeur excessive du nez ;

6. la bouche grande, informe, avec la lèvre supérieure convexe ;

7. les yeux grands et écartés l'un de l'autre.

D'autres caractères typiques des Bambuti se trouvent aussi parfois chez d'autres populations ; je veux parler de la peau d'un brun terreux, et des cheveux en grains de poivre.

Entre autres traits de primitivisme racial, on relève surtout chez les Bambuti le menton fuyant, la dépression profonde de la racine du nez, le front bombé, la grosseur de la tête et la longueur du tronc.

B. LES BATWA.

Nous sommes actuellement bien renseignés sur *l'aspect physique des Batwa* du Kivu-Ruanda. CZEKANOWSKI fut le premier (29 et 30) à les étudier et à les mesurer. Au cours d'un séjour de sept semaines dans le Ruanda, en 1929, j'ai pu observer les Batwa-chasseurs du Kivu et les Batwa-potiers, et relever quelques mesures. Comme le P. SCHUMACHER se consacrait à l'étude de ces Pygmées, je n'avais aucune raison de m'occuper d'eux de façon approfondie. Tout récemment encore, M. GUSINDE a profité d'une visite au Ruanda pour procéder à des recherches anthropologiques sur les Batwa-chasseurs ; il a surtout relevé des mesures de détail (65). SCHUMACHER, spécialisé dans l'étude ethnographique, n'a pu, comme de juste, étudier que secondairement leur aspect racial ; dans l'essentiel de ses mesures, il a suivi mes indications. Je puis donc me fonder sur le matériel numérique ainsi obtenu, puisque nos méthodes sont dans l'ensemble identiques. C'est justement cette identité de technique, entre les relevés auxquels j'ai procédé chez les Bambuti, Batwa et Batśwa, et ceux de SCHUMACHER, portant sur les Batwa, qui permet de comparer les valeurs obtenues. Pour le reste, je soulignerai ici

les divergences souvent considérables entre les relevés des spécialistes ; il est évident qu'elles ont pour origine leurs différences de technique. La valeur des observations et des mesures de SCHUMACHER est d'autant plus grande qu'il a eu l'occasion d'étudier les Batwa tant de l'Ouest que de l'Est du Kivu.

Les Batwa du Kivu doivent être soumis à deux comparaisons : d'abord entre eux, Batwa de l'Ouest contre Batwa de l'Est, puis avec les Bambuti ituriens.

J'ai décrit dans les termes que voici ma première impression des Batwa du Kivu, lorsque j'arrivai parmi eux après des mois de séjour chez les Bambuti ituriens (2/169) : « Je vis de prime abord que j'avais affaire à de véritables Pygmées. Des détails, que je ne pouvais préciser pour le moment, me semblaient les distinguer des Bambuti. Le plus net, c'était que la couleur de la peau, chez les Batwa, différait fort de celle des Bambuti. Mais ils ne sont pas seulement plus noirs de peau ; ils sont aussi plus grands que ces derniers. C'est peut-être la raison pour laquelle les Batwa paraissent moins lourds, moins trapus que les Bambuti, et la disproportion entre le tronc et les membres inférieurs vous frappe moins ». Je notais en outre un fort développement de la barbe et du système pileux. Quant aux Pygmées-Batwa, je remarquais encore que « les traits pygméens s'effaçaient déjà chez eux, bien plus encore que chez tous les autres Pygmoides » (56/369).

J. CZEKANOWSKI avait fait, des années auparavant, des réflexions analogues. Il dit que personne, après avoir vu de ses yeux les Pygmées ituriens et les Batwa du Kivu, ne pourrait plus jamais les confondre entre eux. Mais lorsqu'il affirme que les Batwa du Kivu seraient « de petits nains à la peau sombre », il fait erreur. Tout au contraire, l'élément racial pygméen est si accusé chez les Batwa-chasseurs que je n'ai pas un instant hésité à les rattacher au tronc des Bambutides. Ils ont même infiniment

mieux conservé l'air pygméen que les Batwa de l'Équateur. Mais l'aspect des Batwa-potiers du Ruanda était si différent de celui des Batwa-chasseurs que chez eux, les traits pygméens semblaient presque entièrement disparus. Je les comparais, sous ce rapport, aux Basúa-villageois. Ce que sont les Basúa-villageois pour les Bambuti, les Batwa-potiers le sont par rapport aux Batwa-chasseurs, ou peu s'en faut.

S'il se confirmait que les Batwa-potiers du Bas-Ruanda diffèrent racialement des Batwa-chasseurs — or, il y a de ce fait d'autres signes que la taille plus élevée, et qui atteint tout juste 160 cm, que l'indice céphalique, selon lequel ils sont nettement à classer parmi des dolichocéphales, et que l'impression générale sur l'observateur qui les rapproche des Batwa-chasseurs — il faudrait se demander de quelle nature est le lien entre Batwa de l'Est et Batwa de l'Ouest du Kivu. Le second groupe en-globe les Batwa des Buhavu, Bushi et Batembo, à l'Ouest du lac Kivu. Ces derniers semblent, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, former le trait d'union avec les Batwa du Lualaba.

Les matériaux numériques font ressortir sous différents rapports des discordances entre les deux contingents ; les Batwa de l'Ouest du Kivu sont plus petits que ceux de l'Est. En outre, les courbes des différents calculs d'indices présentent des anomalies qui doivent être expliquées. Selon toute apparence, ce sont les Batwa de l'Ouest du Kivu qui ont le mieux gardé le type pygméen. L'objection que l'on pourrait fonder sur les chiffres concernant les crêtes papillaires (31 /9-10) peut, pour le moment, être négligée ; la documentation était ici trop imparfaite pour qu'on en pût tirer des conclusions définitives. Donc, il semble bien que les Batwa de l'Ouest du Kivu sont plus proche des Bambuti ituriens. Ce qui ne veut pas dire que les Batwa de l'Est du Kivu ne sont pas des Pygmées. Les Batwa-chasseurs sont sans comparaison

plus semblables aux Bambuti que les Batwa de l'Équateur. Les documents publiés par SCHUMACHER persuaderaient même un profane de l'unité raciale des Batwa et des Bambuti, en dépit de certaines différences de structure raciale. Mais les anomalies du type racial des Batwa n'interdisent pas de les comprendre au nombre des pygmiformes ou Pygmoïdes, sans que la question de l'origine de ces singularités puisse être pour le moment résolue.

Si, pour caractériser le type batwa, on rapproche des mesures les observations isolées, on arrive aux conclusions suivantes : selon SCHUMACHER, les Batwa ont en majorité (70 %) la peau brun-sombre ; les femmes sont un peu plus claires. Mes souvenirs me présentent pourtant les Batwa comme beaucoup plus foncés, brun-noir, ou à peu près. « L'iris, lui aussi, est d'une teinte bien plus sombre que chez les Bambuti. Les cheveux sont noirs et en grains de poivre. La barbe et le système pileux sont aussi développés, sinon plus, que chez les Bambuti ; le lanugo s'observe aussi chez eux » (56/369).

La taille moyenne est égale, chez les *Batwa de l'Est du Kivu*, à $H = 154,3 \text{ cm}$ et $F = 143,8 \text{ cm}$; pour les *Batwa de l'Ouest du Kivu* à seulement $H = 149,3 \text{ cm}$ et $F = 139,6 \text{ cm}$; pour les *Batwa-potiers* : $H = 159,8 \text{ cm}$. (¹)

Les bras des Batwa sont, comme chez les Bambuti, longs, en rapport avec la longueur du tronc. Des traits remarquables sont, avec le tronc long et massif (qui pourtant ne frappe pas autant chez les Batwa que chez les Bambuti), la lordose prononcée chez les femmes, les pieds tournés en dedans, que SCHUMACHER explique par les marches sur les sentiers de lave des montagnes, et enfin les mains petites, qui, comme le veulent les di-

(¹) Les chiffres concernant les Batwa de l'Est du Kivu ont été obtenus par une moyenne entre les données suivantes : (C) : $H = 152,96$; $F = 144,18$; (Sch) : $H = 153,6$; $F = 144,10$; (G) : $H = 157,90$; $F = 145,71$ et (S) : $H = 152,88$; $F = 141,17$.

mensions générales du corps, sont un peu plus longues que chez les Bambuti, et le thorax fortement développé, ainsi que les épaules larges.

Les Batwa se distinguent aussi, de même que les Bambuti, par de *grosses têtes*, qui, en valeur absolue, sont même plus grosses encore que celles des Bambuti.

D'après leur *indice céphalique*, les *Batwa-potiers* sont à classer parmi les *dolichocéphales* (75,08), les *Batwa de l'Est et de l'Ouest du Kivu* parmi les *mésocéphales* (78,42 pour les hommes et respectivement 76,29 et 77,92 pour les femmes).

L'analyse des indices (suivant SCHUMACHER) montre que les Batwa de l'Ouest du Kivu ont plutôt tendance à la brachycéphalie, les Batwa de l'Est du Kivu à la dolichocéphalie ; ces derniers comprennent 20 % de brachycéphales, 48 % de mésocéphales et 32 % de dolichocéphales.

L'indice biauriculaire classe les Batwa entre les *mésobasiques* et les *platybasiques*, l'indice morphologique du visage parmi les *européopodes* et les *euryens*, traits qu'ils ont en commun avec les Bambuti.

Quant à la *région des yeux*, les Batwa sont, comme les Bambuti, caractérisés par les yeux *largement écartés* l'un de l'autre. Chez les Batwa, le visage étant plus large, la distance entre les yeux est également plus grande ; prise entre les angles internes des yeux, elle est de 32,7 cm chez les hommes contre 32,1 cm chez les femmes.

La *forme du nez* typique, chez les Batwa, est le *nez en cornet*, avec dos nettement marqué. Les *nez en bouton* à racine profondément déprimée, si caractéristiques des Bambuti, se trouvent aussi parfois.

L'indice nasal, selon (Sch), est :

chez les Batwa de l'Est et de l'Ouest du Kivu :

Hommes = 102,0

Femmes = 102,5

chez les Batwa de l'Est du Kivu :

Hommes = 100,0

Femmes = 108,0

La bouche des Batwa rappelle par sa largeur celle des Bambuti ; mais les lèvres sont plus charnues et plus retroussées. La lèvre supérieure prend souvent une forme convexe, tout comme chez les Bambuti, mais la forme droite, tombant verticalement, n'est pas rare non plus. La prognathie alvéolaire est également typique des Batwa. Le menton fuyant se rencontre chez la plupart d'entre eux.

Après cet exposé, on ne doutera pas que les Batwa du Kivu soient génétiquement liés aux Bambuti ; mais dans quelle mesure les dissemblances entre leur type et celui des Bambuti doivent-elles être mises sur le compte du milieu et du métissage avec les Nègres ? C'est ce que l'examen des groupes sanguins pourra surtout nous révéler. En tout cas, les Batwa pygmoïdes sont plus proches des Pygmides Bambuti que les Batśwa de l'Équateur. Il faut dire toutefois que les Batwa-potiers sont fort différents des uns et des autres.

C. LES BATŚWA ET BABINGA.

Si je traite à la fois des Batśwa et des Babinga, c'est qu'il n'existe pas d'observations somatiques suffisantes sur les deux groupes, et qu'il ne vaut donc pas la peine de les décrire séparément. POUTRIN (20, 21, 22, 23) nous a à peu près renseignés sur les Babinga du territoire français, mais ne nous donne rien sur les Babinga de l'Ubangi belge. Bien qu'on ait toute raison d'admettre qu'il s'agit dans l'un et l'autre groupe du même type racial, on n'a pas le droit, provisoirement, de considérer ce point comme établi. Je me contenterai donc d'indications qui resteront générales, et dans lesquelles je m'efforcerai de faire ressortir l'unité ou l'opposition entre Babinga et Batśwa. Mais, même en ce qui concerne ces derniers, les observations somatico-raciales sont encore

trop fragmentaires pour qu'on puisse porter à leur endroit un jugement définitif.

Je suis tout à fait d'accord avec H. REMBAUTS lorsqu'il insiste sur la similitude d'apparence entre les *Baotó* (Nègres Ekonda) et les *Bat́swa*. Il écrit : « En faisant la distinction entre Baotó et Batwa (= Bat́swa), on n'a pas tant en que la différence de constitution, qui d'ailleurs souvent n'existe même pas, mais surtout la différence de culture, de genre de vie » (*Aequatoria*, IX, 1946, 150).

J'ai moi-même noté à ce sujet (2/201) : « La taille des Bat́swa n'est pas pygméenne ; elle s'élève en moyenne chez les hommes à 1,59 m, chez les femmes à 1,54 m. Les individus de plus d'1,60 m n'étaient nullement rares. Cette taille fait que les Bat́swa en question ne semblent pas aussi lourds que les Bambuti, bien que la disproportion entre le tronc et les membres soit semblable à ce qu'elle est chez les Pygmées de l'Ituri. Les traits typiquement pygméens étaient surtout marqués, et dans la stature, et aussi dans la phisionomie de nombreuses femmes. Leur teint était souvent d'un brun clair, comme chez les Bambuti ; cependant, des individus aussi noirs que des Nègres, et dont le visage accusait des formes nettement négroïdes, n'avaient rien de rare ; ils ne soulignaient que trop leurs mélanges raciaux avec les Nègres. »

J'ajoute ailleurs (56/366) : « Les cheveux n'ont aucune qualité qui les différencie de ceux des Bambuti. Au contraire, le système pileux du corps est, comme le remarque aussi POUTRIN, médiocrement développé. Toutefois, j'ai observé à plusieurs reprises le lanugo. »

Moi aussi, j'ai été frappé par l'étendue de la ressemblance entre Bat́swa et Ekonda, mais non pas entre Bat́swa et Nkundo.

POUTRIN (21/415 sqq.) a pris les mesures de 21 hommes et de 18 femmes Bat́swa du lac Tumba ; il distingue, parmi eux, les Bat́swa de race pure et les métis. Mais comme

il ne semble conclure au mélange racial que sur la foi de traits extérieurs, et sans avoir des preuves de fait du mélange, cette division est sujette à caution. Pour bien comprendre la position de POUTRIN dans la question pygméenne, il faut ne jamais oublier qu'il y mène une polémique contre HAMY ; celui-ci ne connaît de Pygmées que brachycéphales, et considère tous les non-brachycéphales comme métissés de sang nègre ; ce qui amène POUTRIN à admettre l'existence de deux races de Pygmides, dont l'une serait faite de brachycéphales, l'autre de dolichocéphales. Elles se seraient mélangées entre elles pour donner naissance aux Pygmoïdes actuels, Batswana et Babinga (20/478). Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a nulle part de Pygmides purement brachycéphales, ni chez les Négritos asiatiques, ni en Afrique ; au reste, les théories actuelles de la race n'attachent plus la même importance qu'autrefois à l'indice céphalique ; c'est une vue dépassée.

Je suis d'avis que POUTRIN exagère lorsqu'il souligne si fortement la différence entre le type batswana et le type babinga. Il écrit : « Il est impossible de ne pas opposer le Ba-binga au Ba-tua, car ils dérivent nettement de deux souches totalement différentes. » Il donne un relevé détaillé de leurs différences dans un tableau, sur lequel il porte, encore, en guise de *tertium comparationis*, des Nègres avec qui les Batswana présentent de nombreuses analogies. Je citerai d'après ce tableau quelques traits remarquables des Batswana et des Babinga, en laissant les Nègres en dehors de la question :

	Batswana.	Babinga.
Couleur de la peau	brun foncé ou noir.	clair, couleur cuir.
Couleur des yeux	brun très foncé, noir.	châtain clair.
Pilosité	insignifiante.	beaucoup plus marquée.
Aspect général	grêle ; musculature très peu développée.	trapu ; musculature extrêmement développée.
Taille moyenne	1,52 m (en vérité 1,56 m pour H, 1,48 m pour F).	1,49 m (en vérité 1,54 m pour H, 1,48 m pour F).

Bras	Batśwa	Babinga
Main	relativement court.	long.
Jambe	courte, étroite.	longue et large.
Pied	un peu moins longue.	courte.
Tronc	haut, court, étroit.	plat, long et large.
Tête	court et grêle.	long et trapu.
Indice céphalique.	plus haute. sous-dolichocéphale ou dolichocéphale.	très haute. sous-dolichocéphale.
Crâne	haut.	très bas.
Face	basse et relativement large.	longue et étroite.
Nez	court et large.	haut et très large.
Espace naso-labial	droit ou convexe.	convexe.
Bouche	petite et lippue.	grande et à lèvres très minces.
Prognathisme	marqué.	très faible.

Quand on examine chez POUTRIN (21/382) le tableau original, on est frappé d'un côté par une discordance aussi prononcée entre Babinga et Batśwa et, de l'autre, par les parentés entre Batśwa et Nègres (Ekonda). D'après lui, les Batśwa et les Ekonda seraient presque pareils, à la taille près (elle est chez les Nègres de 1,65 m). En fait, les choses se présentent autrement pour la plupart des Batśwa. Mes relevés sur les Batśwa de Bokatola-Flandria notent, par exemple, une peau brun-chocolat (N° 6), et des yeux noirs, ou plus rarement bruns. Dans les proportions du corps, j'ai trouvé une similitude avec les Bambuti de l'Ituri : tronc long, bras longs et jambes relativement plus courtes. Les Batśwa étaient d'une structure moins lourde et moins mal proportionnés que les Bambuti et les Batwa. La physionomie typiquement pygméenne était rare parmi les Batśwa. Dans l'ensemble, néanmoins, je reconnais avec POUTRIN que les Batśwa ont bien des traits en commun avec les Nègres Ekonda. Mais ayant tout — ce que POUTRIN ne pouvait savoir — ils sont assez éloignés des Bambuti ituriens. La différence entre Batśwa et Babinga semble aussi être importante ; cependant, dans la mesure où l'on peut se former un jugement sur les documents photographiques, s'il y a parmi

les Babinga plus d'individus de race pygmide pure que parmi les Batšwa, les types négroïdes n'y sont pas rares non plus.

POUTRIN résume dans les termes que voici son opinion sur les caractères raciaux des Babinga et des Batšwa : « Babinga est un individu de taille petite, oscillant autour de 1,50 m, à peau claire et relativement velue, très musclé, au tronc d'une longueur considérable, au bassin large et très haut, surtout dans son segment inférieur, à membre inférieur très court, à membre supérieur long, aux extrémités grandes et aux attaches robustes. Sa tête est haute, et son crâne sous-dolichocéphale est bas, son front est droit et large, ses yeux grands et clairs sont rapprochés, son nez haut et étroit à sa racine est extrêmement large à sa base. L'espace naso-labial est convexe, sa bouche est très grande et bordée de lèvres très minces, la face dans son ensemble est étroite et allongée ; le prognathisme est très faible et le menton fuyant.

On ne retrouve chez les Batua des lacs Tumba et Léopold II aucun de ces traits si saillants ; ce Négrille n'a pour ainsi dire aucune caractéristique qui lui soit propre, et malgré quelques différences de détail dans certaines proportions du corps, il semble n'être qu'un Nègre de modèle réduit, que rien, si ce n'est la taille, ne permettrait de distinguer des grands Nègres voisins » (21 /386).

Suivant la remarque précitée de REMBAUTS, et celle du Dr. JADIN, à laquelle nous nous référons plus bas, les Ba-Tua du lac Tumba, observés par POUTRIN, diffèrent déjà sensiblement des Batšwa qui vivent parmi les Nkundo. Aussi, et bien que j'aie reconnu naguère (56 /366) dans les Ba-Tua étudiés par POUTRIN des représentants atypiques des Batšwa, je tiens aujourd'hui à rectifier cette assertion. Il est clair que ce sont les mêmes Batšwa, mais à un plus haut degré de mélange avec les Nègres que

ceux de la Ruki. L'image que POUTRIN dessine des Ba-Tua du lac Tumba n'est donc pas vraie de tous les Batšwa.

Les chiffres suivants donneront une idée concrète des plus importants d'entre les caractères raciaux des Batšwa :

« La taille est, suivant mes mensurations (prises sur 82 individus, dont 37 femmes) de 158,1 cm (marge de variation : 1472-1821) pour les *hommes* et de 148,8 cm pour les femmes (marge : 1390-1620). STARR indique pour différents groupes : H : 151,1 cm ; F : 149,9 cm et H : 154,2 cm. POUTRIN donne une moyenne de 152 cm pour les hommes et de 144,7 cm pour les femmes. 9 % seulement de mes Batšwa se tenaient au-dessous de 150 cm, ils sont donc encore plus grands que les Babinga.

« Mes observations diffèrent de celles de POUTRIN en ce que, selon lui, les Batšwa sont plus proches des Nègres par les proportions de leur corps que les Babinga ; or, en fait, le *tronc* des Batšwa est *long*, lui aussi, et leurs *extrémités inférieures courtes* ; les *bras* aussi sont *longs*. On voit revenir ici le type Bambuti, à ce détail près que chez les Batšwa, la taille empêche que ces traits ne soient aussi frappants que chez les Bambuti. D'ailleurs, le corps des Batšwa est plus svelte et plus souple, la largeur des épaules moins marquée. Mais les jambes fluettes et la forme des genoux rappellent aussi les Bambuti.

« En valeur absolue, la tête des Batšwa n'est pas plus petite que celle des Bambuti ; mais, par rapport à la taille, elle est plus petite, son tour égal à 34 % ; c'est dire qu'elle est encore plus petite que celle des métis et des Basúa-villageois. De plus, les Batšwa sont *mésocéphales* ; les *hommes* ont un *indice céphalique* de 77,72 (marge de variation : 70,27 - 84,95) ; les *femmes* de 77,77 (marge : 71,04 - 82,29). Nous tombons ici sur le même rapport que chez les métis et les Basúa-villageois, chez qui les dolichocéphales sont en majorité par rapport aux brachycéphales. Des Batšwa, 23,2 % sont dolichocéphales,

69,5 % mésocéphales, 7,3 % brachycéphales. Comme le montre la moyenne, les mésocéphales tendent à la dolichocéphalie.

« STARR a noté les indices céphaliques que voici : 75,7 pour les hommes et 76,2 pour les femmes, avec une marge de variation de 68,4 à 83,6. Dans un autre cas, il donne 77,2. POUTRIN, de son côté, arrive à 78,1 pour les hommes, et pour les femmes, à 77,7. Il y a donc dans l'indice céphalique une certaine dissemblance avec les Babinga.

« Dans le visage Batšwa, quelques caractères pygméens se sont effacés, d'autres se sont maintenus. La lèvre supérieure typique, convexe, se trouve encore très fréquemment. Au contraire, les lèvres membraneuses sont en partie lippues, ou du moins charnues. La prognathie alvéolaire, d'autre part, est courante. La distance entre les angles internes des yeux est particulièrement forte chez les Batšwa (33,52), de même qu'entre leurs angles externes (101,21). Le nez n'est pas haut ; il est plus bas que chez les Bambuti : 39,1 (et 35,3) centimètres ; il est aussi moins large que le nez Bambuti : 42,7 (et 38, 34). L'indice est pourtant plus élevé que chez les Bambuti, et égal à 110,56 (110, 19). Pourtant, le nez batšwa ne frappe pas comme particulièrement large ou plat. Les nez fins, avec dos osseux droit, ne sont pas rares. Selon STARR, l'indice nasal est 111,2. Selon POUTRIN, 111 pour les hommes et 99,5 pour les femmes. La bouche des Batšwa est grande.» (56 /366-367).

Mon jugement final sur le type racial particulier aux Batšwa revient à dire que les Batšwa se rattachent bien au tronc bambutide, mais que ce type fondamental est fortement modifié chez eux. La ressemblance avec les Nègres Ekonda prouve assez, selon moi, qu'ils ont reçu un fort apport de sang nègre. Il est impossible d'évaluer dans quelle mesure le milieu a contribué à cette métamorphose. *Les traits non-pygmaïens, chez les Batšwa, sont la*

haute taille, la peau souvent sombre ou noire, les yeux foncés, le nez osseux plus accentué, les lèvres plus charnues. Mais le degré de négroïsation tel que l'évalue LEBZELTER d'après le résultat des mesures me semble trop élevé (voir le schéma, 1/51).

Les Batšwa sont donc des Pygmoïdes, mais nullement des Négrilles, des « Nègres de modèle réduit », comme le voudrait POUTRIN.

Toutes ces raisons nous portent à admettre que les Batšwa, plus encore que les Batwa du Kivu, sont à comprendre au nombre des Pygmoïdes. (1)

(1) Les tableaux comparatifs de mensurations sont reproduits en Annexe (voir pages 407 à 412).

CHAPITRE IV

PHYSIOLOGIE ET PATHOLOGIE GROUPES SANGUINS ET TYPES PAPILLAIRES

1. Observations physiologiques et pathologiques.

Nous allons donner encore ici certaines qualités physiologiques essentielles à la caractérisation de la race pygméenne.

La barbe et le système pileux du corps sont plus développés chez les Bambuti que chez les Nègres silvestres ; c'est aussi le cas des Batwa du Ruanda, et, dans une proportion moindre, des Batswana. Le lanugo est typique des Bambuti et des Batwa chez les hommes et chez les femmes ; lui aussi se voit moins fréquemment chez les Batswana.

Les Bambuti ont une odeur corporelle *sui generis*, qu'on peut sans hésitation ranger au nombre des caractères raciaux, et qui est différente de l'odeur raciale des Nègres.

Je n'ai observé qu'un seul cas de stéatopygie analogue à celle des femmes hottentotes ; mais l'ensellement prononcé de la région sacrée (lordose) fait saillir le ventre, de sorte que les fesses donnent une impression de stéatopygie moyenne.

Les sens, surtout la vue et l'ouïe, sont remarquablement adaptés au milieu ; l'acuité sensorielle des Bambuti est considérablement supérieure à celle des Blancs, mais à peine plus développée que celle des Nègres (56/181-205).

Je laisse pour l'essentiel la description de l'état sanitaire des Bambuti au Dr JADIN, qui, en sa qualité de spécialiste, est plus à même que moi d'en juger.

HYGIÈNE.

Si les Pygmées préfèrent la vie en petits campements de parentèles à celle de grandes agglomérations, c'est aussi qu'elle les prémunît mieux contre les maladies contagieuses. Car de nombreuses affections proviennent du contact avec leurs patrons nègres. Le Dr JADIN écrit à ce sujet :

« Aussi, peu à peu, des maladies dont ils étaient indemnes jusqu'alors apparaissent chez les nains, et on les observe davantage chez ceux qui ont des rapports plus suivis avec les Nègres. Les Pygmées savent d'ailleurs très bien le danger qu'il y a à vivre en groupes nombreux, ils connaissent les inconvénients des visites fréquentes. Dans les camps où nous vivions, de nombreux indigènes venaient nous consulter chaque jour, d'autres nains poussés par la curiosité accourraient de toute part. Et quelques vieillards expérimentés ne manquaient pas de nous faire remarquer que les cas de pian devenaient plus fréquents chez leurs enfants depuis ces allées et venues, et que la varioloïde, qui fit quelques victimes, avait la même origine. D'ailleurs, pour éviter son extension, un malade père de famille s'était isolé dans une hutte construite à l'écart.

Si l'un des leurs succombe, le camp est aussitôt abandonné. Ils fuient ainsi le mauvais sort, mais en même temps ils s'éloignent des lieux contaminés.

L'abandon fréquent des campements empêche l'accumulation des immondices et diminue les chances de multiplication trop considérable des insectes. Si la durée des camps se prolonge, les mouches domestiques, les stomoxes, les vers de Caylor (larves de *Cardylobia anthropophaga*) apparaissent, mais toujours en moindre quantité que dans les villages indigènes, d'autant plus que les nains ne possèdent aucun animal d'élevage. Quelques chiens et quelques poules constituent leur seule compagnie, et cela reste encore la propriété des Nègres.

Les djiques (*Pulex penetrans*), hôtes ordinaires du sol des cases indigènes, ne pullulent pas dans la terre fraîche des huttes pygméennes. Il en est de même des vers de case (*Auchmeromia luteola*.)

Les rats qui accompagnent si volontiers l'homme dans ses pérégrinations suivent les nains en forêt, mais ils n'ont guère le temps d'affluer en trop grand nombre dans des campements précaires qui ne durent guère plus d'un mois.

La vie en forêt permet aux nains d'utiliser les eaux de source qui s'écoulent par les ruisseaux et dont le débit rapide contrarie tout développement de parasites.

L'absence de plantations, l'altitude, le froid des nuits, la rareté des eaux stagnantes sont autant de facteurs qui rendent plus difficile l'élosion des larves de moustiques.

A côté de ces circonstances naturelles dues au nomadisme et à la forêt qu'ils habitent, il faut considérer encore les précautions d'hygiène qui font partie de leurs habitudes.

Le premier soin journalier du Pygmée est la visite au ruisseau. Malgré la fraîcheur matinale, petits et grands viennent faire leurs ablutions, puis, tout grelots, les bras croisés sur la poitrine, ils vont se réchauffer auprès des feux qui grésillent. Ils se rafraîchissent encore au cours de leurs courses en forêt ou lorsque la sueur ruisselle sur leur corps lors des danses frénétiques de chaque soir.

Un autre soin de toilette est la taille fréquente des cheveux. Naturellement, ces soins ne suffisent pas à les débarrasser des parasites, et les séances d'épouillage occupent souvent les heures libres.

Le vêtement est constitué de bandes d'écorce battue, que les hommes portent entre leurs jambes et qu'ils serrent à la ceinture avec des fibres tressées ; les femmes portent un morceau de cette même écorce en guise de tablier. Ce tissu primitif supporte mal le lavage ; sa confection demande tout un travail de battage prolongé et ne peut se faire qu'à certaines époques favorables. Aussi, étant donnée l'insouciance des nains, la propreté est-elle loin d'être satisfaisante à cet égard.

Par ailleurs, ce vêtement rudimentaire ne les protège guère contre le froid des nuits ou lors des intempéries si fréquentes en forêt. Aussi le soir à la veillée, les nains se tiennent près des feux, et la nuit, un foyer de bûches les réchauffe dans leur case close. Même en dansant, ils tiennent en main des bûches enflammées. Parfois aussi, ils recourent à la danse pour éviter un trop grand refroidissement. Ainsi, une nuit, ils se sont relevés près de nous pour lutter par des mouvements frénétiques, mais rythmés, contre le froid qui les engourdisait.

Comme les autres, ils sont très désireux de porter les étoffes des civilisés, dont le contact n'a point la rudesse de l'écorce. Malheureusement, ces tissus deviennent bien vite des lambeaux déchirés et malodorants, bien plus misérables que le vêtement traditionnel.

Pour leurs besoins naturels, les nains ont grand soin de se retirer « napor », comme ils disent, c'est-à-dire à l'écart dans la forêt. Ils ne souillent donc point leur case, comme l'affirment d'anciens auteurs et comme c'est l'habitude chez diverses peuplades du centre africain. Pour satisfaire à la nécessité, ils choisissent les troncs d'arbres couchés, si nombreux dans cette forêt, qui n'est soumise à aucune loi, et de cette façon les nains n'ont garde de se souiller.

Régulièrement, les femmes procèdent au nettoyage de l'abord des cases et rejettent les feuilles comme les déchets de végétaux par-dessus la hutte pour en mieux assurer l'étanchéité.

Si le camp n'est pas établi sur un terrain en déclivité, les eaux torrentielles s'accumulent parfois dans les cases, et c'est dans un état bien misérable que les nains, accroupis dans la boue, attendent l'écoulement de ces eaux importunes. Mais jamais leur imagination, ni leur faible courage pour les œuvres serviles ne les poussent à creuser des rigoles aux alentours.

L'alimentation des nouveau-nés est naturellement assurée par la mère pendant les premiers temps et pour autant qu'elle y suffit. Les petits ne quittent d'ailleurs pas le sein maternel, que la mère vaque aux soins du ménage, qu'elle courre la forêt ou qu'elle s'adonne au plaisir de la danse. Peu à peu l'enfant s'habitue aux pâtes de bananes, comme au plat commun où chacun puise à son tour. Le petit essaie d'ailleurs ses premières dents à tout ce qui se trouve à sa portée ; malheur à celui qui perd sa mère aux premiers jours, ou encore au plus faible de deux jumeaux, car il n'a plus droit à la vie et est délaissé. » (26/71 sqq.).

JADIN est loin de porter sur l'état sanitaire des Batšwa un jugement aussi favorable que sur celui des Bambuti ituriens.

« Et chez eux (= les Batšwa), on retrouve, bien entendu, les mêmes affections que chez leurs voisins : malaria, lèpre, maladies vénériennes, helminthiasis, maladies qui sont rares ou inexistantes chez les Nomades (Bambuti). Cela n'a rien d'étonnant, puisque les sédentaires vivent, à peu de chose près, de la même manière, dans le même lieu et dans la plus grande promiscuité avec leurs voisins » (27/6-7).

Nous devons provisoirement nous contenter de ces remarques générales sur l'état sanitaire des Batšwa, faute d'investigations plus poussées. J'ai été frappé, chez eux, par la présence d'albinos, alors que je n'en avais jamais rencontré parmi les Bambuti.

Au reste, l'état général des Batšwa m'a fait bonne impression ; leur état alimentaire, surtout celui des femmes, était excellent.

Nous manquons jusqu'à ce jour de recherches systématiques sur l'état sanitaire des Batwa du Kivu ; SCHUMACHER ne donne sur ce point que des indications sporadiques. Les Batwa-chasseurs donnent l'impression d'hommes bien nourris. Il est évident que leur hygiène est aussi défectueuse que celle des grands Nègres en compagnie de qui ils vivent. C'est avant tout, s'il faut en croire la des-

cription de SCHUMACHER, la rareté de l'eau dans les champs de lave qui semble avoir les conséquences les plus fâcheuses ; puis, comme de juste, le climat des hautes terres. Cependant, lorsque SCHUMACHER prétend que la sélection naturelle « élimine bien plus de 50 % des enfants » (36/63), cette affirmation ne paraît pas conciliable avec les chiffres démographiques qu'il cite. Les maladies qui font le plus de victimes parmi les Batwa sont en partie liées au climat. « Qu'on songe seulement aux effets du froid et de l'humidité ! Les abris des Pygmées s'accrochent aux pentes boisées de 2000-2500 mètres d'altitude, et plus encore. Il y règne un froid dont l'Européen lui-même se ressent, et les averses y sont diluvienues. Pendant une bonne partie de la journée, les contreforts montagneux où demeurent les Batwa restent plongés dans les nuages. Les bébés suivent leurs mères dans tous leurs labeurs, emmitouflés dans le sac-berceau de fourrure chaude qu'elles portent au dos ; ils sont en nage, et, pour les rafraîchir, on expose ces petits bonshommes tout nus aux courants d'air. Résultat : des refroidissements de tout degré et de graves maladies » (35/63).

En ce qui concerne le pays de Bugoyi (Kivu oriental), SCHUMACHER note, sans qu'on sache si sa remarque peut être étendue à l'ensemble des Batwa qui y vivent : « Le plus souvent, les bébés y meurent d'un « coup au cœur », c'est-à-dire que s'ils résistent aux suites des épidémies de framboesia, ils succombent dans la plupart des cas aux troubles des voies respiratoires causés par les refroidissements. »

Une remarque intéressante, que j'ai faite aussi dans la forêt iturienne, est que tout Pygmée doit avoir la framboesia dans son enfance, puisqu'une infection qui le prend à l'âge d'homme est en général mortelle. Parmi les maladies, SCHUMACHER mentionne chez les Batwa : « la dysenterie ; période critique : cinq à six jours après

le début. Étiologie : nourriture malpropre, et surtout mauvais approvisionnement en eau.

« Gonorrhée, variole, uburáguza, une maladie vénérienne qui se greffe probablement sur la framboesia et détruit les parties sexuelles. Tuberculose, diptéria, lèpre, tumeurs, avec enflure se manifestant sur n'importe quelle partie du corps. Fièvres, ifumbi, séquelles internes de la framboesia, surtout dans la tête et la cavité abdominale. Hydropisie, asthme, *ulcus tropicum*, qui peut avoir une issue fatale après des années d'évolution » (36 /60).

Chez les Batwa de l'Ouest du Kivu, on trouve « la dysenterie, les fièvres, le rhumatisme, la tuberculose du sang, la toux, la syphilis, la framboesia, des tumeurs internes ou externes avec urines sanguinolentes, comme dans l'hémoglobinurie » (35 /126).

2. Groupes sanguins.

A) GROUPES SANGUINS DES BAMBUTI ITURIENS.

Pour arriver à mieux connaître la race pygméenne et en marquer les limites par rapport aux autres races, on peut faire appel à l'étude des groupes sanguins, à condition que l'on examine un nombre suffisant de sujets. Cette exigence a été heureusement satisfaite en ce qui concerne les Pygmées d'Afrique centrale. En 1933, P. JULIEN a étudié 1015 Bambuti Efé de chez les Mamvu et les Balese, J. JADIN, en 1935, 1506 Bambuti Efé et Basúa, ainsi que 143 métis. Il faut y ajouter 100 Aká, examinés par M. GUSINDE. Ont donc été examinés, par régions :

Bambuti septentrionaux :	1015
» orientaux :	1032
» occidentaux :	474
Aká :	100
Métis :	143
Total :	2.764

On ne sait dans quelle mesure JULIEN a exclu d'entre les Bambuti les sang-mêlé. JADIN n'a exclu les sang-mêlé que du groupe des Bambuti orientaux, mais non du groupe occidental. Il a, de plus, soumis à ses recherches 780 Nègres silvestres, Babira et Balese, et 512 Alur; JULIEN, 937 Nègres des tribus les plus diverses à l'intérieur de la forêt ituriennes, et à sa lisière (25, 26, 77 et 56/143-158).

Après ces remarques préliminaires, nous donnons ici sous forme de tableau les groupes sanguins des divers contingents.

Tableau des groupes sanguins chez les Bambuti.

	Groupes sanguins				Indices :		
	O	A	B	AB	FELD	HIRSZ-	MEL-
Bambuti orientaux = 1032	30,62%	30,33%	29,07%	9,98%	1,03	1,56	
Bambuti septentrionaux = 1015	27,00%	35,36%	28,27%	8,87%	1,21	1,69	
Bambuti occidentaux = 474	36,71%	37,76%	17,93%	7,60%	1,77	2,91	
Aká = 100	27,00%	41,00%	25,00%	7,00%	1,50	2,12	
Ensemble des Bambuti = 2621	30,18%	34,23%	26,59%	9,00%	1,15	1,80	
Métis = 143	38,50%	43,30%	13,30%	4,90%	2,30	3,80	
<i>Nègres</i>							
Babira silvestres = 273	53,10%	26,00%	18,70%	2,20%	1,30	3,80	
Balese silvestres = 507	48,50%	30,78%	16,10%	4,22%	1,70	4,00	
Nègres silvestres et de la savane = 776	38,79%	33,63%	21,39%	6,19%	1,48	2,60	
Alur = 507	40,04%	38,86%	17,16%	3,94%	2,00	3,70	

Voici donc quelles sont les traits saillants de la répartition des groupes sanguins chez les Bambuti :

1) L'importance presque égale des groupes O, A et B, chacun de 30 % ; un groupe AB d'environ 10 % ;

2) La tendance décroissante du sang B et du sang AB dans la mesure où augmente l'apport de sang nègre, qui fait croître le groupe A.

Donc, les Bambuti ont leur propre indice biochimique de groupe sanguin, qui les différencie des métis.

Si l'on compare les groupes sanguins bambuti à ceux des Nègres silvestres (Babira et Balese) avec qui ils vivent en symbiose étroite, on est frappé par une rupture entre les uns et les autres. Dans aucun des quatre groupes il n'y a concordance, et dans le seul groupe A rapprochement. C'est ce que montre le tableau suivant :

Groupe sanguin	Marge de variations chez les Bambuti	Moyenne	Marge de variation chez les Nègres sylv.	Moyenne
O	27,30-60	30,20	38,70-53	46,60
A	30,34-26	33,60	26,0 -33,60	30,15
B	24,50-29	27,05	16,0 -21,40	18,50
AB	8,5 -10	9,15	2,10- 6,18	4,45

Le résultat de cette confrontation entre les Bambuti et les Nègres silvestres, leurs patrons, est que *les Bambuti se différencient nettement par le sang, et des Nègres silvestres, et aussi des métis.*

B) GROUPES SANGUINS DES BATŚWA DE L'ÉQUATEUR.

Le Dr JADIN (27/5-8) est entièrement d'accord avec moi pour considérer les Batśwa, selon toute apparence, comme une race de métis, bien que les Nègres prétendent qu'il ne se produit pas de mariages entre eux et les Batśwa. Il donne, comme argument nouveau à l'appui de cette thèse, le fait que les poids des Batśwa est de beaucoup supérieur à celui des Bambuti ituriens (60 kg contre 43 kg), et qu'en outre les Batśwa ont une prédisposition aux mêmes maladies que les Nègres, savoir la malaria, la lèpre, les affections vénériennes, l'helminthiasis — toutes affections rares ou entièrement inconnues chez les Pygmées ituriens.

Le thème central des recherches scientifiques de JADIN, qui contribuent dans une importante mesure à marquer

l'originalité raciale des Batśwa (et des Babinga), est l'étude des groupes sanguins. Ses recherches fournissent une base assez large pour qu'on puisse fonder sur elle, pour commencer, la position raciale des Batśwa par rapport aux Nègres d'alentour. JADIN distingue les Batśwa des Nkundo, des Ekonda et des Ntomba. Les Ekonda et les Ntomba du lac Tumba sont parfois considérés comme formant un tout homogène ; d'autres les séparent. Selon JADIN, chez les Ntomba, les Batśwa (Batwa) ne demeurent pas à la périphérie des villages, comme c'est le cas chez les Nkundo ; mais ces Nègres, eux aussi, affectent une grande horreur de tout mariage avec les Batśwa. Ceci n'a pas empêché JADIN de constater, comme REMBAUTS, et déjà, bien avant, POUTRIN, qu'il est difficile, voire même souvent impossible de distinguer les Batśwa des Nègres Ntomba. Quoi qu'il en soit, l'assimilation raciale avec les Ntomba va sans comparaison beaucoup plus loin que celle avec les Nkundo. Les résultats des travaux de JADIN concernant les groupes sanguins, pour autant qu'ils nous concernent ici, sont les suivants :

« Les Pygmoides de l'Équateur ne constituent pas un groupe homogène. Les Batśwa des Nkundo ont une autre répartition des groupes sanguins que les Batwa (Batśwa) des Ntomba. Le nombre des représentants *A* et *B* est notablement plus élevé chez les Batwa (Batśwa Ntomba), et celui des représentants *O* l'est moins que chez les Batśwa des Nkundo. Alors qu'il y a 14,2 et 12,1 % d'individus *A* et *B* chez les Batśwa des Nkundo, il y en a 19,02 et 17,97 % chez les Batwa des Nkole ; 20,38 et 15,61 % chez les Boliassa et 22,15 et 21,27 chez les Yeli (Nkole, Boliassa et Yeli sont trois chefferies Ntomba). Les représentants *O* sont respectivement pour les trois groupements Ntomba Nkole, Boliassa et Yeli au nombre de 60,25, 60,95 et 54,31 sur 100 individus, alors qu'il y en a 71,5 chez les Batśwa des Nkundo. L'indice de

MELKICH, qui tient compte des individus du groupe *O*, fait bien ressortir la divergence entre les Batšwa des Nkundo et les Yeli ; alors qu'il est égal à 6,15 à Ekatola (Nkundo), il vaut 3,16 chez les Batwa Yeli de Ntomba.

« En deuxième lieu, nous constatons que les groupements Batwa (Batšwa) sont plus apparentés à la tribu négroïde qui occupe la même contrée qu'ils ne le sont entre eux.

	Indices	
	HIRSZFELD	MELKICH
Batwa Nkole (Batšwa)	1,05	3,82
Ntomba Nkole (Nègres)	1,05	3,72

« Nous trouvons donc chez les Nkole un exemple frappant de la fusion des Nègres et de leurs Batwa. Cette fusion est parvenue au point que par l'étude des groupes sanguins, on ne parvient plus à discerner les races en présence » (27/21-22).

Les discordances entre les groupes sanguins des Batšwa de la même région donnent l'impression qu'il s'agit de deux contingents différents de Pygmoïdes ; mais JADIN le nie, et donne pour raison de ce phénomène le mélange avec d'autres races : « Si les groupes Batšwa ne sont plus comparables entre eux, c'est qu'ils ont subi différemment l'imprégnation négroïde ».

Inutile d'insister ici sur l'étude des groupes sanguins dans différentes tribus de l'Ubangi, à laquelle s'est livré JADIN ; qu'il suffise de rappeler que les tribus des Ngbundu et des Ngbaka diffèrent par le sang de celles du bassin du Congo.

Ces deux résultats importants, obtenus par comparaison des groupes sanguins des Bambuti de l'Ituri et des Pygmoïdes Batšwa avec ceux de leurs patrons respectifs, méritent d'être particulièrement mis en lumière. *Par le sang, les Batšwa se rapprochent des Nègres leurs patrons, alors que les Bambuti se distinguent des leurs.*

Les tribus de l'Ubangi qui ont été étudiées (parmi lesquelles des Babinga) sont proches des Bambuti.

C) PARALLÈLE ENTRE LES GROUPES SANGUINS DES BAMBUTI ET DES BATŚWA.

Le rapprochement des séries de groupes sanguins fait ressortir avec une particulière évidence les différences de sang entre les deux groupes.

Groupes sanguins des Batśwa de l'Équateur et des Bambuti.

	O	A	B	AB	Indices : HIRSZ- FELD	MEL- KICH
Batśwa-Nkundo = 1000	71,50%	14,50%	12,10%	1,90%	1,17	6,15
Batśwa-Ntomba = 1508	58,48%	20,55%	18,23%	2,62%	1,11	1,56
Bambuti orientaux = 1032	30,62%	33,33%	29,07%	9,98%	1,03	1,56
Ensemble des Bambuti = 2621	30,18%	34,23%	26,59%	9,00%	1,15	1,80

Les résultats sont à ce point discordants que le Dr JADIN, comme nous l'avons dit, s'est posé cette question : « Cette constatation peut-elle signifier que nous avons affaire à deux races pygmoides différentes » ? (27/34).

Il va de soi qu'il ne s'agit pas ici de deux races pygmoides différencierées, puisque tous les autres caractères raciaux, prouvant que les Bambuti et les Batśwa forment un tout unique, s'opposent à cette conception. La disparité des deux groupes, qui ressort avec une force particulière de leur indice MELKICH, mais aussi du pourcentage différent des divers groupes sanguins, ne peut s'expliquer que par un apport de sang étranger. Les différences de milieu ne suffiraient pas à la justifier.

Le résultat des recherches sur les groupes sanguins constitue, en ce qui concerne les Bambuti ituriens, une réfutation indiscutable de la théorie de la dégénéres-

cence. Les Bambuti ne sont absolument pas des Nègres dégénérés, car, si l'on garde présent à la mémoire l'axiome de la stabilité sanguine : « a man never changes his group under any circumstances whatever » (J. MILLOT), les groupes sanguins des Bambuti devraient être semblables à ceux des Nègres, ce qui n'est nullement le cas.

Il en va autrement pour les Batšwa de l'Équateur, chez qui la présence d'un élément considérable de sang nègre a été démontrée.

D) GROUPES SANGUINS DES BATWA DU KIVU-RUANDA.

Je reçois après coup les résultats des études de J. JADIN sur les groupes sanguins des Batwa du Ruanda, des Batutsi et des Bahutu. JADIN avait eu l'occasion d'examiner certains groupes batwa, parmi lesquels des Batwa silvestres et des Batwa-potiers. Il insiste expressément sur le fait que plusieurs de ces groupes rappelaient fort, par leur apparence, les Bambuti ituriens. Il fait en outre remarquer que malgré le métissage avec leur voisins, les Batwa ont cependant conservé une certaine homogénéité, ainsi que le montrent les groupes sanguins.

Le trait saillant chez les Batwa, de même que chez les Nègres Bahutu et les pâtres Batutsi, est *la faible proportion des groupes B et AB*, la principale de leurs différences avec les Bambuti, qui les rapproche de leurs voisins de grande taille et de l'ensemble des Nègres. Il est vrai que leur groupe O ne s'élève pas à la même importance que chez les Bahutu, les Batutsi et le reste des Nègres.

Il faut surtout prendre en considération l'*indice biochimique de Melkisch*, qui montre que les Batwa sont plus proches des Banyaruanda que des Bambuti :

	<i>Indice MELKICH</i>	<i>Indice HIRSFELD.</i>
Batwa	4,4	2,3
Bahutu	3,16	1,1
Batutsi	4,4	0,96
Bambuti	1,56	1,03
Batšwa-Nkundo	6,15	1,17

Mais si l'on rapproche le pourcentage des groupes sanguins dans les diverses peuplades, les Batwa du Ruanda sont plus proches des Bambuti que des Batšwa de l'Équateur, résultat qui répond à leur aspect racial.

Donc, les Batwa du Ruanda sont plus proches des Bambuti que les Batšwa.

Batwa examinés : 547, appartenant

au groupe O	: 238, soit 43,51 %
au groupe A	: 208, soit 30,02 %
au groupe B	: 78, soit 14,25 %
au groupe AB	: 23, soit 4,20 %.

3. Groupes papillaires ; croissance des enfants.

Pour l'étude des groupes papillaires (empreintes digitales), je me bornerai à en communiquer les résultats. A. VALŠIK, utilisant ou rapprochant de ses enquêtes les matériaux recueillis par moi-même et J. JULIEN (56 / 159), parvient à la conclusion que les Bambuti, puisque le pourcentage des arcs est élevé chez eux, et le pourcentage des tourbillons égal à celui des arcs, occupent une place à part entre les races humaines. Les études de G. GEIPEL sur les matériaux rassemblés par GUSINDE (64/399-419) tendent nettement à prouver qu'« il existe une autonomie bien marquée des Bambutides, tant par rapport aux Nègres que par rapport aux khoisanides ».

Les résultats obtenus par l'examen de la croissance des enfants, tels que les a dégagés J. MATIEGKA (56 / 162-181), doivent également être cités ici. Qu'on veuille bien noter à cette occasion que les bébés des Bambuti ne se distinguent en aucune manière, pas même la taille (exception faite toutefois de la couleur de la peau), des enfants d'autre race. L'opinion, parfois assez répandue, selon laquelle les femmes Bambuti redoutent d'épouser des Nègres parce qu'elles ne pourraient sans mourir donner le jour à des enfants de sang mêlé est erronnée. Tout au

contraire, les femmes Bambuti n'évitent pas les unions avec les Nègres, et ceux-ci les épousent volontiers parce qu'ils attendent d'elles nombreuse descendance.

Les résultats obtenus par MATIEGKA, et auxquels je souscris sans réserve, sont les suivants : « Pour la taille, l'enfant mombuti reste dans les deux premières années de quelques mois, puis, ensuite, de quelques années en retard sur les enfants de races à taille normale. Mais il n'y a là rien d'une dégénérescence physique : le ralentissement de la croissance doit être considéré comme une caractéristique raciale.

Le poids du corps subit le même retard : mais il est en harmonie avec la taille, de sorte que ce trait ne saurait passer pour un signe de dégénérescence.

Il semble que déjà, chez les nourrissons, la grande envergure est un peu supérieure à la hauteur du corps.

La tête est relativement grosse, de même que le ventre et le bassin » (56/180-81).

INTRODUCTION

Désirons que les Bambuti conservent une race à part.
SECONDE PARTIE

autonome, différente des cultures des autres voisins. Les auteurs qui soutiennent l'autonomie sociale des Pygmées, et ne veulent voir dans leur culture qu'une ancienne époque d'civilisations noires, n'ont pas de Bambuti qu'une connaissance superficielle. Quelques-unes de ces œuvres fondamentalement leurs descriptions sur l'essence des coutumes castanées, telles que les Rituels de l'initiation, et les rapports aux Bambuti de l'Ituri et en finiront chez

Ethnographie des Pygmées du Congo.

raciale et culturel des Bambuti Hurien. Au contraire aucun des explorateurs qui ont consacré aux Bambuti des études approfondies ne met en doute leur originalité, tant raciale que culturelle.

Nous entendons ici par culture l'aménagement volontaire de la vie d'un groupe humain, au sein d'un milieu défini. L'hypothèse à heur posséder sa volonté souveraine, et prendre ses décisions en toute liberté - le milieu le déterminera cependant dans une large mesure à ce devenir suivant une certaine pente : c'est dire qu'il dépend du milieu. Plus une communauté humaine est primitive, et plus elle est soumise aux impératifs du milieu. Ce principe est confirmé par l'observation des Bambuti.

Le milieu des Bambuti, c'est la forêt vierge, très siccifère, ses précipitations, sa végétation et les peuplades et tribus qui y vivent. Tous ces facteurs déterminent en quelque manière l'activité culturelle des Pygmées de la forêt.

INTRODUCTION

De même que les Bambuti constituent une race à part, ils forment un peuple pourvu d'une culture originale, autonome, différente des cultures des Nègres voisins. Les auteurs qui nient l'autonomie raciale des Pygmées, et ne veulent voir dans leur culture qu'une médiocre copie des civilisations nègres, n'ont des Bambuti qu'une connaissance superficielle. Quelques-uns de ces auteurs fondent visiblement leurs descriptions sur l'étude de peuplades métissées, telles que les Batswana de l'Équateur, et transposent aux Bambuti de l'Ituri ce qu'ils trouvent chez eux. C'est ce qu'a fait tout récemment encore VAN DER KERKEN (16, *passim*), en se méprenant sur le caractère racial et culturel des Bambuti ituriens. Au contraire, aucun des explorateurs qui ont consacré aux Bambuti des études approfondies ne met en doute leur originalité, tant raciale que culturelle.

Nous entendons ici par culture l'aménagement volontaire de la vie d'une groupe humain, au sein d'un milieu défini. L'homme a beau posséder sa volonté souveraine, et prendre ses décisions en toute liberté : le milieu le déterminera cependant dans une large mesure à se décider suivant une certaine pente : c'est dire qu'il dépend du milieu. Plus une communauté humaine est primitive, et plus elle est soumise aux impératifs du milieu. Ce principe est confirmé par l'observation des Bambuti.

Le milieu des Bambuti, c'est la forêt vierge, avec son climat, ses précipitations, sa végétation et les peuplades et tribus qui y vivent. Tous ces facteurs déterminent en quelque manière l'activité culturelle des Pygmées de la forêt vierge.

Un milieu identique — en l'espèce la forêt tropicale — nivelle les cultures qui s'y sont développées et les assimile l'une à l'autre — non certes au point d'en faire une unité essentielle ; mais elles prennent, pour ainsi parler, des similitudes d'allure, de sorte qu'une vue superficielle n'en discerne plus les différences. Celles-ci se découvrent toutefois à une étude attentive ; elles sont d'une telle importance, et portent sur des points si essentiels, qu'en dépit des similitudes apparentes, il faut bien reconnaître que l'on a affaire à des cultures distinctes. Tel est le cas de la culture des Nègres silvestres, comparée à celle des Bambuti. Toutes deux sont marquées par la forêt vierge ; radicalement différentes dans leur origine et dans leur essence, elles présentent néanmoins des ressemblances accessoires. Les Bambuti sont des *ramasseurs de la forêt vierge tropicale*, les Nègres silvestres des *ramasseurs agricoles de cette même forêt vierge*.

On appelle *ramasseurs* (*Wildbeuter*) des *tribus de peuplades primitives vivant d'expéditions prédatrices dans la nature*, et qui, par conséquent, se procurent par la collecte ou la chasse les aliments d'origine végétale (légumes) qui poussent « naturellement », de même que les aliments d'origine animale (vers, invertébrés, gibier), sans élever eux-mêmes d'animaux, ni cultiver de plantes. Ils se procurent leur nourriture quotidienne au moyen de raids prédateurs qu'ils entreprennent chaque jour. Comme le climat tropical de la forêt vierge produit toute l'année assez d'aliments pour nourrir chichement une humanité clairsemée, les ramasseurs renoncent à toute mise en réserve, à tout engrangement de leurs vivres. Ils vivent au jour la journée.

Au contraire, les ramasseurs agricoles de la forêt vierge essartent déjà cette forêt, donc, se taillent des champs ; dans la forêt vierge tropicale du Congo, il s'agit de la culture du bananier, et ces champs fournissent à ces paysans primitifs assez d'aliments pour qu'ils puissent

s'y ravitailler chaque jour. Ils ne font pas de réserves de vivres et ne pratiquent l'élevage que sur une petite échelle.

Le nom de la culture pygméenne — culture de cueillette — est emprunté à la vie économique, et non sans raison, puisque l'économie, surtout dans l'humanité primitive, sert de squelette à la culture entière, et que le reste des activités culturelles la revêt comme les chairs font des os. La structure économique y décide, dans une large mesure, et de la vie sociale, et de la vie spirituelle. La religion et la sociologie de tels peuples ne peuvent être exactement connues et interprétées qu'à partir et par l'intermédiaire de leur édifice économique.

L'exposé qui va suivre traitera donc de la culture pygméenne en trois sections :

la première a trait à la *vie économique* ;

la seconde à la *sociologie* ;

la troisième à la *religion*.

SECTION I

La Vie économique.

A. LA VIE ÉCONOMIQUE DES BAMBUTI DE L'ITURI

CHAPITRE I

LA RECHERCHE DE LA NOURRITURE

Aliments et friandises.

L'alpha et l'oméga de l'économie des Bambuti, comme de l'ensemble de leur vie, c'est le souci de la nourriture quotidienne. Le mot de « souci » n'est peut-être pas très bien choisi, puisque le Pygmée sait d'expérience que son milieu lui offrira jour après jour assez de nourriture pour lui permettre de satisfaire son appétit, fût-ce médiocrement. Il faut plutôt entendre par « souci » le soin, les activités dont le but est la découverte des aliments fournis par la nature, activités qui, en fait, reviennent chaque jour. Il n'est pas inutile de souligner tout particulièrement ce trait, car d'autres peuples, s'ils consacrent par moments un travail plus intense à l'acquisition de leur nourriture,

en sont ensuite débarrassés pendant des jours, voire même des semaines entières, tandis que le Pygmée, n'étant qu'un ramasseur, doit se consacrer sans relâche à la recherche de sa nourriture. Le trait original de l'économie prédatrice des Pygmées, c'est en effet qu'*on n'y met jamais rien en réserve*, lors même qu'on pourrait parfaitement le faire. Les provisions recueillies permettent tout juste d'attendre le lendemain. La nourriture des Bambuti — où la *qualité* ne joue pas le moindre rôle — est, en fait, extrêmement irrégulière, car elle dépend des circonstances externes, du temps qu'il fait, de la nature du milieu, et aussi, pourrait-on dire, de l'humeur de l'intéressé. De là vient que le Mombuti est à l'occasion un grand consommateur, mais qu'il peut aussi, quand il le faut, s'astreindre à un jeûne strict. On apprend vite à reconnaître chez lui l'un ou l'autre état, rien qu'à le regarder. Les panse des festoyeurs s'arrondissent à vue d'œil après un bon repas, tandis qu'aux jours de disette, le Pygmée serre son pagne sur ses hanches.

La *quantité* de la nourriture est également très variable, selon l'occasion et le moment. Ainsi, lorsqu'on a abattu un éléphant, on engloutit en un seul repas d'énormes masses de viande ; mais il y a des jours où l'on rentre entièrement bredouille. Bien des campements sont souvent contraints de se passer de gibier pendant des semaines entières, exception faite des vers qu'on ramasse pour les manger quand on les trouve au passage. Mais dans la plupart des campements, on a de la viande tous les jours, si modestes que soient les rations, surtout quand il s'y trouve des chasseurs jeunes et adroits. Naturellement, les saisons ont aussi leur importance, puisque les termites, par exemple, les chenilles, etc. se prennent à de certaines époques, et font totalement défaut le reste du temps. Il en va de même pour la nourriture végétale. Les Bambuti connaissent aussi bien la saison des fruits que celle où les diverses espèces de racines

tubéreuses sont bonnes à manger. Tout cela tient une grande place dans l'activité économique des nains. Ces circonstances forcent les Bambuti à déplacer leurs campements selon l'occasion, et ce sont précisément les mois de disette qui les font sortir du fond des bois, pour se rapprocher des établissements des Nègres ; mais quand une contrée est en proie à quelque malchance (par exemple, dévastée par les éléphants), ils décampent avec leurs Nègres et partent pour des régions plus lointaines. Ainsi, le manque d'organisation et la morne indifférence sont aussi étrangers aux Bambuti que l'angoisse du pain quotidien.

La multiplicité des aliments qui poussent naturellement dans la forêt et d'une faune abondante permet aux Pygmées de vivre de cueillette.

On loue à l'ordinaire chez les Pygmées leur goût de la chasse et leur adresse de chasseurs, et l'on souligne implicitement par là, ou même expressément, la priorité qui revient dans leur nourriture aux aliments d'origine animale par rapport aux végétaux. Cela ne correspond pas tout à fait à la réalité, car, au contraire, dans la vie des Pygmées, les végétaux ont plus d'importance que les animaux, ainsi qu'il ressort de leur examen physiologique. La nourriture animale est avant tout en régression dans quelques camps où l'on entretient des rapports plus étroits avec un village nègre. Elle n'est, dans la vie quotidienne, qu'un complément ; elle ne prédomine que si la chasse est particulièrement bonne, et à l'époque du ramassage des termites. En moyenne, la nourriture animale peut entrer pour 30 %, tout au plus, dans l'alimentation quotidienne.

LES VÉGÉTAUX.

Actuellement, dans la cuisine des Bambuti, la première place revient sans conteste aux végétaux pris aux plan-

tations nègres. Tous les Bambuti, tous ceux du moins que j'ai rencontrés, recherchent et cultivent l'association avec des paysans nègres, qui leur procurent régulièrement ou temporairement des bananes à cuire, plus, à l'occasion, des patates douces, des arachides, ou encore, là où prospèrent les palmiers, des noix palmistes, du maïs, de la canne à sucre, des plantes de condiment (*piripiri*) et des légumineuses. On ne pourrait aujourd'hui concevoir l'alimentation des Bambuti sans la banane.

Dans la forêt même, il pousse assez de végétaux, me semble-t-il, pour suffire, si besoin était, à l'alimentation des Bambuti ; en tout cas, ils ont été jadis leur unique ressource. Un tubercule qu'on appelle *apá* chez les Efé porte, chez les Nègres, le nom de « banane des Bambuti. » Une autre tubéreuse, très recherchée et souvent consommée, s'appelle *kitsombi* : c'est une sorte de pomme de terre silvestre. Cette plante a des feuilles semblables à celles de la patate douce, et des rhizomes allongés, rappelant des asperges, qui sont extraordinairement goûtés. Mentionnons encore la racine de la liane *tewe*, qui exige pourtant une préparation spéciale, pour la débarrasser de ses propriétés vénéneuses. Puis la racine tubéreuse *aveto*, l'oignon *otsa* et une sorte de courge, l'*ago*, le gros fruit *kango*, et, pour terminer, les arachides *alone*, et le nombre des racines comestibles ne sera sûrement pas encore épuisé.

Pour les champignons, j'en ai trouvé sept espèces différentes : un grand champignon à chapeau, le *bogbolita*, qu'on fait griller dans les feuilles, un petit, l'*iþepeta*, qu'on cuit à l'eau, le *tabororokua*, qui pousse sur les arbres pourris, qu'on pile et qu'on fait rôtir dans les feuilles, le champignon à chapeau *i'i*, le clavaire *kirinkili*, dont le goût est délicieux, et le *tadu*. Enfin le champignon *imao*, qui pousse sur les termitières.

Pour légumes, ils ont les feuilles et les tiges vertes de toutes sortes de plantes, comme les feuilles du '*'bede' bede*,

qui sont pilées avec des feuilles de *piripiri* et cuites. On tire de la tige du *duru* la moelle tendre, qu'on coupe en morceaux et qu'on fait griller roulée dans des feuilles.

Les *fruits de la forêt* sont infiniment plus substantiels, mais de moindre importance dans l'alimentation. Nous mentionnerons en premier lieu les noix, souvent accommodées pour servir de nourriture de complément. La noix *aéti* a une coque verte, dure, à arêtes. Elle contient quatre cerneaux blancs, disposés par paires les uns en face des autres. On les mange crus, grillés, ou cuits et ensuite pilés. Les noix que les Bakango appellent *mukomo* sont semblables, s'il ne s'agit pas du même fruit. Les noix *aku* ou *eku* poussent sur les grands arbres ; la coque dure renferme deux cerneaux blancs qui ont le goût de nos noix d'Europe. Le fruit *toutou* possède un gros noyau que l'on coupe en tranches, enfilées sur des cordons pour être rôties. On fait aussi grand cas des noix *bute* qui se mangent grillées, enfilées en brochettes, mais aussi pilées, en guise de condiment. Enfin, on recueille avec grand soin les noix *djekuru*, grosses comme une cerise ; on les consomme grillées en tranches et on s'en sert pour garnir les mets.

Il y a d'autres fruits, dont seul le nom est connu.

Citons, comme condiments et friandises, deux espèces de *piripiri*, l'*alili* et le *baku*, aux fruits plus petits, arrondis ; mais elles proviennent des plantations nègres. Puis la noix de kola (*eme*), le tabac *bangi* (chanvre), et son succédané, les feuilles d'une plante de la forêt, la *medeaka*, qui passent pour produire une ivresse plus forte encore que celle du *bangi*.

LES ALIMENTS D'ORIGINE ANIMALE.

Il faut distinguer ici le gibier abattu à la chasse, puis les petits animaux, et enfin les vers. Ces derniers sont ramassés, comme les végétaux. Il faudrait pour terminer

parler ici de la pêche, bien que les poissons ne jouent qu'un rôle accessoire dans l'alimentation des Bambuti de l'Ituri.

L'importance des vers dans leur nourriture ne doit pas être sous-estimée. En des temps plus anciens, il semble que le ramassage des vers et des mollusques tenait la première place dans la consommation par les Pygmées d'animaux, alors qu'on ignorait encore la chasse, ou que du moins elle n'avait pas pris son extension actuelle. Mais, même de nos jours, le ramassage des bêtes molles joue un rôle, à côté de la chasse. Nous mentionnerons tout particulièrement les *termites* et *chenilles*, qui constituent par moments un facteur important de l'alimentation. Les termites *mako* m'ont été plusieurs fois offerts par des Bambuti comme des morceaux de choix.

Les chenilles ont aussi, de temps à autre, la même importance pour l'alimentation. Néanmoins, on n'en mange pas toutes les espèces. On ramasse les comestibles dans des corbeilles, on les éparpille sur des tessons de poterie, entre des charbons ardents, et on agite les tessons jusqu'à ce qu'elles soient grillées. Il arrive qu'on arrache la tête à la chenille avant la cuisson.

On recueille aussi les *escargots*; les gros escargots de la forêt servent de garniture aux bananes et aux tubéreuses. Ils sont distincts des petits coquillages connus sous le nom de *piéo* ou *masede*, que les femmes et les enfants ramassent dans les pierailles, le long des cours d'eau, et qu'ils sont seuls à consommer. Les hommes les dédaignent, de même qu'ils font fi des grenouilles qu'on tue à coups de gourdins, la nuit, à la lueur des torches, dans les flaques du campement, après une forte pluie.

Les *vers* et les *larves de coléoptères* sont plus appréciés : on en cherche la trace dans les arbres pourris, dont on ouvre le tronc à coups de hache, pour tirer les larves de leurs galeries. Ces larves et vers se font griller ou cuire à l'étouffée, entourés de feuilles.

Bien que les *serpents* soient de consommation courante dans la cuisine des Bambuti, on n'en mange pas toutes les espèces. Les *poissons*, au contraire n'y apparaissent que rarement. Il semble que les Bambuti, eux aussi, percent les poissons de flèches : je ne l'ai jamais vu moi-même, mais c'est ce qui ressort de leurs légendes. En compensation, les femmes attrapent à la main ou au filet de petites écrevisses (*o'u*), ainsi que les petits poissons, soit dans l'eau même, soit dans les galets ; on les fait griller dans les feuilles de *duru*, et on les mange comme supplément au menu ; mais elles aussi ne sont appréciées que des femmes et des enfants.

Il faudrait enfin parler des *tortues*. Mais je suis persuadé que bien d'autres vers et bêtes rampantes sont utilisés dans la cuisine des Pygmées, sans que j'aie eu l'occasion de le constater.

Le *gibier* que les hommes rapportent de la chasse n'est pas très varié. Le gibier favori, sur les rives de l'Ituri, est l'antilope naine. La *mboloko* est la plus connue de ses espèces : on l'appelle *medi* en efé. L'antilope naine *iti* ou *eti* est un peu plus grande. J'ai vu prendre à plusieurs reprises l'antilope *gabi* et *ngele* ; cette dernière est aussi appelée par les Nègres *mundju* et *lendu*. Le *kenge*, que les Efé et Balese nomment *sori*, est la plus grande des antilopes, mais il est très craintif. L'*okapi* est tué bien plus rarement que toutes les espèces d'antilopes que nous venons de nommer : cette girafe de la forêt vierge est en effet extrêmement farouche. Cependant, j'ai souvent vu les Bambuti en possession de ceintures d'*okapi*.

On chasse encore les deux espèces de sanglier, *teko*, le rouge et *mbali*, le noir. Le porc-épic *djiko* (en *kango*) se rencontre assez souvent ; plus rarement l'aardvark (*Orgeteropus*) et le *Rhynchocyon* (en efé : *abeke*), de même que le grand fourmilier *Manis gigantea* (en efé : *uruuru*). Toutes les nuits, on entend dans la forêt le daman (efé : *yama*), qui fait l'objet d'une chasse active. On poursuit

souvent pour leur pelage, en outre, les animaux suivants : le *Perodicticus poto* (efé : *a'bede*), l'écureuil volant (*Annomalus jacksoni*), la civette tachetée et la genette de Victoria. J'ai aussi vu plusieurs fois les Bambuti possesseurs de peaux de loutre. On chasse encore les lézards, plusieurs espèces de rats arboricoles, d'écureuils et de singes. Le gorille ne se rencontre que dans certains coins de la forêt ituriennne, mais je n'ai nulle part entendu dire qu'il fût chassé par les Bambuti. L'éléphant et le buffle ont plus d'importance pour les chasseurs que le singe, bien que le buffle ne soit poursuivi qu'exceptionnellement. Jamais, de tout mon séjour, je n'ai assisté à une chasse aux oiseaux organisée : une seule fois, des tétras furent tués. Mais comme les parures de tête en plumes d'oiseaux sont hautement appréciées, il est certain qu'il faut aussi comprendre les oiseaux dans le gibier.

La récolte du miel est, pour les Bambuti, une occupation importante et estimée. Les hommes ramassent le miel d'arbre, les femmes le miel de terre. On m'a dénombré sept espèces d'abeilles dont le miel est recueilli.

CHAPITRE II

L'ACTIVITÉ ÉCONOMIQUE GRAPPILLACE ET GIBOYAGE

1. La division du travail entre l'homme et la femme.

La liste des plantes et des produits comestibles que nous venons de dresser donne, bien que notre énumération ne soit nullement exhaustive, une assez bonne idée d'ensemble sur les ressources alimentaires des Bambuti ituriens. Hormis quelques aliments qu'ils obtiennent dans les plantations nègres, il s'agit par conséquent de plantes poussant à l'état sauvage et d'animaux dont la prise exige une certaine dépense de temps et d'énergie.

L'existence de ramasseurs que mènent les Pygmées comporte une lutte sévère pour l'existence. Afin de s'assurer la nourriture quotidienne, il faut, comme j'ai pu m'en rendre compte, tant de temps et d'efforts qu'on ne saurait le moins du monde taxer les Bambuti d'indolence ou de stupidité. Certes, pour évaluer le temps et la peine dépensés, nous ne pouvons nous servir de nos critères de civilisés ; il faut appliquer ceux des primitifs, qui, en règle générale, ne consacrent jamais à la recherche de la nourriture plus de temps que n'en exigent leurs besoins immédiats. En outre, chez les Bambuti, tout dessein de constituer des réserves fait défaut. Le reste du jour est consacré, soit à la préparation des aliments, soit aux petits travaux du ménage, à la confection d'ustensiles et d'armes, mais surtout au repos et aux divertissements. Ainsi, l'activité économique ignore l'affai-

rement, la hâte, le souci lancinant du pain quotidien, et ne tolère pas le surmenage. Les Pygmées ont donc évité de succomber à l'esclavage du travail : on peut en chercher les raisons ultimes dans la modestie de leurs exigences et l'absence, chez eux, de toute soif de posséder. L'activité des Bambuti n'a d'autre but que d'assurer chaque jour la vie de l'individu et de la communauté à laquelle il appartient. *L'essentiel y est la division du travail entre les sexes.* La mesure de travail départie à l'homme est aussi restreinte que celle de la femme. Si l'on considère l'ensemble du travail impliqué par l'économie de cueillette, il semble que la femme, en comparaison de l'homme, ait des charges infiniment plus lourdes. Mais chacun — même la femme — trouve cette situation parfaitement normale, et jamais elle ne songerait à se plaindre d'avoir trop à faire. Le soin des enfants, et celui du ménage, qui lui est lié, impose à la femme plus de besogne que n'en a l'homme. Ce dernier a pour sa part les travaux de la chasse, plus rudes ; mais il arrive aussi qu'il se charge, pour soulager sa femme, des gros ouvrages du foyer.

La division du travail, en ce qui concerne la recherche de la nourriture, est fondée chez les Bambuti, comme dans d'autres économies de cueillette, sur le principe que la femme se charge de trouver les végétaux, et l'homme le gibier. Jamais l'homme ne partira avec les femmes pour ramasser la nourriture végétale. S'il les aide dans leur recherche, c'est bien par hasard, et comme en passant. En revanche, la femme ne chasse pas, bien qu'elle fasse à l'occasion office de rabatteur. Jamais elle ne prendra les armes de l'homme, l'arc ni la lance. Ce dernier trait vaut toutefois pour les Bambuti, non pour les Batwa.

Les enfants prennent part, eux aussi, à la récolte des aliments, mais leur tâche reste toujours plus ou moins un jeu. Leur contribution à la nourriture de la famille, celle du moins des tout jeunes enfants, demeure insignifiante.

a. LES ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES DE LA FEMME.

La nourriture végétale doit être fournie chaque jour aux Pygmées. C'est à la femme qu'il incombe de la découvrir. Il faut qu'elle la recherche et la glane dans la forêt. Les plantations nègres l'y aident considérablement ; non seulement elle y trouve le nécessaire durant la mauvaise saison, lorsqu'il est impossible de se rendre dans les bois trempés de pluie, mais elle y court même souvent, à d'autres moments, pour y faire ses provisions quotidiennes de bananes, de patates douces, et d'autres aliments ou excitants. En contre-partie, elle travaille pour le Nègre, ou bien le mari paie sa dette en gibier. Le troc entre Nègres et Pygmées se pratique fort. Évidemment cet expédient alimentaire a ses limites : lorsque les Bambuti entretiennent avec les Nègres des rapports étroits, ceux-ci les laissent libres d'accéder à leurs champs de bananes. Quand la symbiose est moins développée, il n'est pas si facile de se procurer dans les plantations des Nègres son ravitaillement.

Les femmes s'en vont généralement au bois entre parentes, traînant leurs enfants avec elles, un panier sur le dos, avec pour support une liane qu'elles se passent autour du front, le couteau des femmes à la ceinture. On connaît parfaitement son coin de forêt, et on sait d'expérience où poussent les racines tubéreuses ou les plantes à moelle. Pour déterrer les rhizomes, on se sert d'un bâton épointé. A défaut de tubercules, on emplit son panier des tiges tendres du *duru*, recherchées pour leur moelle, et d'autres légumineuses. Après cinq ou six heures, on prend le chemin du retour et, arrivée au camp, on prépare le repas. Dans ces courses en forêt, la femme recueille aussi de la nourriture animale. Toutes les petites bêtes comestibles, telles qu'escargots, larves et serpents, sont mises dans la hotte.

Les *termites* sont une friandise particulièrement appréciée. L'époque où on les récolte est une saison de réjouissances pour les Bambuti comme pour les Nègres. On connaît l'époque de leur envol, et on prend ses dispositions en conséquence. Quand le temps approche, on garde leurs nids sous surveillance ; ils sont répartis entre les parentèles et les familles. Chaque jour, quelqu'un va voir la termitière pour y contrôler où les insectes en sont de leur envol ; s'il est à prévoir pour les prochains jours, le propriétaire de la termitière va s'installer auprès d'elle avec sa famille, qui s'y bâtit un abri. L'essaimage des termites commence au crépuscule. Un feu flambe sous un toit de feuillages, devant une fosse creusée au pied de la termitière. Les termites qui s'envolent se heurtent au toit, tombent à terre, se dirigent vers la claire lumière du foyer et s'abattent dans la fosse, qui est bientôt pleine d'insectes ; la femme pygmée les ramasse à la pelle pour les mettre dans une corbeille qu'elle recouvre de feuilles ; c'est ainsi que l'on rapporte le butin au camp.

La *pêche* est surtout l'affaire des femmes et des enfants. Certes, quelques voyageurs vantent l'adresse des pêcheurs Bambuti, mais en s'en tenant à des affirmations générales. J'ai vécu à plusieurs reprises avec ces nains, le long de grands cours d'eau poissonneux, comme l'Ituri, le Nepoko, les rivières Nduye, Lenda, Luyo et Rodjo, où les Nègres faisaient des pêches fructueuses ; or, les Pygmées n'eurent jamais l'idée d'aller à la pêche ; dans l'ensemble, ils n'ont aucun goût pour elle, surtout les hommes. Mais les femmes et les enfants étaient toujours ravis quand je leur faisais cadeau d'hameçons. Les femmes aiment pêcher en eau peu profonde ; elles fourrent leur main sous les pierres et les racines pour attraper des écrevisses, des tortues, des coquillages, et aussi de petits poissons. Elles se servent également à cette fin de petites corbeilles tressées, de plats, parfois aussi de petits filets empruntés aux Nègres.

Les *ustensiles* dont se servent les femmes dans leurs courses sont en petit nombre, et primitifs. Il faut tout d'abord mentionner le bâton épointé qui, sous sa forme la plus rudimentaire, tout comme la massue à briser le bois, n'est rien d'autre qu'un bout détaché d'une branche, pourvu d'une pointe. Les hommes se fabriquent un tel bâton à creuser en enfonçant le fer de la hache à miel, y compris sa soie, dans le bâton, et l'y ficelant solidement — technique qu'ils ont de toute évidence apprise des Nègres. Mais les femmes emploient fort souvent leur couteau (*ufo*), qu'elles portent toujours sur elles, à la ceinture, pour remplacer le bâton épointé. Ces couteaux proviennent de chez les Nègres, et leur aspect est donc toujours variable.

La plus fidèle compagne de la femme dans ses allées et venues est la *corbeille*, aux formes multiples. Elle la fabrique elle-même. Les Bambuti connaissent plusieurs techniques de vannerie. Les corbeilles ordinaires, surtout celles qui servent à rapporter la nourriture, sont primitives. La matière première nécessaire au travail de la vannière se trouve partout dans la forêt, fournie par des arbrisseaux comme *l'ilipi*, le *libobo*, le *selu* et le *tei*. Les grands paniers destinés à servir dans le ménage sont d'un travail simple et grossier, et ont à peu près la forme d'un pain de sucre. Les hottes ont le plus souvent un fond hexagonal ; elles sont arrondies et s'élargissent vers le haut. Une ou deux anses sont souvent tressées dans le bord : on y fixe la corde de support.

b. L'ACTIVITÉ ÉCONOMIQUE DE L'HOMME. LE CHASSEUR PYGMÉE.

De tout temps, la coutume veut que l'homme, dans l'acquisition de la nourriture, se charge de procurer le gibier. C'est avant tout un chasseur. Cette affaire passe pour si importante et si auguste qu'elle dispense le chas-

seur de certaines activités économiques, qui ont fini par être exclusivement l'apanage de l'autre sexe. Pour lui, il les trouverait, à proprement parler, infamantes — de même que la consommation de certains aliments. En revanche, l'homme exclut la femme de certains travaux, la chasse, par exemple. C'est tout au plus si elle y sert de rabatteur ; pour le reste, elle ne s'occupe, ni des armes, ni de la chasse au sens étroit du mot, ni de ramener le gibier, tout intéressée qu'elle est à ce qu'il parvienne au camp.

Certes, la chasse est hautement estimée des Bambuti, et l'homme fait parade chez eux d'un certain orgueil cynégétique : une de ses manifestations est qu'il promène partout ses armes avec lui. Mais il se révèle aussi, à l'épreuve, chasseur audacieux : il a la passion de la chasse dans le sang. POWELL-COTTON (78/5) rend aux chasseurs Bambuti ce témoignage : « Dans tous mes voyages, jamais je n'ai rencontré une race indigène si adroite à poursuivre le gibier, ou si parfaitement au courant de toutes les habitudes et de tous les repaires des animaux de leur pays. »

Cet orgueil de chasseurs explique également, en quelque mesure, que le Pygmée ne soit *pas un piègeur*, de sa nature : sans quoi on ne comprendrait pas que les Bambuti, entre tous, ne posent pas de pièges — alors qu'il y aurait là un moyen de se procurer du gibier à bon compte. Cependant, en bien des endroits, la technique du piégeage n'a plus de secrets pour eux. Il est remarquable que tous les auteurs qui attribuent aux Pygmées l'emploi de pièges ne les décrivent jamais, à l'exception des grandes trappes à éléphants. C'est le patron nègre qui pousse ses Pygmées à disposer ces trappes. Durant toutes les années que j'ai passées chez les Bambuti de l'Ituri, je n'ai jamais vu une seule trappe ou fosse qui fût la propriété d'un Pygmée : les possesseurs étaient toujours des Nègres, si loin du village nègre, ou si près du

campement Bambuti qu'elles fussent situées. Je n'ai pas vu non plus d'autres pièges, ni de collets entre les mains des gnomes, et de tout mon séjour auprès d'eux, pas une bête prise au collet n'a été amenée au campement. HUTEREAU, lui aussi (70/508), est d'avis que les Bambuti de l'Ituri ne sont pas des piégeurs. Il écrit : « Les nains ignorent probablement la construction des divers pièges utilisés par les autres indigènes. Peut-être qu'au fond des bois, ils en dressent. Nous n'en avons pas découvert. Tous prenaient un air stupéfait lorsque nous leur en parlions. » J'ai de bonnes raisons de rejeter une fois pour toutes l'opinion, souvent exprimée par de nombreux voyageurs, que les Bambuti ituriens seraient des piégeurs. Les Pygmées de cette région ne le sont qu'exceptionnellement, seulement au service des Nègres, et sur leurs ordres ; les trappes n'ont aucune part à leur recherche de la nourriture.

Les Bambuti ne sont par eux-mêmes *ni planteurs, ni paysans*. Leurs essais occasionnels pour se créer des plantations de bananiers ne prouvent que trop leur incompétence dans ce domaine. Mais les capacités des nains à se fixer et à cultiver la terre croissent avec l'intensité de leur symbiose, surtout dans les districts en lisière de la forêt vierge. Les Pygmées qui y demeurent se sont déjà nettement mis à la remorque de la culture nègre : ils sont devenus sédentaires et exploitent le sol, avec un succès médiocre. Ainsi, à Kilo, j'ai trouvé les Bambuti, non loin d'un village de Banyari, dans un champ de maïs qu'ils avaient ensemencé. Les Efé des Mayogu avaient leurs campements fixes, avec leurs plantations à eux. *Cependant, le Mombuti est, de toute sa nature, non un agriculteur, mais un chasseur.*

2. Les armes du chasseur.

Les armes de chasse des Bambuti sont l'*arc* et la *flèche*, la *lance* et la *massue*. L'homme a encore d'autres ustensiles : *filet*, *couteau* et *hache à miel*. Au bord de l'Ituri la lance est loin d'être une arme d'emploi général, et même là où l'usage en est courant, il s'en faut de beaucoup que chaque Mombuti soit l'heureux possesseur d'une lance, tandis que tous les nains, et les gamins eux-mêmes, possèdent leur arc personnel. Il est simplement impossible de s'imaginer le Pygmée iturien sans arc ni flèches, et l'arc prend entre ses mains une tout autre valeur que dans celles des Nègres.

La *massue* ne sert à la chasse qu'occasionnellement, et, au fond, elle ne mérite pas le nom d'arme. Elle ne fait pas l'objet d'une préparation spéciale, ni n'est conservée : on se contente de ramasser, toutes les fois qu'il le faut, un gourdin pouvant servir de massue.

La diffusion des *filets de chasse* n'est pas non plus générale. Une bonne partie des Bambuti les ignorent. Pour autant que je sache, seuls les utilisent ceux des Bambuti qui sont particulièrement absorbés par la sphère d'influence des Babira. D'ailleurs, ce qui empêche aussi les filets d'être des ustensiles spécifiques des Pygmées, c'est qu'à l'ordinaire ils les emportent à la chasse par ordre des Nègres, dont ces filets sont dans la plupart des cas la propriété. Les Bambuti ne pourraient, au cours de leurs déplacements, se charger de ces pesants filets : ce simple fait suffirait à prouver qu'à l'origine, ils ne faisaient pas partie de leur attirail.

Le *couteau* et la *hache à miel* sont des ustensiles fort appréciés : mais comme il s'agit d'objets de fer, qui viennent de chez les Nègres, il n'est pas très facile de se les procurer. Les haches à miel ne se trouvent que rarement dans les campements des Bambuti ; d'habitude, c'est

seulement le campement de parentèle qui est en possession de tel ou tel exemplaire.

L'ARC BAMPUTI

Entre toutes les armes, l'arc et la flèche méritent des explications détaillées, car ce sont les véritables, sinon les seules armes des Bambuti. L'arc se tient de la façon suivante : pendant les marches, on le porte d'ordinaire à la main gauche, devant l'épaule, verticalement, la main tenant le bois par le milieu. Si l'on veut garder sa main libre, on se suspend l'arc à l'épaule. Pour tirer, on empoigne fermement le bois de l'arc de la main gauche, en son milieu, et on le tient verticalement devant son visage, tandis que la main droite maintient entre le pouce et l'index la corde et la flèche qui y est posée, puis les ramène en arrière. Les autres doigts restent repliés, fermés, sauf le petit doigt, qu'on allonge un peu.

L'adresse et la précision des archers Bambuti sont universellement vantées. Pour autant que j'aie pu les voir à l'œuvre, la précision de leur tir est médiocre quand ils se servent de flèches en bois ; mais avec des flèches à pointe de fer, ils obtenaient des résultats remarquables. En outre, les Bambuti sont des tireurs très vifs, qui décochent à toute vitesse flèche sur flèche.

Le *bois de l'arc* (efé : *sebá* ou *tsebá*, kibira : *mangi*) n'est pas taillé dans n'importe quelle essence : les Efé se servent à cet usage de quatre espèces de bois, l'*aru*, l'*arepa*, l'*aso* et le *muturua*. D'habitude, chaque Mombuti se fabrique son arc pour lui-même. On trouve partout chez les Pygmées des hommes doués d'un talent particulier pour tailler le bois, qui acceptent volontiers de fabriquer aussi l'arc des autres, et qui confectionnent avec une égale adresse des cliquettes de chien, des sifflets de chasse, etc. Pour tailler un bois d'arc, il faut prendre un bois lisse, qu'on commence par écorcer, et qu'on râcle

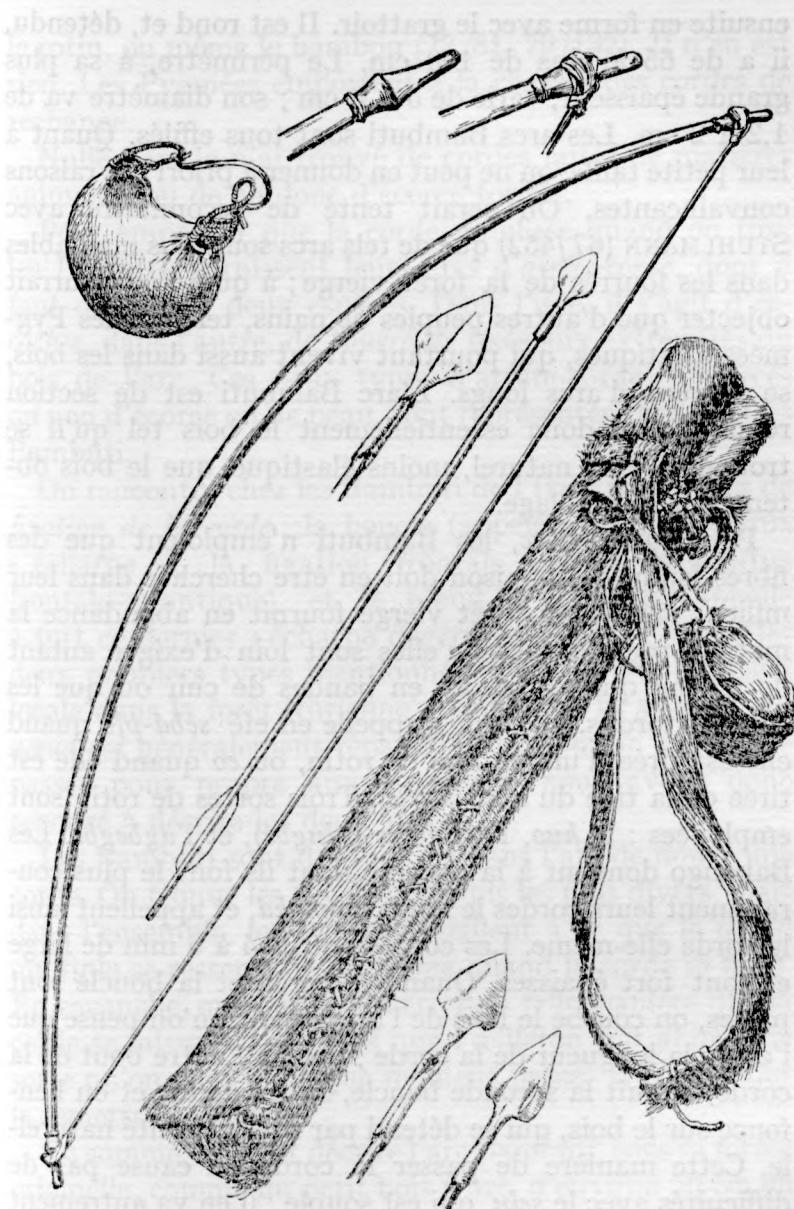


FIG. 1. — Protège-bras, arc, flèches et carquois en peau des Akà.

ensuite en forme avec le grattoir. Il est rond et, détendu, il a de 65 à plus de 100 cm. Le périmètre, à sa plus grande épaisseur, varie de 5 à 6 cm ; son diamètre va de 1,2 à 2 cm. Les arcs Bambuti sont tous effilés. Quant à leur petite taille, on ne peut en donner à priori des raisons convaincantes. On serait tenté de reconnaître avec STUHLMANN (67/452) que de tels arcs sont plus maniables dans les fourrés de la forêt vierge ; à quoi l'on pourrait objecter que d'autres peuples de nains, tels que les Pygmées asiatiques, qui pourtant vivent aussi dans les bois, se servent d'arcs longs. L'arc Bambuti est de section ronde ; c'est donc essentiellement le bois tel qu'il se trouve à l'état naturel, moins élastique que le bois obtenu par assemblage.

Pour *corde d'arc*, les Bambuti n'emploient que des fibres fendues : la raison doit en être cherchée dans leur milieu, puisque la forêt vierge fournit en abondance la matière première, et qu'elles sont loin d'exiger autant de travail que les cordes en bandes de cuir ou que les cordons tordus. La corde s'appelle en efé *sebá-pfo* quand elle est tirée d'une espèce de rotin, ou *eo* quand elle est tirée de la tige du *selu* (*duru*). Trois sortes de rotin sont employées : le *kuo*, l'*edugbere* (*edugbe*), et l'*agbegbe*. Les Bakango donnent à la matière dont ils font le plus couramment leurs cordes le noms de *moká*, et appellent ainsi la corde elle-même. Les cordes ont de 4 à 6 mm de large et sont fort épaisses. Quand la corde et la boucle sont prêtes, on courbe le bois de l'arc autant qu'on pense que l'exige la longueur de la corde ; puis, à l'autre bout de la corde, on fait la seconde boucle, ou un nœud, et on l'enfonce sur le bois, qui se détend par son élasticité naturelle. Cette manière de passer la corde ne cause pas de difficultés avec le *selu*, qui est souple ; il en va autrement avec le rotin, qui casse facilement et ne permet que les nœuds simples. Jusqu'ici, on croyait que les Bambuti n'employaient pour matière première de leurs cordes que

le rotin, ou même le bambou (72/81, 79/132). Il n'en est rien. Les Pygmées emportent à la chasses des cordes de rechange.

Nulle part je n'ai trouvé de cordes faites de matières animales, ou de cordons d'écorce tordus.

Pour empêcher que la corde ne glisse quand on tire, les Pygmées garnissent leurs arcs d'*arrête-corde*, dont il faut distinguer deux espèces. Dans l'une, il s'agit d'*encoches*, dans l'autre, de *bourrelets* fixés aux extrémités du bois de l'arc. Ces deux types d'*arrête-corde*, renforcés ou non d'écorce ou de peau, sont représentés chez tous les Bambuti.

On rencontre chez les Bambuti de l'Ituri trois types de *fixation de la corde* : la boucle (appelée par FROBENIUS « écharpe »), la fixation frontale (selon FROBENIUS frontalo-atlantique), et le nœud (FROBENIUS appelle à tort ce dernier « écharpe dégénérée ») (80). Comme les deux premiers types mentionnés n'ont qu'une diffusion locale dans la forêt iturienne, tandis que la *fixation par nœud* est généralement répandue, cette forme peut seule passer pour propre aux Bambuti ; nous avons donc renoncé à décrire les deux autres.

Les Bambuti sont des maîtres dans l'art de nouer une corde. On trouve les types de nœuds les plus divers, mais dans l'ensemble, les Bambuti veillent à ce que le nœud multiple se resserre de lui-même quand la corde se tend. En revanche, on peut le desserrer de telle manière que la corde se laisse défaire sans que l'œilletton soit abîmé, de sorte qu'on peut à chaque moment passer la corde pour la remettre à sa place.

En somme, on peut décrire l'arc Bambuti, sous sa forme originelle, comme un petit bois d'arc, d'environ 70 cm en moyenne, et d'1,5 à 2 cm de diamètre, qui s'amincit vers ses extrémités et se termine, soit par des pointes émousées, soit par des bourrelets d'arrêt en anneau ; sa corde est fabriquée à partir de certaines espèces de rotin ou

d'écorce de *selu*, et fixée sur le bois par des nœuds pouvant se serrer. Tous les autres arcs qu'on rencontre chez les Bambuti sont empruntés à d'autres peuples.

L'arc peut être enjolivé de diverses manières. Les ornements, quels qu'ils soient, sont absents du bois, qu'on aime pourtant recouvrir de la peau fraîche de la queue du singe *kema*. De temps à autre, un morceau de peau de bête, taillé en franges, se balance à l'une des extrémités de l'arc, ou à toutes les deux. Les Bambuti garnissent ainsi leurs arcs de peau pour les orner ; quand à protéger l'arc des éclatements dans le bois, comme FROBENIUS pense qu'ils cherchent à le faire, c'est une question à laquelle les Pygmées ne songent guère ; mais il est évident qu'ils obtiennent aussi un pareil résultat. On trouve parfois également des arcs entortillés de fil spiral, bien que cet ornement soit d'origine nègre. On attache volontiers à l'arc de petites amulettes, à destination magique.

LA FLÈCHE. FLÈCHES DE BOIS ET FLÈCHES DE FER.

Puisque l'arc des Bambuti est de petite taille, il en est de même de leurs flèches ; elles sont minces et sans encoche. Leur longueur varie de 39 à 54 cm; la moyenne peut être de 45 cm. En générale, la longueur de la flèche est égale à celle de la corde de l'arc tendu. Étant fines, elles sont aussi légères, bien qu'il y ait là des différences qui tiennent à la matière première employée. Il faut essentiellement distinguer flèches de bois et flèches de fer. Les flèches les plus légères sont tirées des tiges du *Phrynum* ou, dans les régions où pousse le palmier à huile, fabriquées avec les côtes de ses feuilles ; les gamins s'en servent pour leurs chasses ; les adultes ne les utilisent que par exception. Les flèches, ou leur hampe, sont faites de bois d'espèces variées. Le Pygmée taille lui-même ses flèches de bois et la hampe des flèches à pointe

de fer ; quant à cette dernière, il se la procure toujours chez les Nègres. Le Mombuti apporte un grand soin à la confection de ce type de flèches ; pour les flèches de bois, il se donne moins de mal, et les tire le plus souvent d'une espèce de bambou. Quand on veut empoisonner la flèche de bois, on ménage dans la pointe d'étroites fentes, où le poison se conserve mieux. Lorsque les flèches sont barbelées, c'est qu'elles doivent rester fichées dans le corps de la bête poursuivie, et, tandis qu'elle fuit, ouvrir de plus en plus sa blessure, jusqu'au moment où elle tombe à bout de sang. Les pointes des flèches sont fort bien aiguisees ; outre leur usage à la chasse, les Pygmées s'en servent comme de couteaux à écorcher les animaux, à tailler les feuilles, et même comme de lancettes à tatouer et à saigner.

Jusqu'à ce jour, tous les explorateurs, à l'exception du seul BURROWS (84), ont confirmé que les Pygmées empoisonnent leurs flèches. En fait, il y a des Bambuti, comme ceux du Nduye et du Nepoko, qui se contentent de durcir au feu le bout de leurs flèches de bois, sans y mettre de poison. *Jamais*, ni nulle part, les flèches de fer ne sont empoisonnées.

On ne connaissait précédemment qu'une seule manière de préparer le poison, celle qu'a décrite PARKE (82), qui a reconnu dans la plante vénéneuse le *Strychnos Icaja* BAILL.

L. LEWIN expose de façon approfondie (81 /273 sqq.) la question des flèches empoisonnées chez les Bambuti, telle qu'elle étaient connue avant mes explorations. Je passe ici les détails (voir 57 /56-60), et je note ci-après mes observations personnelles (57 /60-65, 48 N° 73).

J'ai pu moi-même assister à plusieurs reprises à la préparation du poison par les Pygmées. La multiplicité des techniques permet de conclure à la pluralité des poisons employés. Il faut ajouter à ces observations les explications orales des nains, concernant d'autres procédés

et des ingrédients supplémentaires, qu'on mêle au poison pour obtenir des effets rapides. La première fois que j'ai assisté à une préparation de ce genre, c'était au bord du ruisseau d'Asunguda, parmi les Bakango. Un jour, un garçon a ramené au campement une botte de racines de *sambali*, plante grimpante qui sert le plus communément dans cette région à fabriquer le poison. On se mit aussitôt à la tâche. Trois hommes se partagèrent la besogne. L'un deux creusa à coups de hache une auge dans un tronc d'arbre abattu : elle devait servir de mortier, pour piler en bouillie l'écorce de la liane *sambali*. Pendant ce temps, un autre avait confectionné une espèce de pressepulpe avec les fibres d'un arbrisseau (*Phrynum* ou *kerenu*), en entrecroisant ses fibres pour en tresser une sorte de treillis. Des quatre bouts qui dépassaient, il fit, en les nouant deux à deux, des anses ; l'une fut attachée autour d'un poteau ; dans l'autre, on enfila un levier qui devait servir de bras de pressoir. Dans ce pressoir (*ezeze*), on versa la pulpe empoisonnée au moyen d'une feuille en cuiller. On procédait avec précaution, pour ne pas entrer en contact avec la pulpe en remplissant le pressoir. En tournant le levier, on exprimait le suc laiteux de la pulpe, qu'on recueillait dans un tesson de terre. Le poison de *sambali* était prêt. Pour finir, on alluma un feu, et tous les chasseurs du campement s'en vinrent avec leurs flèches de bois. Les pointes des flèches, liées en faisceaux, furent arrosées de poison, qu'on puisait avec la cuiller (*apopo*), et maintenues au-dessus du feu assez longtemps pour que le liquide eût séché et fût devenu un mince enduit jaunâtre. Là-dessus, on appuya les flèches contre des billots, les pointes en haut, au soleil, on en refit des faisceaux, on emballa les pointes de feuilles molles de *kerenu* et on les ficela d'écorce ; elles étaient prêtes à servir.

Chez les Efé du Rodjo, un procédé analogue était en usage pour extraire le suc vénéneux de la liane *kago*,

qui est sans doute identique à la *sambali*. Ici, on la pilait avec des pierres. En même temps que la liane empoisonnée, on écrasait les feuilles de plantes dont les singes sont friands, comme les feuilles d'*agba*, de *butere* et de *posaba*. Mais ces ingrédients n'avaient d'autre sens que magique.

J'ai vu, également dans le campement du Rodjo, un autre type de préparation du poison, différente de celle qui vient d'être décrite. Voici comment on s'y prenait : on mettait dans la cendre chaude du feu de campement les racines, grosses comme le doigt, d'une liane vénéneuse, et on grattait ensuite au couteau son écorce brune au-dessus d'une feuille de *Phrynum*. Quand on avait rassemblé une quantité suffisante d'écorce de racine, on la pilait sur une large pierre, au moyen d'une autre pierre, en crachant plusieurs fois sur celle-ci, afin de maintenir la masse humide et poisseuse ; puis on la râclait avec une pointe de flèche pour la détacher de la pierre sur laquelle elle était posée ; on la malaxait de nouveau en un petit tas, et on continuait à la piler pour obtenir une pâte ferme. Chacun des hommes prenait alors avec les doigts un morceau de cette masse visqueuse, pour en enduire les pointes de ses flèches de bois. La plante vénéneuse ainsi utilisée, et dont j'ai malheureusement omis de noter le nom, est distincte de la liane *sambali* ou *kago*. Des échantillons de plantes vénéneuses, recueillies chez les Pygmées par GUSINDE et moi-même, ont été examinées et identifiées à Vienne (83). D'après les résultats de cette analyse, le *sambali* ou *kago* serait une plante grimpante à suc laiteux, appartenant à la famille des asclépiadacées, fort répandue au Congo. La racine est brun-chocolat, sillonnée de longues rides, déchiquetée et laiteuse. Les réactions ont montré que l'écorce est la seule partie où l'on puisse admettre la présence d'alcaloïdes.

La drogue a un goût extrêmement amer, selon RUEF, et l'écorce de la racine contient une substance des plus vénéneuses. Des expériences sur un cœur et un intestin isolés

ont permis de constater que le suc, même fortement dilué, a une action paralysante sur ces deux organes. Lorsqu'on fait absorber par des animaux vivants des doses d'une certaine importance, il semble que la mort soit surtout due à des affections du système nerveux.

Un autre poison pour flèches est extrait des fèves de l'*Erythrophleum guineense* G. DON. ; c'est, sur les rives du Congo, l'arbre vénéneux le plus courant, connu de tous sous le nom de *kelapo*, et dont le suc sert surtout dans les ordalies. Les Bambuti appellent l'arbre qui porte ces fèves vénéneuses pour les flèches *tava* (*tapā*), les Nègres Babira, *koba*. Pour préparer ce poison, les Bambuti utilisent encore d'autres éléments d'origine végétale — à savoir, le suc de la liane *tea*, qui est une espèce de *Combretum*, dans laquelle on n'a toutefois pas pu démontrer la présence d'alcaloïdes. Comme le suc de cette plante ne sert qu'à agglutiner le poison à la flèche, les indigènes ne la considèrent pas, en fait, comme vénéneuse. La liane *tea* est parfois remplacée dans cette fonction par la liane *angbai*.

Il est vraisemblable que les Pygmées connaissent encore d'autres plantes empoisonnées et d'autres manières de préparer leur poison ; mais je n'en ai pas eu connaissance. Pour ce qui est d'extraire le poison de substances animales, et par exemple du corps des fourmis rouges, comme STANLEY l'avait supposé, il n'en a nulle part été question chez les Bambuti.

Les Bambuti connaissent parfaitement l'action des poisons : c'est pour cette raison qu'ils enveloppent les flèches empoisonnées de feuilles, de peur que quelqu'un ne se blesse avec elles. D'après ce que j'ai vu, ces flèches sont utilisées contre les animaux arboricoles, et surtout les singes, mais presque jamais contre les antilopes, ni même de plus gros gibiers. Mon expérience des Bambuti ne me permet pas de confirmer l'assertion de STANLEY

(76/91), selon qui ils chasseraient les éléphants et les buffles eux-mêmes à coup de flèches empoisonnées.

Les Bambuti ne connaissent pas, que je sache, de contre-poisons.

Ce qui frappe surtout dans la flèche des Bambuti, c'est l'*enfeuillage*, uniforme dans tout le domaine des Pygmées, ce qui tendrait à prouver le caractère originel de cette coutume bambuti. Chez les Efé du Nduye, il s'appelle *badzo*, chez les Efé méridionaux *batsu*, chez les Bakango, *sombia*. L'*empennage* ou l'*enfeuillage* est une nécessité absolue, avec les flèches légères de bambou : s'il n'y avait rien pour assurer leur vol, elles vacillerait au hasard à travers l'air. Il en est autrement des flèches à pointe de fer, qui peuvent s'en passer. Au lieu de l'*empennage*, les Bambuti se servent de feuilles. J'y vois une forme d'adaptation étroite au milieu, et un signe de la grande antiquité de la flèche pygméenne. Comme les Bambuti n'utilisaient à l'origine que des flèches de bois, il leur fallait trouver un moyen d'en assurer le vol qui fût facile à se procurer ; le mieux était d'utiliser des feuilles ; or, ce sont les feuilles fraîches et dures de l'arbre *badzo* (*batsu*) ou *puna* qui se prêtaient le mieux à cette fin. Peut-être se sert-on encore d'autres feuilles, mais je n'en ai rien appris. Pour préparer l'*enfeuillage*, on plie la feuille, longue de près de 15 cm, selon sa côte médiane, on la pose sur un support et on la découpe en forme d'ellipse allongée avec une pointe de flèche bien affilée. On se procure ainsi d'un seul trait de découpage deux pièces d'*enfeuillure*. On les plie une par une, de sorte que les pointes, en bas, se recouvrent l'une l'autre. On introduit ensuite cette pièce d'*enfeuillure*, la base en bas, la pointe en haut, dans la fente ménagée sur la hampe de la flèche, à quelques centimètres au-dessus de son extrémité, et on l'y coince solidement.

LE PROTÈGE-BRAS.

L'équipement complet de l'archer Bambuti comprend aussi le protège-bras, *áua*, *akuba*, *asuba* en Efé. C'est un coussinet gros comme le poing, plus ou moins grand, en boule, ou en forme de cœur et aplati, qu'on coud de la peau molle d'un singe *kema* et qu'on bourre de mousse, dite *tidia* ou *tsutsu*. L'ouverture est soigneusement recousue avec du fil de *sio*. Des deux côtés, en haut, sont cousues de petites courroies qui permettent de lier le protège-bras autour du poignet du bras gauche, de telle manière que la corde, en revenant à sa place, ne blesse pas le bras du tireur. On pend en ornement à ce protège-bras de petits morceaux de peau avec leurs poils, et toute sorte d'objets magique, dont de minuscules sifflets, appelés *bae*, qu'on croit porteurs du pouvoir d'attirer le gibier.

LE CARQUOIS.

Bien que le carquois (efé : *soba*) ne soit pas un objet commun à tous les Bambuti, il est très répandu chez eux. Quand de nombreux explorateurs ne mentionnent pas le carquois, on est tenté d'admettre qu'ils n'ont pas rendu visite aux Pygmées dans leurs campements. J'ai moi-même collectionné des carquois bambuti des régions et des clans les plus divers. Il sont moins en usage dans les districts orientaux qu'à l'Ouest : on y porte le faisceau de flèches dans la main gauche, en même temps que l'arc, toujours les pointes en bas. La grande variété des carquois donne à penser qu'il s'agit d'un objet d'emprunt, et que les Bambuti, jadis, n'en possédaient pas, mais portaient leurs flèches à la main, comme le font encore de nombreux groupes orientaux. Les carquois de peau sont les plus courants ; dans l'Ouest, ils sont faits de cuir d'antilope, rigide, à poils roux, grossièrement cousus

d'écorce ou de lanières de peau. Ils sont à l'ordinaire en forme de tube, souvent de très grandes dimensions, avec 10 ou 12 cm de diamètre ; d'autres, au contraire, moitié plus petits. Ils sont assez longs pour que les flèches y tiennent commodément ; au bord supérieur est fixé un couvercle de peau, qui s'adapte sur le carquois. Une large courroie est attachée à ce même bord : on la passe à l'épaule, en baudrier : de la sorte, le carquois pend dans le dos, du côté gauche, et rien n'est plus simple que de le pousser en avant pour en tirer une flèche. Les carquois plats, en peau, sont fabriqués avec moins de soin. Il y a encore des carquois en écorce, mais ce sont des exceptions.

On voit aussi assez fréquemment de petits carquois de vannerie, délicatement travaillés, avec un court lien d'écorce qu'on noue autour de la partie supérieure du carquois.

Le grand carquois de peau remplit aussi chez le chasseur Pygmée l'office d'un sac où il range toutes ses petites affaires.

Le bouclier à carquois (*ivoo* ou *mbaba*) n'était porté que comme arme de guerre, et provient de chez les Nègres.

LA LANCE.

La lance (*efé* : *iþe*) est d'usage moins répandu que l'arc. En fait, on remarque de prime abord qu'elle est, pour les Bambuti, une arme accessoire, et qu'ils savent moins bien la manier que l'arc. On s'est demandé si la lance seule n'était pas leur arme originelle, puisque les Babinga du Sanga n'ont que la lance et ignorent l'arc. Il faut, sans aucun doute, répondre à cette question par la négative. Les Babinga ne représentent pas les Bambuti au point qu'on puisse tirer de leurs coutumes de telles conclusions. Mes recherches, dans tout le district de l'Ituri, m'ont permis de constater que la lance ne se trou-

ve pas chez tous les Bambuti ; les Bakango ne l'ont pas. Autrement, elle se trouve et s'emploie dans toute la forêt des Efé, du Nepoko à Beni, et aussi au Sud-Ouest, chez les Basúa des Babira. Ces derniers semblent la tenir en honneur presque à l'égal de l'arc. Certains groupes pygméens ont plus que d'autres l'amour de la lance : cela dépend évidemment de la mesure dans laquelle ils chassent l'éléphant. Les endroits où les Nègres ont intéret à ce que leurs Bambuti chassent l'éléphant à leur profit sont aussi ceux où l'on rencontre des lances en grand nombre.



FIG. 2. — Lance des Efé.

Je distinguerai trois sortes de lance. Les plus répandues sont courtes — d'1,20 m à 1,60 m — et munies d'un fer large et pesant. Les hampes sont d'un bois foncé ou clair, appelé *aru*. Les lances bambuti, comparées à celles des Nègres, frappent par la manière curieuse dont elles sont entortillées de fil. Pour maintenir plus fermement ces cordons et les empêcher de glisser, on creuse de petites gorges dans la hampe ; la moitié environ, ou les deux tiers du bois de la lance sont ainsi entourés de cordons, recouverts d'un enduit de résine noire.

La seconde espèce de lance (que les Basúa nomment *ekonga*) a un fer étroit et une longue hampe, de 1,80 m et plus. La douille est parfois simplement passée sur la hampe, comme dans un harpon, de sorte qu'elle puisse facilement se détacher quand la lance a frappé le gibier. Celui-ci traîne la longue hampe après lui, et chaque obstacle agrandit la blessure, car le fer est souvent barbelé.

La troisième espèce se rencontre le plus souvent dans

le district forestier du Sud-Est, chez les Efé, le long de la route Frumu-Beni. Cette lance a une hampe courte ou de taille moyenne, à fer normal, sans cordon.

LES FILETS DE CHASSE.

Les filets de chasse (*otá*) ne sont pas employés par tous les Bambuti ; comme les chasses au filet n'ont lieu que sur l'ordre des Nègres, les filets sont gardés dans le village de ces derniers. Il faut donc y voir une arme étrangère aux Pygmées. Certes, les nains m'ont affirmé qu'ils savaient comment les fabriquer, mais je n'ai jamais vu de Pygmées, hommes ou femmes, tresser des filets.

LES SIFFLETS DE CHASSE.

L'attirail du chasseur comprend enfin des sifflets de chasse (efé : *segbe* ; kango : *ungbe*.) On pourrait aussi

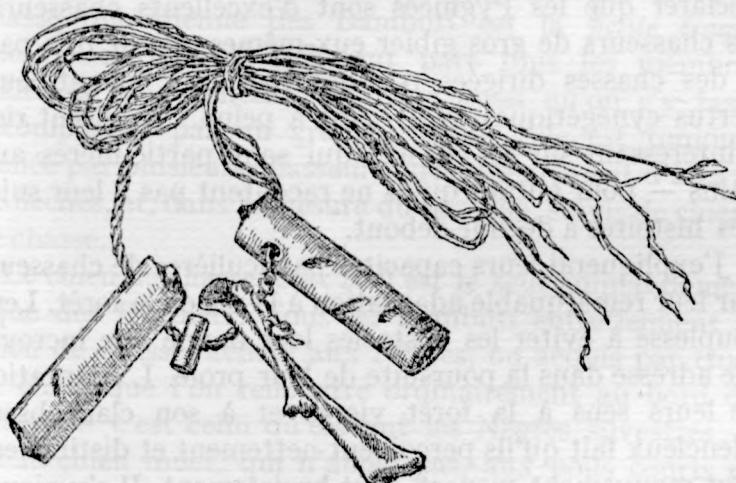


FIG. 3. — Sifflets magiques (*segbe*) et amulettes de chasse des Bambuti.

leur donner le nom de signaux, car les chasseurs s'en servent pour communiquer entre eux et avec les leurs, dans

le campement. Ils ont aussi des vertus magiques. Les sifflets *segbe* sont des morceaux de bois, gros comme le doigt, d'environ 6 à 30 cm de long, percés d'un trou creusé au feu. On souffle dedans comme dans la tige évidée (canon) d'une clef. Ils sont fabriqués avec beaucoup de soin. Ces sifflets ont un œilletton, à l'extrémité inférieure, où l'on passe un lien d'écorce ou une petite courroie de peau.

Les sifflets *segbe*, m'on dit les Bambuti, sont souvent taillés dans le bois d'arbres auxquels les antilopes se sont frotté les cornes, ou qu'elles ont endommagés de quelque manière, ou encore des arbres dont elles aiment manger les feuilles ou l'écorce. On voit comment des représentations magiques interviennent ici.

3. La chasse.

Les explorateurs et voyageurs s'accordent tous à déclarer que les Pygmées sont d'excellents chasseurs ; les chasseurs de gros gibier eux-mêmes, ayant pris part à des chasses dirigées par des Bambuti, louent leurs vertus cynégétiques. Mais c'est à peine s'ils disent rien d'intéressant sur les chasses qui sont particulières aux nains — pour autant qu'ils ne racontent pas à leur sujet des histoires à dormir debout.

J'expliquerai leurs capacités particulières de chasseurs par leur remarquable adaptation à la vie de la forêt. Leur souplesse à éviter les obstacles leur donne une incroyable adresse dans la poursuite de leur proie. L'adaptation de leurs sens à la forêt vierge et à son clair-obscur silencieux fait qu'ils perçoivent nettement et distinguent tout mouvement suspect, tout bruissement. Il s'y ajoute leur goût prononcé, ou plutôt leur passion de la chasse, jointe à une endurance sans égale à la poursuite du gibier et, pour la nourriture et la boisson, à une sobriété à peine concevable. Le Pygmée, quand il chasse, semble

ignorer la faim et la fatigue. Tous ces traits réunis font de lui le modèle des chasseurs.

Le Pygmée porte toujours avec lui son arc et ses flèches, et est prêt à tirer à tout moment, dès que l'occasion s'en présente dans l'une de ses courses.

LES DIFFÉRENTES CATÉGORIES DE CHASSE.

Parmi les genres de chasse que j'ai observés chez les Pygmées, je donnerai la première place à l'affût. Cette chasse est pratiquée de préférence par les plus âgés des Bambuti, qui ne peuvent plus prendre part à la traque. Embusqué dans son coin, le Pygmée attire le gibier en imitant la voix de l'animal, ce qu'il fait à la perfection. La bête suit l'appel, sans méfiance, jusqu'au moment où le chasseur lui décoche de sa cachette une flèche de fer dans le corps.

La chasse habituelle, on pourrait presque dire, la chasse quotidienne des Bambuti est la *petite traque* (*motá* = chasse). Y prennent part tous les membres mâles de la parentèle ; il arrive aussi qu'on s'y fasse accompagner par un groupe voisin. Elle est toujours menée par plusieurs chasseurs, armés seulement d'arcs et de flèches, et, dans la mesure du possible, suivis de chiens de chasse.

Le chien de chasse (*efé : ebó*) est le seul animal domestique des Pygmées. Tous les Bambuti entretiennent le chien de chasse, acheté aux Nègres, ou acquis par troc. Le chien que l'on rencontre ordinairement au bord de l'Ituri — c'est celui qu'élèvent les Nègres silvestres — est le chien muet, qui n'aboie pas, aux poils courts et lisses, à la queue en boucle, jaune-cuir, souvent tacheté de blanc. Ces chiens sont élancés, ont de longues pattes, le museau pointu et de longues oreilles droites. Il est de fait qu'on ne s'occupe pas d'eux, qu'il leur faut le plus souvent trouver par eux-mêmes leur pitance ; mais dans

d'autres circonstances, par exemple, quand ils ont un accident, ils sont l'objet des soins les plus tendres. Il semble que les Bambuti n'élevent point leurs chiens eux-mêmes, mais s'en remettent sur ce point aux Nègres, qui fournissent ensuite aux Pygmées les chiens adultes ; ceci pourrait confirmer l'hypothèse selon laquelle le chien a été transmis aux Pygmées par les Nègres. Cette question n'est pas éclaircie ; peut-être fait-elle aussi l'objet d'une convention tacite entre Nègres et Bambuti, ces derniers, avec leur existence nomade, n'étant guère en mesure d'élever des animaux. Au reste, le chasseur Mombuti est si intimement lié à son chien qu'il est difficile de s'imaginer ce que serait sans lui la vie économique des nains.

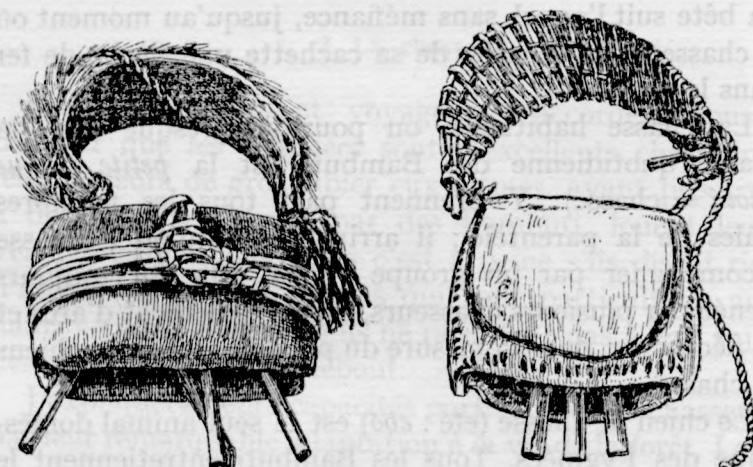


FIG. 4. — Cliquettes de chiens.

Le chien de chasse rend de grands services au chasseur pour dépister le gibier et le poursuivre. Si subtil que soit le Mombuti à trouver sa trace, il lui manque le flair de son chien. Pour pouvoir le suivre, tout muet qu'il est, et ne pas le perdre, on lui pend au cou une *cliquette de bois* (efé : *sese*, kango : *lele*), que les Bambuti fabriquent eux-mêmes. On pend cette cliquette, qui peut être

grosse comme le poing, au col du chien, de façon qu'elle lui ballotte sur le poitail ; c'est son bruit qui permet toujours au chasseur de suivre son chien à la trace.

La traque commence seulement quand le soleil est haut dans le ciel : on évite de chasser dans les broussailles trempées de rosée. Les jours de pluie, les Bambuti ne vont pas du tout à la chasse. Mais on s'y prépare dès le petit jour. Les chasseurs s'accroupissent autour d'un feu commun, ou bien chacun s'assied devant l'âtre de sa case et arrange son arc, vérifie la corde et les flèches, affûte les fers sur des pierres, ou répare l'enfeuillure.

C'est le chef de chasse (*Efé : aetasi*) qui donne le signal du départ : il doit suivre le chien de tout près. L'appel : «*os ! os ! os !*» retentit à travers le campement, jusqu'au moment où le chien accourt en longues foulées. On ne saurait croire de quel air joyeux la bête bondit autour du chasseur, qui fait sonner sa cliquette. Les chasseurs sortent du camp en criant : «*iþe mugue !*» et disparaissent bientôt dans les fourrés.

Dans d'autres campements, la sortie des chasseurs se fait avec moins de cérémonie. Quant à la chasse elle-même, voici comment elle se déroule : le chien se fraie un chemin dans la forêt, suivi du chef de chasse qui l'excite de ses cris et de ses chants, puis du reste des chasseurs, qui se guident sur la voix du chef et les battements de la cliquette : ils s'égaillent à droite et à gauche, et cernent le fourré où le chef vient de pénétrer avec le chien. Quand le chien a levé une proie, le chef l'annonce, et aussitôt les chasseurs s'immobilisent, comme pétrifiés, l'arc bandé, attendant que le gibier débouche. S'il n'est que blessé, la traque commence : le chien s'élance sur ses traces, jusqu'au moment où il arrête le gibier, ou l'un des traqueurs l'abat.

Les chasseurs, à l'ordinaire, ne s'éloignent pas trop du campement. Mais la poursuite peut parfois les entraîner assez loin. Le chien réussit de temps en temps à

abattre tout seul la proie ; je l'ai vu faire dans le camp du Rodjo ; mais le chien a été grièvement blessé. C'était pour les chasseurs une vraie catastrophe ; car il s'agissait d'une bête empruntée aux Nègres. Ils le ramenèrent blessé au camp, et le soignèrent des jours durant ; il finit par s'en remettre.

La petite traque a des fortunes très diverses. Souvent, un groupe de parentèle, comprenant cinq à huit chasseurs, est favorisé par la chance et peut ramener chaque jour son antilope au campement. Mais il arrive aussi qu'on ne prenne rien de plusieurs jours. En tout cas, bredouilles ou non, les hommes reprennent à la fin de l'après-midi le chemin de leurs cases. Le retour des chasseurs chargés de gibier a toujours lieu dans la joie et les cris. S'ils rapportent une grosse proie, antilope ou sanglier, ils font résonner de loin leurs sifflets *segbe* et entonnent des hurlements triomphaux, auxquels les femmes du camp répliquent non moins bruyamment. Il y a des endroits où l'on ramène au campement la proie entière ; d'habitude, on l'étripe toute chaude, on la dépèce sur place et on la répartit entre les chasseurs, qui rapportent la viande et les entrailles — pas un morceau ne se perd — dans des cornets en feuilles de *kerenu*.

La *répartition du gibier* ne s'opère pas librement ; elle se conforme à des traditions ancestrales. Quand on rapporte le butin au campement, seul l'ancien de la parentèle a qualité pour le partager, avec l'aide d'un assistant. Le gibier est couché sur des feuilles et écorché à l'aide de flèches bien affûtées. On ne se sert que rarement de couteaux. Une fois écorché, il est vidé, et les entrailles sont posées sur des feuilles. En règle générale, seuls les membres de la parentèle ont part à la distribution. Mais tous les chasseurs ont toujours plus ou moins droit à leur part, à commencer par l'heureux tireur, puis par le propriétaire de l'arme et celui du chien. Ceux-ci divisent ensuite leur quote-part avec leur parentèle. Le chasseur

ladre, qui ne partage pas sa viande avec les siens, est l'objet du mépris général ; on le montre au doigt et le traite de *muzoi* ou *d'eagu* (imbécile). Quant au taux de répartition entre chasseurs, il dépend de différences locales. Le tireur à droit au râble avec les pattes de derrière, le chef de chasse au dos, le propriétaire du chien au cou et à la tête ; le reste est divisé entre l'ancien de la parentèle et d'autres chasseurs, qui ont joué dans la prise un certain rôle.

Si le tireur s'est servi de l'arc et des flèches d'un autre, il doit lui recéder une part de son gibier. L'animal abattu sur la réserve d'autrui revient au propriétaire de cette réserve, mais d'habitude, les clans voisins s'entendent à l'amicable entre eux. On dit que des violations répétées de frontières dans la forêt amènent des hostilités.

La petite traque, telle que nous venons de la décrire, ne vaut d'habitude que pour la chasse à l'antilope ; je n'ai pas vu ramener de telles chasses des okapis, ni des sangliers, ni de plus gros gibier.

Pour la *battue* (efé : *begbe*), il faut de nombreux rabatteurs et l'on reste dehors toute la journée, ce qui en est le trait essentiel. On doit donc obtenir le concours des femmes et des filles, qui, avec leurs pétards *begbe*, font lever le gibier. Les femmes sont dans cette chasse les principales intéressées. Mais il semble qu'il n'est guère facile de les décider à y prendre part — l'une des raisons pour lesquelles la chasse *begbe* a rarement lieu.

Le matin où nous sommes partis pour la chasse *begbe*, tout le campement se mit en route. En tête allaient le vieil *Apetadu* et une veuve âgée, que j'avais coutume d'appeler *Ema-esa* (mère noire). C'étaient les guides (*aetasi*) des chasseurs. Ils s'étaient installés non loin du camp, sous un arbre énorme, avaient rassemblé des brindilles, et la femme commença à allumer un feu. Les branches dont on nourrit ce feu doivent être prises exclusivement aux arbres *boru* (*korongo*) et *ato* (*tuna*). La

flamme commençait à peine à crétiter que les deux vieillards se mirent à courir à l'entour, arrachant des herbes qu'ils posaient sur les flammes, ce qui produisit une fumée épaisse. On ne met dans ce feu que les herbes *gbere*, *mutuo*, *dzae* et *ato*. Puis on fit brûler de l'herbe *bvulele*, et *Apetadu* et *Ema-esa* se frottèrent de ses cendres les tempes et les yeux, afin de mieux voir. Ce feu et cette fumée ont le sens que voici : quand Dieu aperçoit la fumée et sent l'odeur des plantes, il se souvient de ses enfants, qui partent pour la chasse et lui demandent du beau temps, « pour que la pluie ne nous surprenne pas », comme disait la vieille femme. Peu à peu, les chasseurs étaient arrivés à leur tour, avec leurs arcs, leurs flèches et leurs chiens, et en compagnie d'une troupe de femmes et de filles. Tous se frottèrent des cendres de *bvulele*. Cette prière et ce rite magique mirent fin aux préparatifs de la chasse. On partit donc derrière *Ema-esa* et *Apetadu*. Les garçons chantaient et faisaient claquer les cordes de leur arc contre leurs protège-bras. Les femmes et les filles suivaient, riant et faisant mille folies. Nous entrâmes toujours plus profondément dans la forêt, jusqu'à une fourche de chemins, où un nouveau feu fut allumé ; chasseurs et chiens s'étendirent autour, cependant que les femmes et les filles coupaient des arbustes *magba*, à longues tiges et grandes feuilles, et les rapportaient par brassées. Elles les roulèrent adroitement en cylindres qu'elles ficelèrent de lianes bien serrées. C'étaient les pétards *begbe* des Bambuti, qui, sans munition, claquent aussi fort que des carabines quand on les tape avec force contre le sol. Les femmes s'en allèrent sous la direction d'*Ema-esa*, leurs pétards *begbe* sur l'épaule, sans plus se soucier des chasseurs. Cette fois-ci, c'étaient elles qui prenaient la tête ; les hommes n'avaient qu'à suivre. Elles trottaient à pas pressés entre les colosses de la forêt, tenant solidement à deux mains leurs *begbe*, et tapant à tour de rôle sur le sol ; le bois entier en

résonnait. Les chasseurs s'égaillèrent à droite et à gauche des femmes, pour accueillir à coups de flèches le gibier débouché par le bruit. Mais pas une bête ne se montrait. Le soleil était déjà au zénith, lorsque la battue reprit, après une courte pause, et cette fois avec plus de succès. Une antilope déboucha du fourré, courant à l'aveuglette, jusqu'au moment où, frappée d'une flèche, elle s'enfuit dans les broussailles. Des applaudissements, et les cris de joie de nombreux gosiers féminins, récompensèrent l'adroit tireur. Malheureusement, le coup n'était pas mortel ; mais on n'abandonna pas à son sort la bête blessée. Une partie des chasseurs suivirent avec leurs chiens la trace du gibier, tandis que les autres couraient derrière les femmes. J'entendis encore de loin des cris joyeux et des battements de mains, puis le tonnerre y mêla son grondement sourd. L'orage montait rapidement. Dix minutes à peine étaient passées qu'il tombait une pluie tropicale, qui mit fin à la poursuite du gibier blessé.

La chasse *begbe* est, le plus souvent, couronnée de succès : on abat ordinairement plusieurs pièces de gibier ; il est vrai que toutes les parentèles qui ont figuré dans cette chasse s'en partagent le produit.

La *chasse au filet* présente plus d'une analogie avec cette chasse *begbe*. C'est également une vaste battue, à laquelle concourent autant de Pygmées qu'il se peut. Aussi, ces chasses ne sont pas plus réalisables par une seule parentèle que les chasses *begbe*. On porte les filets roulés autour du cou, la lance, ou bien l'arc et la flèche, dans la main. Les chasseurs remontent lentement le sentier ; les femmes les suivent, leur marmaille autour d'elles. Hommes et garçons déploient les filets, en les accrochant par leurs mailles aux branches du fourré, à des racines ou à des broussailles. Les filets sont alignés de telle sorte, l'un près de l'autre, qu'ils forment un long mur de cent mètres environ. Les hommes, portant lance ou massue, se dissimulent derrière les filets, tandis que les

femmes et les enfants, en compagnie de quelques hommes et des chiens de chasse, poursuivent leur chemin, puis se dispersent en une longue ligne, et commencent par leurs clameurs à lever le gibier. On tape sur les troncs avec des bouts de bois, on fouette les broussailles, et on fait claquer de longues feuilles contre le sol. Le gibier débusqué court dans les filets, s'y empêtre, et est capturé par les chasseurs accourus, lorsqu'il s'agit de petits animaux ; les plus gros sont percés à coups de lance. Les Bambuti disent qu'il arrive parfois de lever des léopards, qui se prennent dans les filets ; eux aussi tombent sous les lances.

La chasse au filet est sans doute plus fructueuse que celle au *begbe*, mais sa nature propre répond moins à l'idée que les Bambuti se font de la chasse. Elle combine déjà la battue et le piégeage. Dans la chasse au filet, l'arc et les flèches, armes typiques des Pygmées, ne sont plus guère utiles, et sont remplacés par la lance et la massue. Il semble que les filets aient été mis en usage par les Nègres.

Le Pygmée, né malin, chasse tous les gibiers ; nul ne lui paraît trop dur à atteindre, ni trop méprisable. Il est capable d'abattre au moyen du feu un arbre géant pour atteindre un daman (*yamá*) qui s'est sauvé dans un trou inaccessible de cet arbre. Mais dès que le Mombuti est parvenu à ce trou, c'est par *le feu et la fumée* qu'il vient à bout du gibier — soit qu'il l'en expulse, soit qu'il l'y étouffe. Ils ne reculent devant aucune peine pour ouvrir l'arbre à coups de hache à miel, jusqu'au moment où ils peuvent y fourrer le bras et en tirer leur proie. Mais on attaque aussi de petites bêtes, comme les écureuils ou les rats arboricoles, en les *enfumant*. Le Pygmée prend ses dispositions selon la hauteur du trou pour s'assurer sa proie. S'il peut s'appuyer sur une branche, ou monter dessus, tant mieux pour lui ; si le trou est creusé dans un tronc lisse, on a recours à une corde à grimper. Il se cramponne à l'arbre d'une main, et fourre de l'autre

des brindilles dans l'orifice, les allume, y ajoute des feuilles, de sorte qu'il se dégage une fumée épaisse, qu'on dirige vers l'intérieur du trou en l'éventant avec une feuille, jusqu'à ce que la bête soit étouffée.

LA CHASSE A L'ÉLÉPHANT.

On n'avait jusqu'ici que de rares renseignements sur les méthodes de chasse des Bambuti ituriens ; on n'en parlait que plus abondamment de leurs chasses au gros gibier, et surtout à l'éléphant. Or, on en est réduit sur ce point aux récits des nains et des Nègres, car jusqu'à présent, personne n'a suivi une chasse à l'éléphant des Bambuti. Le réel et l'imaginaire se côtoient dans ces récits pittoresques. Mais il y a encore des sceptiques qui n'arrivent pas à croire que les Pygmées, avec leurs armes rudimentaires, puissent abattre un éléphant. Cependant, cette chasse à l'éléphant est si bien attestée qu'on ne peut douter de sa réalité.

Les groupes bambuti qui ignorent l'usage de la lance évitent aussi de chasser l'éléphant. A ma connaissance, nulle part le pachyderme n'est abattu à coups de flèches. Et puisque les flèches de bois sont seules à être empoisonnées, peut-être servent-elles à aveugler l'éléphant, mais non à le tuer. Même là où les lances sont d'usage courant, la chasse à l'éléphant n'est pas toujours pratiquée. Pourtant, la plupart des groupes de Bambuti ituriens s'y adonnent : elle dépend en partie de la volonté du patron nègre, en partie de la valeur des chasseurs pygmées. Car cette chasse n'exige pas seulement une particulière témérité, mais aussi des dons personnels. Ceci explique que ce soit toujours tel ou tel des Bambuti qui chasse l'éléphant. Et parmi ces chasseurs eux-mêmes, certains jouissent d'une renommée extraordinaire. Ils sont, dans ce cas, engagés de préférence à d'autres, pour un temps,

au service de Nègres étrangers, qui les en dédommagent, ainsi que le Nègre leur patron.

Le nombre d'éléphants abattus par un chasseur Mombuti dans le courant de son existence n'est généralement pas bien élevé.

J'ai eu connaissance, au cours de mes explorations, de deux méthodes de chasse différentes : l'une avec la lance courte et pesante qu'on darde ou qui sert à porter des coups ; l'autre avec la longue lance à harponner. Une chasse à l'éléphant peut parfois retenir les chasseurs loin du campement pendant des jours entiers. Si l'on n'établit pas le camp près de l'endroit où l'on compte chasser, les chasseurs prennent quelques provisions avec eux, mais pour l'essentiel, ils ne vivent que de ce que leur offre la forêt. Trois ou quatre hommes quittent le camp, leurs lances et une bûche rougeoyante à la main. La veille, on a exécuté des danses et d'autres rites magiques, en faveur de l'heureuse issue de la chasse. Souvent, au départ des chasseurs, une vieille offre une libation en faisant gicler de l'eau sur le sol entre ses dents, et en invoquant la divinité de la chasse ou les ancêtres. Les chasseurs pénètrent jusque dans la région où ils soupçonnent la présence d'éléphants. S'ils trouvent en route des laissées fraîches d'éléphants, ils s'en barbouillent pour masquer l'odeur de leur propre corps. Surtout, ils profitent de la direction du vent. En silence, avec circonspection, ils suivent la piste du pachyderme, qui s'est couché quelque part à l'ombre d'un arbre géant. L'un des chasseurs s'approche en tapinois, brandit sa lance à deux mains, la projette de toutes ses forces contre le jarret d'une des pattes de derrière, et se sauve aussitôt d'un bond sous le couvert du fourré. Fou de douleur, l'éléphant pousse son barrissement aigu et poursuit l'agresseur dans sa fuite ; mais déjà l'autre chasseur l'attaque et frappe son autre jambe de sa lance. Si cet assaut réussit également, le plus gros de l'ouvrage est fait ; les tendons d'Achille une fois

sectionnés, l'éléphant ne tarde pas à s'écrouler. Les nains s'approchent de lui avec prudence et lui coupent la trompe, ce qui achève de le saigner à blanc. Ils retournent sur l'heure au camp, alertent aussi le village nègre, et tous s'en reviennent en hâte dans la forêt, où l'éléphant est mort pendant ce temps. Ils taillent la chair en morceaux, les rapportent au camp ou au village, où l'on donne une grande fête en l'honneur des chasseurs. Les Bambuti exécutent la danse de l'éléphant, et tout le monde y assiste ; en un jour pareil, les Nègres se montrent généreux, et bière et vin de palme coulent à flots. La trompe de l'éléphant sert de régal aux anciens, Nègres et Bambuti ; les jeunes et les femmes enceintes n'ont même pas le droit d'y goûter.

Kilolo, le grand chasseur d'éléphants des Mabili, racontait qu'il part quelquefois pour la chasse à l'éléphant sans aucune escorte. Il enfonce sa lance dans la jambe de derrière de l'animal, au-dessus du jarret, et tâche déjà de la faire ainsi tomber. On se rend maître de la bête blessée en lui crevant les yeux ; puis on lui coupe la trompe. C'est un privilège d'ancien que d'ouvrir avec sa lance le ventre du gros gibier, éléphant ou buffle, pour en faire sortir l'air. Durant mon séjour au camp du Rodjo, Kilolo et ses comparses ont blessé en un seul jour deux éléphants ; Kilolo a traqué l'un d'eux pendant plusieurs heures et lui a porté sept blessures, mais il dut renoncer à la poursuite, car la bête se sauva en passant l'Ituri à la nage.

L'autre chasse à l'éléphant se pratique avec des lances-harpons, et est surtout en honneur chez les Basúa des Babira : elle est semblable à celle que nous avons décrite, à ce détail près que le chasseur enfonce sa lance dans l'abdomen de la bête, de côté, et se met aussitôt à couvert. Le pachyderme, affolé par la douleur, cherche son salut dans la fuite ; mais la hampe de la lance s'est détachée et traîne après lui, au bout de son long cordon,

s'accroche aux broussailles et finit d'habitude par déchirer les entrailles de l'animal. Les chasseurs suivent l'éléphant ainsi blessé, jusqu'à ce qu'il tombe, à bout de sang.

Malgré la réputation de chasseurs d'éléphants qu'on leur a faite partout, j'ai trouvé chez les Bambuti peu d'enthousiasme pour cette chasse. La raison principale en est qu'elle comporte des fatigues et des dangers extrêmes. Les questions que j'ai posées sur ce sujet dans divers campements m'ont appris que, de mémoire d'homme, presque chaque famille a perdu l'un de ses membres à la chasse à l'éléphant. Ce sont les patrons nègres qui contraignent les Bambuti à risquer ainsi leur vie, car ils tirent de cette chasse de gros profits, tandis qu'ils abandonnent aux Bambuti, pour tout salaire, un peu de viande, de bière et de bananes ou, tout au plus, de la quincaillerie ou un bout d'étoffe. L'essentiel du produit, et surtout l'ivoire précieux, revient au Nègre.

LES AUTRES CHASSES.

J'ajouterai à la chasse à l'éléphant la *chasse au buffle*, plus dangereuse encore. Je suppose qu'on n'abat de buffles qu'exceptionnellement. On ne voit que très rarement de trophées d'un tel exploit ; ça et là une queue de buffle. Cette chasse est trop dangereuse et, du point de vue des Nègres, trop peu lucrative pour qu'il y astreigne ses Bambuti.

Les *sangliers*, au contraire, sont assez fréquemment tués. Quand ils se montrent dans les parages du camp, le matin ou le soir, on les poursuit avec des lances, on se précipite sur eux quand on les rencontre, on jette la lance vers eux.

On n'organise pas de chasse aux *fauves*, mais on chasse volontiers les *chats sauvages* pour leur fourrure. Mais le Mombuti est audacieux et n'a pas plus peur du léopard que du buffle, quand il en rencontre un sur sa route.

La viande de singe passe pour délectable, surtout celle du singe *kema*. Aussi, le Mombuti traque les singes partout où l'occasion s'en présente. Mais on n'organise pas, que je sache, de chasse en règle de ces animaux. J'avais un jour invité les Efé de Tongepete à une chasse au chimpanzé ; ils acceptèrent sans hésiter. Il ne leur fallut pas plus de trois heures pour m'annoncer qu'ils avaient blessé une guenon de trois flèches, mais qu'elle s'était sauvée dans la cime des arbres, et qu'ils me priaient de leur prêter ma carabine pour l'abattre. Bientôt après, ils ramenèrent en effet au camp la guenon morte, et son petit vivant. Les nains savent capturer avec beaucoup d'adresse les petits chimpanzés.

LES RITES DE CHASSE MAGIQUES ET RELIGIEUX.

Malgré sa ruse et son audace, le Pygmée est loin de se voir toujours en mesure d'échapper aux dangers qui le menacent dans ses chasses. Il lui faut donc s'assurer le concours de la divinité de la forêt et de ses ancêtres, et mettre les pouvoirs magiques de son côté ; il lui faut observer divers tabous qui règlent l'emploi de ses pouvoirs physiques et psychiques. Le chasseur se pend de nombreux talismans au cou ou au poignet ; il en accroche d'autres à son arc. Les poils de la queue de l'éléphant sont des talismans très prisés ; on les réduit en cendres et on s'en barbouille la poitrine. Aucun chasseur ne s'en sépare volontairement : ce serait risquer de perdre sa chance à la chasse.

Les rites tendent, dans beaucoup de cas, à la magie sympathique. Les objets qui ont touché le gibier possèdent selon les Pygmées le pouvoir d'amener le gibier au chasseur, s'il en porte, soit des fragments, soit la cendre, sur son corps ou à ses armes.

Lorsqu'un garçon a tué à la chasse sa première proie, on le fête au camp. Il n'a pourtant pas le droit de goûter à cette première victime, non plus que les autres enfants ni

les adultes, mais seulement les vieillards des deux sexes. L'heureux père prend l'arc de son fils, s'accroupit avec lui devant la marmite où cuit le cœur du gibier, l'en tire et le pose dans la main du fils, l'arc par-dessus, et serre cette main dans son poing, si fort que le petit chasseur en fait la grimace de douleur. Mais il ne se plaint pas, car il sait qu'il doit en être ainsi pour qu'il reçoive la force d'autres chasses. C'est une manière, si l'on peut dire, de le recevoir dans l'ordre des chasseurs.

Les chasseurs sont soumis, comme tous les hôtes du camp, à certains tabous qu'il convient d'observer, sous peine de compromettre le succès de la chasse, et même la vie des chasseurs. Dans la nuit qui précède la chasse, le chasseur doit s'abstenir de tout commerce charnel : ce serait mettre en péril l'entreprise du lendemain. *Apetadu* attribuait par exemple l'insuccès de notre chasse *begbe*, dans le camp de l'Ebaeba, au fait que quelques chasseurs avaient enfreint cette interdiction.

Quand une femme a ses règles, son mari ne va pas à la chasse ; lui-même rentrera bredouille, et il serait responsable de l'échec des autres chasseurs. Cette défense vaut aussi pour les femmes et les filles qui prennent part à la chasse *begbe*.

L'homme dont la femme vient d'accoucher doit s'absenter de chasser jusqu'au moment où les pertes de sang cessent et où elle remet son pagne.

Tant que les chasseurs sont partis à la chasse à l'éléphant, il faut que tout commerce charnel cesse dans le camp, ainsi que toutes les danses et manifestations de joie.

L'observation ou la violation de tels tabous peut décider, à ce que croient les Bambuti, du succès d'une chasse. Mais quand les chasseurs sont en butte à la malchance pendant des jours et des jours, quand ils n'arrivent pas à tuer une seule bête, ils en attribuent la responsabilité à Dieu et aux ancêtres, qui, pour quelque

raison, leur ont fermé la forêt, et ils se voient obligés de les apaiser par un sacrifice. Même dans d'autres circonstances, on implore pour la chasse le secours de Dieu et des ancêtres, et on leur offre en action de grâces un morceau de la proie.

4. La récolte du miel.

Dans la saison, le miel est recherché avec soin. On repère les abeilles dans les arbres creux, et celles des trous souterrains. Partout où il va, le Pygmée regarde s'il ne voit pas d'abeilles ; on se fie à l'oiseau à miel, ou à tout autre signe, jusqu'au moment où l'on a découvert la ruche. Celui qui a une telle chance casse aussitôt les plantes basses autour du tronc où il a aperçu l'essaim et court au camp rassembler les membres de la parentèle, qui l'aident à recueillir le miel. Les instruments de cette récolte sont le feu, la hache à miel, et souvent aussi des cordes de lianes.



FIG. 5. — Hache à miel des Efé.

La hache à miel (*Efé : sa'e*) est une petite hache, en forme d'angle aigu, de 30 à 40 cm, dont le manche fait un coude. On emmène jusqu'à l'arbre à miel une bûche allumée ; les lianes à grimper sont confectionnées sur place, en cas de nécessité ; de même le panier à feu, tressé des tiges

du *kerenu*. On met dans le panier la bûche rougeoyante, des brindilles et des feuilles, et on le hisse avec une liane le long du tronc. On grimpe sur l'arbre au moyen de liaanes, pour « couper le miel », *kueka boki*, comme disent les Bakango. Un homme s'est passé la hache à l'épaule ; un autre tire sur la liane attachée au panier. Les pieds dans le nœud, ou, si la forme de l'arbre s'y prête, calé contre le tronc, on s'appuie contre la boucle de liane supérieure, et on a ainsi les deux mains libres pour manier la hache. On pend le panier à portée de sa main, on enfume le nid d'abeilles, et on ouvre assez le tronc pour pouvoir y mettre la main et en sortir les rayons. Ceux-ci sont emballés de feuilles de *kerenu*, pour empêcher le miel de couler. La femme les distribue à son idée entre les membres de la parentèle ; les enfants en sont les principaux bénéficiaires.

Plusieurs voyageurs ont mentionné le goût des Bambuti pour le miel ; qu'ils partent la nuit à la recherche de cette friandise, pour ne pas se faire piquer par les abeilles, comme l'écrit IMMENROTH, cela n'est sans doute pas exact ; je n'en ai jamais rien entendu dire, ni n'ai jamais ou nulle part observé que les Pygmées sortent autrement la nuit pour ramasser leur nourriture, sauf quand ils récoltent les termites.

La récolte du miel de terre est une occupation propre aux femmes, qui y emmènent leurs enfants. Les abeilles souterraines ne piquent pas : on peut donc se passer de feu. Quand on voit des abeilles sortir en foule du sol, on le creuse au couteau et on rejette la terre, jusqu'au moment où l'on y a ménagé un entonnoir. Étendue à plat sur le sol, la femme tire le miel jaune avec ses doigts, pièce par pièce, et en barbouille les mains des enfants qui l'entourent.

5. Participation des enfants à la recherche de la nourriture.

La contribution des enfants à l'acquisition de la nourriture est médiocre. Ils rendent de bons services dans les battues, aident leurs mères à découvrir la nourriture, mais à part cela, tout ce qu'ils trouvent ou prennent à la chasse de leur propre initiative leur revient de droit. Ce sont leurs petites friandises, et ils peuvent s'y adonner à cœur joie. Armés d'arcs en miniature et de flèches sans poison, les garçons explorent les alentours du camp ; ils en veulent surtout aux rats arboricoles *piri*, à longue queue, et aux grandes souris de la forêt, *odetau*, qu'ils tuent de leurs petites flèches ; ils se passent toutes leurs pièces de gibier dans la ceinture, de sorte qu'après de bonnes chasses, ils rentrent avec leur pagne tout garni de souris à longue queue, qu'ils font griller au-dessus du feu pour les croquer.

6. Conclusions.

On peut résumer l'activité économique des Bambuti dans les quelques phrases que voici : pour ce qui est de la chasse, l'affût et la chasse *begbe* semblent être depuis très longtemps du domaine pygméen ; l'arme, arc et flèches, y joue un certain rôle. La battue peut, comme l'apprend la tradition pygméenne, se pratiquer aussi sans arc ni flèches. Ces armes, de même que la lance, ont été précédées dans leur fonction par la massue et les bûches enflammées. Il faut également considérer comme pygméenne dès l'origine la chasse au feu et à la fumée, ainsi que le ramassage des petits animaux et des vers de toute sorte, du miel et des végétaux. Ce genre de cueillette était autrefois la seule base de l'alimentation pygméenne. Tous les ustensiles nécessaires à cette activité — le nombre en est infime — font partie du bagage culturel primitif des Bambuti : il s'agit du bâton à creuser, de la

massue, d'éclats de bambou faisant office de couteaux (aujourd'hui encore, on s'en sert parfois pour couper le cordon ombilical du nouveau-né), de paniers à grosses mailles, de cornets de feuilles, de courroies de support en rotin, de lianes et d'herbes, enfin des pétards *begbe*, tirés du *kerenu*. Le chien de chasse, avec la cliquette de bois, l'arc et la flèche, ainsi que les poisons pour pointes de flèches et les sifflets de chasse, semblent appartenir à une couche fort ancienne, mais un peu plus récente. Il faut tenir compte ici, d'une part des emprunts au monde extérieur, d'autre part de l'adaptation pygméenne de ces objets à leur propre milieu et à leur structure économique. Lances et filets sont un objet d'emprunt, d'époque relativement récente, et proviennent de chez les Nègres.

CHAPITRE III

HABITAT, DEMEURE ET TRAVAUX JOURNALIERS DES BAMPUTI ITURIENS

1. Le campement.

L'habitat et la demeure des Bambuti sont une conséquence de leur vie nomade. Comme pour l'acquisition de la nourriture, l'adaptation et l'opportunité sont ici les facteurs déterminants. L'observateur pressé ne comprend peut-être pas comment tout se tient ; il est tenté de rapporter l'habitat des ramasseurs à leur incapacité technique, donc, à leur manque d'intelligence, autrement dit à leur infériorité. Raisonnement injustifié : on ne peut rendre justice aux Pygmées que si l'on embrasse en esprit la totalité de leur vie économique, et si l'on perçoit clairement ses relations et sa cohésion avec leur milieu. Naturellement, ce type d'habitat suppose une remarquable adaptation physique et psychique aux conditions ambiantes.

Les Bambuti *ne sont pas des troglodytes*. L'emplacement de leurs camps est déterminé par la recherche de la nourriture et le besoin d'eau. On déplace le siège de sa demeure selon la saison et l'occasion, au sein de la vaste réserve de chasse de son clan ou de sa parentèle, pour s'établir là où l'on trouve le plus facilement le nécessaire. Si l'on va s'installer dans les parages d'un village nègre ou d'une ancienne plantation, maintenant abandonnée, c'est la plupart du temps parce qu'on peut y glaner, et qu'à

vivre en parasite sur les plantations des Nègres, on a plus de chance de se procurer sa nourriture que si l'on habitait au fond de la forêt. Le déplacement du camp peut avoir pour motif la maturité de certaines racines tubéreuses, l'envol des termites, ou d'autres circonstances du même ordre. Il va de soi que ce genre d'habitat ne vaut que chez les Bambuti qui sont restés fidèles à leurs moeurs primitives, mais non pour ceux qui se sont déjà assimilés au type d'habitat nègre. En outre, l'emplacement du camp est déterminé par la présence de l'eau et l'ombre. Les Bambuti peuvent bien se soumettre à de vastes restrictions dans l'usage de l'eau ; ils n'en sont jamais entièrement indépendants. L'eau ne manque pas dans la forêt iturienne. Le Pygmée primitif vit à l'ombre des arbres géants. C'est là où quelques arbres énormes étaillent au loin leurs frondaisons, interdisant au taillis de croître, où le sous-bois clairsemé est facile à sarcler, que le Pygmée aime s'établir, surtout lorsqu'il peut sans peine aménager pour son campement une aire plane et bien éclairée. Mais les établissements dépendent encore de la présences des matériaux de construction, c'est-à-dire avant tout du *Phrynum* ; là où il n'en a pas sous la main, le Pygmée ne se fixe pas. Quand je construisais mes grands campements pour s'y faire établir de nombreux Bambuti, le choix de l'emplacement était influencé, et non dans une faible mesure, par la proximité des feuilles de *Phrynum* dont ils couvrent leurs cases.

Dimensions et durée des établissements. Les Bambuti préfèrent l'habitat par petits hameaux de parentèle, formés par les nécessités de la recherche des aliments. Il arrive aussi que plusieurs parentèles se rassemblent dans un même camp, ou, par exception, qu'on trouve plusieurs clans au même endroit : il en résulte de vastes agglomérations, qui ne peuvent se maintenir que peu de temps et à la faveur d'une assistance étrangère, comme celle des chefs nègres dont dépendent les Bambuti.

Le type le plus courant d'habitat, par petits camps de parentèle, a sa raison d'être dans les impératifs alimentaires ; une réserve forestière donnée peut fournir la nourriture qui suffit à une petite communauté, plutôt qu'à une grande, surtout si c'est pour un certain laps de temps.

L'habitat des Bambuti est réglé, selon mes observations, par des coutumes très variables. On rencontre des établissements de 50 à 60 cases, aussi bien que de deux seulement. Pour ce que j'en sais, le type le plus courant, celui que j'ai appelé établissement de parentèle, varie de quatre à douze cases.

L'existence des campements Bambuti est, nous l'avons déjà dit, limitée dans le temps. Le hameau des ramas-seurs ne restera guère plus de quinze jours à la même place. Mais la symbiose avec les Nègres peut, comme sur d'autres points, amener des exceptions et décider de la durée du campement. Inversement, des circonstances locales défavorables, telles que les dévastations des éléphants, des hostilités ou des épidémies, peuvent faire lever le camp. En moyenne, on peut évaluer la durée d'existence d'un campement pygméen à trois ou quatre semaines.

Disposition du hameau. Tout établissement, grand ou petit, est toujours disposé suivant un certain plan. Les cabanes se groupent toujours autour d'une place sans arbres, si possible, nettoyée de ses taillis, et qui, dans les hameaux plus importants, sert aussi d'aire pour la danse. Elle remplace chez les Pygmées la case des palabres des Nègres, où l'on se réunit à toutes les occasions. C'est là que se déroule la vie de la communauté. On la tient toujours propre. On y installe de petits bancs, faits de baguettes, et on les range autour du feu. Ce feu de camp sur la place est le centre du hameau ; mais ce n'est pas le foyer domestique des femmes. Le feu du camp est entretenu par les hommes, et chaque campement de parentèle a son feu particulier.

Si le hameau ne comprend qu'une parentèle, les quelques cases sont rangées en cercle autour de la place déouverte, sur laquelle donne l'entrée de la case. Si plusieurs parentèles ayant entre elles des liens de consanguinité vivent ensemble, leurs cases se groupent aussi autour de la place, mais plutôt en une rangée, dont les deux extrémités seules se replient un peu vers l'intérieur. Enfin, quand plusieurs clans sont réunis, ils sont en général séparés par des bouts de forêt. Ainsi naissent des nids de campements, à l'intérieur desquels la disposition est cependant toujours la même. Le hameau mombuti est donc de sa nature un village rond. L'habitat dispersé, par cases de familles, très usuel chez les Nègres congolais, ne convient pas aux nains. D'ailleurs, la recherche de la nourriture ne permettrait pas d'adopter cette formule. D'autre part, le terrain est un facteur essentiel dans le groupement des huttes, et peut modifier la structure de village rond.

Quand on établit un hameau, chaque famille se cherche un emplacement convenable, suffisamment uni. Les creux ou les bosses ne sont pas aplatis. S'ils gênent, on se contente de passer à côté et de bâtir plus loin. Voilà pourquoi les cases sont disposées irrégulièrement entre elles ; mais elles ont toujours leur fond tourné vers la forêt. On laisse debout les grands arbres ; mais on coupe les lianes qui pendent, et on nettoie le fourré. La femme seule est chargée d'édifier la hutte. L'homme l'aide cependant à ébrancher le taillis.

L'eau est aussi d'importance capitale pour un camping de Pygmées. On la puise de préférence au ruisseau. Peu importe qu'il soit situé à quelque distance : les Pygmées n'en sont pas gênés.

Le Pygmée ignore les lieux d'aisance aménagés. On choisit pour servir de feuillées certaines clairières, toujours assez éloignées du campement. En général, on ne remarque pas ces endroits. Les camps de Pygmées eux-

mêmes sont toujours nets de tout excrément humain. On y est au contraire désagréablement frappé par les tas d'ordures ; toutes les immondices, tous les détritus provenant de la préparation des repas sont ramassés sur des bouts d'écorce et jetés à côté de la case, ou derrière, quand ce n'est pas sur son toit. La dimension de ces tas d'ordures renseigne l'explorateur sur l'âge approximatif du campement en ce lieu ; mais ils favorisent le développement de la vermine, et surtout des mouches.

On ne trouve dans les campements des Bambuti ni grenier, ni quoi que ce soit de semblable, pour conserver la nourriture, puisque leur vie économique, ainsi que nous l'avons mentionné, est fondée sur la consommation immédiate.

L'équipement du camp. Le centre du hameau des Bambuti, c'est le feu de camp ; la vie commune, comme on l'a vu, se déroule autour de lui. L'équipement de la place du hameau comprend les petits bancs et les petites chaises-longues en baguettes de bois. En guise de chaise-longue, on se contente souvent d'enfoncer dans le sol des bâtons inclinés vers l'arrière et liés en croix deux par deux, afin de former comme un dossier. Ces bâtons d'appui semblent être à l'origine des chaises de baguettes, qui en sont une forme plus évoluée.

En outre, on trouve dans presque tous les campements de Pygmées un support pour le tambour, qui ne consiste souvent qu'en un petit arbre fourchu, ébranché, auquel on le suspend. Tambour et support sont d'origine nègre, et le premier est toujours emprunté au village nègre.

2. L'habitation.

Construction et aspect de la case. Les cases où demeurent les Bambuti ont été bien décrites par certains auteurs, négligées par d'autres. On ne peut considérer qu'un type de hutte comme le type bambuti, bien que d'autres for-

mes apparaissent à l'occasion auprès de celle-ci. Ce sont d'habitude des exceptions, imitées des constructions de leurs voisins. Seul le paravent, qui n'est pas si rare, peut être mis en rapport génétique avec la case-type, en forme de ruche.

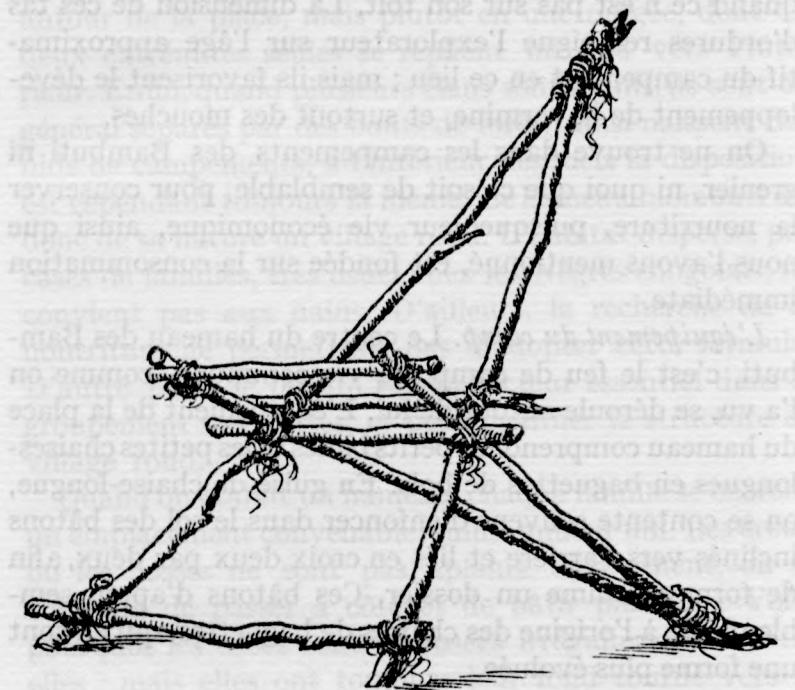


FIG. 6. — Siège de repos des Bambuti.

Partout, chez les Bambuti, c'est à la femme que revient exclusivement le soin de construire la case. Elle coupe avec le couteau qu'elle porte à sa ceinture les baguettes flexibles, qui poussent à profusion et toutes droites dans la forêt, ainsi que les feuilles géantes du *Phryniun*, et les traîne jusqu'au camp. Quand elle a rassemblé assez de matériaux pour en édifier une partie de la hutte, elle se met tout de suite au travail. Le sol est nettoyé ; puis elle jette un coup d'œil sur l'emplacement, en examine les dimensions, et fixe au moyen d'une

baguette la longueur du terrain qui doit porter la case. Les proportions de celle-ci sont estimées d'après le nombre de ses occupants. Plus ses montants sont écartés l'un de l'autre, et plus la case sera large et grande ; pour sa hauteur, on s'en remet à la décision de la femme, qui, d'habitude, tresse les baguettes ensemble de manière à pouvoir les atteindre sans peine. Quatre baguettes, recourbées en tonnelle, forment les montants de la case ; les autres prennent appui sur elles. Afin d'affermir sa charpente, une fois qu'elle est terminée, les arceaux sont reliés entre eux par des baguettes minces ou des cordes de *Phrynum*. Pour la couvrir, la femme a déjà disposé les feuilles de *Phrynum* de telle manière qu'elle n'a plus qu'à les dérouler, paquet par paquet ; elles s'accroupit sur le sol et fend les queues des feuilles, longues d'environ 10 cm et taillées en biseau, de telle sorte qu'elles forment des sortes de crochets, puis elle dispose les feuilles les unes par-dessus les autres. Le travail de couverture commence alors. Plus les couches de feuilles, imbriquées l'une dans l'autre comme les tuiles d'un toit, sont serrées, et meilleur est le toit. Quand une case est bien couverte, il y a toujours deux ou trois couches de feuilles superposées. Mais la femme sait que les feuilles de *Phrynum* gauchissent toujours à mesure qu'elles se dessèchent, et c'est pourquoi elle étend encore, quand elle le peut, un réseau d'écorce de *Phrynum*, comme un filet, sur le toit.

La forme de la case ainsi décrite est une *tonnelle en berceau*, avec entrée ouverte prenant toute la largeur de la hutte. Mais beaucoup d'entre elles peuvent être arrondies, comme une section de 3/4 d'hémisphère. La méthode de construction ne varie pas. J'ai surtout observé des cases largement ouvertes dans les régions basses, et par conséquent plus chaudes ; aux hautes altitudes, on préfère les huttes fermées. On laisse alors une ouverture donnant sur la place du campement, d'une hauteur

et d'une largeur telles qu'un Pygmée adulte puisse y passer en se baissant. Le cubage d'air est proportionnel au nombre d'occupants. D'habitude, une case abrite une famille. Quand il y a plusieurs enfants, la case s'agrandit d'autant. Le diamètre des cases est égal à environ deux à trois mètres, la hauteur à 1,50 m.

A côté de ces cases pour famille seule, il y a aussi de grandes cases où demeurent des parentèles entières, mais qui ne sont que des habitations exceptionnelles et provisoires. J'ai assez souvent observé des cases avec des appentis de dimensions variables, destinés aux enfants ou à une seconde famille.

Le paravent ou auvent est une forme d'abri, rare chez les Bambuti, et qu'on peut considérer comme une exception. On l'édifie en dressant deux montants grands comme un homme, fourchus du haut, qui supportent une perche en linteau, dont les lattes du toit tombent obliquement ; la couverture est également faite de *Phrynum*.

Il n'est pas question chez les Bambuti de nids dans les arbres ; ils n'y ont jamais habité. Il est de fait qu'ils s'y réfugient parfois pour fuir leurs ennemis, hommes ou bêtes ; de la cime, ils les attaquent à coups de flèches ; mais cela n'a rien à voir avec l'habitat dans les arbres.

Les objets ménagers. L'équipement de la demeure pygméenne est aussi pauvre que la hutte elle-même. Il faut nommer ici, avant tout, les bas-flancs sur lesquels ils dorment. Les cadres de ces lits comprennent quatre courtes branches fourchues, fichées en terre, le long de la paroi de la case. On pose sur les fourches, des deux petits côtés, deux solides branches, et on les y attache avec des lianes. Le pied et la tête du lit sont reliés par des baguettes minces ; celles-ci sont renforcées de traverses et attachées par en dessous. Voilà le châlit terminé. Il est imité de celui des Nègres de la forêt. Il est impossible de déterminer dans quelle mesure exactement ces lits de baguet-

tes sont répandus chez les Pygmées. Ils se trouvent bien partout, mais dans un campement, ils seront courants, alors qu'ils manqueront totalement dans un autre. A l'Est, chez les Efé, je les ai trouvés bien plus rarement qu'à l'Ouest. Ils sont fabriqués par les hommes, et dans la majorité des cas, eux et les garçons sont seuls à y dormir ; pour les femmes, c'est plus rare.

Une autre espèce de couche est faite de feuilles tendres de *kerenu*, que les femmes attachent en manière de natte.

La couche la plus ordinaire des Bambuti est composée de deux, trois ou même quatre pièces de bois polis, que l'on pose l'une à côté de l'autre à même le sol. On se met un support sous la nuque pour se surélever un peu la tête. Les Bambuti dorment souvent sur le flanc, rarement sur le dos, auquel cas ils remontent leurs jambes et se passent un bras sous la tête en guise d'oreiller. Parfois, ils se mettent aussi sous la tête une pièce de bois ou un paquet de feuilles.

Les couches sont toujours rangées autour du foyer, de telle manière que tous les hôtes de la case profitent, la nuit venue, de sa chaleur. Quand la case est grande, on entretient plusieurs feux. D'énormes bûches, longues d'un mètre, sont disposées en étoile, les bouts enflammés se touchant ; le feu peut tenir ainsi des heures entières ; il suffit de rapprocher les bûches de temps en temps. Ce feu nocturne est un élément essentiel dans l'arrangement de la case.

Tout ce que le Pygmée possède en propre est serré dans le toit de sa case, entre la charpente et la couverture de feuilles, ou pendu aux baguettes fourchues de cette charpente. C'est l'armoire des Bambuti. Ils y fourrent arc et carquois, corbillons et sangles à porter les enfants ; entre la charpente et le feuillage sont passés le battoir à écorce, le hochet, les couteaux, l'arc musical, la cliquette du chien, la pipe de calebasse et de bambou, et tout ce que le nain se trouve encore posséder. Il n'est

pas jusqu'aux restes d'aliments qui ne soient mis en réserve dans le toit de feuille, en attendant le prochain repas. Tout objet rappelant une table, une chaise ou un coffre est entièrement inconnu. Dans les districts septentrionaux de la forêt, on voit par instants des tabourets bas qui viennent de chez les Mangbetu et sont très appréciés, surtout des femmes. En règle générale, la femme Pygmée est accroupie sur un billot, à moins qu'elle ne soit assise à même le sol, une feuille de *Phrynum* sous le siège. Des feuilles de bananier, roulées en paquet, servent aussi de coussin pour s'asseoir et d'oreiller.

3. Les travaux ménagers.

La cuisine et ses ustensiles. L'âtre est fait de trois pièces de bois, disposées en étoile, entre lesquelles brûle un petit feu de bois. C'est sur ce feu de cuisine que la femme pose la marmite.

On fait la cuisine dans des pots de terre en provenance d'ateliers nègres. Le Pygmée ne mange rien de cru que les fruits. J'imagine que les explorateurs qui dénient aux Pygmées l'usage des pots ne les ont pas vus dans leurs campements. Des ustensiles fort répandus sont les mortiers massifs à piler les aliments ; mais ils sont loin d'être aussi courants que les pots. On se prête ces ustensiles d'une case à l'autre. Beaucoup de mortiers sont confectionnés par les Pygmées eux-mêmes, d'autres achetés aux Nègres. Pour pilon, on prend le premier gourdin venu, et on en arrondit le gros bout.

On voit aussi ça et là des calebasses à l'étroite embouchure qui servent à ramener de l'eau ; mais à l'ordinaire, on va la chercher dans des pots.

Des plats de bois, de fabrication nègre, ou des plats et corbillons pour aliments, en vannerie serrée, se rencontrent également par exception dans les campements de Pygmées. Mais partout, la femme Pygmée se sert

de cuillers dans sa cuisine — fûssent-ce de simples éclats de bambou, ou même des côtes de gibier. En guise de fouet à battre, une baguette de bois avec une tête en houppe, faite de lambeaux d'écorce. La cuisinière pique les tubercules cuits à point avec une mince baguette épointée ; elle les pêche dans la marmite et les sert sur des feuilles. La femme bambuti emporte ces ustensiles de ménage avec elle, dans sa hotte.

Le balai est fait de palmes liées ensemble, de nervures de palmes, effilochées à un bout, ou encore d'une espèce d'herbe dont je ne connais pas le nom, et dont on tresse des balayettes épaisse, servant à nettoyer l'aire devant la case.

Une bonne partie de l'équipement ménager des Pygmées leur vient des Nègres, dont ils l'empruntent ou l'acquièrent par troc, en paiement de leur travail, ou en le mendiant. Des objets que ne comportait pas le bagage culturel primitif des Pygmées, comme les vaisseaux de terre, doivent actuellement leur être devenus quasi-indispensables. Les retrancher du matériel pygméen, ce serait supprimer du même coup la préparation des aliments, par cuisson simple ou à l'eau. Les cuillers à pot disparaîtraient alors du ménage pygméen, et la culture des Bambuti perdrait aussitôt des acquisitions qui ont pris aujourd'hui une importance considérable. Si l'on conteste aussi aux nains l'invention du mortier — et nous avons de sérieuses raisons de le faire — l'inventaire de leurs ustensiles de ménages, tels qu'ils se présentaient à l'origine, se réduit encore. Ces considérations nous permettent de soupçonner quelle vie primitive les Bambuti ont dû mener jadis, avant qu'elle ne s'enrichît d'apports étrangers.

4. Le feu.

La femme installe son âtre à son gré, soit à l'entrée de la case, soit, s'il fait mauvais, à l'intérieur. En règle générale, on fait la cuisine et on mange en plein air. Le feu ne sert pas seulement de chauffage, mais aussi d'éclairage, et surtout, on y prépare les aliments. On voit beaucoup le Mombuti devant le feu de camp. Les hôtes du camp se réunissent autour de lui matin et soir pour y palabrer. Le feu écarte aussi les insupportables moustiques.

Les légendes montrent aussi en quelle estime les nains tiennent le feu. On y raconte principalement comment les Bambuti trouvèrent le feu, car tous s'accordent à reconnaître qu'autrefois, ils ne l'avaient pas. Les nains considèrent la possession et l'usage du feu comme une acquisition culturelle particulière à l'homme, et qui le distingue des animaux. Un Pygmée l'exprimait en disant : le chimpanzé n'est pas vraiment homme, puisqu'il ne se sert pas du feu. Dans la forêt iturienne, on n'a autant dire jamais l'occasion d'assister à la préparation du feu, puisqu'en général on allume tout feu nouveau à un feu précédent, et qu'on l'emporte de place en place. Et les ustensiles nécessaires à la préparation du feu ne se voient presque jamais, à moins qu'on ne se les fasse spécialement montrer. On vous présente alors, par endroits, un allume-feu à rotation (efé : *siriko*), mais seulement chez les Nègres. Les Bambuti ne possèdent pas de tels briquets à rotation.

Allumage du feu. L'usage du feu est universel chez les Bambuti ; mais non son allumage. On peut donner pour règle générale qu'ils conservent le feu et ne le rallument pas. Quelques groupes prétendent même ignorer l'allumage du feu, mais d'autres se servent de l'allume-feu à rotation déjà mentionné, que l'on peut qualifier, au bord de l'Ituri, de briquet. Les Bambuti conservent soigneu-

sement leurs brandons, et emmènent dans leurs déplacements des tisons ardents, qu'ils attisent pour réveiller le feu dans leur nouveau camp. Ils considèrent le feu comme un présent divin, dont on leur a fait don, ou qu'ils ont ravi par ruse.

Nombreux sont chez les Pygmées et les Nègres silvestres les *mythes du feu*, qui désignent toujours le Pygmée comme son premier possesseur, de qui le Nègre l'a ensuite reçu. Une de ces légendes raconte ce qui suit :

« Un Efé qui poursuivait un éléphant arriva par hasard dans le village de Dieu, où brûlait un feu. Il s'empara d'un tison et prit la fuite. Lorsque *mugu* (Dieu) s'en aperçut, il courut après le voleur, le rattrapa et lui arracha le brandon. Le Mombuti fit trois tentatives, mais toujours en vain. *Mugu* en eut enfin assez de cette histoire, et tendit une liane autour de son village. Mais cette liane ne gêna guère le nain : il sauta par-dessus, se saisit d'un tison et le lança bien loin par-dessus la liane. Puis il se hâta de déguerpir, et réussit ainsi à ramener le feu au camp. »

Une autre légende des Efé du Nduye nous apprend comment les Bambuti dérobèrent le feu aux chimpanzés :

« Dans l'une de ses nombreuses courses, un Mombuti tomba un jour dans un village de chimpanzés, dont les habitants l'accueillirent cordialement. Le soir, il s'accroupit avec eux au coin du feu, qui le ravit par sa chaleur et sa flamme dansante. Il lui vint aussitôt l'idée de transplanter le feu dans son camp. Il imagina une ruse pour dérober un tison. De ce jour, le Mombuti fut à de fréquentes reprises l'hôte du village des chimpanzés. Un beau jour, il revint affublé d'un pagne étrange. Les vieux chimpanzés étaient occupés à la plantation, et seuls les enfants chimpanzés étaient restés ; ils s'amusèrent du nain bizarrement accoutré. Il s'était accroché à la ceinture une longue traîne d'écorce battue, qui pendait jusqu'au sol. Lorsqu'on lui servit les bananes habituelles, il s'accroupit avec elles si près du feu que la traîne d'écorce courait grand danger de flamber. « Prends garde, Mombuti, ta *murumba* va prendre feu ! » lui crièrent les enfants chimpanzés. « Peu importe, elle est bien assez longue », répliqua le nain, simulant l'indifférence, et il continua à mastiquer ses bananes. Mais il louchait à la dérobée sur sa traîne, qui se mit peu à peu à rougeoyer, jusqu'au moment où, profitant de l'occasion, il se leva d'un bond et s'enfuit au galop. Les enfants chimpanzés, stupéfaits, se mirent à pousser les hauts cris, ce qui fit accourir les vieux. Ils apprirent les événements et devinèrent aussitôt que le nain avait volé le feu par ruse. Ils se mirent vivement à sa poursuite, mais le nain les avait gagnés de vitesse. Quand les chimpanzés arrivèrent au camp des Pygmées, les feux brûlaient déjà partout

joyeusement. « Pourquoi avez-vous volé le feu, au lieu de nous l'acheter honnêtement ? » crièrent-ils aux Pygmées. Mais ceux-ci ne se laissèrent pas intimider par leurs injures, et les chimpanzés rentrèrent bredouilles à leur village. Ils étaient si furieux de l'ingratitude des Bambuti, qui leur avaient aussi dérobé les bananes — à ce que raconte une autre légende — qu'ils abandonnèrent leur village et se retirèrent dans la forêt, où ils vivent sans feu ni bananes, et n'ont pour nourriture que les fruits sauvages ».

Nous reproduisons enfin un troisième mythe :

« Au commencement, les Pygmées n'avaient pas de feu et étaient contraints de tout manger cru. Ils étaient assis devant leurs cases et avaient froid. Mais *Tore* (Dieu) avait un feu, près duquel sa vieille mère était la plupart du temps assise à se chauffer. *Tore* possédait aussi une balançoire de lianes, avec laquelle il pouvait se balancer très loin, d'un fleuve à l'autre. Un jour que *Tore* était une fois de plus sur sa balançoire, un Efé, perdu dans la forêt, parvint à l'endroit où brûlait le feu. Comme la mère de *Tore* s'était endormie, le nain prit le feu et s'enfuit avec. Réveillée par le froid, la vieille s'aperçut du larcin et appela son fils. *Tore* la consola, et lui dit qu'il saurait bien mettre la main sur le larron ; il se balançant qu'il retrouva le nain, se saisit de lui et lui reprit le feu.

L'Efé raconta sa mésaventure au camp. L'un de ses frères, plus hardi que lui, s'offrit à ravir le feu. Il se mit en route et rencontra la bonne vieille auprès du feu *bolu(e)*. Lui aussi parvint à dérober le tison. La même scène se reproduisit : il fut rattrapé par *Tore*, et sa prise lui fut arrachée.

Donc, un troisième tenta de nouveau l'aventure, un nommé *Doru*, dont le *megbe* était d'une vertu particulière. Il se mit les plumes de l'oiseau sacré *tawa* et commença à sautiller, puis à voler, « aussi loin que le ciel, aussi loin que l'horizon ». Profitant d'un moment d'inattention, il arriva en sautillant jusqu'au feu, s'en saisit et s'enfuit. Aux appels de sa mère, *Tore* accourut, la consola de nouveau et mit sa balançoire en mouvement. Et la chasse commença par monts et par vaux, jusqu'au haut du ciel, jusqu'au fond de l'abîme. *Tore* se balançait de toutes ses forces, mais en vain. « *Doru*, tu es mon frère », s'écria *Tore* tout essoufflé, « tu es mon égal, nous sommes nés de la même mère ! » Puis il prit l'arbre *hungbe* dans ses bras et appela sa mère avec des cris plaintifs. Lorsqu'il revint vers elle, il la trouva raide de froid et morte. Alors *Tore* dit dans l'amertume de son cœur : « Les hommes mourront aussi, en châtiment ».

Doru atteignit le camp sans encombre et répartit le feu, ce dont on le paya généreusement. Chacun lui donna une de ses filles pour femme — mais voici que les hommes se mirent à mourir, l'un d'abord, l'autre ensuite. Les hommes avaient désormais le feu, mais la mort, elle aussi, était venue sur eux ».

Ces légendes du feu montrent dans quelle estime le

tiennent les Bambuti. Mais il n'y a qu'à observer les nains, un jour humide et froid, à voir comme ils se pressent autour du feu et s'y chauffent, pour mesurer l'importance de ce trésor. Même dans les marches, on tient le tison près de son corps pour se réchauffer. Mais il sert aussi de luminaire. S'il vous faut de la lumière, dans l'obscurité, on fait flamber la flamme. Dans chacune de ses sorties nocturnes, le Mombuti emporte un tison ardent et l'agit pour en faire jaillir les étincelles, qui éclairent sa route, vaille que vaille. Les torches taillées dans le bois de l'arbre *akata* sont plus claires. Nouées en faisceaux et allumées, elles donnent une vive lumière, qui éclaire les cases et les chemins, dans les sorties de nuit.

Mais pour les Bambuti, le feu est encore une arme et une protection, surtout contre les assauts des insupportables fourmis noires, qui tombent souvent sur les camps en pleine nuit, et même contraignent assez fréquemment leurs habitants à déguerpir.

5. Préparation des aliments et repas.

Pour la préparation des aliments chez les Pygmées, voici les faits dont il faut en principe tenir compte : certains végétaux se consomment crus, comme les bananes douces, la canne à sucre, quelques espèces de noix et fruits. La plupart des aliments, et en premier lieu la viande, sont cuits au feu, ou, plus exactement, grillés dans la cendre chaude ; on grille de cette façon les bananes, les épis de maïs et les tubercules. Les enfants font rôtir les rats dans leur peau et sans les vider ; c'est ainsi qu'on fait encore rôtir un bout de viande sous la cendre. Même cuisson pour les chenilles et les termites. Une autre méthode consiste à faire rôtir les aliments à la broche. On suspend le morceau de viande à un bâton que l'on tient obliquement au-dessus du feu, ou bien à une baguette qui, sous le poids, se recourbe vers le feu à la manière

d'une potence. Une troisième technique de cuisson, minutieuse, est la cuisson à l'étouffée, dans des cornets de feuilles. C'est ainsi que l'on prépare d'habitude la viande, sauf quand elle est cuite à l'eau. Le morceau est enveloppé de feuilles fraîches et mis dans la cendre, où on le retourne sans cesse. Il faut encore mentionner la cuisson à l'eau, dans des pots de terre, pratiquée pour les bananes, les tubercules et les feuilles légumineuses. Quand à la viande, on la coupe en morceaux et on la fait mijoter dans un peu d'eau, ce qui vous donne un morceau avec sa sauce.

La préparation du principal repas incombe à la femme : elle est seule à s'occuper de la cuisine. Mais pour ce qui est de griller à l'occasion une banane, un tubercule, ou rôtir des noix, chaque adulte le fait plus ou moins pour son propre compte.

En règle générale, on cuisine le soir. Quand les femmes sont rentrées au camp, après leurs courses, et qu'elles se sont un peu reposées, profitant de l'occasion pour apaiser la faim du nourrisson, tandis que les autres enfants fouillent les hottes pleines de tubercules et de plantes pour y attraper quelque nourriture qui se mange crue, elles courrent vers la forêt toute proche chercher du bois à brûler. Chargées d'énormes fagots, elles reviennent une fois de plus au camp ; il ne reste plus qu'à remplir les pots de terre au ruisseau voisin et à les ramener à la cabane, où l'on attise le feu de l'âtre. On vide la hotte, on en tire les aliments, on pèle les bananes, on gratte les tubercules, on écorce les plantes à moelle et on les pile dans le mortier. Puis la femme s'accroupit devant le feu, se penchant de temps à autre sur lui pour l'attiser de son souffle, à moins qu'elle n'emploie pour ce faire un éventail en feuilles de *Phrynum*. En guise de couvercle, on ficelle une feuille par-dessus le pot, avec de l'écorce ou une liane. Lorsque la cuisson est terminée, on pose sur le sol des feuilles de bananier ou de *kerenu*, et l'on y place les tubercules

ou les bananes, en utilisant, pour fourchette, une pointe de bois ou de bambou. S'il s'agit de feuilles légumineuses ou de purée, elle les sert avec une feuille repliée en louche dans les cornets de feuilles. Chacun vient chercher sa portion, ou bien les enfants les distribuent. Parfois aussi, les aliments végétaux sont servis sur une seule feuille pour tout le monde. La communauté est tranquillement accroupie alentour ; chacun prend une banane ou un tubercule fumant, va pêcher avec ses doigts un morceau de chair dans la sauce, y plonge sa banane, déchire à belles dents sa part de viande, et mastique, la bouche pleine. Si l'on ne sert qu'une purée de légumes, on la porte à sa bouche au moyen de cuillers en feuilles, que chacun se confectionne pour cet usage.

Les termites bien gras, qu'ils soient crus ou grillés, font les délices de tous les Bambuti. On arrache les ailes aux insectes et on se les fourre tels quels dans la bouche. Mais on préfère encore les termites grillés sur charbon de bois, qu'on agite sur des tessons de poterie jusqu'à ce qu'ils soient bien croustillants ; alors on s'en régale, à grand bruit de lèvres, et la graisse vous en coule des deux coins de la bouche ! Une autre recette consiste à débarrasser les termites de leurs ailes en les secouant pèle-mêle dans un panier et en soufflant dessus pour faire partir les ailes. Puis on les pile avec du sel et on les fait griller. Ainsi préparés, ce sont avec les bananes et les tubercules des condiments appréciés.

La préparation des chenilles rappelle celle des termites. Quand on les mange crues, on commence par les sortir de leur peau en les prenant par la tête entre le pouce et l'index, tandis que les doigts de l'autre main les éplochent d'un bout à l'autre. Puis on les gobe l'une après l'autre sans plus de cérémonie. Elles sont plus friandes, cependant, lorsqu'elles ont grillé dans un tesson, sur feu de charbon de bois, ce qui leur fait aussi perdre leurs longs poils, si désagréables. Pilées et cuites au sel, ce sont,

comme les termites, des condiments estimés, qu'on mange avec les bananes et les tubercules.

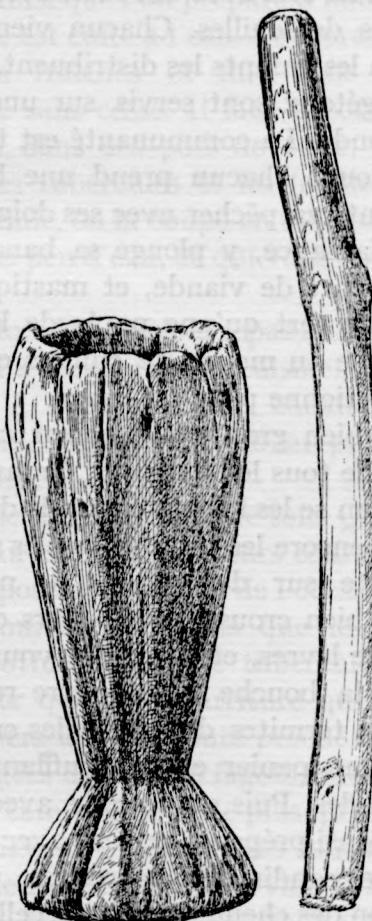


FIG. 7. — Mortier à piler les légumes et pilon des Bakango.

Les gros escargots sont mis dans la cendre chaude, jusqu'à ce qu'ils sortent de la coquille. On les retire alors, et on mange l'escargot grillé.

On cuît les petites coquilles *piço* dans des pots de terre ; puis on les renverse sur une feuille, on en pique le contenu avec une petite baguette mince, et on le porte ainsi à sa bouche.

Pour les écrevisses, on les roule dans des feuilles de *duru* et on les fait mijoter dans la cendre chaude, pour les consommer ensuite comme assaisonnement des bananes et des racines.

La moelle de la tige du '*bede'bede*' se mange crue, ou encore roulée dans des feuilles et cuite sous la cendre.

La racine de la liane *tewe*, étant vénéneuse, exige une préparation particulière. On la découpe en tranches minces, on les fait cuire et on les laisse à l'eau courante une journée entière, dans un panier aux larges mailles, pour les faire ensuite recuire. C'est alors seulement qu'elle est comestible.

Présentons enfin le chef-d'œuvre de la cuisine pygméenne : de la chair de tortue, cuite avec des champignons *imao*, des pépins de courge pilés et des noix *gazu*.

Les Bambuti ne mangent ni viande de chien, ni œufs. Ils ne dédaignent pas la chair de poulet. Les aliments inconnus provoquent leur méfiance.

Les repas se prennent en commun, mais le plus souvent, les convives sont séparés par sexes. Si la famille mange seule, le père dîne avec son fils, un peu à l'écart de la mère, qui prend sa nourriture avec les filles ou les petits enfants. Mais la famille mange souvent aussi en commun. Je crois que la séparation des sexes pendant le repas vient des Nègres, qui ont cette coutume, tandis qu'à l'origine les Bambuti mangeaient ensemble.

On ne peut pas dire que le silence règne pendant ces repas ; la satisfaction d'un estomac bien rempli s'exprime par le geste et la parole, mais sans bestialité ; au contraire, on observe certains égards envers ses commensaux. Quant à manger proprement, on ne s'en soucie guère. Après le repas, on s'essuie les mains et les doigts aux feuilles, aux troncs des arbres, ou sur soi-même ; on se les passe sous les aisselles ou sur le corps. Après s'être essuyé la bouche de la paume, on peut boire un coup d'eau ; on puise sa boisson dans le pot, avec la calebasse, ou au

moyen d'une feuille. On ne boit pas pendant les repas. Lorsqu'on est rassasié ou qu'on a fini sa part, on se lève et on s'en va, ou bien on reste accroupi, selon qu'il vous plaît. La femme ramasse la vaisselle, pour autant qu'on en connaisse l'usage ; on rassemble les feuilles et on les jette sur le fumier ou dans les broussailles, où le chien va les lécher.

6. Stimulants.

Le meilleur témoignage de la pauvreté des Bambuti, ce sont peut-être leurs stimulants. On n'en trouve chez eux qu'un très petit nombre, et tous sont de provenance étrangère. Les Pygmées ont beaucoup de goût pour le sel, le tabac, le chanvre et l'alcool, mais il n'y a rien dans tout cela qu'ils produisent eux-mêmes. Leur dépendance des Nègres voisins, sur ce chapitre, est telle que cette seule raison devait les faire passer sous leur tutelle. Le fait que les Bambuti, malgré leur vif désir de tels stimulants, sont incapables même d'en produire une partie, est une preuve frappante de ce que leur vie économique et celle des Nègres sont totalement différentes.

Les Bambuti sont ravis quand on leur donne un peu de sel, qu'ils rapportent chez eux dans une feuille. Pas de Mombuti à qui l'on donne du sel sans qu'il en suce tout de suite un petit morceau. Mais comme les nains doivent obtenir le sel qui leur est nécessaire des Nègres silvestres, eux-mêmes réduits à des succédanés, il leur faut faire leur cuisine presque sans sel.

Le tabac (*tava*) est également pour les nains, hommes et femmes, d'un attrait irrésistible. Là encore, ils se trouvent entièrement sous la dépendance des Nègres, dont les plantations leur fournissent le tabac. On se contente d'une feuille que l'on arrache, ou que le Nègre a mise à sécher sur le toit de sa case. Le Pygmée la déchi-

quête et en bourre sa pipe, pose sur le tabac un petit morceau de charbon ardent, et l'on fume vaillamment, d'un air de béatitude. Les pipes sont d'origine nègre, à l'exception d'un type en lequel on peut reconnaître la pipe des Pygmées. Elle consiste en des feuilles enroulées de *kerenu* ou de *duru*; on en refait une à chaque nouvelle occasion.

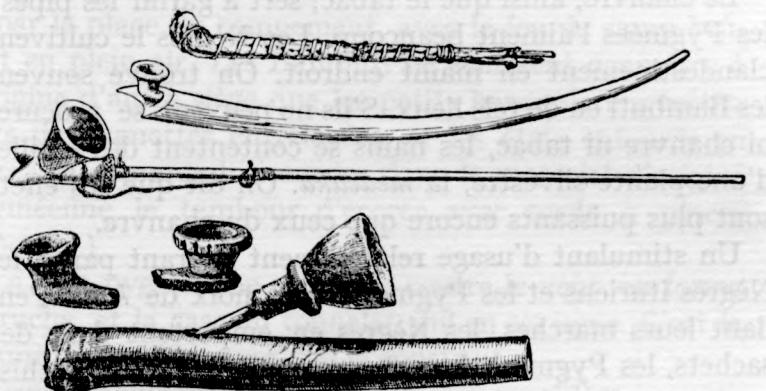


FIG. 8. — Types de pipe usuels chez les Bambuti. De haut en bas : pipe faite d'une feuille enroulée ; pipe faite d'une nervure de feuille de bananier ; pipe de terre ; pipe à eau.

La pipe à eau, en bambou, qui sert à fumer le tabac et le chanvre, comprend un tube de bambou, ouvert en haut, fermé en bas, dans le tiers inférieur duquel on enfonce obliquement un mince petit tuyau, qui porte le fourneau de la pipe ; les joints sont garnis d'argile ou de caoutchouc. Le bas du tube est rempli d'eau. La fumée du tabac passe et est aspirée à travers cette eau.

C'est partout dans le Sud-Est du district forestier que l'on trouve ces pipes à eau renflées, en argile, faites d'une calebasse. On arrange les coloquintes au long col en percant au bout du col un trou pour aspirer, et un second trou dans la panse de la coloquinte : c'est sur celui-ci que l'on plante le fourneau de la pipe. On remplit la calebasse d'un peu d'eau et on aspire la fumée à travers.

Je nommerai, comme dernière espèce de pipe, celle que j'appellerais volontiers « pipe personnelle », parce qu'elle ne sert qu'à l'usage d'un individu. Elles sont fort rares. De temps en temps, on trouve un vieux Pygmée qui fume sa pipe à lui. Le fourneau est planté sur un tuyau mince d'environ 30 cm ; il porte sur le côté un raccord avec le tuyau.

Le chanvre, ainsi que le tabac, sert à garnir les pipes ; les Pygmées l'aiment beaucoup. Les Nègres le cultivent clandestinement en maint endroit. On trouve souvent les Bambuti en de tels lieux. S'ils ne peuvent se procurer ni chanvre ni tabac, les nains se contentent des feuilles d'une plante silvestre, la *medeaka*. On dit que ses effets sont plus puissants encore que ceux du chanvre.

Un stimulant d'usage relativement courant parmi les Nègres ituriens et les Pygmées est la noix de *kola*. Pendant leurs marches, les Nègres en emportent dans des sachets, les Pygmées dans des carquois, et se rafraîchissent avec elles. Au campement, on pile ces noix dans un mortier et on y ajoute de l'eau. On passe la bouillie au filtre, et on boit l'eau de *kola*.

La préparation des *boissons alcooliques* est inconnue des Bambuti, mais non leur dégustation. D'après mon expérience, cependant, les excès alcooliques sont rares, surtout parce que les Bambuti n'ont pas d'occasion d'en commettre.

L'*anthropophagie* n'est pas pratiquée, de nos jours, dans la forêt iturienne. Mais des témoignages sûrs des Pygmées et des Nègres confirment qu'ils ont aussi mangé autrefois de la chair humaine. J'incline à croire que l'*anthropophagie* n'a jamais été répandue chez les Bambuti au même degré que chez les Nègres, dont l'exemple seul les avait incités à la pratiquer. On est donc en droit d'affirmer que les Pygmées, de leur nature, ne sont pas des cannibales, quoi qu'ils n'aient pas dédaigné à l'occasion les festins humains.

7. Conclusions.

On peut considérer comme pygméens l'habitat dans l'ombre de la forêt vierge, les déplacements perpétuels des habitations, fondés sur la nature nomade des nains. En ce qui concerne le plan de l'établissement, le village rond est typiquement pygméen. Il est en outre caractérisé par la place du campement, avec le feu de camp brûlant en plein air. Les Bambuti ne semblent connaître à l'origine d'autre siège que les petits bancs de baguettes, faits de baguettes entrelacées, et les étais enfouis en terre. Je comprendrai encore dans le matériel d'origine pygméenne le tambour d'écorce avec corde à pincer (*igbombo*.)

La case pygméenne est l'abri contre le vent, en forme de ruche, et la case en tonnelet, qui en est issue. C'est la femme, et non l'homme, qui la construit.

Dans l'équipements ménager, je considère comme d'origine pygméenne les nattes à dormir, en *kerenu*, et les bas-flancs faits de bois lisse, posés à même le sol et qui, au fond, n'ont d'autre rôle que de préserver de son humidité. Le feu est entretenu la nuit dans les huttes pour en réchauffer les occupants : c'est aussi, dès l'origine, une coutume pygméenne, ainsi que l'habitude de se servir du toit de la case pour y ranger toute sorte d'ustensiles.

La disposition de l'âtre est également de tradition ancienne : chaque femme s'installe son foyer auprès de la hutte. Le Pygmée était peut-être, au commencement, totalement dépourvu d'ustensiles de cuisine, exception faite, tout au plus, de mortiers très primitifs. L'allumage du feu, sous quelque forme que ce soit, est étranger aux Bambuti ; ils possèdent et apprécient le feu, qu'ils gardent avec soin et emportent partout avec eux.

Le Pygmée consomme les aliments, non pas crus, mais préparés au feu. Les vieilles méthodes pygméennes de cuisson des aliments sont de les griller à feu libre, de les rôtir sous la cendre, ou de les cuire à l'étouffée dans des cornets de feuilles.

Les Bambuti n'ont pas de vaisselle, rien que des feuilles, qui leur tiennent lieu de plats et de vases à boire, et tout au plus des brochettes de bois qui font office de fourchettes.

Parmi les stimulants, la noix de *kola* peut passer pour pygméenne; toutes les boissons alcooliques, le tabac et le sel, sont des friandises très appréciées, mais fournies par les Nègres. Il semble que la pipe en feuilles de *duru* soit une invention des Pygmées.

Ainsi, l'examen de l'habitat, du logement et du ménage laisse parfaitement discerner les contours d'une culture pygméenne, dont l'extrême pauvreté ne l'empêche pas d'avoir sa structure propre, et qui prend place à côté des autres formes culturelles des peuples de la forêt vierge. Mais notre description a forcément fait ressortir dans quelle vaste mesure les Pygmées ont emprunté aux tribus voisines, passées et présentes, leur bagage culturel, et combien les Bambuti ont su adapter en esprit ces biens d'emprunt à leur propre existence.

CHAPITRE IV

VÊTEMENT ET PARURE DES BAMBUTI.

1. Le vêtement.

Jamais ni nulle part les Bambuti adultes ne se promènent tout nus. Au contraire, on laisse en général les enfants courir sans vêtements jusqu'à leur sixième ou huitième année, bien qu'ils manifestent de bonne heure, eux aussi, une tendance à se recouvrir le sexe. Ce n'est nullement le signe d'une pudeur naissante, mais simplement une conséquence de l'instinct d'imitation, ou encore du goût du jeu et de l'amour de la parure.

Les auteurs ne sont nullement d'accord, jusqu'à ce jour, sur la nature du vêtement, ce qui prouve tout au plus que ces vêtements varient suivant les régions. Il me semble qu'il servait en premier lieu et sert encore aujourd'hui à couvrir le sexe.

Le *vêtement de l'homme* est le cache-sexe ou tablier, fait en écorce de *Ficus*, que le Mombuti se procure quelquefois dans la forêt, mais souvent aussi au village nègre. On porte ce pagne aussi longtemps qu'il arrive encore à remplir sa fonction. Dans la plupart des cas, il tient quelques mois, puis, devenu inutilisable, il est jeté et remplacé par un neuf. Pour se procurer l'écorce, on l'entaille sur l'arbre, en haut et en bas, on la fend d'un côté dans le sens de la longueur, et on détache sans peine la bande d'écorce du tronc. On retire la couche extérieure d'écorce, qui est rugueuse, de sorte qu'il subsiste des deux côtés, envers et endroit, une couche fibreuse, lisse et fine,

qu'on met à ramollir dans l'eau pendant quelques jours. Puis on la pend pour la faire sécher. Le liber imprégné qu'on obtient par ce procédé est ensuite battu, travail dont l'homme se charge toujours. Le maillet qu'il emploie pour ce faire est ordinairement d'ivoire, parfois aussi de bois. Quoique les Bambuti sachent actuellement fabriquer eux-mêmes de tels battoirs, ils les ont sans aucun doute empruntés aux Nègres, qui en utilisent de pareils. Mais on peut tout aussi bien battre l'écorce avec des pierres, quand on n'a pas de maillet sous la main. Le tablier d'écorce ainsi préparé est maintenu à la taille par un cordon passé autour des reins, une corde ou une ceinture. Il y a des tabliers plus larges, d'autres plus étroits ; les premiers couvrent aussi le séant et le devant des cuisses, les autres cachent tout juste le milieu du siège et le sexe.

Je comprendrai encore dans le costume masculin les peaux de bêtes ; mais il faut plutôt les considérer comme une parure. C'est surtout pour la danse, ou dans des circonstances déterminées, que le Mombuti se passe à la ceinture les peaux de chats sauvages, à longue queue, et de genette, ou les toisons laineuses de *potto* : elles se balancent par devant et des deux côtés, et donnent à leur porteur une allure solennelle et martiale.

Le vêtement comprend encore de larges sangles abdominales. On peut en faire avec toute sorte de cuirs. Les ceintures en peau d'*okapi* et de l'antilope rayée *kenge* sont très appréciées. Ces ceintures sont fixées au moyen de lanières de peau qu'on passe dans des trous pratiqués le long de leur bord.

Les hommes portent encore, rarement, il est vrai, la peau du singe *cobobe*, dont les vieillards se font un mantelet à couvrir le dos.

Il faudrait finalement parler de leur coiffure. En principe, le Pygmée garde la tête nue. Il ne faut donc voir dans son couvre-chef qu'une parure ou une imitation des

Nègres. On aperçoit de temps à autre des bonnets faits de peaux à poils durs, cousues ensemble ; dans le domaine de la culture gletu-budu-liko, qui possède une technique de la vannerie raffinée et élégante, les Bambuti mettent aussi des bonnets de vannerie.

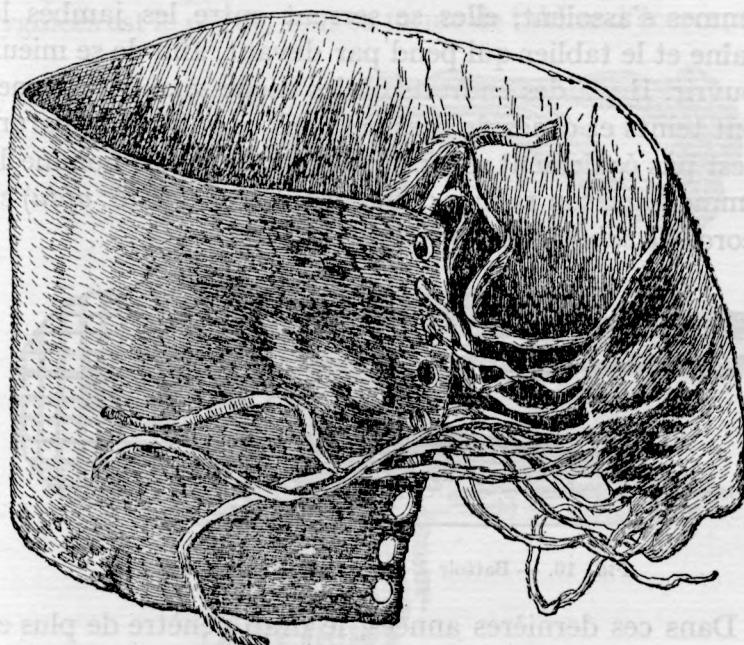


FIG. 9. — Ceinture des hommes bambuti, en peau d'okapi.

On savait déjà par de précédentes explorations que les *femmes* Bambuti se couvrent de tabliers en écorce et en feuilles. D'autres sortes de vêtement se trouvent aussi chez elles; ils copient le costume nègre, et on n'a pas de peine à y reconnaître des éléments d'emprunt. Seuls, les touffes de feuilles et les tabliers d'écorce constituent chez les Pygmées le vêtement original des femmes. Le pagne s'attache diversement, selon ses dimensions. S'il est étroit et court, la femme le passe entre ses jambes, comme l'homme, afin qu'il couvre tout juste le sexe. S'il est long,

on le laisse retomber devant par-dessus le cordon, de sorte qu'il pend à la manière d'un court tablier ; on le passe par derrière autour du cordon, puis on le laisse flotter comme une traîne. La femme ne cherche pas à couvrir son séant. Lorsque la traîne manque, on se met volontiers des feuilles à la ceinture pour la remplacer. Quand les femmes s'assoient, elles se serrent entre les jambes la traîne et le tablier qui pend par devant, afin de se mieux couvrir. Il y a des endroits où les cache-sexe des femmes sont teints et ornés de dessins, mais ce goût de la parure n'est pas également répandu partout. Comme l'homme, la femme noue son tablier d'un cordon tressé (Efé : *opfu*) en écorce de *selu* ou de *sio* (faux-bambou).

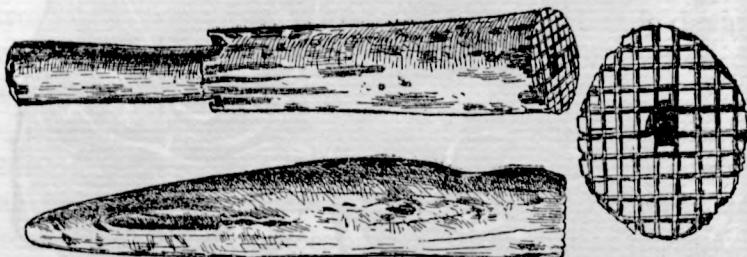


FIG. 10. — Battoir à écorce des Efé, en ivoire.

Dans ces dernières années, le drap pénètre de plus en plus chez les Bambuti, comme partout ailleurs. Cette évolution vient de ce que les routes d'autos ont ouvert l'accès de la forêt vierge ; elles ont ainsi déjà ménagé aux Bambuti des contacts avec la civilisation.



FIG. 11. — Battoir à écorce des Bakango, en bois.

Un parallèle entre le costume actuellement connu

chez les Bambuti ituriens et celui des Nègres silvestres montre leur concordance, sur presque tous les points : mais il faut voir dans cette concordance un phénomène tout récent d'assimilation. Il est très facile de reconnaître dans certaines pièces de costume des objets étrangers, d'origine non-pygmyenne. Le vêtement typique des Pygmées est le pagne, sous sa forme de tablier d'écorce, et



FIG. 12. — Pagne de feuilles des femmes.

sans doute aussi la ceinture de feuilles des femmes, liée à la taille par un cordon passé autour des reins. Il semble que le Mombuti n'ait jamais porté des vêtements de peau que comme parure, et non pour se vêtir. Quant aux femmes, on peut penser que la ceinture de feuilles n'a jamais été pour elles qu'un complément à leur toilette, qui, à certaines époques (la menstruation), remplace chez elles le vêtement.

La répugnance des Bambuti à se montrer tout nus, et leur soin de toujours se couvrir, permettent de supposer que les Pygmées ont de tout temps eu pour coutume de dissimuler leur sexe.

2. La parure.

Les Pygmées s'ornent le corps, soit d'objets qu'ils se passent et s'attachent, soit de marques obtenues par des opérations spéciales.

La parure de l'homme. Si l'on excepte les Nègres du Nepoko, on aurait peine à dire lequel est le plus coquet, du Nègre ou du Pygmée. La plupart des Pygmées ne se parent pas les jours ordinaires ; on peut en dire autant des hommes chez les Mamvu, les Balese et les Babira. Mais, aux occasions solennelles, Pygmées et Nègres montrent leur coquetterie. Quelquefois cependant, le Mombuti se met une petite parure un jour ordinaire — par exemple la large ceinture de peau, le bonnet de peau, quelqu'autre dépouille ornementale. Parmi les autres objets que le nain porte sur lui, beaucoup ne sont pas toujours parure, mais servent souvent aussi de talisman. Ce sont surtout les jeunes hommes qui, en plus de leurs amulettes, se mettent aussi des parures proprement dites, comme des plumes de couleur et des diadèmes de plumes, que l'on porte à son bonnet ou dans les cheveux. Les fleurs et les feuilles ne se voient que très rarement chez les hommes : on se les passe parfois dans les cheveux, ou

derrière l'oreille. On aime fort les houppes pour la danse, en soies de sanglier, que les garçons et les hommes s'attachent dans leurs cheveux noués ensemble, de sorte qu'elles sautent dans tous les sens quand les danseurs agitent la tête en cadence. Les femmes fabriquent ces houppes avec des soies de sangliers. Un ornement pour hommes fort répandu est fait de fibres de feuilles, teintes en rouge, tressées ensemble à la façon d'une corde, et qui se portent au-dessus du coude. On pend quelquefois à leurs franges des perles de verroterie ou de fer. L'homme aime aussi porter au mollet des anneaux du même genre. Les danseurs et chasseurs se passent assez fréquemment aux poignets des morceaux de peau d'antilope, aux longs poils hérisrés. Ces morceaux sont fendus par le milieu, la fente agrandie en rond, de sorte qu'ils tiennent au poignet comme des bracelets. De nos jours, les Bambuti portent aussi des anneaux au bras et à la cheville, en végétaux, en métal, en poil d'éléphant, tels qu'ils sont en usage chez les Nègres. Les hommes, mais plus encore les femmes, aiment porter des colliers en dents d'animaux, enfilées ; ce sont surtout les longues dents des léopards qu'on recherche à cette fin.

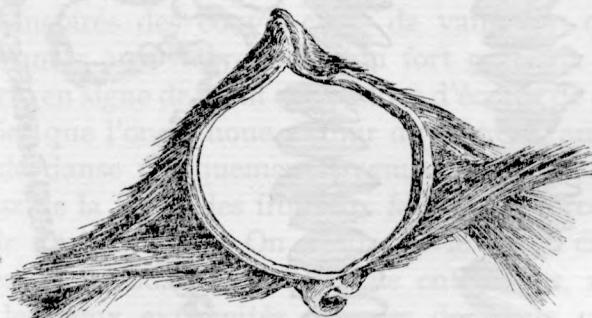


FIG. 13. — Bracelet de fourrure des Efé.

Les éventails pour la danse, qui ne sont "pas rares chez les Nègres, se voient aussi parfois chez les Pygmées, qui se contentent de touffes de feuilles, alors que chez

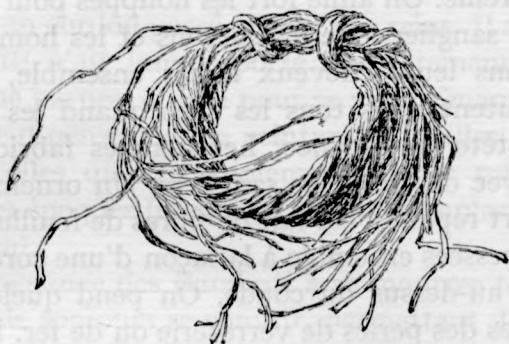


FIG. 14. — Bracelet des Efé ; écorce tressée.

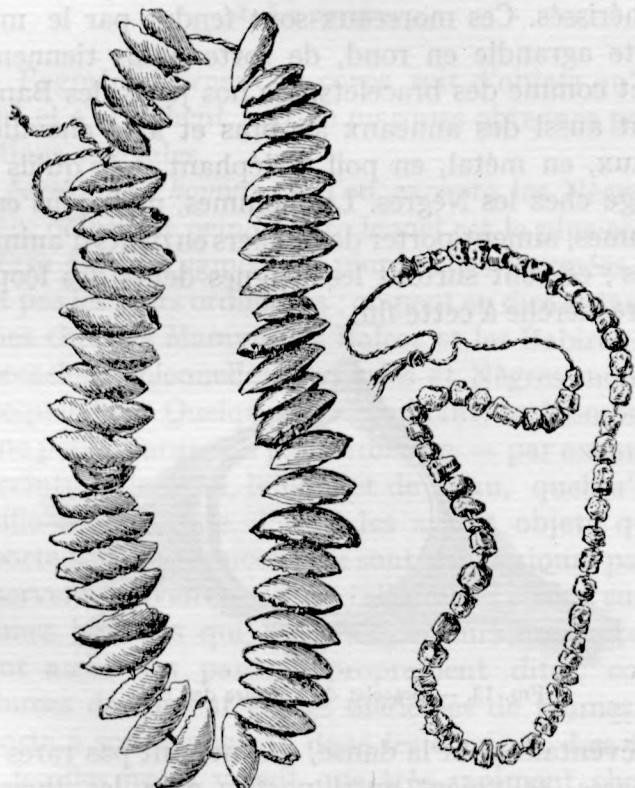


FIG. 15. — Colliers des Basúa, l'un en noyaux de fruits, l'autre en moelle d'arbre.

les Nègres, ils sont faits de queues de buffles ou de houppes en fibre.

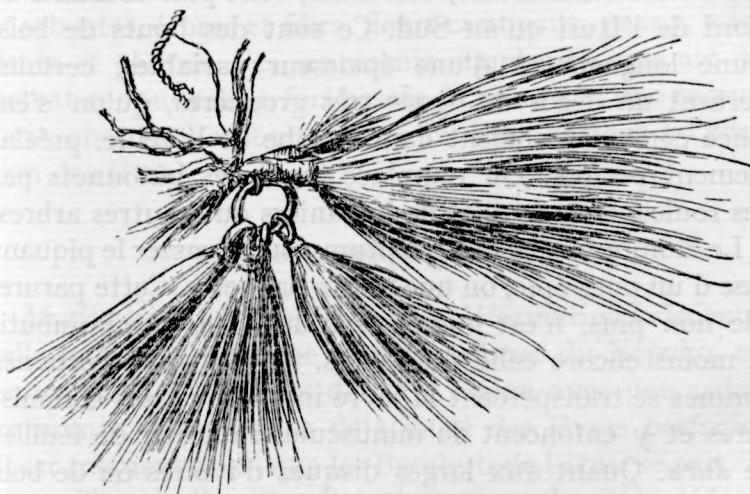


FIG. 16. — Houppes pour la tête, portées à la danse par les hommes bakango.

La parure de la femme mombuti est infiniment plus riche que celle de l'homme. Filles et femmes aiment se parer de frontaux de vannerie, les uns très grossiers, les autres inspirés des couvre-chefs de vannerie que l'on a empruntés aux Nègres, et d'un fort gracieux travail. On porte en signe de deuil des bandes d'écorce de côtes de bananier que l'on se noue autour du front. D'autres parures de danse typiquement pygméennes sont, dans le Sud-Est de la forêt, des frontaux faits de l'écorce parfumée de l'arbuste *bea*. On s'entoure le front des tiges tordues de l'arbuste ; on les noue entre elles, mais on laisse les deux extrémités dressées des deux côtés du front, comme des dents de fourche, ce qui sied parfaitement aux danseuses. Lorsqu'elles agitent la tête en cadence, ces dents se balancent.

Les peignes sont connus des Bambuti, mais l'usage en est rare ; à l'origine, ils ne connaissaient ni peignes, ni

épingles à cheveux. Leur emploi est encore actuellement restreint aux plus septentrionaux des Bambuti.

Il en est de même pour les bâtonnets de nez et d'oreille. Les bâtonnets d'oreille, eux aussi, sont plus courants au Nord de l'Ituri qu'au Sud. Ce sont des bouts de bois, d'une longueur et d'une épaisseur variables, certains portant un décor de lignes très grossières, qu'on s'enfonce comme ornement dans le lobe de l'oreille, préalablement perforé. On remplace aussi ces bâtonnets par des rouleaux de feuilles de bananiers ou d'autres arbres.

Le Mombuti se perce le septum pour y passer le piquant lisse d'un porc-épic, ou une petite baguette. Cette parure, elle non plus, n'est guère répandue chez les Bambuti, et moins encore celle des lèvres. Au Sud-Est, certaines femmes se transpercent la lèvre inférieure à ses commissures et y enfoncent de minuscules rouleaux de feuilles de *duru*. Quant aux larges disques d'ivoires ou de bois (jusqu'à 12 cm de diamètre) que les femmes Babira passent aujourd'hui encore dans leur lèvre supérieure, je n'en ai jamais vu chez les femmes Bambuti. HUTEREAU en note la présence chez les Efé des Mombutu ; il écrit à ce sujet : « Nombreuses sont les femmes Efé qui se trouvent la lèvre supérieure pour y introduire le disque labial en ivoire, en bois, en feuilles de bananier, ou un fruit rouge de la forêt, imitant en cela les femmes mombutu ». Ces disques labiaux que décrit HUTEREAU chez les Pygmées des Mombutu sont une exception. L'usage de se percer les lèvres pour y porter des bâtonnets et des anneaux est quasi-universel.

Au cou, on trouve, avec des cordons d'écorce et des cordons de fibres à noeuds, toute sorte de colliers en dents d'animaux, en baies, en noyaux fendus ; d'aucuns même sont faits avec des dés desséchés de certaines moelles de plante. Les chaînettes en perles de fer ou de laiton sont fort recherchées ; mais plus ou moins selon les régions,

ce qui montre nettement que sur ce point, on dépend des Nègres.

Il ne reste, comme parure originelle des Bambuti, que les ornements en matières animales ou végétales, feuilles et arbustes, écorce et fibre, fleurs et noyaux, peaux, soies, dents et plumes. Ces ornements simples et sans art dénotent en tout cas un fort besoin de parure, et une coquetterie, chez les Bambuti, qui se révèlent surtout à l'occasion des fêtes.

3. L'ornementation du corps.

Mutilations ornementales. La déformation crânienne, telle qu'elle se pratique chez les Nègres du Nepoko, est imitée par les Pygmées de cette région avec une ardeur croissante. Nous avons déjà parlé des lèvres perforées. Il est fréquent aussi que les Bambuti de l'Ituri se percent le pavillon de l'oreille. J'ai observé, au bord du Nduye, qu'on faisait également plusieurs trous dans l'ourlet de l'hélix pour y enfoncer de petites baguettes ; de telles conques de l'oreille avaient l'air d'un morceau de gibier bardé. Il a déjà été question des perforations du septum nasal.

Le *limage des dents* répond, selon nos conceptions actuelles, à un besoin esthétique. Le « spécialiste en art dentaire » se sert d'un petit ciseau à froid et d'un maillet de bois. Le patient est couché sur le dos, la tête surélevée, un bâillon de bois dans la bouche ; il le mord de toutes ses forces pour s'empêcher de crier. On applique le ciseau contre l'incisive et on la frappe doucement à coups de maillet, de sorte que l'os s'en va éclat par éclat, jusqu'à ce que la dent ait pris la forme en pointe recherchée. La mutilation courante consiste à époiner ainsi les quatre dents de devant de la mâchoire supérieure, mais il y a bien d'autres variantes.

Les cicatrices ornementales sont très rares chez les

Bambuti. On voit parfois chez les hommes un tatouage en pointillé, surtout au front. Chez les femmes, on l'observe au visage, au ventre et sur le dos.

Une manière de s'orner le corps, répandue chez les Bambuti, consiste à se raser le crâne.

Les Bambuti ont la curieuse coutume de s'arracher les cils.

Peinture du corps et soins corporels. Tous les Bambuti adorent se peindre le corps. Il faut distinguer ici le badigeonnage de la figure, à but magique, et la peinture ornementale.

On badigeonne le corps de trois couleurs : la terre blanche, le rouge et le noir. On tirait autrefois le rouge de la terre à sanguine, dont on frottait un morceau, légèrement humecté, contre un autre. On s'en teignait le corps, le visage, les cheveux, et même les tabliers d'écorce. De nos jours, la sanguine a reculé devant le rouge d'arbre, même aux endroits où l'arbre dont le bois fournit cette teinture ne pousse pas ; ce bois est actuellement objet de trafic dans la forêt iturienne. Pour en tirer la couleur, on le mouille et on le frotte contre une pierre, ce qui fait tomber la fine sciure rouge qui sert de teinture. Le noir s'obtient à partir du charbon de bois et du suc du fruit *tato*. Cette teinte, qui se maintient longtemps sur l'écorce, et plusieurs jours de suite sur le corps, est étalée à l'aide d'un bâtonnet ; en général, on dessine avec des traits des ornements géométriques. La fabrication des couleurs et la peinture sont l'affaire des femmes, qui s'en chargent volontiers.

Les soins du corps sont terriblement négligés chez les Bambuti. C'est à bon droit que STUHLMANN écrit : « A l'état naturel, ils sont d'une extraordinaire saleté et ont peur de l'eau. » Quant ils peuvent se procurer un peu de graisse (huile de ricin), ils aiment à s'en enduire le corps. Les Bakango emploient pour cet usage de l'huile de palme ; les autres, une huile silvestre extraite des noyaux de l'arbre *tabe*.

4. Résumé.

On peut dire en conclusion que le vêtement et la parure des Bambuti sont des points sur lesquels l'influence des Nègres est plus sensible qu'ailleurs. Cependant, il doit être encore possible de sortir le véritable Mombuti de sa carapace fantastique d'oripeaux et de parures étrangères.

Il est établi que les Bambuti ne vont jamais nus, et qu'il n'y a pas de signes nous permettant de conclure qu'il en ait jamais été autrement. Le vêtement masculin semble avoir toujours consisté en un tablier d'écorce, fait de liber battu, et destiné à couvrir le sexe. La femme portait autrefois une bande d'écorce analogue, mais plus étroite, tenue par une corde tressée, et qu'elle remplaçait au moment de la menstruation par une touffe de feuilles ou une seule feuille allongée. Actuellement, les femmes bambuti portent volontiers avec leur cache-sexe un tablier d'écorce. Toutes les autres pièces de vêtement sont empruntées aux Nègres.

On peut reconnaître la parure primitive des Bambuti dans les sangles abdominales en peau d'*okapi* et de *kenge*, comme aussi dans les bracelets de peau, les colliers de lianes et de noyaux. Les mantelets en cuir de colobe, les bonnets de peau, les dépouilles de chats sauvages portées à la ceinture font probablement partie du bagage originel des Pygmées. Les ornements de la femme, tiges d'arbustes, feuilles à la ceinture, bracelets d'écorce tressée ou tordue remontent sûrement aussi aux origines pygméennes. De même, je n'hésiterai pas à attribuer aux Pygmées eux-mêmes le badigeonnage du corps, tel qu'il se pratique encore, ainsi que la préparation des couleurs. Le Pygmée emprunte aux Nègres les mutilations corporelles ; le tatouage et la déformation des dents sont des coutumes étrangères. On ne peut l'affirmer aussi positivement de la perforation des

lèvres, des oreilles et du nez, puisqu'elle peut très bien être obtenue sans instruments de fer, et servir à y introduire de petits rouleaux de feuilles, et ornements du même genre. Cependant, j'incline à voir en elle une coutume inconnue des premiers Bambuti, bien qu'elle fasse aujourd'hui partie de leur acquis culturel.

Les Bambuti ont un instinct qui les pousse à s'embellir ; il suffit de voir briller les yeux des femmes et des enfants quand on étale devant eux des perles de couleur, quelques bouts d'étoffe et des brimborions de ce genre, d'observer avec quelle joie ils enfilent ces perles, de regarder les mère parer leurs bambins de ces merveilles — et l'on sera convaincu que les Bambuti ont de naissance l'amour de la parure.

et on en avait une partie. Les malades étaient alors évidemment dans un état de faiblesse extrême et leur état devait être très pénible à observer.

CHAPITRE V REMÈDES ET PLAISIRS.

Dans ce chapitre, nous parlerons des mesures prises par les Bambuti pour protéger leur vie de ce qui pourrait lui nuire (maladies), et d'autre part, pour lui donner de l'agrément (plaisirs de toute nature).

1. Thérapeutique (plantes médicinales et leur usage).

La médecine des Bambuti consiste essentiellement dans l'usage de nombreuses plantes médicinales ; elle suppose une connaissance prolongée et approfondie des plantes silvestres. S'il faut en croire leurs assertions, les simples qu'ils emploient ont bel et bien des vertus curatives ; par moment, toutefois, on remarque qu'ils ont, ou que la manière dont ils sont appliqués a une signification magique.

Les Bambuti connaissent des plantes qui guérissent presque toutes les maladies, et en usent effectivement. Sont incurables certaines catégories de fièvre, la lèpre, la dysenterie sanguinolente et la goutte. Le traitement de ces maux varie suivant la région.

Les maladies vénériennes ne se trouvent jamais chez les Bambuti ituriens, ce qu'on peut conclure, non seulement de leurs dires, mais aussi de ce qu'ils ne connaissent pas de remèdes contre elles.

Ces médecines sont instillées dans des plaies ouvertes, ou bien on les frotte avec elles, ou bien encore on incise la partie atteinte et on enduit les entailles avec le remède.

Les blessures sont bassinées à l'huile chaude, quand on a de l'huile sous la main.

On fait des *scarifications* pour guérir les maux de tête, les rhumatismes, le lumbago, le mal de poitrine, la débilité mentale et d'autres maux encore. Le procédé consiste à entailler la peau avec une pointe de flèche et à frotter l'entaille avec la plante médicinale.

Contre la *framboesia*, les Bambuti connaissent un remède très efficace, mais d'une application très douloureuse. On emploie pour médecine le suc de la liane *autu*. On gratte la croûte des plaies avec un morceau de liane *oda*, celle-ci étant coupante, pour les faire saigner. Puis les plaies sont baignées à l'eau chaude et ointes avec le remède. En plusieurs endroits, on fait aussi brûler la liane *oda* et on en mêle la cendre avec de l'eau de *baga*, pour en faire un onguent à enduire les plaies. Pygmées et Nègres silvestres sont unanimes à affirmer qu'une application énergique de ce remède guérit la framboesia et immunise en outre contre son retour.

Il existe une espèce maligne de framboesia qu'on soigne avec de la terre prise aux nids des fourmis *ti'i*, qu'on délaie dans de l'eau pour la boire.

Les Bambuti prétendaient aussi réduire les *fractures* avec leurs remèdes ; mais ils ne voulaient probablement parler que de contusions.

Avant de parler des *remèdes qui s'administrent par la voie buccale ou anale*, nous devrons tout d'abord mentionner la seringue, faite d'une calebasse à laquelle un tuyau est collé avec de la résine. Le patient est couché sur le ventre ; on lui enfonce le long col de l'appareil dans le rectum, et on y verse le clystère. S'il le faut, on facilite l'opération en soufflant dans l'appareil.

Contre la *dysenterie*, c'est le suc de la liane *tebvo* qu'on introduit dans l'intestin par cet entonnoir. Les Efé mérindionaux, pour leur part, boivent une décoction de l'arbre *ato*. La *diarrhée* est combattue au moyen de

l'écorce de l'arbre *boruo*; on la râcle, on la pile avec du sel et on en avale une partie; on se frotte la tête avec le reste. Contre la *constipation*, on fait un bon lavement à l'eau, en enduisant le col du clysoir avec du suc de *piripiri*, ou en mélant à l'eau de l'écorce grattée de l'arbre vénéneux, le *tava*.

On pourrait encore mentionner d'autres remèdes, mais je m'en tiendrai à ceux-là.

Pour les *remèdes à usage externe*, j'en ai déjà cités quelques-uns, à propos d'autres techniques de guérison.

Contre les *maux de tête*, on frotte la tête des feuilles de l'arbre *lubese*. Mais le remède le plus simple à ces malaises est de serrer la tête avec une liane.

Pour soulager le *mal au ventre*, outre les moyens déjà nommés, il faut, paraît-il, respirer des feuilles de *masarosaro* que l'on froisse entre ses mains. On pose aussi des emplâtres d'argile fraîche.

Contre le *mal de poitrine* (sous le bras), on frotte le patient avec des feuilles de *bebe*. On m'a indiqué de nombreux remèdes contre les *douleurs oculaires*.

Pour combattre le *mal de dents*, on connaît divers remèdes, qu'on instille dans la dent creuse, ou dont on frotte la partie malade. Les Efé méridionaux prétendent que des vers percent et détruisent les dents. Pour les chasser, et contre les élancements, on écrase du poivre de *piripiri*, on y mélange un peu de poison à flèches de *kelapo*, et on instille le tout dans la dent creuse.

La racine de *medeaka* passe pour avoir des vertus *aphrodisiaques*: on en mâche. Pour se faire avorter, la femme enceinte respire les feuilles de la plante *mabala*, qu'elle froisse entre ses paumes. Il paraît aussi que cette plante accélère l'expulsion du placenta.

Nulle part je n'ai vu à l'œuvre de médecins ni de guérisseurs, bien que ce soient, comme de justes, les gens vieux, pleins d'expérience, qui s'entendent à soigner les malades. Il est certain que lorsqu'il y a des maladies,

on ne s'adresse pas aux autres parentèles ou clans pour en obtenir des guérisseurs ou des remèdes. Donc, il n'y a pas encore de corporation spécialisée dans la médecine. Je n'ai pas non plus remarqué que les Bambuti dépendissent des Nègres sous ce rapport. La connaissance des plantes médicinales et de leur usage est donc une acquisition pygméenne, un trait de culture pygméen.

2. Joie de vivre et agréments de l'existence.

De tous les humains, les Bambuti sont parmi ceux qui trouvent le plus de plaisir à vivre. Ils tirent de leur habitat tout ce qu'ils peuvent pour agrémenter leur vie, et réservent toujours, dans une journée de travail, quelques heures vouées aux plaisirs du jeu et de la danse. Le Pygmée ignore les fêtes et les jours de réjouissance, mais certaines occasions lui sont un prétexte à des divertissements solennels.

a) JEUX DES ENFANTS.

L'enfant qui vit librement dans la nature se fait un jouet de n'importe quel être ou n'importe quel objet. Aussi, les occasions de se distraire ne lui manquent pas. Le petit Pygmée ne connaît guère les jouets spécialement fabriqués. Les enfants jouent avec ce qui leur tombe sous la main, ou ce dont ils se font à eux-mêmes un jouet. Les plus petits cabriolent à travers le camp et se roulent joyeusement par terre, sans souci de la pluie ni de la boue. Les grands, à partir de la quatrième ou de la sixième année, pataugent souvent dans l'eau ; les gamins luttent volontiers entre eux, se bombardent de fruits et de bouts de bois, et jouent à s'attraper. Garçons et filles aiment grimper sur les arbres minces et se balancer dans leurs cimes en chantant et en faisant du vacarme. On adore se balancer sur les arbres et les lianes. Les garçons

manient l'arc dès leurs premières années. Les plus grands d'entre eux organisent des concours de tir sur cible mobile. L'occupation préférée des fillettes est de jouer à la maman, ou à la famille. On assiste alors aux scènes les plus charmantes. De petites bonnes femmes se pendent au front, par la courroie de support, les grandes hottes de leurs mères ; elles se mettent sur le dos de petites charges de bananes ou des fagots de bois, comme les grandes, allument un feu et cuisinent. Des enfants d'à peine six ans promènent leur petit frère ou leur petite sœur pour jouer elles-mêmes à la maman. Quand on n'a pas de nourrisson à soigner, on ficèle un paquet de feuilles, qui remplace la poupée de nos enfants. La petite fille s'attache à la poitrine des feuilles en manière de berceau, y pose sa poupée de feuillages, et la berce en chantonnant. D'autres édifient une petite cabane et jouent à la famille.

Je renonce à décrire les innombrables inspirations des petits Bambuti dans leurs jeux : ils y exercent leur instinct de jeu en imitant les occupations des adultes. Si l'on y ajoute les courses quotidiennes en forêt, où les enfants accompagnent leur mère, puis la part qu'ils prennent aux danses des grands, on verra combien les petits Pygmées sont occupés d'esprit et de corps, et que l'ennui leur est inconnu. En répétant dans leurs jeux les actes habituels des adultes, les enfants se préparent insensiblement à la vie réelle.

b) JEUX DES ADULTES.

Les adultes, eux aussi, trouvent dans le jeu un passe-temps, mais plus encore dans la danse, leur plaisir principal. Parmi leurs divertissements, mentionnons les *jeux de balle*, dans lesquels ils se servent de feuilles roulées en paquets ronds ; le *saut à la corde*, sport favori des jeunes filles ; la *lutte à la corde*, souvent disputée hommes contre femmes. Un passe-temps très goûté des hommes

est un jeu de hasard, la *mali*, qui vient toutefois de chez les Nègres. Ils s'y adonnent souvent avec une telle passion que des hommes y perdent toutes leurs flèches, qui servent d'enjeu.

Une *lutte par équipes*, hommes contre femmes, que j'ai pu observer, s'appelle le *paliengbe*. L'enjeu consistait en un régime de bananes, posé bien en évidence sur une place, et qui fut gagné par les femmes.

Il faut encore mentionner les *jeux de ficelles* des femmes, aussi nombreux que compliqués, et qui se jouent avec les doigts et les orteils. Chaque figure, bête ou objet, représentée par le jeu de ficelles, a son nom particulier.

c) DANSE, DIVERTISSEMENTS MUSICAUX ET VOCaux.

Les Bambuti sont des danseurs, non seulement passionnés, mais adroits et lestes, tels qu'on aurait peine à en trouver de pareils chez d'autres peuples. La musique qui accompagne les danses est très scandée, comme la danse elle-même ; aussi, les instruments employés servent-ils à marquer le rythme.

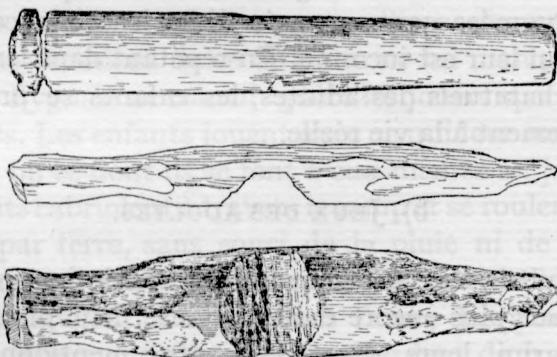


FIG. 17. — Bois sonores et maillet dont se servent les femmes pour accompagner les danses.

La manière la plus simple de rythmer la danse est de frapper dans ses mains ; les femmes sont seules à le faire.

Les femmes frappent aussi en cadence sur des arbres avec des bâtons. Les *grelots* de toute sorte sont employés en guise d'accompagnement ; hochets en baguettes tressées, remplis de pierres ou de noyaux de fruits, grelots pour les pieds et les bras. Les grelots de fer sont de provenance nègre.

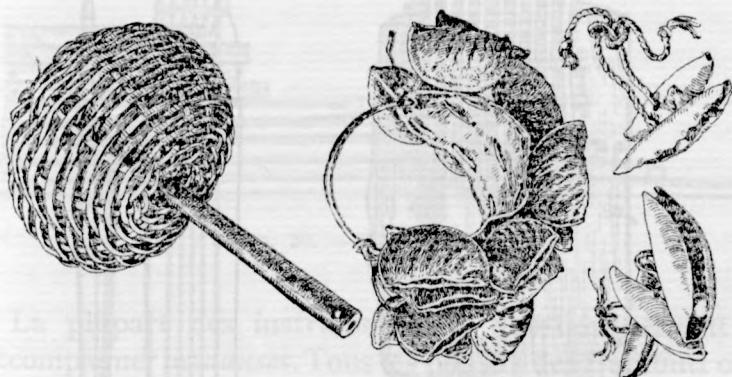


FIG. 18. — Hochet tressé ; grelots pour les chevilles, les uns en noyaux de fruit, les autres en fer.

L'instrument dont les Pygmées se servent le plus volontiers est le *tambour*, que les Nègres sont seuls à fabriquer, et que les Pygmées leur empruntent à chaque occasion. Il consiste en un tronc d'arbre conique, évidé, dont l'orifice supérieur et inférieur est tendu de peau. Pour le battre, on reste en général debout ; l'instrument est suspendu à un support ; le tambourinaire se tient devant lui et tape sur sa peau avec une baguette et le plat de la main gauche. Avec passion, parfois presque avec une sorte de frénésie, mais sans jamais perdre le rythme, on bat de sa baguette la peau du tambour, mais quelquefois aussi sa paroi, en criant à plein gosier.

Comme substitut du *tambour*, on a un instrument mixte, appelé *igbombo*. Sur un trou creusé dans le sol, on pose un morceau d'écorce, qu'on fixe avec des chevilles. On fait partir du milieu de l'écorce une corde de rotin ; elle est

retenue de l'intérieur du trou par une clavette, et attachée en haut à une branche flexible, qui se recourbe au-dessus du tambour. Le musicien s'accroupit devant l'*igbombo*, tape sur l'écorce avec une baguette et pince de la main gauche la corde de rotin.

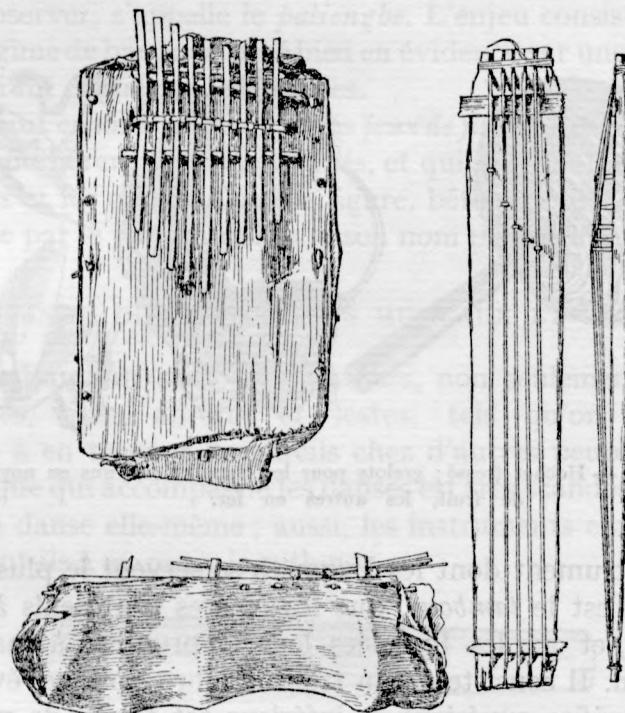


FIG. 19. — A gauche, instrument à lamelles vibrantes (sanza). A droite, cithare.

Un instrument très populaire dans la forêt iturienne est la flûte (*ba*)-*ruma*, sorte de flûte de Pan, faite de roseaux coupés et harmoniques entre eux. Chaque danseur souffle dans sa flûte ; l'orchestre comprend habituellement de huit à douze hommes. Souvent, on exécute au seul accompagnement des *baruma* des danses auxquelles les femmes ne participent pas.

Le seul *instrument à corde* des Pygmées est l'arc musical, dont je connais deux modèles. Le plus primitif

est une grosse branche, tendue d'une forte corde de rotin. L'autre est plus svelte et d'un travail plus fin. L'exécutant fait vibrer la corde avec un bâtonnet ; il module le son en tenant le bâtonnet entre ses lèvres ou ses dents. D'autres instruments dont les Bambuti jouent volontiers sont la *sanza* et la *cithare* à cordes de rotin.



FIG. 20. — Flûte *ba-ruma*.

La plupart des instruments en question servent à accompagner les *dances*. Tous les plaisirs des Bambuti ont pour couronnement la danse. Le plus grand épuisement lui-même, après une chasse éreintante, ne saurait les y faire renoncer, non plus que la pluie. On peut mesurer à ce trait combien la danse contribue à stimuler chez les Pygmées l'énergie et la joie de vivre.

Je distinguerai les danses *sportives*, *mimiques* ou *figuratives*, et les danses *érotiques*. Les sportives sont celles où l'on recherche visiblement les mouvements acrobatiques, l'agitation exubérante de l'organisme, tout en respectant certaines lois chorégraphiques. Toutes les danses pygméennes sont réglées par le rythme, par la convention du pas et des mouvements du corps. Il serait faux de concevoir les danses Bambuti comme faites de cabrioles et de dislocations désordonnées. Certes, le Pygmée se complaît, lorsqu'il danse, à des contorsions à peine croyables, mais, d'autre part, il aime les mouvements les plus délicats et les plus coquets qui soient. Il s'oppose dans ces danses, aux acrobaties primitives d'un « sauvage », pourrait-on dire, la grâce d'un talent d'ar-

tiste. Dans l'ensemble, c'est plutôt la note de primitivisme qui l'emporte dans les danses des Bambuti.

Les *dances pour le plaisir* usuelles sont des *rondes* exécutées par les femmes et les hommes. Les danseurs se meuvent en rond autour d'un centre, le tambour. D'habitude, les hommes dansent dans le cercle intérieur, plus étroit, les femmes en un large cercle autour d'eux. Quand les danseurs sont peu nombreux, les hommes dansent aussi seuls, la main droite passée autour de la nuque, chacun sautant rapidement de côté jusqu'au tambour et revenant à sa place, mais sans cesser de tourner en rond autour du tambour. Dans d'autres danses, un des hommes bondit hors de la ronde, fait quelques cabrioles en l'air, se laisse tomber sur son séant, pour se relever d'un saut tout aussi vif et continuer à danser. D'autres encore courrent rapidement le long de la file des danseurs, en faisant sonner leurs grelots, puis reprennent leur place.

Les *dances du feu* sont connues des Pygmées. Dans le camp de la Maseda, on en a exécuté une où les danseurs couraient en cercle autour d'un feu, pliés en deux. Pour finir, on tenait l'un des danseurs au-dessus du feu, qui dégageait une épaisse fumée. J'ignore quel sens avait cette cérémonie. L'occasion en était la naissance d'un enfant dans le campement.

Chez les Aká des Medje, j'ai vu des danses toutes différentes de celles des autres Bambuti. Les femmes se tenaient à l'écart, assises sur le sol, jambes étendues, et battaient le rythme dans leurs mains, comme d'habitude, en chantant, cependant qu'un danseur se produisait, frappait le sol de ses pieds en cadence, agitait le corps, et même tous ses muscles.

Les *dances érotiques* ne sont pas rares chez les Bambuti. Elles se déroulent, pour l'essentiel, comme suit : les deux sexes, en face l'un de l'autre, sur deux rangs, se provoquent entre eux. Pour cette occasion, les femmes s'ornent coquettellement de verdure. Une fille ou une femme s'ap-

proche en dansant du rang des hommes et invite l'un d'eux par un geste obscène. Elle rentre ensuite en dansant dans son rang, suivie du garçon qui lui répond par une provocation du même genre.

Dances imitatives. On sait que les Bambuti sont des maîtres de la mimique, des acteurs-nés. Pour autant que je puisse me fonder sur mon expérience, ces danses ont le plus souvent pour thème la chasse au gibier ; les danses des chimpanzés, les danses de la chasse à l'éléphant, et ainsi de suite.

Mon second et mon troisième voyages au bord de l'Ituri m'ont ouvert des horizons nouveaux sur l'âme des Pygmées. Ce n'est qu'alors que j'ai eu connaissance des dons scéniques innés des Bambuti. Le Mombuti ne raconte pas, il joue ce qui lui est arrivé. Tous les mythes, toutes les légendes qu'il narre, il les traduit dans son expression et dans sa mimique, comme si c'était lui-même qui agissait et qui parlait. Il m'a été donné un jour d'assister à un chœur chanté et mimé, qu'un Pygmée dirigeait avec tant de charme qu'un chef d'orchestre civilisé n'eût pu mieux faire.

Dans mon dernier voyage, j'ai encore eu une surprise. J'avais l'habitude de jouer de l'harmonica vers la fin de la soirée. A peine avais-je commencé que les Bambuti arrivèrent pour écouter en silence les mélodies européennes. Mais lorsque tout d'un coup je me mis à jouer une polka, les filles et les jeunes femmes s'enlacèrent deux par deux, à la manière des Blancs, et se mirent à danser la polka ! Je n'en pouvais croire mes yeux. Je rejouai deux ou trois fois encore mon air, et les filles et les femmes eurent toujours la même réaction ; elles firent même plus. Le soir suivant, elles se drapèrent d'étoffes commes de toges et dansèrent la polka avec gravité, bien qu'elles n'eussent pas la moindre idée de cette danse. Car les danses pygméennes, agitées, entraînées par le rythme, n'ont de leur nature rien de commun avec la polka. L'histoire est une

nouvelle preuve de la musicalité et de la virtuosité chorégraphique innées chez les Pygmées.

Ce chapitre nous a montré en les Bambuti des êtres qui aiment la vie, qui en jouissent et savent très bien trouver de bons côtés à leur dure existence de ramasseurs. Les Bambuti ne sont pas écrasés, mais portés par leur milieu. Je ne connais pas de peuple qui soit aussi gai, et même aussi espiègle et enjoué, que les Pygmées ituriens.

B. LA VIE ÉCONOMIQUE DES BATSWA

La symbiose beaucoup plus étroite des Batswana et Batwa avec leurs patrons nègres a eu pour conséquence une assimilation de leur vie économique à celle des Nègres bien plus poussée que, chez les Bambuti, l'assimilation de leur vie économique à celle des Nègres silvestres ; aussi serons-nous plus brefs sur ce point.

Les Batswana édifient des cases à toit en coupole, comme les Bambuti, lorsqu'ils séjournent dans les bois ; mais leurs hameaux fixes sont en général contigus aux villages des Nègres. Le plan du hameau et la forme de la case sont alors une médiocre copie des établissements nègres. Ils démarquent les maisons avec toit à double pente des Nkundo, mais se contentent dans la plupart des cas de huttes misérables, avec toit à pignon sans murs. On se borne à appuyer obliquement des rameaux de palmier à huile contre le toit, pour se protéger contre les intempéries. La demeure consiste en une pièce où se déroule toute l'existence, et où l'on fait aussi la cuisine, tandis que les Nkundo séparent la cuisine de l'habitation. Leurs hameaux mal tenus copient le village à rue ; les cases sont des deux côtés du chemin qui traverse la bourgade. Souvent, les huttes se serrent plus étroitement autour d'une place qu'on garde propre,

et qui joue aussi le rôle d'aire à danser. Parfois, pour pouvoir embrasser cette place du regard, on construit une tribune primitive.

De même que l'habitation, l'équipement ménager des Batšwa est un décalque grossier de celui des Nkundo ; il est donc inutile de le décrire.

Pour vêtement, l'homme Botšwa porte le tablier usuel, en écorce, que l'étoffe tend de plus en plus à remplacer. Je n'ai plus trouvé nulle part de ces battoirs à écorce cannelés, dont on se servait jadis ; on prend maintenant un gourdin ordinaire.

Les femmes Batšwa ne portent qu'un étroit pagne à franges, fait de cordons de fibre de 5 à 10 cm, tressés de façon à former une ceinture à franges, et noués autour des reins. Il est rare que la femme s'attache de plus un étroit morceau d'étoffe devant le sexe. Ces ceintures de femme, tressées avec soin, peuvent encore être remplacées par des feuilles de bananier fraîches, déchiquetées.

De même que la femme Botšwa ne fait jamais de courbes d'une certaine longueur sans sa hotte, l'homme ne sort pas sans sa musette, qui se fabrique et se porte comme celle des Batwa du Ruanda. Elle est tressée de cordelettes tordues, et comporte une boucle, tressée dans le sac, par laquelle on peut se la pendre commodément à l'épaule. Dans cette musette, le Botšwa conserve toutes ses affaires, et surtout le briquet. C'est l'allume-feu à friction, avec toute sorte de fibres et de bouts de laine. Il est fait d'un morceau de bois tendre de *bofumbo*, tendu et arrondi, creusé de rainures dans le sens de la longueur. On pose le côté arrondi sur le sol, et on cale une pierre sous l'une des extrémités. Un homme maintient du pied la planchette de *bofumbo*, un autre manie la baguette à friction (l'allume-feu), appelé chez les Batšwa *bopibo*, et qui a environ la longueur d'un crayon de menuisier. On appuie cette baguette à friction, qui doit être en bois dur, contre la planchette, et on la fait aller

et venir vivement, jusqu'à ce que la sciure qui tombe de la rainure à côté de l'appareil commence à s'enflammer sous cette friction rapide, et mette le feu aux fibres fines et sèches de palmier à l'huile, qu'on place sous la planchette en guise de matière inflammable. On recueille cette étincelle sur du combustible sec, et on souffle dessus assez longtemps pour que la flamme jaillisse. Le Botswana promène encore dans son sac un autre appareil, fort curieux : un piège à enfumer les souris. S'il découvre en chemin des trous de souris récents, il tire de son sac une planchette grande comme la paume de la main, ovale et bombée, percée d'un trou en son milieu ; il y passe une corde d'écorce et en enfonce l'extrémité dans le trou. La planchette bouche le trou par-dessus, et les interstices, tout autour, sont comblés avec de la terre. Le Botswana allume la mèche qui, de proche en proche, s'enflamme et emplit le trou de fumée, dans laquelle les souris étouffent. Puis il ouvre un peu le trou et en tire les bêtes asphyxiées ou étourdies, qu'il rapporte chez lui, comme un morceau de choix. Outre ce piège à fumée, le Botswana a aussi sur lui des filets à prendre les souris. L'emploi de ces pièges, et d'autres encore, distingue nettement les Batswana des Bambuti, qui, comme on sait, ne sont pas piégeurs.

Les armes des Batswana sont la flèche et l'arc ; mais ils n'ont rien à voir avec ceux des Bambuti. L'arc a plus d'un mètre de long ; son bois est rond, rétréci vers les bouts. La corde est une cordelette de fibre, tordue, nouée autour des extrémités taillées en ressaut. Les Nkundo se servent aussi de cet arc, qui, selon leurs dires, est fabriqué pour eux par les Batswana. Les flèches, au contraire, ou tout au moins celles qui ont des pointes de fer, proviennent des ateliers nègres, et sont d'une bonne longueur. On rencontre souvent des flèches à pointe de bois, barbelée et durcie au feu. Les tiges des flèches ont le plus souvent un empennage tangentiel. Quant à leurs

flèches-harppons, les Batśwa les ont certainement empruntées aux Nkundo.

Les légers javelots des Nkundo, à lame lisse ou barbelée, semblent être fort en honneur chez les Batśwa. Je ne sais dans quelle mesure ils sont employés pour la chasse.

Le chien de chasse est, comme pour les Bambuti, le fidèle compagnon des chasseurs Batśwa, et chez eux aussi il porte une cliquette de bois au cou (2/206-208).

Les Batśwa sont actuellement sédentaires. Et ils se tracent déjà de petites plantations pour subvenir à leurs besoins ; mais elles sont aussi mal tenues que leurs hameaux. On cultive surtout les arachides, les bananes et le manioc. Pour assaisonner leurs aliments, ils font aussi un abondant usage d'huile de palmier elais. Ils ne cultivent pas eux-mêmes le palmier à huile, mais se procurent les noix palmistes chez les Nkundo. Dans chaque ménage, on trouve des mortiers de bois — bien médiocres, d'ailleurs — servant à piler les noix de palme.

On fait la cuisine dans des pots de terre ; ce n'est que pendant les marches qu'on fait cuire les aliments à l'étuvée, roulés dans des cornets de feuilles, sous la cendre chaude, ou qu'on les suspend au-dessus du feu au bout d'une potence à rôtir.

Comme les Bambuti, ils ne sont pas difficiles sur le choix de leur nourriture animale. Outre le gibier, ils mangent des serpents, des vers de toute espèce, des chenilles, etc. Pour attraper les serpents pythons, ils se servent de bâtons pointus : ils en enfoncent un dans la nuque du reptile, un autre dans son corps, et tapent ensuite dessus à grands coups de gourdin, jusqu'à ce que la bête soit morte.

Les Batśwa ne pratiquent pas l'élevage ; seul, le chien de chasse est très recherché.

L'activité économique des Batśwa s'apparente de plus en plus à celle des Nègres, ce que montrent, entre

autres, leurs ustensiles de ménage. Leur technique de vannerie est aussi semblable à celle des Nkundo. Les Batśwa ignorent la poterie et l'art du forgeron ; ils acquièrent chez les Nkundo leurs pots et leurs objets de fer. Eux aussi ont un goût très vif pour le sel et le tabac. Pour fumer, on se sert également de la pipe en bambou, courante chez les Nkundo. La fabrication de la bière et l'usage du pressoir à sucre leurs sont connus par l'exemple des Nègres, mais ils ne les imitent pas.

Les Batśwa sont un petit peuple épris du chant et de la danse. Ni les mélodies, ni les danses ne rappellent sous aucun égard celles des Bambuti. L'un de leurs instruments favoris est le râcloir, dit *mokbese*, bâton à moelle d'un demi-mètre de long, tiré de la côte d'une feuille de palmier, creusée de rainures, sur laquelle on fait aller et venir un manche de flèche, ce qui produit une sorte de râlement.

Les Batśwa ont renoncé à leur économie de cueillette native ; ils se fondent de plus en plus dans la vie économique de leurs patrons noirs ; seuls, quelques détails rappellent la forme antérieure de leur existence, qui est encore bien vivante chez les Pygmées ituriens.

C. LA VIE ÉCONOMIQUE DES BATWA DU KIVU.

Il me paraît nécessaire d'envisager séparément la vie économique des Batwa à l'Est et à l'Ouest du Kivu, tout en considérant leur culture comme homogène ; méthode que nous impose leur forte acculturation aux usages nègres.

Les Batwa de l'Est du Kivu vivent par groupes de six cases environs, ayant la forme de ruches usuelle dans le pays ; l'habitation des Batwa de l'Ouest est semblable. Chaque femme, surtout dans le Kivu oriental, veut avoir sa propre case. La source se trouve dans un ravin, à proximité du hameau.

Ce sont là des établissements de parentèle, comme chez les Bambuti. Les cases sont conformes au style local, celui d'une culture agricole, mais n'ont que peu ou pas d'ornements ; la couverture est faite de feuilles de bambou, de roseaux ou d'herbes. Pendant les chasses, on bâtit de légers abris contre le vent sous les arbres. Les hameaux sont établis à découvert sur des crêtes montagneuses, d'où l'on domine de vastes espaces. Pour couche, une litière de paille sur le sol, ou un cadre de bambou rempli de paille recouverte d'une natte ; une autre natte sert de couverture. Pour oreiller, des appuie-tête ou des billots de bois.

La garniture de la hutte est en grande partie empruntée aux Nègres, tout en s'adaptant à la vie de ramasseurs des Batwa ; elle est donc plus misérable, mais, sur nombre de points, plus abondante que chez les Bambuti ituriens. L'âtre des Batwa, à l'Ouest du Kivu, comprend quatre pierres ; la femme est chargée de la cuisine, mais à la chasse, les hommes font rôtir eux-mêmes leur collation. Les Batwa sont mieux pourvus en vases d'argile que les Bambuti ; mais seuls les Batwa-potiers fabriquent des vaisseaux et des pipes d'argile. L'intérieur est surtout bien garni de plats et de bols en bois, qui manquent totalement chez les Bambuti. Le ménage comporte encore des calebasses, de minuscules garde-manger, le moulin à main, de modèle local, la hache, le briquet à rotation et des torches, dont le moindre usage n'est pas de protéger contre les fauves. Les mortiers de bois servant à piler les aliments font défaut, mais on trouve des pilons plats qui servent à préparer les purées. Il faut surtout noter, me semble-t-il, la présence des *garde-manger*, et, chez les Batwa du Kivu oriental, au-dessus de l'âtre, d'un étendoir où l'on conserve la viande séchée, etc.

Le vêtement originel des Batwa du Kivu oriental est un pagne en fibres de lianes, tombant à mi-cuisse.

Ce vêtement semble particulièrement convenir à la chasse. Pour le reste, les Batwa ont partout imité l'usage, par les Nègres, des vêtements en peau. Ils emploient les dépouilles du gibier, et aussi d'animaux domestiques.

Les Batwa du Kivu occidental portent partout, hommes et femmes, le cache sexe *rubindo*, en écorce d'arbre, et des peaux par-dessus.

Les Batwa se parent d'eux-mêmes avec des objets produits par la nature : griffes de fauves, défenses de sangliers, plumes, anneaux de fibre tressée aux poignets et aux bras ; puis encore, pour la femme, des cordons autour des reins et toute sorte de bijoux achetés, comme des perles de verre et des anneaux de pied, en fil de cuivre ou de fer. Femmes et filles se passent autour du front des diadèmes de fibres tressées ou des bandes de peau ; les hommes se couvrent la tête de pièces de peau.

Les tatouages cicatriciels sont fréquents, comme les crânes entièrement rasés ; la barbe est taillée à la mode des Bahutu.

Les Batwa de l'Ouest du Kivu ont largement emprunté aux Nègres les tatouages cicatriciels, la mutilation des incisives supérieures et inférieures et la déformation du crâne des nourrissons. Mais les oreilles, le nez et les lèvres restent intacts.

Les Batwa du Kivu oriental se revêtent actuellement de pièces de drap qu'ils se drapent autour des épaules, en toge, comme le font les Bahutu et les Batutsi ; les femmes s'enveloppent de peaux. L'homme est inséparable de son sac-filet tressé de cordelettes, qu'il se passe à l'épaule par une anse tressée au filet et se laisse pendre sous l'aisselle. C'est de cette manière que les Batwa portent leurs musettes. Le Mutwa y transporte tous ses biens, tels que la courte pipe de terre, le tuyau à aspirer la fumée, le briquet à rotation avec les accessoires indispensables, etc. La musette, son contenu et la manière de s'en servir répondent exactement à celle des Nègres Bahutu.

Alors que les Bambuti ont coutume d'emporter des brandons avec eux, les Batwa et Batšwa préfèrent allumer un nouveau feu.

Pour armes de chasse, les Batwa ont l'arc, la lance et la massue, plus, chez les Batwa du Kivu occidental, le filet à prendre le gibier.

L'arme véritable des Batwa, c'est l'arc, mais un arc de forme aberrante, en bambou, dont l'analogie ne se trouve nulle part ailleurs en Afrique. L'arc est à peu près de la taille du chasseur ; il est fait de bambous fendus en long, auxquels des pièces de bois enfoncées dans leurs fentes donnent de la rigidité et de la force. Ce bois d'arc est entortillé de fils d'écorce ; la corde est en liber de bambou ; ses bouts sont fixés par des nœuds coulants d'écorce dans des encoches du bois d'arc, ou sont retenus par des ressauts.

Les flèches sont de bambou, à pointe de bois ou de fer, mais jamais empoisonnées. Les flèches de bois sont enfeuillées, pour assurer le vol ; celles de fer sont munies d'un empennage radial ; on n'emploie pas de coussinet protège-bras.

La lance, avec son énorme lame, sert à frapper l'éléphant et le buffle ; la massue est plutôt une arme de choc qu'une arme de jet.

D'autres armes, telles que le bouclier, l'épée, le couteau de brousse et le couteau, étaient employées autrefois pour la guerre, au service des Nègres. La chasse est l'élément naturel de tous les Batwa, à l'exception des Batwa-potiers.

Partout, sauf chez les Batwa des Bushi, le chien suit la chasse, avec sa cliquette de bois pendue au cou. Chose curieuse, les Batwa des Bushi ont renoncé aussi à la chasse à l'éléphant, alors que tous les autres Batwa traquent avec plaisir les pachydermes. Pour eux, ils préfèrent la chasse au filet et aiment aussi poser des pièges à oiseaux ; au contraire, les Batwa du Kivu oriental préfèrent la

chasse à l'affût, la traque et la battue aux antilopes, aux bushbucks, et aux singes. La technique de la chasse concorde dans une large mesure avec celle des Bambuti, bien qu'il s'y manifeste des variantes locales, ce qui semble être une question de milieu.

Les Batwa ne sont point éleveurs de bétail : ils nourrissent, par exception, des chèvres ou deux ou trois moutons, mais jamais de gros bétail. Comme les Bambuti, ils empruntent leurs chiens de chasse à leurs patrons nègres. Il faut dire toutefois que les Bambuti gardent en partie des chiens avec eux. Les Batwa paient au maître du chien jusqu'à 50 % du gibier abattu.

A l'origine, les Batwa n'étaient pas agriculteurs ; de nos jours, toutefois, les Batwa de l'Ouest du Kivu ont en partie adopté la culture à la houe et cultivent le millet et les patates. Ceux de l'Est du Kivu se procurent surtout par troc les végétaux qui leur sont nécessaires, mais nous avons des témoignages sur des essais de planter des pois.

Parmi leurs aliments, il faut mentionner en première ligne le gibier, cuit ou grillé au-dessus d'un feu sur des broches de bois. Quand on en a une certaine réserve, on fait aussi sécher la viande, ce qui ne se produit jamais chez les Bambuti.

Pour les végétaux, ce sont des patates qu'on fait cuire ou rôtir, des fèves qu'on fait cuire avec de la mâche et des courges. Le taro se fait cuire, le mil est moulu et se mange en bouillie, le maïs se mange grillé ou cuit à l'eau. Les Batwa de l'Est du Kivu savent faire la bière de bananes, bien qu'ils se procurent surtout cette boisson par voie d'échange.

De même que les Bambuti, les Batwa sont grands amateurs de miel ; ils récoltent le miel d'arbre et de terre et préparent l'hydromel.

Parmi les stimulants et condiments, le tabac et le sel sont particulièrement recherchés ; le tabac est cultivé en

partie par les Batwa eux-mêmes. Jeunes et vieux, hommes et femmes, fument de courtes pipes de terre qu'ils se procurent chez le potier.

Les femmes s'occupent de la cuisine, qu'on ne fait en général qu'une fois par jour, le soir. Elles mangent à part des hommes, à moins que la famille ne prenne son repas dans la case. Les hommes, eux aussi, prennent de préférence leur repas par groupes du même âge.

Comme vaisselle, on a les plats de bois et les feuilles de bananier ; les hommes vont, comme les femmes, à la recherche du combustible, mais elles seules vont puiser l'eau.

Il est remarquable que chez les Batwa du Kivu occidental, la construction de la case soit l'affaire des hommes, à l'inverse de ce qui se produit chez les Bambuti.

Les Batwa-chasseurs ne sont ni forgerons, ni potiers, mais savent se tresser avec des fibres des ceintures et des sacs à provisions, et ils préparent les peaux destinées à vêtir les femmes. Ils s'essaient également au travail du bois, et confectionnent des ruches, des serrures et des bâtons de voyageur, des arcs, des flèches et des bois de lance. Il n'y a pas d'artisans ; chacun travaille pour soi.

Les Batwa du Kivu occidental connaissent les instruments de musique suivants : cithare plate à huit cordes, mandoline à deux cordes, avec calebasse pour résonateur, tambour et arc musical avec corde de rotin, dont on joue de la même manière que chez les Bambuti. Il y a d'autres instruments de musique : les hochets faits de calebasses, les bâtons sonores, en bambou ou en bois, enfin, les flûtes.

Les danses auxquelles j'ai assisté chez les Batwa de l'Est du Kivu diffèrent de celles des Bambuti ; elles rappellent les danses des Nègres locaux.

SECTION II

Sociologie

A. SOCIOLOGIE DES BAMBUTI ITURIENS

Les formes de groupement social caractéristiques des Bambuti sont la famille individuelle, la communauté économique de parents, que j'appelle parentèle (¹), et enfin le clan.

Les Pygmées n'ont aucune conscience ethnique ni tribale. Certes, ils savent qu'ils appartiennent à une même race, sans que ce savoir ait le moindre effet sur leur vie commune. Combien leur sentiment de communauté ethnique est peu développé, cela ressort du fait qu'ils se sentent attachés à leurs patrons nègres par des liens plus étroits qu'ils n'en ont avec d'autres contingents de Pygmées. Et ils ne connaissent pas non plus la division en tribus.

Si je les ai répartis entre les trois tribus des Efé, des Basúa et des Aká, c'est en me fondant sur les langages que parlent ces trois tribus. Ils font ressortir la liaison linguistique et culturelle de ces contingents de Bambuti avec trois groupes linguistiques et culturels de Nègres : les Mamvu-Balese-Bvuba, les Babira (Bantous), et les Mangbetu.

Dans les régions-frontières, les Bambuti sont polyglottes, de sorte que par exemple des goupes d'un seul

(¹) En allemand « *Sippe* » (N. d. T.).

et même clan peuvent se rattacher, tantôt aux Basúa, tantôt aux Efé. Il est de fait qu'il existe une cohésion plus étroite entre Bambuti du même district — district dont les limites sont déterminées, soit par des particularités originales du langage, soit par les frontières entre les territoires de leurs patrons.

to même qu'il pourrait se rattacher, suivant aux Bassins
tutôt aux E.^{E.} Il est de fait qu'il existe une composition
dans le même sens que l'ensemble du même district — cependant
que les familles sont très peu éloignées pour être dans la même zone.

CHAPITRE I

LES TYPES DE SOCIÉTÉ

1. Les groupes locaux.

La forme de groupement qui frappe au premier abord l'observateur est le groupe local. On trouve les Bambuti, pour autant qu'ils mènent leur existence native, dans des campements d'importance variable. Normalement, ces campements ne contiennent pas plus de deux à douze cases ; le chiffre moyen pouvant être de six cases. On peut aussi tomber à l'occasion sur de vastes campements, comptant cinquante cases et plus. Mais si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que ces camps se divisent en plusieurs nids, c'est à dire en des groupes de moindre importance, correspondant aux groupes locaux dont nous avons parlé. On remarque très vite que les grands camps ne sont que le produit des circonstances, donc une exception, et ne tardent jamais à se scinder en petits groupes. Ceci confirme que la vie commune des Pygmées ne se déroule à l'origine que dans le cadre de petits groupes locaux, formant une communauté aux frontières bien marquées, cimentée à la fois par les liens du sang et les activités économiques, *et que j'appelle parentèle*. Donc, le groupe local ne comprend à l'ordinaire qu'une seule de ces parentèles ; mais il arrive qu'il en réunisse plusieurs. Dans ce cas, cependant, il s'agit moins de liens sociaux que de liens d'amitié entre parentèles. Le groupe local, à son tour, qu'il se compose d'une ou de plusieurs parentèles, contient dans son

sein plusieurs familles individuelles — autant, d'habitude, qu'il y a de cases individuelles.

2. La famille.

Pour bien comprendre et bien interpréter la structure sociale du groupe local pygméen, il faut considérer quelles formes sociales régissent les rapports réciproques entre famille et parentèle.

Si l'on prend pour type les rapports sociaux tels qu'ils existent chez les Bambuti, on trouvera dans la *famille* le groupe biologique, donc le groupe élémentaire. Rien qui ressemble à la promiscuité des sexes ou au mariage en groupes. La famille individuelle, au contraire, se révèle si nettement que c'est le trait le plus frappant dans les hameaux. Chaque famille habite, comme nous l'avons déjà exposé, sa propre case.

La famille individuelle des Pygmées ne se comprend bien que comme cellule de la parentèle ; hors de la parentèle, elle ne pourrait se maintenir longtemps en vie. Ceci serait impossible, dans une économie de cueillette, parce que cette forme économique lie toujours l'individu à une communauté. Parmi les vicissitudes de l'existence, une famille isolée, chargée d'enfants en bas âge, dépérirait, livrée à elle-même, si par exemple l'un des parents tombait malade, ou s'il lui arrivait malheur. Mais dans le sein de la parentèle, la famille est à l'abri, quoi qu'il advienne.

Pour prévenir des malentendus, nous préciserons ici ce que l'on entend par « famille » et par « parentèle ».

« La famille est la communauté, permanente et comportant une division du travail, que constituent l'homme, la femme et leurs enfants. » Cette définition est encore applicable à la famille polygynique, où l'homme est le mari de plusieurs femmes. La parentèle se compose de plusieurs familles. Comme la parentèle bambuti ne

comprend que les parents mâles avec leurs femmes et leurs enfants, on pourrait l'appeler aussi : « famille au sens large du mot », par opposition à la famille individuelle. Mais comme, dans la parentèle, le facteur économique domine celui de la parenté, et que cette association de familles est plus étroitement et plus fermement maintenue par leur vie économique communautaire que par les liens du sang, j'ai préféré l'appeler *parentèle*. La parentèle joue dans la vie des Bambuti un rôle plus important que la famille individuelle ; s'il y a conflit avec des intérêts communs, c'est la parentèle qui l'emporte ; sa primauté est si marquée qu'elle joue même dans des cas où elle pourrait mener un individu, voire une famille entière à sa perte. Ce fait surprend. La raison en est que toujours l'intérêt économique, représenté par la parentèle, prévaut sur celui de la famille (amour), et en triomphe dans la majorité des cas. Ce qui semble indiquer que la famille individuelle peut bien être, biologiquement, le groupe élémentaire ; mais que de tout temps la parentèle a pris sur elle de la garantir et de l'organiser, et l'a donc mise sous tutelle économique. Incontestablement, selon les notions normales pour les Bambuti, le lien de parentèle est plus fort et plus durable que le lien familial.

La famille forme un bloc : le signe le plus clair en est qu'elle demeure à part des autres. *Chaque famille habite sa propre case*, bâtie par la femme, dont elle est la propriété.

Toute femme mariée a sa case et son foyer ; l'homme est, pour ainsi dire, son hôte. Ce n'est que dans des cas exceptionnels, et, même alors, pour quelques jours seulement, que la parentèle loge en commun dans une grande case. Les jeunes enfants dorment chez leurs parents, les grands enfants au dehors, auprès de célibataires, de veuves, ou dans une cabane spécialement bâtie à leur intention.

C'est devant les cases que se déroule de jour la vie

familiale. *Chaque femme a son âtre devant sa case.* Elle y cuisine, elle y prépare ses aliments ; elle tient cette aire propre. C'est là que jouent les enfants, que s'accroupit le mari, soit qu'il bricole, soit qu'il garde le nourrisson à la place de sa femme, prise par quelque tâche, soit qu'il l'assiste d'une manière ou de l'autre.

Les demeures ne sont pas ouvertes à tout venant ; le visiteur n'entre pas dans la case, quand il vient voir son voisin pour quelque sujet : il l'appelle et attend qu'il sorte à cet appel.

Les familles individuelles ne s'installent jamais seules. Parfois seulement, et toujours pour peu de temps, les habitations se dispersent, et chaque famille vit à l'écart des autres, par exemple au moment de la récolte des termites. Alors, chaque famille bâtit sa cabane à proximité de la termitière, pour ne pas manquer l'envol des insectes. Le travail terminé, au bout de deux ou trois jours, elle revient habiter avec sa parentèle.

L'établissement normal des Bambuti est le hameau de parentèle, ce qui signifie que plusieurs familles, apparentées par les hommes, se groupent pour vivre et trouver leur subsistance en commun.

La parentèle est donc fondée sur une communauté de sang en ligne masculine. Les femmes sont toujours étrangères à la parentèle, puisque l'exogamie est d'usage et que l'on prend femme hors de sa parentèle. Aussi, les femmes sont quelque peu isolées dans ce groupe, et n'ont guère de part à ses intérêts communs. Les liens entre familles, au sein d'une même parentèle, se resserrent du fait des femmes lorsque plusieurs d'entre elles viennent d'une seule et même parentèle. En fait, les femmes qui entrent dans la communauté par mariage sont le plus souvent originaires de parentèles différentes, et c'est la nature féminine, sans distinction de parentèle, qui se manifeste plutôt chez elles. La famille individuelle y trouve son profit, car la femme, étrangère dans la

parentèle, se consacre presque exclusivement à sa propre famille, et non à la parentèle entière. Les soins de sa famille l'absorbent d'autant plus qu'il y a sur place moins de parents de son propre côté, et que la parentèle dont elle vient est plus éloignée.

Si les femmes provenant d'autres parentèles, sont les représentantes et les soutiens de l'esprit de famille, les hommes, tous frères ou cousins, représentent, eux, le groupe de parentèle. Celle-ci, sur la base de laquelle ils édifient leurs familles, est leur sol natal ; c'est à elle que vont leurs sympathies depuis leur prime jeunesse. Les conflits entre parentèle et famille sont donc généralement conflits entre hommes et femmes, ou aussi, le cas échéant, entre la parentèle de l'époux et celle de l'épouse. La femme ne s'intéresse à la parentèle de son mari qu'autant qu'elle tient à lui, et qu'elle est mère d'enfants qui appartiennent de naissance à la parentèle de leur père. Plus une femme donne d'enfants à son mari, et plus elle s'enracine dans sa parentèle. Une femme sans enfants ne se sentira jamais chez elle dans une parentèle étrangère ; au contraire, même à un âge avancé, elle se retirera dans la parentèle dont elle est issue, comme le fait une femme dont tous les enfants sont morts. Inversement, son influence dans la parentèle croît avec le nombre de ses enfants. Le système patriarcal en vigueur veut que les enfants appartiennent à la parentèle du père : mais celle de la mère n'est pas dépourvue de tout droit ; dans certaines conditions, au contraire, elle a son mot à dire. La position de la femme s'affermi donc dans la parentèle étrangère lorsqu'elle est féconde, et avec elle aussi l'importance de la famille, que représente la mère. D'où encore la parité entre homme et femme, père et mère, à l'intérieur de la famille.

La parentèle au sein de laquelle vit la femme après le mariage doit veiller à sa santé et à sa prospérité, faute de quoi la parentèle de la femme la tient pour respon-

sable, et, le cas échéant, exige d'elle une indemnité, Les parents du mari, et surtout l'ancien de la parentèle, ne sont donc pas indifférents au bon ou mauvais traitement que l'épouse reçoit de l'époux ; ils font au contraire pression sur lui, afin d'obtenir de lui un arrangement amiable.

La parentèle peut exceptionnellement accueillir dans son sein des hommes étrangers ; ainsi, quand le mari tient tant à sa femme qu'il ne veut pas la quitter, et qu'elle n'est pas intégrée à la parentèle du mari. Les enfants peuvent dans certains cas trouver place dans la parentèle de leur mère, et aussi les métis des Nègres, s'ils préfèrent la parentèle maternelle.

Ces « horsains »⁽¹⁾, de même que les femmes entrées par mariage, restent de droit membres de leur parentèle d'origine, et peuvent toujours compter sur son aide et protection contre toute injustice. Toutefois, ils font économiquement partie de la parentèle dans laquelle ils vivent. Mais ils ont toujours le droit de rentrer dans le giron de la parentèle paternelle.

L'activité de la femme sert essentiellement au bien-être de sa famille et n'est qu'indirectement utile à la parentèle. Les femmes mettent de l'animation au camp ; d'abord parce qu'elles y amènent la marmaille, et puis aussi par leur affairement. La femme est une infatigable fourmi. Tandis que le mari s'assied sur la place de réunion avec ses camarades de parentèle ou de clan pour jouer ou palabrer, ou qu'il rafistole quelque objet, la femme est toujours en mouvement. Dès l'aube, elle court au ruisseau chercher de l'eau, portant son nourrisson dans sa sangle ; elle s'occupe des autres enfants, nettoie l'aire devant sa case ; puis elle s'en va en quête de nourriture, seule ou avec ses compagnes. Elle porte de nouveau le

(1) Ce mot, fort courant en Normandie, y désigne l'étranger au groupe local (village ou province), avec une nuance de méfiance, ou même d'hostilité ; le terme allemand que je rends ainsi est « *sippenfremd* » (N. d. T.).

dernier-né dans une sangle, soit sur sa hanche, soit sur son dos, et laisse trottiner les autres enfants devant elle. Est-elle revenue qu'il lui faut préparer le repas, traîner d'énormes charges de bois à brûler. Quand on change de campement, elle se charge de construire la case, puis la répare toujours lorsqu'elle se détériore, et doit encore penser à cent choses diverses, et s'arranger pour les trouver. Mais ce surcroît de travail ne peut passer pour un asservissement, et la femme elle-même ne le considère pas comme tel. Il découle de sa position naturelle de femme et de mère, de gardienne et de nourricière principale dans la famille. De là ces travaux nombreux et variés qu'elle exécute sans récriminer, et même comme s'ils allaient de soi. De là aussi la position privilégiée de la femme et de la mère au sein de la famille. Certes, l'époux l'assiste à plus d'un égard. Son influence sur les enfants est moindre, car ceux-ci tiennent compagnie à la mère bien plus qu'au père. Même s'il est vrai que les garçons, une fois grandis, se détachent d'elle plus que les filles et ont donc avec elle des rapports plus lointains, cela ne veut pas dire qu'ils se rapprochent de leur père ; ils jouent entre eux. C'est seulement lorsqu'ils participent à la chasse qu'on les voit accompagner les hommes, et par conséquent leur père. Mais à ce moment, on passe de la famille à la parentèle.

L'homme se tient moins souvent dans la demeure que sa femme. Il arrive, comme les enfants, aux heures des repas, que la femme leur sert. En règle générale, la famille prend ses repas en commun, mais souvent la mère mange avec ses filles et les tout-petits, et le père avec ses fils. Pourtant, j'ai fréquemment vu aussi la famille entière rassemblée autour des mêmes aliments, et puissant au même pot. Il semble que l'habitude des repas en commun soit traditionnelle chez les Bambuti, tandis que la séparation par sexes répond plutôt aux coutumes nègres.

Les enfants Bambuti sont attachés à leur mère plus qu'à leur père. Ceci est vrai, très généralement, pour les enfants d'âge tendre. Mais les grands fils donnent, eux aussi, des marques frappantes de leur affection pour leur mère. C'est qu'ils sont sa meilleure protection et son principal soutien dans la parentèle étrangère. Les enfants grandis empêchent, dans la mesure du possible, que leur père ne se livre sur leur mère à des voies de fait. L'amour du père est différent de la tendresse qu'ils ressentent pour leur mère. On a pour lui plus de respect que d'amour. Il est indiscutable que les enfants resserrent, chez les Bambuti comme ailleurs, l'unité du couple. Une union féconde a bien plus de mal à se rompre qu'un mariage sans enfants. Il est vrai qu'en leur personne, les intérêts de la parentèle et ceux de la famille s'équilibrent.

Les parents exercent l'un comme l'autre leur autorité sur leur progéniture, ce qui peut amener des conflits conjugaux, quand par exemple l'un des deux blâme ce que l'autre ordonne ou approuve.

A mesure qu'il grandit, le fils échappe de plus en plus à la garde maternelle, ce qui n'est pas le cas pour la fille. Lorsqu'il n'a plus sa couche dans la case de sa mère, mais dort en commun avec les autres garçons, il se détache progressivement d'elle et s'intègre à la parentèle, où le père, qui s'y sent plus chez lui, continue à le surveiller. La mère, au contraire, garde ses filles autour d'elle,

Quant à la mesure dans laquelle les parents prennent encore soin de leurs enfants devenus grands, elle dépend tout à fait de leur sens des responsabilités, qui varie fort.

Mais les enfants, de leur côté, ont des devoirs envers leurs parents. Les bons usages prescrivent aux jeunes de se montrer dociles et respectueux envers leurs aînés, et par conséquent envers leurs parents. « C'est un crime », m'ont dit les anciens des Aforaka et des Atasipa, « de

battre un vieillard ou d'insulter sa mère ». Et quand on le faisait, malgré tout, on ne pouvait l'effacer que par un présent. Les enfants incorrigibles sont repoussés de tous et périssent magiquement. Les enfants durs et cruels envers leurs parents sont l'objet du mépris général, et ceux qui osent les maltraiter sont rossés par les autres. S'ils ne se corrigeant pas, on les tue. *Epilipili* (la divinité) a, dit-on, donné ce commandement : « Je vous ai laissé les vieillards : ne les maltraitez point ! » Dieu tue les scélérats.

Dans le camp du Nduye, un père tançait son fils indocile et l'exhortait à respecter les coutumes. Lorsque ce fils dénaturé leva la main sur son père, celui-ci saisit son arc et ses flèches pour faire périr son fils ; l'autre dut quitter le camp en toute hâte, avec sa famille, car tout le monde était indigné contre lui.

Les interdits portant sur la cohabitation des beaux-parents et de leurs gendres ou brus ne sont connus des Bambuti que sous une forme atténuée. Chez les Efé des Mamvu, la belle-mère (*adu*) est « évitée » par son gendre (*ogbi-tebu*), qui ne peut parler avec elle, ni l'accompagner. Même interdit entre le beau-père (*odu*) et la bru (*mangbidi* ou *moga-bidi*). Les Efé du Sud-Est semblent plus accommodants sur ce point, mais s'imposent cependant une certaine réserve des deux côtés. En tout cas, ces rites d'interdiction sont moins stricts que ceux des Nègres.

3. La parentèle.

Quand on connaît intimement la vie sociale des Bambuti, on voit que *la responsabilité de l'individu, de la famille et de la communauté repose entre les mains de la parentèle, avec l'ancien qui la dirige*. Ce principe n'abolit pas l'autorité des parents dans la famille ; mais, sur toutes les questions qui peuvent se poser, la suprême

instance est la parentèle, qui, le cas échéant, tient la place des parents.

La parentèle est responsable de la vie de tous ses membres ; elle pourvoit à leur nourriture ; elle veille à ce que les intérêts de la parentèle soient respectés, lorsqu'une nouvelle famille se fonde ; mais elle est, en compensation, responsable des faits et gestes de ses membres, et de leurs familles.

L'ancien de la parentèle (donc la parentèle) décide de l'emplacement et de la durée du camp. La demeure elle-même, sa construction et son aménagement, sont néanmoins affaire de la famille, c'est à dire de la femme, son support. La femme a même le droit de choisir l'emplacement de sa case à l'intérieur d'un nouveau campement de parentèle.

Les femmes ravitaillent avant tout leur propre ménage. La différence entre modes de répartition de la nourriture saute aux yeux : celle que la femme ramasse n'est pas distribuée de la même manière que le gibier rapporté par l'homme. L'ancien de la parentèle n'a aucun droit de regard sur les aliments qu'elle a collectés ; il apparaît comme le possesseur légal de ceux que l'homme s'est procurés à la chasse. Les ménages autres que celui de la femme n'ont part à la distribution que sous certaines conditions. D'ailleurs, la nourriture végétale fait rarement l'objet d'une distribution générale, ce qui est explicable, puisque les femmes de la parentèle, sorties ensemble pour chercher leur nourriture, reviennent d'ordinaire avec les mêmes aliments. Il va de soi que les mères de famille s'entraident à l'occasion, surtout quand elles ont entre elles des liens de sang. Les enfants orphelins ou malades ne sont jamais abandonnés, mais toujours recueillis par la parentèle, et d'habitude par l'ancien ou sa famille. Il en va autrement pour le produit de la chasse et de la récolte de miel, tâches des hommes. La parentèle, en la personne de son ancien, décide sou-

verainement de la répartition, et assigne à chacun ou à chaque famille sa part.

Ont droit au gibier, tout d'abord l'ancien, puis tous ceux qui ont pris part à la chasse, et surtout celui qui a abattu l'animal, puis enfin les autres membres de la parentèle, qui se sont trouvés empêchés d'assister à la chasse. Ceux qui étaient trop paresseux pour la suivre finissent par être systématiquement négligés dans les distributions. Les chasseurs heureux sont la coqueluche des dames : ce sont eux qui touchent les meilleures parts dans la distribution.

Les horsains, même s'ils demeurent dans le même groupe local, n'ont pas droit à une part de butin, à moins qu'il ne s'agisse d'un gros gibier, auquel cas, naturellement, tout le monde aide à rapporter la viande dans le camp.

Pour le miel recueilli, on en distribue généralement à tous les membres de la parentèle, mais surtout aux enfants. On en fait de même avec le produit d'une chasse aux termites. Naturellement, c'est la famille intéressée qui s'adjuge la part du lion. Dans ce cas, l'ancien de la parentèle ne joue pas son rôle de répartiteur.

Cependant, on attend toujours des membres de la parentèle qu'ils partagent avec les leurs tout ce qu'ils rapportent. Le mauvais coucheur et le ladre sont mal vus, et mis en quarantaine, comme « *muzoe* » ou « *eagu* » (imbécile).

La parentèle est aussi propriétaire du sol, en ce qu'elle tient un certain district de forêt pour son domaine et sa réserve de chasse, et le défend contre les incursions. Cette aire de parcours peut appartenir à plusieurs parentèles, nées visiblement, dans la suite des temps, de la segmentation d'une parentèle unique. Ces scissions dans la parentèle peuvent avoir pour origine des discordes intestines ; ou bien encore, c'est une partie de la parentèle qui suit un membre de la famille de son patron

nègre, lorsque son mariage le fait émigrer et qu'il va s'établir ailleurs.

Un autre mode de scission au sein de la parentèle est la séparation résultant d'une division du travail, qui, à ce niveau, ne se rencontre qu'exceptionnellement. Dans le camp de la Maseda, par exemple, les deux parentèles du clan des Apefa, les *adi-ose* et les *adi-auku*, vivaient l'une auprès de l'autre. Les *adi-ose* (fabriquants de tabliers d'écorce, *ose* = tablier d'écorce) avaient atteint, dans la confection du vêtement, une grande adresse, à laquelle ils devaient leur nom, tandis que les *adi-auku* n'étaient pas seulement d'adroits chasseurs, mais ramenaient aussi la viande de leur gibier dans de délicats cornets en feuilles de *kerenu* (*uku* = cornet de feuilles). Donc, ces parentèles reçoivent un nom d'après la nature de leurs occupations. Cette dernière forme de scission de la parentèle montre aussi par quel processus naissent de nouveaux clans. *Le concept de clan, comme unité supérieure, englobant plusieurs parentèles, n'a guère d'importance chez les Bambuti.* Pour eux, il n'existe que la juxtaposition des parentèles, qui tantôt se groupent en campements et tantôt sont séparées par des bandes de forêt. Ils ont bien conscience de l'unité de ces parentèles, fondée sur l'origine commune et le même totem, mais dans l'ensemble, la cohésion sociale de ces groupes n'est réelle qu'autant qu'elle se manifeste dans les écoles de circoncision et d'initiation.

Dans la vie de groupe des Bambuti, *la distinction des parentèles paternelle et maternelle est importante et riche de conséquences.* Du point de vue des enfants, on parle de parentèles paternelle et maternelle ; du point de vue des parents, de parentèles alliées. Il y a alliance de cet ordre quand une parentèle, après accord, choisit de préférence ses femmes dans une parentèle définie, ce qui a pour conséquence, avec le mariage par échange, que l'autre parentèle reçoit en retour ses femmes de la première.

Mais les statistiques ont prouvé que les femmes entrées dans une parentèle par mariage sont le plus souvent originaires de parentèles diverses.

Les parentèles alliées ont entre elles des liens plus étroits que, par exemple, celles d'un même clan. Les enfants de parentèles alliées ont dans celles-ci (les parentèles maternelles) beaucoup de droits et certains devoirs, qu'ils n'ont pas dans les parentèles de leur clan, liées à la leur par d'autres formes de parenté.

La parentèle maternelle a certains droits et devoirs envers ses neveux et nièces, et la réciproque est vraie. Quand la parentèle du père se montre incapable dans une affaire qui concerne ses enfants, celle de la mère intervient. On lui rend de fréquentes visites, et volontiers ; le neveu y est chez lui, de la même manière que dans la parentèle de son père. Si cette dernière ne peut procurer une femme au fils, la parentèle de la mère s'en charge. Dans ce cas, le neveu passe à la parentèle de sa mère ; mais il ne sort pas pour autant, en droit, de la parentèle de son père, puisqu'il doit honorer le totem de son père à côté de celui de sa parentèle maternelle : ce n'est que du point de vue social et économique qu'il relève entièrement de la parentèle maternelle. Toute son activité économique est mise au service de cette dernière. Les sœurs et cousines de sa mère lui servent toutes de mère. Il a le droit, quand l'un des membres de la parentèle de sa mère l'a offensé ou lui a fait quelque tort, de s'en dédommager en s'emparant sans cérémonie d'un objet quelconque, sans être considéré comme voleur et châtié en conséquence.

Seul le neveu a le droit, après un sacrifice, de manger le poulet de l'offrande. C'est lui aussi qui a le devoir de sacrifier aux ancêtres.

4. L'ancien de la parentèle.

C'est sur l'âge que se fonde la prérogative de l'ancien de la parentèle. Une insulte à son autorité est considérée comme une infraction à l'ordre moral.

Les anciens ont partout la préséance ; la meilleure part du gibier leur revient, qu'ils aient été ou non à la chasse. Ils président le sacrifice ou l'offrent ; ils ont charge de régler les différends avec d'autres parentèles ou les Nègres ; ils mènent la danse à la tête des danseurs. La succession par rang d'âge est partout strictement observée. Mais les priviléges de leur situation ont pour contre-partie les ennuis que leur causent les contestations sans cesse renaissantes des parentèles.

Du camp de la Rodjo, une nuit, disparut Avikere, qui était impliqué dans une brouille entre époux. Il emporta une flèche de son voisin, que celui-ci retrouva entre les mains d'un Nègre du village, ce qui le mit sur la piste du larron. Comme le Nègre refusait de payer compensation pour la flèche, qu'il avait obtenue en échange de tabac, l'ancien de la parentèle des Aforaka, dont relevait Avikere, se vit contraint de verser l'indemnité.

Les litiges que les anciens ont à régler, et dans leur parentèle, et au dehors, sont nombreux et de nature diverse ; ils mettent leur expérience et leur ingéniosité à rude épreuve. Les plus courants sont les disputes entre époux.

Dans les campements pygméens, j'ai souvent entendu la nuit telle ou telle mercuriale d'un ancien de parentèle ; elles avaient pour sujet, soit des instructions à la communauté, soit des cas litigieux. Les Pygmées semblent avoir pour coutume de donner des règles de conduite aux hôtes du campement et de régler les difficultés et les litiges au moyen d'allocutions des anciens, qu'ils prononcent surtout la nuit : elles peuvent donner lieu à des

débats bruyants et animés entre anciens de parentèles ou de groupes.

La prééminence des anciens se manifeste encore dans les cérémonies religieuses, et surtout les sacrifices. Partout où j'ai assisté à une telle solennité, les anciens étaient, ainsi que leurs femmes, ou, si plusieurs parentèles étaient réunies, tous les anciens étaient sacrificateurs.

Les anciens ne sont pas toujours reconnaissables pour l'étranger, et souvent ils sont absents. Mais dès qu'il y a un différend à aplanir, on va les chercher. Leur mode de vie ou leur comportement ne tranchent nullement sur ceux des autres : souvent, ils vivent dans une plus grande réserve. Rien qui rappelle les allures de ceux qu'on nomme les chefs. Leurs instructions, qu'ils donnent avec calme et sang-froid, sont suivies avec le même naturel.

Quand l'ancien vient à disparaître, c'est son cadet immédiat qui lui succède dans la direction de la parentèle. Les anciens sont, selon l'usage, porteurs de l'autorité et de la dignité des ancêtres. Ce sont les *avi tiri*, les « *plus vieux* », qui ont le pas en toute circonstance. La coutume, la tradition juridique, déterminent l'exercice de leur pouvoir. Ils ne peuvent ni négliger, ni abolir la tradition. Leur volonté a des limites, et leurs abus de pouvoir se heurtent à la résistance massive de la parentèle ou du clan.

Seuls, les anciens de la parentèle sont légalement détenteurs de son autorité. Toutefois, par suite de la symbiose avec les Nègres, ceux-ci ont parfois instauré des espèces de chefs, tels que les Européens en ont donné aux Nègres, chargés de régler les affaires publiques en présence des étrangers et d'accord avec eux. L'ambition a déjà poussé plus d'un Pygmée à briguer une telle place de chef. Ils deviennent « *sultani* » par la grâce des Nègres, mais non selon la coutume. Ils n'ont d'autorité que dans la mesure où le Nègre les soutient de son pouvoir.

D'ailleurs, il ne s'agit pas, en pareil cas, d'un substitut des anciens, mais d'un chef de groupe local, subordonné par symbiose à un Nègre. L'un de ces commandants de camp était, par exemple, Tebí, le chef médaillé des Efé Adeporu de Kerese, un grand chef des Nègres Mamvu. Tebí était un Pygmée, intelligent, certes, mais cocasse, sans dons particuliers pour son rôle de chef, et qui se plaignait de ce qu'on ne respectait pas son autorité, ni ne lui obéissait suffisamment.

Même situation dans le camp des Batea sur le Nduye, où Chamunonge, le grand chef des Karo-Lese, avait établi un chef Pygmée au-dessus de tous les Efé qu'il rassemblait aux alentours de son village.

Dans les premiers jours que j'ai passés au camp de l'Asunguda, lorsque le chef nègre, Lipongo, me présenta un assez jeune Mombuti comme le chef des Bafwaguda, leur ancien, Alianga, entra en fureur, s'arracha de la tête son bonnet de plumes et prit le Nègre à partie : comment pouvait-il avoir l'audace de faire passer pour chef ce jeune homme qui, auprès de lui, n'était qu'un gamin ? Le « sultani », c'était lui, et personne d'autre. L'efficacité de son intervention était évidente ; personne, pas même le tout-puissant chef nègre, n'osa lui répliquer.

Dans mon dernier voyage, en 1950, lorsque je visitai de nouveau les rives de l'Apare, je trouvai l'ancien camp de l'Asunguda dispersé. Le fils d'Alianga s'était proclamé chef de tous les Bakango de l'Apare, et avait réussi à se maintenir dans cette dignité une dizaine d'années. Puis diverses parentèles refusèrent de le reconnaître, et firent sécession d'avec les Bafwaguda, ce qui mit fin au campement.

5. Symbiose avec les Nègres.

On ne saurait comprendre la vie économique et sociale des Pygmées, non plus que l'ensemble de leur vie cul-

turelle, si l'on ne tenait compte de leur symbiose avec leurs voisins nègres. Les Bambuti se trouvent actuellement dans une certaine dépendance économique par rapport aux Nègres, parce qu'ils profitent de leurs plantations. Ceci a fait d'eux en quelque mesure les vassaux des Nègres ; mais cette situation a, jusqu'à présent, à peine mordu sur les sentiments sociaux.

Un commerce d'échanges s'est établi entre les deux peuples ; les Bambuti troquent du gibier ou certains services contre les objets de fer qui leur sont indispensables (pointes de flèches, fers de lance, couteaux), des végétaux et des stimulants. Nous avons déjà exposé jusqu'à quel point cette symbiose a des conséquences sociales, entraînant des mariages de Nègres avec des filles Bambuti. Malgré cette symbiose, les Bambuti ont su préserver leur indépendance, et, à l'occasion, ils prennent les armes pour défendre leurs droits.

La symbiose est actuellement poussée au point que *presque toutes les parentèles bambuti ont leur patron nègre*, qui leur fournit par voie d'échange tous les objets ci-dessus mentionnés. Tout Nègre défend jalousement sa suzeraineté sur ses Pygmées — signe qu'il trouve son avantage à cette symbiose. Les échanges entre Nègres et Pygmées se déroulent normalement ; le « troc muet », qu'on attribue parfois aux Bambuti, n'est qu'un mythe.

Les Nègres reconnaissent aux Bambuti la qualité d'aborigènes, donc de propriétaires des territoires qu'ils habitent ; et même, les légendes racontant que ce sont les Bambuti qui ont transmis aux Nègres le feu et les bananes, fait dont les Pygmées ont déduit certains droits sur les plantations nègres, sont plus ou moins prises au sérieux.

6. Propriété et maintien du droit.

Bien que les Bambuti ramasseurs, conformément à leur degré d'évolution économique, soient parmi les populations les plus pauvres du globe, la possession et le droit de propriété existent cependant. *On connaît la propriété collective et la propriété privée.*

Le district où une parentèle ou un clan mènent par droit d'héritage leur existence nomade, avec tous les aliments animaux et végétaux qui s'y trouvent, ainsi que toutes les valeurs intéressant l'habitation, le vêtement et l'équipement, sont la propriété collective de la communauté en question. Tous les membres de la parentèle ou du clan, qui peut se décomposer en une pluralité de parentèles, ont un droit égal à ces biens. L'aire de parcours est propriété inviolable de la communauté qui y pratique son nomadisme. Une parentèle étrangère ne peut, ni y chasser, ni y ramasser des aliments. Si une parentèle séjourne par hasard sur territoire étranger, elle n'y est tolérée que par hospitalité. Les limites de ces territoires, qui, en général, sont fort bien connues, seront défendues par leurs possesseurs contre les horsains. Lorsqu'une bête blessée est poursuivie par des chasseurs au-delà des limites de leur territoire, et qu'elle est abattue en territoire étranger, elle appartient au possesseur de ce dernier. La parentèle chasseresse et les possesseurs du sol s'accordent, en pareil cas, sur le partage du gibier. Un objet qui, de sa nature, appartient à la collectivité, mais sans être exploité jusqu'à présent, devient propriété privée sitôt que quelqu'un le revendique par l'acte dont il s'en empare (*jus primi occupantis*). Ainsi, par exemple, un arbre à miel devient propriété de l'homme qui est le premier à le découvrir ; il casse les broussailles autour de l'arbre, le désignant ainsi comme son bien. Une termitière, un nid de chenilles que l'on découvre,

une bête tirée par des chasseurs deviennent propriété de l'intéressé ; toutefois, ont leur part de prise tous ceux qui ont contribué à la recueillir. Mais la part du lion revient toujours au découvreur ou aux tireurs.

Sont considérés comme propriété privée tous les objets d'usage personnel que l'on s'est fabriqués ou que l'on a acquis. Ainsi, la case est propriété de la femme, de même que tous les paniers et les ustensiles de ménage. Les armes sont propriété du mari. Vêtements et parure sont aussi propriété personnelle. Chacun dispose de ces objets comme bon lui semble ; un larcin furtivement fait est assimilé au vol. Le vol est proscrit et poursuivi : c'est la meilleure preuve de l'existence d'un droit de propriété collective et privée chez les Bambuti. Ce dernier joue aussi son rôle dans le droit de succession. D'habitude, ce sont les frères ou les fils qui héritent du défunt, selon que le règle la coutume.

L'ancien de la parentèle, comme son représentant, est aussi garant du droit, et responsable du respect de la propriété privée et de celle de la parentèle. Si l'un de ses parents commet un vol, c'est à lui que la parentèle ainsi lésée en demande compte.

Les anciens règlent entre eux les désaccords de parentèles, et s'efforcent en pareil cas de faire entendre raison aux leurs.

Quand les Bambuti se prennent de querelle avec des Nègres, ceux-ci demandent également compte aux anciens des transgressions de leurs parents. La parentèle est obligée de réparer le dommage. Le malfaiteur n'échappe pas de ce fait aux conséquences de son acte dans ses rapports avec la parentèle. Le transfert de la faute et de la réparation de l'individu à la collectivité de parentèle ne diminue pas la responsabilité du malfaiteur ; il tendrait plutôt à l'aggraver, car on craint de mettre sa parentèle dans l'embarras.

De même que les Bambuti se servent de leur parentèle

pour se défendre contre l'adultère ou le vol, collectif ou particulier, et pour châtier les transgressions, ils punissent aussi par les armes toute agression contre leur territoire, et toute violation de ce territoire ; cause, parfois, de guérillas.

Le meurtre et l'homicide sont poursuivis par vendetta, dont se charge l'ancien avec les siens, mais qui laisse aussi une large part aux initiatives personnelles.

La communauté de parentèle se défend avec la même énergie contre les éléments asociaux qu'elle peut contenir. Les fainéants, qui tentent, par exemple, de se dérober à la chasse, reviennent les mains vides de la distribution ; l'égoïste qui ne partage pas avec autrui le produit de sa cueillette est mis en quarantaine. Les voleurs incorrigibles, et surtout ceux qu'on suspecte d'être sorciers, et qui passent pour les pires asociaux, sont traités durement et sans humanité : ils se séparent de la parentèle et finissent par périr, à moins qu'on ne les exécute d'une manière ou de l'autre.

Toutes ces mesures ont pour mobile le bien de la communauté.

Notre exposé montre que dans la structure sociale des Bambuti, famille et parentèle constituent deux facteurs de vie sociale juxtaposés et indépendants l'un de l'autre. La famille ne se fond pas dans la parentèle, et la parentèle ne se laisse nullement ramener à un conglomérat de familles unies entre elles, sous la direction de l'ancien, par des liens de parenté. Il est inexact de la définir comme une grande famille. Ni le fondement, ni les tendances de l'une et de l'autre ne coïncident.

La famille a pour soutien l'amour maternel et les soins de la mère pour les enfants, dans lesquels la tendresse qu'elle ressent pour son mari peut jouer un rôle, mais aussi manquer totalement. La famille est le domaine de la femme. La liaison avec la parentèle est assurée par

le mari et les enfants adultes ; la femme n'a d'importance pour la parentèle que comme mère de nouveaux membres.

La parentèle a pour soutien les intérêts objectifs communs, qui sont l'affaire des hommes. Ils se rapportent au bien de tous, aussi bien des familles individuelles que des individus, dans la mesure où ceux-ci sont utiles à la communauté. En tant que communauté, la parentèle accorde à tous aide et protection, mais exige d'eux qu'ils mettent leur travail au service de l'intérêt général.

En dérogation à cette règle, les mères gardent comme domaine réservé, et comme champ d'activité presque unique, le soin de leurs familles (de leurs enfants). Le souci de la parentèle repose donc avant tout sur les hommes et les fils adultes.

Rien ne fait mieux ressortir l'autonomie de la famille au sein de la parentèle que le mode d'habitation, chaque famille demeurant à l'écart des autres. La femme, plus que quiconque, est reine dans sa demeure, avec ses enfants en bas âge, tandis que la vie de la parentèle se déroule sur l'aire, devant les cases, où ne vont d'ordinaire que les hommes et les garçons, et les femmes aussi pour les divertissements (les danses).

CHAPITRE II

LE MARIAGE

Le mariage des Bambuti n'est pas seulement considéré comme une question d'inclination ou d'amour entre les deux conjoints, mais aussi comme une affaire économique à laquelle la parentèle attache beaucoup d'importance. Les intérêts des deux parties doivent être mis en harmonie, lorsqu'un mariage va être contracté ; faute de quoi la paix est rompue. On ne peut dire à coup sûr, d'avance, laquelle de ces deux fins du mariage l'emportera ; tantôt, c'est l'amour du couple qui dicte sa loi, et tantôt l'intérêt de la parentèle. En principe, toutefois, ce sont les intérêts de la parentèle qui triomphent, car ils ne peuvent être négligés. Aussi sont-ils généralement défendus par tous ses membres mâles ; l'amour, au contraire, ne concerne que les deux époux.

Pourtant, chez les Bambuti comme ailleurs, l'amour conjugal peut être si vif que son ardeur réduit en cendres les intérêts de la parentèle. La passion peut parfois battre en brèche les justes prétentions de la parentèle, et bouleverser les mœurs traditionnelles au point qu'elle doit se mettre en défense. Alors commence le combat inégal de la parentèle contre son membre insoumis, sans qu'on puisse toujours en prévoir l'issue. Ceci vaut pour l'homme autant que pour la femme. Si le couple reste ferme dans la bataille — ce qui, le plus souvent, n'est pas le cas — la parentèle finit par céder, et par consentir à un compromis. Mais, si j'en crois mon expérience, l'intérêt de parentèle l'emporte sur l'intérêt

privé, l'autorité du groupe a plus de force que l'amour entre homme et femme, et la famille finit par battre en retraite devant la parentèle. Ici encore, l'exception confirme la règle. L'union conjugale repose chez les Bambuti, comme ailleurs, sur l'inclination mutuelle ; le mariage a donc pour préface, le plus souvent, le temps des amours.

1. Les amours, avant le mariage.

A vue superficielle, il semble que rien ne mette d'en-trave aux rapports des sexes avant le mariage, puisqu'hommes et femmes vivent, jouent et travaillent les uns auprès des autres, chaque jour, et sans nulle contrainte. Cependant, la coutume a dressé certaines barrières entre eux.

La première de ces barrières est l'exogamie de parentèle, qui, en maint endroit, signifie l'exogamie locale. En d'autres termes, les deux sexes sont tabous l'un pour l'autre à l'intérieur de la même parentèle. Si la parentèle est en même temps groupe local, ses membres n'ont que bien peu d'occasion de flirter ou de courir les aventures amoureuses, puisqu'ils n'en peuvent avoir qu'avec des horsains. Mais alors même que plusieurs parentèles cohabitent dans un même groupe, les rapports sexuels entre les diverses parentèles, loin d'être laissés à la liberté individuelle, sont contrôlés par la coutume et par les anciens, dont la rigueur, semble-t-il, varie d'ailleurs selon le lieu. Chez les Bafwaguda de l'Apare, la mère surveillait la conduite de sa fille, et le père celle de son fils. Dans le camp de l'Oruendu, la mère passait également pour tenue en conscience d'avoir l'œil sur ses filles, et l'ancien des Murai prenait grand soin de surveiller ses garçons, dont le tempérament lui donnait bien du mal. D'autres faits, tout au contraire, ainsi que des témoignages, montrent que la jeunesse jouit

pourtant dans ses amours d'une grande liberté. J'accorde un grand poids à la parole du vieil Evadu, de l'Oruendu ; selon lui, les gens non-mariés étaient libres d'entretenir des rapports sexuels entre eux (toujours sous réserve de l'exogamie de parentèle, bien entendu). Le garçon n'a pas seulement commerce avec sa future, mais aussi avec n'importe quelle fille, à condition de faire au père de celle-ci quelque cadeau, une flèche, par exemple. Et la fille qui procure des flèches à son père par ce moyen est plutôt bien vue. Les Efé du Nduye décrivaient ainsi les rapports sexuels entre célibataires : « Ils ne nous sont pas interdits, mais nous n'y tenons pas ». Quand on les découvre, le garçon doit faire présent de gibier à la mère de sa bonne amie. Les Efé des Mamvu attestaient également cette licence dans les rapports amoureux entre jeunes gens non mariés. Je tiens des Basúa de la forêt des Babira que le commerce charnel entre membres d'une même parentèle est toujours absolument proscrit, mais qu'en dehors de la parentèle, la jeunesse a sur ce chapitre le droit de faire tout ce qu'elle veut. Si la fille devient enceinte, disaient-ils, le garçon doit payer l'amende ou l'épouser, pour autant que le droit de la parentèle le permette.

Tout bien considéré, on a l'impression que la liberté de rapports sexuels entre célibataires existe dans une large mesure. Mais n'oubliions pas que cette fâcheuse coutume, dite *arobo*, est tout aussi courante chez les Nègres Mamvu-Balese-Bvuba, de sorte qu'elle est sans doute empruntée à ces Nègres. Cette théorie serait confirmée par les mesures de contrôle dont, comme nous l'avons dit, la jeunesse est l'objet ; en outre, la vie dans des campements de parentèle isolés les uns des autres, mode d'habitat originel des Bambuti, ne favorise guère l'*arobo*. L'habitude d'indemniser la fille ou son père par des cadeaux n'est pas non plus pygméenne ; d'ailleurs, elle n'est attestée que pour les Pygmées orientaux. Mais le

système de l'*aroobo* correspond tout à fait au mariage par achat des Nègres, chez qui il est également d'usage que les filles s'adonnent à l'amour vénal.

Ce serait toutefois déformer l'image de la société pygméenne que de croire, sur la foi de l'*aroobo*, que les campements pygméens portent les marques de la lascivité ou de l'indécence. Ces égarements occasionnels mis à part — et, malgré tout, ils sont peu fréquents — les Bambuti gardent en toute circonstance leur dignité.

A ce propos, je dirai un mot de ce que j'ai pu apprendre chez les Bambuti sur les vices contre nature. Chez les Nègres Balese, et selon leur propre témoignage, la masturbation semble être fréquente ; il n'en est pas de même chez les Bambuti ; l'onaniste (*ai ofuni*) est réprimandé et châtié par son père. On trouve des homosexuels (*ai bopa*), mais ils semblent être rares. On les considère comme inférieurs, et on les méprise. Plus rare encore est le lesbisme (*dore bopa*) ; il est même inconnu chez les Bambuti. Onanistes, pédérastes et adultères sont connus des Bambuti, qui leur donnent le même nom qu'au vice en question, *ai bopa*. Les onanistes sont tournés en dérision. Le père ou l'ancien de la parentèle leur fait la morale en ces termes : « Jamais je n'ai eu de ces habitudes, et c'est pour cela que j'ai engendré beaucoup d'enfants. Non seulement tu me fais honte, mais tu te ruines la santé. Tu vas devenir idiot et tu ne pourras pas faire d'enfants ! » Les homosexuels sont très rares et, nous l'avons dit, on les méprise ; les femmes les ont en horreur : aussi ne trouvent-ils généralement pas à se marier. La sodomie est ignorée des Bambuti.

J'ai cité ailleurs (58/346-350) des exemples qui jettent quelque lumière sur la question des amours prénuptiales.

On ne saurait donc parler chez eux de licence, de débauche grossière ni d'indécence, non plus que de chasteté et de continence.

2. La demande en mariage.

Tout mariage n'est pas nécessairement précédé de relations ou d'une inclination entre homme et femme. Bien des mariages sont conclus dans le seul intérêt de la parentèle, et il arrive souvent que les enfants de parentèles diverses soient fiancés dès leur prime jeunesse, par convention entre parents. Quant à savoir si ces fiançailles sont toujours suivies de mariage, c'est une autre affaire. Il n'est pas rare que le choix ultérieur du garçon ou de la fille déjoue ces calculs de leur parentèle ; mais il arrive souvent, et même, je l'affirmerai sans hésiter, le plus souvent, qu'on tienne compte de ses voeux. Ces fiançailles enfantines ne sont pas de règle chez les Bambuti.

Quand un garçon cherche une fiancée, sa parentèle lui indique quelle parentèle pourrait répondre à ses intérêts. Les couples font connaissance dans des rencontres d'occasion. Lorsque plusieurs parentèles cohabitent, ne fût-ce que pour un peu de temps, les relations entre garçons et filles s'en trouvent rendues possibles. Même les parentèles qui demeurent à part l'une de l'autre ne sont pas hermétiquement closes. On connaît parfaitement la population des parentèles voisines ; on sait quelles filles à marier se trouvent dans l'une ou l'autre d'entre elles. Lorsqu'un garçon a noué des relations avec une fille d'une parentèle lointaine, il sait se ménager des occasions de lui rendre visite.

La fille Pygmée apprécie chez les garçons le courage, la décision, l'adresse à la chasse et à la danse. Un chasseur heureux traîne tous les cœurs après soi. Bien entendu, lorsque le garçon rend visite au campement de son élue, il offre aux parents de la jeune fille du produit de sa chasse. Plus son butin est abondant, et plus il plaît aux parents de la fille. Ce ne sont pas naturellement les seuls motifs qui incitent la parentèle à autoriser le

mariage : elle s'intéresse plutôt à la contre-partie que lui offre le soupirant, avant qu'elle ne lui permette d'enlever une fille à la communauté.

Il arrive encore que plusieurs prétendants aspirent à la main d'une fille. Ce cas se présente surtout lorsqu'un candidat agréé et patronné par la parentèle entre en concurrence avec l'élu de la jeune personne. Le premier a des droits légaux sur elle, et jouit en conséquence du soutien de la parentèle, tandis que la fille donne la préférence à son amoureux. D'où conflit entre la parentèle et la fille, de qui dépend son issue : il s'agit de savoir si elle aura assez d'énergie personnelle pour faire triompher ses vœux contre ceux de la parentèle.

Bien que ce soit d'habitude l'homme qui prenne l'initiative, dans ces amours, les exemples du contraire ne manquent pas. L'amoureuse importune alors le garçon de son sentiment, et entreprend de lutter contre les deux parentèles à la fois. Moins ardent, le garçon, s'il se présente des difficultés, peut avoir tendance à capiter, tandis que la fille redouble d'efforts pour se conquérir un mari.

On trouve aussi parmi les Pygmées des filles qui jugent tous leurs prétendants indignes d'elles, qui repoussent dédaigneusement leurs avances et attendent un meilleur parti. Il arrive, non certes que ces dédaigneuses restent vieilles filles, car cela ne se voit pas chez eux, mais qu'elles aient à se repentir amèrement de leur choix. C'est le sens d'une subtile histoire de bêtes, à laquelle son conteur ajoutait expressément une morale :

Mademoiselle *Abeke* et l'éléphant. (*L'abeke* est un petit animal à trompe, ce qui lui donne une vague ressemblance avec l'éléphant : le Rhynococyon). « *Abeke* était belle et très courtisée. Les bêtes de la forêt vinrent l'une après l'autre pour demander la main d'*Abeke*. Vinrent le fin *mboloko* et le couple *mundju* (antilopes naines). Mais *Abeke* leur fit grise mine. Vinrent l'antilope *gabi*, aux pieds légers, et le grommelant sanglier, mais *Abeke* les refusa aussi. Il en venait, il en venait encore pour demander la main d'*Abeke*, mais dans son orgueil eile les renvoya tous. L'antilope

rayée *kenge* y vint elle-même, et l'*okapi*, si réservé, se présenta aussi, mais il essaya un refus, comme tous les autres prétendants. Le dernier à venir fut l'énorme éléphant. Il courut si vite à travers la forêt qu'il en fit craquer les arbres. Il s'arrêta, tout soufflant, avec des barrissements sonores, devant la case d'*Abeke*. Celle-ci, flattée, se laissa conter fleurette par le pachyderme et fit savoir à sa mère qu'elle le trouvait à son gré, car il était grand et fort — le plus fort de tous les animaux. Ainsi, l'éléphant, ayant trouvé grâce aux yeux d'*Abeke*, obtint ses faveurs. Bientôt, il fut à ses côtés sur sa couche, où il s'installa tant bien que mal. L'énorme éléphant se mit à caresser et à embrasser la frêle *Abeke*, qui, dans ses pattes, tantôt riait et tantôt gémissait. Étonnée, sa mère lui demanda ce qu'elle avait. *Abeke* lui répondit fièrement : Nous nous aimons ! Et ainsi de suite toute la nuit ; mais vers le matin, le silence se fit dans la case. *Abeke* ne bougeait plus. *Abeke* était morte. L'éléphant contempla d'un œil consterné son amie défunte. Mais qu'y faire ? Le plus sage était de s'enfuir au plus vite. Comme *Abeke* ne se montrait toujours pas, sa mère vint voir ce qu'elle devenait et la trouva morte par terre ».

Le fait qu'une fille ou une femme s'enfuit parfois avec son amant — source d'interminables contestations entre les parentèles intéressées — prouve que l'amour du couple sait maintenir ses conquêtes contre les intérêts de la parentèle.

Quant au rituel de la demande en mariage, le voici à peu près : lorsque le garçon a jeté son dévolu sur une fille d'un autre campement, il s'y rend, y passe quelques jours, lui fait sa cour en lui apportant de petits cadeaux, par exemple, un pendentif en dents de singe, et autres brimborions du même genre. S'ils se plaisent réciproquement, il ne manque plus, pour les accordailles, que de savoir si le garçon ou sa parentèle peuvent verser le prix d'échange exigé. Il n'est point question de mettre à l'épreuve la force ni la valeur du fiancé ; peut-être se soumettra-t-il à de telles épreuves, pour se faire admirer de la fille, mais c'est là une ambition toute personnelle. On n'examine pas non plus les vertus de la fille. Les difficultés ne commencent que si la parentèle du garçon, ou bien celle de la fille, est opposée au mariage.

Le plus souvent, on appuie sa demande par l'emploi

de philtres d'amour. Soit que le garçon craigne que ses qualités viriles de chasseur et de danseur n'impressionnent pas suffisamment son élue, soit que la fille veuille s'assurer l'amour d'un homme, on a recours à de tels philtres. Ils sont aussi courants chez les Pygmées que chez les Nègres.

Lorsqu'un garçon veut s'attacher une fille au point d'en faire presque son esclave, il a recours au philtre de *liaga*. Il se colle avec de la salive une feuille de cette plante sur la poitrine, en mâche une autre, et éclabousse son élue de ce liquide. Il essaiera encore, à l'occasion, de bourrer une pipe avec une feuille de *liaga* et de la faire fumer par son amie ; ou bien il réduit en cendres une *liaga* de la forêt, s'entaille la peau, frotte la coupure de cette cendre et l'y laisse agir deux jours durant.

Une autre plante aphrodisiaque est le *sasau*, une sorte d'arbuste qui, dit-on était l'aphrodisiaque primitif des Efé, et que leur ont emprunté les Balese. On mèle le *sasau* à la *liaga* et on l'introduit en cachette dans la pipe de la bien-aimée. L'amant s'entame les poignets et l'articulation de la jambe, au-dessus des genoux, le front et la pointe de la langue, et enduit les coupures de cendre de *sasau*.

Les femmes ont aussi leurs aphrodisiaques et leurs magies d'amour, qu'elles cachent aux hommes. L'un de ces philtres s'appelle *bodumere*, et les femmes en mêlent aux aliments des hommes. Les femmes jalouses se passent à la ceinture, par derrière, des paquets de plantes aphrodisiaques, pour détourner de leur rivale les faveurs de l'homme et se l'attacher.

Parmi les *obstacles au mariage*, il faut surtout mentionner l'exogamie de parentèle, qu'on peut assimiler à l'empêchement fondé sur la consanguinité en ligne paternelle. Ce n'est pas seulement le mariage, c'est le commerce sexuel, de quelque nature qu'il soit, entre membres de la même parentèle, qui passe pour incestueux

et digne d'un châtiment. Il arrive que des non-mariés enfreignent ce commandement, comme les Bambuti eux-mêmes le reconnaissent. Les enfants issus d'une telle union interdite appartiennent au père ; nulle part il ne m'a été dit que l'on tue de tels enfants. Mais jamais une communauté conjugale ne peut sortir d'un tel égarement incestueux.

Un autre empêchement au mariage existe entre parentèles liées par des mariages. Cette règle, déconcertante à première vue, m'a été révélée chez les Efé du Sud-Est ; elle vaut également pour les Efé et les Balese. On l'expliquait en disant que deux parentèles habituées à prendre leurs femmes dans une troisième, donc alliées par mariage, ne peuvent conclure d'union conjugale entre elles. Donc, si des hommes des parentèles A et B prennent femme dans la parentèle C, les enfants de A et B ne peuvent se marier entre eux, mais les membres de C peuvent épouser ceux de A et B, et réciproquement.

L'obstacle au mariage résultant de l'exogamie de parentèle, en ligne paternelle, s'étend à tous ses membres et frappe tous les degrés de descendance ; au contraire, dans la parentèle de la mère, il n'est en vigueur que pour les enfants de la mère elle-même, mais non pas pour leurs descendants.

3. Les noces.

Une fois les futurs époux et leurs parentèles accordés entre eux, le jeune mari vient chercher sa femme. Sa parentèle offre, quand elle le peut, un repas et une danse ; les nouveaux mariés se bâtissent une case et sont tenus pour mari et femme. C'est ainsi qu'ont lieu les noces chez les Bafwaguda de l'Apare.

Chez les Efé de la forêt des Balese, les noces se célèbrent sans plus de cérémonie. Quant le fiancé s'est accordé avec sa fiancée, tous deux vont habiter, avec ou sans l'agrément

ment de la parentèle de la jeune fille, dans le campement de l'homme. La jeune femme demeure tout d'abord auprès de sa belle-mère, qui l'initie aux us et coutumes du camp. Puis elle entreprend d'édifier sa case, avec l'aide du jeune mari. La parentèle de l'épouse ne tarde pas à arriver. Elle suit la fille, que celle-ci ait « fui » avec ou sans son assentiment, pour exiger les gages dotaux. S'il s'agit d'un versement en nature, l'homme ou sa parentèle doivent sortir quelques menus objets, tels que des flèches, des haches, etc. S'ils n'ont rien de pareil, les frères de parentèle ramènent la fille chez eux jusqu'à ce qu'on puisse les indemniser. Naturellement, ils n'ont pas le pouvoir d'empêcher que la jeune femme ne se sauve de temps à autre pour rejoindre son époux, mais sa parentèle la suit alors de nouveau et exige une fois de plus le règlement de la dot. Si l'homme est toujours insolvable, il exhorte sa jeune femme à retourner chez les siens. Quand elle s'y refuse, on la laisse avec son mari, pour reprendre et régler plus tard l'affaire. Il n'est pas question de cérémonie nuptiale.

Les Basúa de la forêt des Babira prétendaient aussi n'en pas avoir.

J'ai l'impression que dans la vieille coutume bambuti, le mariage a lieu sans aucune cérémonie, si ce n'est qu'on manifeste sa joie et qu'on accueille avec bienveillance le jeune couple. Une coutume nuptiale des Efé du Sud-Est semble imitée des noces balese, tout en gardant des éléments pygméens primitifs. Il s'agit de noces doubles, au cours desquelles deux parentèles échangent leurs fiancées. Les deux mariées, ou filles d'échange, sont le centre de la fête. Les anciens des deux parentèles adressent quelques paroles aux mariées et les engagent à se montrer aimables envers tous, mais surtout envers les enfants et les vieillards. Ils leur souhaitent de vivre en paix et d'avoir des enfants.

4. Le contrat de mariage.

Le mariage mombuti, bien qu'il naisse ordinairement de l'inclination réciproque entre homme et femme, est essentiellement un contrat entre deux parentèles.

a) MARIAGE PAR ÉCHANGE.

Le fondement social et économique du mariage chez les Bambuti est le *mariage par échange*; chez les patrons d'alentour, les Nègres de toutes espèces, c'est le mariage par achat. Preuve entre toutes de l'autonomie du mariage mombuti.

Le mariage par échange — on dit au bord de l'Ituri, en kingwana : *kichwa na kichwa*, tête pour tête — était jadis d'usage général chez les Bambuti, et est encore pratiqué par la majorité d'entre eux. Ils ont de l'aversion contre le mariage par achat, et, sans doute, l'une des principales raisons en est qu'ils ne disposent pas des objets de fer indispensables, et, comme je le tiens de quelques Bambuti, que le mariage par achat entraîne plus de complications, avec, pour eux, des conséquences défavorables.

Le mariage par échange n'est pas conclu dans l'intérêt des conjoints; c'est, nous l'avons dit, un contrat commercial entre deux parentèles. Il consiste essentiellement à troquer une fille contre une autre, d'égale valeur. On troque donc, non seulement la pleine et entière capacité de travail de cette femme, mais encore sa fécondité. Chez les Nègres, la coutume veut que l'époux donne à la parentèle de l'épouse des cadeaux ou une somme de rachat pour chaque enfant qu'elle met au monde; chez les Bambuti, on exige que pour chaque enfant d'une femme, il en naisse un de la femme d'échange, bien qu'en pratique le compte ne soit pas tenu aussi minutieusement. Mais une épouse stérile n'est jamais un objet de troc.

entièrement valable, et le troc est sujet à révision : autrement dit, il faut alors fournir à sa place une autre femme, à qui il ne manque rien. Ainsi, l'important, dans le mariage par échange, c'est la convention entre deux parentèles, par laquelle chacune reçoit de l'autre, pour toute fille qu'elle lui donne en mariage, une fille de valeur égale, dès qu'un prétendant en demande une. Mais ce troc n'est pas appliqué automatiquement, sans égard aux voeux des intéressés ; on tient compte, autant que possible, de leur libre décision.

La nature du mariage par échange implique également que les deux filles d'échange nouent entre elles des liens de parenté, avec droits et devoirs réciproques, qui profitent aux parentèles. Le bonheur des parentèles dépend en quelque mesure de la fermeté personnelle et de la valeur morale de ces femmes. Il est en leur pouvoir de maintenir, par leur maîtrise d'elles-mêmes, la paix entre leurs parentèles et leurs maris.

En outre, le mariage par échange est un contrat de réciprocité entre deux parentèles, dans lequel elles s'engagent à traiter les femmes qu'elles obtiennent ainsi comme si elles étaient leurs membres de naissance. Les femmes, de leur côté, s'engagent à mettre leur capacité de travail et leur fécondité au service des parentèles, mais toujours à condition qu'elles en reçoivent un traitement décent. Si ce contrat n'est pas observé par l'une ou l'autre des parties, l'union peut être dissoute. Mais alors, de toute nécessité, l'union d'échange l'est aussi. Il y aura donc double séparation. Si toutefois l'épouse abandonne son mari par caprice, ou si celui-ci chasse sa femme sans raison, la femme d'échange n'est pas tenue de dissoudre son union. Et si la séparation s'accomplit pour des raisons valables en droit, par exemple à cause de mauvais traitements infligés à la femme par le mari, la règle générale est que la femme d'échange ne quittera pas son mari. La parentèle responsable

doit supporter en punition la perte de la femme, et ne peut prétendre à un dédommagement.

Au reste, les mauvais traitements ne sont pas toujours pour la femme une raison suffisante de prendre ses hardes et de s'en aller sans autre forme de procès, bien que j'aie vu à plusieurs reprises des femmes s'enfuir à l'improvisée après une scène violente. Car c'était plutôt là un geste ostentatoire, un essai d'intimidation à l'adresse de leur mari, et elles ne tardaient guère à revenir. Mais quand la femme a sérieusement l'intention de divorcer, elle en fait part à sa parentèle ; son frère vient faire des remontrances à l'époux brutal et à sa parentèle, sans leur épargner les menaces. Si tous les reproches restent vains, la femme a le droit de retourner chez ses parents. On laisse à la femme d'échange le droit de décider si elle veut en faire autant. Dans ce cas, bien qu'elle ne soit pas contrainte à la séparation, sa parentèle ne ménagera pas sa peine pour l'y décider. Donc, une séparation légale pour sévices exercés sur l'épouse ne va pas sans querelles.

Même si c'est la mort qui cause la perte d'une jeune femme, la femme d'échange est contrainte de rompre sa propre union, à moins qu'on n'offre en paiement d'elle une remplaçante de valeur égale ou des cadeaux : ce trait montre bien jusqu'à quel point le mariage est déterminé par les intérêts économiques de la parentèle, dont l'échange matrimonial est le symbole.

L'expérience révèle que le système du mariage par échange, « tête pour tête », fonctionne bien, du point de vue de la parentèle et de ses intérêts. Il a ses avantages et ses inconvénients. Avant tout, il s'oppose à la polygamie, puisque, dans la plupart des cas, il faut d'abord que tous les hommes nubiles dans une parentèle soient pourvus d'une épouse avant que l'on ne songe à utiliser les filles en surnombre comme valeurs d'échange en vue d'une union polygynique. Comme inconvénient, j'ai constaté que les

hommes ont du mal à se procurer une femme, si les filles manquent dans une parentèle. Il leur faut donc se tirer d'affaire en achetant leur épouse, ou par d'autres expédients. D'où la haute considération dont jouit la femme à ce stade de la civilisation. Elle est plus grande et plus apparente que chez les Nègres.

Un autre avantage du mariage par échange est qu'il affermit les liens conjugaux et garantit à la femme un traitement plus décent. La femme vendue n'est qu'un article de commerce entre les mains de son mari, qui souvent la traite en conséquence, surtout lorsqu'il sait que les siens n'arriveraient pas à rembourser le prix d'achat.

b) MARIAGE PAR ACHAT.

Dans le pays d'origine des Pygmées, le mariage par achat n'est qu'un pis-aller. Le prix d'achat n'est jamais de l'argent, mais est toujours compté en ustensiles, dont le nombre varie suivant les régions. Cette forme d'union est devenue par places plus familière aux Bambuti, parce que les Nègres y épousent fréquemment de leurs filles. Or, jamais il ne se produit de mariage par échange entre Nègres et Pygmées.

Pour les Bambuti, le profit qu'ils retirent du mariage entre une de leurs filles et un Nègre consiste en des rapports économiques plus étroits avec ce dernier, qui leur permettent de se ravitailler de temps à autre sur ses plantations.

Les Bambuti de chez les Babali paient pour prix d'une épouse dix couteaux babali ou dix flèches, souvent même un couteau de brousse, et rien de plus. Dans le camp de l'Eba-eba, un Atasipa exigeait des Atitsei restitution d'un prix d'achat qui comprenait un carquois avec flèches, cinq poulets et dix houes. Je tiens des Efé des Balese du Sud-Est, vers le campement de la Rodjo,

qu'on paie pour obtenir femme des poulets, des houes, des lances et des flèches, toutes choses que les Bambuti reçoivent des Nègres par prière ou par commerce. Les Efé des Banyari, en lisière de la forêt, paient un chien, cinq lances et vingt flèches.

c) MARIAGE CONTRE PRESTATIONS.

Quand un Pygmée cherche femme et n'a ni fille à échanger, ni objets pour la payer, il lui reste une troisième solution, celle du *mariage contre prestations*. Cette voie est, comme j'ai pu le constater dans le territoire des Bambuti, fort couramment choisie, à cela près que les Pygmées ne sont pas tous disposés à s'établir pour un certain temps hors de leur parentèle, dans une parentèle étrangère. Le plus souvent, le Pygmée y passe quelques années, où il paie, pour ainsi dire, sa femme par ses services ; puis il retourne ensuite dans sa propre parentèle.

Ce mariage contre prestations est souvent lié à la fuite ou à l'enlèvement de l'épouse, ce que l'on considère comme mariage par *rapt*. Ce n'en est naturellement pas un, car la fille décide volontairement de s'enfuir avec son fiancé, pour obtenir ainsi de force l'union qu'elle désire, puisqu'il ne lui reste plus rien d'autre à faire. La parentèle essaie bien de ramener la fille, mais celle-ci s'enfuit une seconde fois, quand l'occasion s'en présente, et l'amour du couple finit par triompher : on les laisse faire, à condition que l'homme consente à servir pour payer son union. Cet état de choses dure, à ce qu'on m'a dit, deux années.

On peut conclure de tout ceci que le mariage par échange et le mariage contre prestations sont chez les Bambuti les fondements du contrat matrimonial. Le mariage par achat est une imitation des Nègres. *Le rapt de l'épouse n'existe pas*, et l'on n'en trouve pas de traces dans un stade

antérieur. Les enfants issus du mariage sont la propriété de la parentèle du père, mais la parentèle de la mère les réclame quand le mariage d'échange ou les prestations convenues n'ont pas la valeur suffisante.

5. Formes de mariage.

Les Bambuti sont monogames, c'est-à-dire que, dans leur très forte majorité, ils n'épousent qu'une seule femme. La proportion des polygames est d'environ 6 %. Chez les Bambuti des régions frontières, plus exposés, en général, à l'influence des Nègres, leur nombre peut s'élever à 10 %. Les Pygmées n'ont pas d'objections contre la polygynie ; les raisons de leur monogamie sont, non morales, mais économiques et sociales. Comme la parentèle doit se charger du sort de chaque membre, donc, le moment venu, assurer à chacun de ses hommes une épouse, aucun d'eux ne pourrait prétendre à un second mariage avant que tous les hommes jeunes et nubiles ne soient pourvus d'une femme, en échange des membres féminins de la parentèle. Ce système du mariage par échange fait obstacle à la polygynie grossière, telle que la pratiquent de nombreux Nègres.

Le fait que les Nègres eux-mêmes épousent de nombreuses filles Pygmées restreint encore les possibilités de polygamie chez les Bambuti, car l'excédent des femmes est faible dans leur société. Mais la polygynie y est tolérée, et même exigée lorsque la première union reste stérile.

Chez les Nègres, on explique la polygynie, entre autres raisons, par la continence imposée aux femmes pendant la longue période de l'allaitement. Pour les Bambuti, ce point n'a pas la même importance, car cette interdiction est moins observée chez eux.

On peut dire en général que la polygamie n'est pas particulièrement bien vue des Bambuti, et surtout des

femmes. Chez les Efé, le second mariage du mari est soumis à l'assentiment de sa première femme.

La *polyandrie* est inconnue. Toutefois, le fait qu'un adultère d'occasion, au sein de la parentèle, n'est pas poursuivi comme tel, ne saurait être interprété comme un symptôme de promiscuité, puisque la femme n'est l'épouse que d'un seul homme.

Le *sororat*, au sens large du mot, est usuel chez les Bambuti, et pratiqué quand la femme n'a pas d'enfants.

Après la mort de son époux, la femme n'est en aucune manière tenue de demeurer dans la parentèle de son mari et d'épouser l'un de ses parents. La veuve est libre de se remarier ou de retourner chez les siens. Lorsqu'une jeune femme quitte la parentèle après la mort de son mari, la parentèle doit en être dédommagée, à moins que la femme ne lui laisse des enfants. Les femmes d'un certain âge restent généralement avec leur descendance dans la parentèle de leur mari défunt.

6. Homme et femme dans le mariage.

Dans les premiers jours qui suivent les noces, on voit souvent les nouveaux mariés ensemble. Le jeune époux est dispensé de la chasse, et peut se consacrer à sa femme.

Les époux ne manifestent d'aucune façon leur tendresse en public, mais on a pu conclure de divers signes que leur amour subsiste jusqu'à un âge avancé.

La jalousie, au contraire, se montrait fréquemment, et les femmes surtout espionnaient la vie de leur mari, quand elles en avaient conçu quelque soupçon.

Les difficultés qui amènent une rupture du mariage sont de nature diverse : désaccords sur l'éducation des enfants, paresse de l'un des partenaires, irascibilité du mari, humeur querelleuse de la femme.

Les Nègres attribuent aux Bambuti une sexualité très vive et vantent la fécondité des femmes bambuti.

Il pourrait se confirmer que les Pygmées ne s'abstinent pas de rapports conjugaux avec leurs femmes au moment de la menstruation, mais qu'ils les laissent en paix dans les dernières semaines de leur grossesse, non au début toutefois, parce que c'est la période où, selon eux, des rapports sexuels plus fréquents hâtent l'heure de la naissance. Après l'accouchement, les époux s'abstinent de toutes relations sexuelles pendant plusieurs mois ; durant ce temps, en quelques régions, une crainte superstitieuse interdit au mari des rapports avec d'autres femmes, tandis qu'ailleurs il n'est pas lié par ce tabou.

7. L'adultèrerie.

L'adultèrerie est partout considéré comme une transgression morale que châtie la divinité. C'est quand il est commis avec une femme mariée qu'il passe pour criminel. On donne quelque latitude au mari lorsqu'il ne peut avoir de rapports conjugaux avec sa femme ; dans ce cas, ses relations avec une femme non mariée ne comptent pas comme adultèrerie.

On ne pourrait dire que l'adultèrerie soit rare chez les Pygmées. Quand tout le corps vous démange, c'est, dit-on, signe qu'on l'a commis. Dans bien des régions, la naissance de jumeaux passe pour être la conséquence de relations interdites, et on en demande raison à la mère. C'est pourquoi, en plusieurs endroits, les femmes se débarrassent d'un des jumeaux après la naissance.

L'épouse a le droit de quitter son époux adultèrerie ; l'époux, de son côté, corrige son épouse infidèle et attaque son rival, ce qui peut faire naître une querelle entre deux parentèles. Le mari a le droit de tuer l'amant s'il le surprend en flagrant délit.

8. Séparation.

Pour procéder à la séparation, chez les Bambuti, la parentèle reprend la fille qu'elle a donnée en échange, lorsqu'il y a des raisons sérieuses de rupture. Toute séparation implique un accommodement entre parentèles, auquel on parvient parfois pacifiquement, mais, dans la plupart des cas, après de nombreuses querelles.

Les motifs de séparation sont, du côté de l'homme, soit l'infidélité permanente de la femme, soit sa stérilité, soit son égoïsme, lorsqu'elle nourrit mal son mari, soit la maladie, soit enfin le soupçon ou la conviction de sorcellerie.

Du côté de la femme, ce sont les mauvais traitements, le fait de négliger la chasse, et l'infidélité.

Chez les Bambuti, eux aussi, la séparation n'entraîne pas nécessairement de l'hostilité entre époux et parentèles. Les enfants restent, dans ce cas, avec la parentèle de leur père, sans que la mère leur devienne étrangère. La mère emmène son nourrisson, qui, grandi, revient à la parentèle du père. Il n'est pas sans exemple, bien entendu, qu'un tel enfant reste pour toujours auprès de sa mère. C'est seulement lorsqu'il se marie qu'un palabre règle la question de son appartenance économique à la parentèle du père.

9. Veuvage.

De même que l'on trouve parfois dans les campements bambuti des divorcés et des divorcées entre deux périodes de vie conjugale, on y rencontre aussi des veufs et des veuves qui n'ont aucune chance de se remarier. Ces veuves restent avec leurs enfants dans la parentèle paternelle de ceux-ci, à moins qu'elles ne s'en retournent dans la leur propre. Les veufs âgés, qui n'ont plus le pouvoir de s'attacher une femme par le produit de leur

chasse, restent solitaires, de même que les malades et vieillards appartenant à la parentèle, qui sont nourris par leurs parents.

Les femmes Bambuti n'ont pas de répugnance à épouser des Nègres, à qui elles procurent nombre d'enfants. Mais il semble que peu d'entre elles résistent finalement à ces mariages. Tôt ou tard, on les voit revenir chez les leurs, dans la forêt. Les Nègres se sont souvent plaints de cette inconstance des femmes Pygmées. Après leur retour, elles épousent des hommes de leur race ; mais, quand elles sont déjà trop âgées, elles mènent la vie des veuves. Il semble que le Nègre se désintéresse d'une Mombuti qui a passé l'âge de lui donner des enfants. Ces veuves Bambuti font leur cuisine à part et reçoivent souvent du village nègre la visite de leurs enfants, dont parfois l'un ou l'autre reste dans la forêt pour y demeurer auprès d'elle.

CHAPITRE III L'ENFANT

1. Conception et grossesse.

Fille ou épouse, la femme Pygmée n'a qu'un but dans la vie : la maternité. Les femmes non mariées sont littéralement un objet de scandale, et les femmes sans enfants sont assurément les plus malheureuses. La maternité est le plus ardent désir de la femme ; l'enfant est le but de la famille. Plus il y en a, plus on en est content : telle est la sagesse des Pygmées. L'avortement est bien connu, mais il n'y a pas de place pour lui dans le mariage. Chaque nouvel enfant est désiré par les parents ; mais la parentèle est aussi intéressée à la fécondité des familles. Aussi, chaque enfant est accueilli par des danses de joie.

Le sang des menstrues est, selon les Pygmées, un facteur important de la conception. C'est le temps qui précède ou suit immédiatement les règles qui lui est le plus favorable. Partout, les Bambuti connaissent le lien causal entre le coït et la conception. J'ai parfois entendu exprimer l'opinion que des relations fréquentes hâtaient l'heure de la naissance. Les Basúa des Babira croient que l'enfant n'est engendré qu'après cinq coûts.

Sur la durée de la grossesse, dans plusieurs districts, les Bambuti n'avaient que de vagues notions, tandis que dans d'autres, ils étaient à peu près renseignés. On reconnaît que la conception est chose faite à l'arrêt des règles et à la décoloration des seins. Quand les autres femmes

remarquent ce dernier signe, elles s'écrient : « Tiens, une telle est enceinte ! »

La femme enceinte est soumise à divers tabous alimentaires. A cela près, elle mène durant tout le temps de la gestation sa vie normale, prend soin du ménage, va en quête de nourriture, traîne jusqu'au camp les lourdes charges de bois et prend part à toutes les marches. Bref, elle ne se ménage en aucune façon.

2. Accouchement.

Les renseignements que j'ai rassemblés dans les régions les plus diverses au sujet des circonstances de la naissance et de l'accouchement montrent que les femmes Bambuti accouchent à l'ordinaire sans mal, et qu'elles sont bien moins désarmées devant cet événement qu'on ne pourrait le supposer. Il est vrai que leur science obstétricale est impuissante devant les complications. Il semble que les coutumes dont s'entoure l'accouchement varient d'une région à l'autre.

On pourrait à peu près résumer comme suit les nombreux renseignements que j'ai obtenus dans les secteurs les plus divers de la forêt. La méthode d'accouchement est assez uniforme chez tous les Bambuti ; partout, les femmes sont seules à y être admises et à assister la femme en travail. Partout aussi, le privilège de couper le cordon revient au père ; il tranche avec une flèche le cordon ombilical du corps du bébé, tandis que les Nègres se servent pour le même usage d'un couteau. Mais nous avons de bonnes raisons d'admettre que les Bambuti, au temps où ils ne possédaient pas de flèches en fer, opéraient avec une feuille tranchante ou un éclat de bois.

L'enfant ne reçoit de nom que quelques semaines après la naissance ; jusque-là, on lui donne des noms d'amitié. Le droit de choisir le nom revient au père, ou au plus

ancien parmi les membres mâles de la parentèle, pour les garçons, et pour les filles, à la mère ou à ses parentes plus âgées. Il n'y a pas de coutume uniforme sur ce point, si ce n'est que des parents ont ce privilège. Quand on examine les noms des gens, on s'aperçoit que beaucoup d'entre eux se rapportent à des événements qui ont accompagné la naissance. Partout on observe les mêmes rites avec le cordon ombilical et la placenta. Les Pygmées ont coutume de suspendre le cordon autour du cou de l'enfant et de l'enfouir plus tard dans un marécage ; au contraire, chez les Nègres, la mère le porte sur elle dans un vase à huile et l'enterre ensuite dans une fourmilière.

3. Jumeaux.

La naissance de jumeaux est, chez les Bambuti, un événement anormal et funeste. Dès le début de ma seconde exploration, qui commença par le camp de la Rodjo, j'entendis sans cesse circuler des bruits selon lesquels, quand il naissait des jumeaux, l'un des deux mourait toujours. J'ai cherché la source de ce curieux on-dit, et j'ai eu la satisfaction d'obtenir des explications au cours d'un entretien secret avec l'ancien des Apfoba. J'appris de lui qu'à la naissance de jumeaux (*lei*), les anciens sont mis au courant les premiers. Ils conseillent, soit de laisser les deux enfants en vie, lorsqu'ils sont robustes, soit de tuer le plus faible des deux. La mère s'en charge elle-même, en obstruant de sa main le nez et la bouche du nouveau-né. Le corps est enseveli dans la case, que tous abandonnent ensuite. Quand il naît des jumeaux, les femmes organisent des danses, même quand l'un des deux est supprimé.

Les Nègres silvestres ont, comme les Bambuti, une crainte superstitieuse des naissances gémellaires. Mais eux essaient de se débarrasser de cette peur par des

danses magiques et d'autres rites. Les Bambuti sont plus violents, et ôtent simplement la vie à l'un des nouveau-nés. Bien que la terreur superstitieuse et la crainte des procès et des sanctions qui menacent la mère de jumeaux puisse être la cause principale de cette coutume barbare, au fond, et peut-être inconsciemment, le désir de sauver la vie d'un des enfants sur les deux pourrait y jouer son rôle.

A ce propos, signalons que les enfants nés infirmes ou les monstres sont tués par les femmes ou leur mère dès qu'ils sont mis au monde. On ne permet même pas aux hommes de jeter les yeux sur de tels enfants. On enveleit ces petits monstres dans la case, qu'on abandonne aussitôt.

4. Éducation des enfants.

a) MÈRE ET ENFANT.

La femme mombuti est mère, corps et âme. Dès que l'enfant est né, elle s'adonne aux soins maternels avec autant d'ardeur qu'elle en avait mis à désirer sa naissance. Mère et nourrisson ne font, pour ainsi dire, qu'une seule chair ; c'est à peine si la mère laisse son bébé seul un instant, ou sous la garde d'une voisine. Elle entoure l'enfant de ses soins jusqu'au moment où il est assez grand pour s'en passer dans une certaine mesure. C'est alors seulement qu'apparaissent chez la femme les signes d'une maternité nouvelle, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elle soit passée dans les rangs des matrones.

Après l'accouchement, la mère reste avec son nouveau-né dans la case ombreuse, où elle le tient en général étendu devant elle, sur ses jambes allongées. Elle s'est tressé des nattes en feuilles molles de *kerenu* pour y poser le petit, ou pour le tenir dans ses bras, emmailloté de nattes. Elle est fière de son enfant, et aime le montrer

aux voisines qui viennent l'admirer. Il passe ses trois ou quatre premiers jours dans la case, sous la protection d'amulettes éprouvées, qu'on lui suspend au cou et aux poignets, et sous la garde toute spéciale de sa mère ; puis la femme se noue en écharpe la courroie dans laquelle elle assied son nourrisson, qui se trouve ainsi juché à califourchon sur la hanche maternelle, ses courtes jambes écartées ; mais elle attend pour ce faire qu'il ait un peu grandi. Elle n'a donc pas de peine à pousser en avant le bébé pour lui tendre le sein ; les tétées ne sont pas liées à des heures régulières ; elle l'allaita dès qu'il crie.

Elle n'aime pas exposer son nouveau-né aux rayons du soleil. Quand la femme s'attache le bébé sur le dos pour courir la forêt, elle met au-dessus de lui une feuille dont l'ombre le protège du soleil brutal.

Lorsque l'enfant a grandi, la mère le porte à cheval sur sa hanche, mais sans écharpe, ou bien il s'accroupit sur son dos, en grenouille.

La femme occupe de préférence ses loisirs à jouer avec son dernier-né. Elle le prend sous les aisselles, le tient à bout de bras devant elle et le fait sauter dans ses mains en chantonnant un petit air caressant, en lui souriant, en l'embrassant sur la bouche, en bavardant avec lui pour fixer son attention. Quand le bébé pleure, la mère le berce dans son écharpe de support en criant : « *bê, bê, bê* », jusqu'à ce qu'il se calme.

Quand l'envie de danser, le soir, devient irrésistible, la mère enlace solidement d'un bras le nourrisson qui dort dans son écharpe, puis elle va sauter, chanter, taper dans ses mains avec les autres danseuses, sans que l'enfant se réveille. Ou bien elle le passe vite à une voisine afin de pouvoir danser sans fardeau.

Quand le bébé, un peu plus grand, arrive à se mettre debout tout seul, la mère encourage ses essais par toute sorte de moyens. S'il est en retard pour marcher, un rite

analogique y met bon ordre. La mère attrape, par exemple, le *pakalakala*, un coléoptère rapide, égratigne l'enfant au genou, plonge le coléoptère dans son sang et le laisse ensuite courir. Après quoi l'enfant deviendra, lui aussi, un coureur agile !

Dans les premières semaines, les enfants n'ont d'autre nourriture que le lait maternel. Puis la femme commence à faire prendre au nourrisson, pour compléter son régime, des bouillies de bananes et de légumineuses. Mais l'allaitement se poursuit, et se prolonge d'habitude bien au-delà de la première année. Souvent, l'enfant court déjà de tous côtés qu'on lui donne encore le sein. Cette longue période d'allaitement contribue sans doute à faire que les bébés bambuti soient tous bien alimentés.

L'enfant resserre les liens entre parents. Le père se réjouit de chaque enfant qui lui naît. Il aide la femme à le soigner, bien que les hommes, chez les Bambuti, n'aiment pas s'occuper des bébés. Mais quand la mère se montre inférieure à sa tâche, et néglige son enfant, ce qui ne doit se produire que très rarement, le père lui-même emporte l'enfant avec lui pour lui donner les soins qu'il exige.

b) L'ENFANT AVANT LA PUBERTÉ.

Quand les enfants entrent dans l'âge de la puberté, il se produit tout d'abord une séparation spontanée des sexes. Les garçons s'éloignent, et de leurs mères, et aussi des filles. Ils ne les suivent plus dans leurs courses en forêt, mais se réunissent en groupe et font la chasse aux petits animaux pour leur propre compte. Les garçons de cet âge aiment aussi organiser des jeux de poursuite et de chasse dans le campement. Ils s'attrapent et se battent dans l'eau, grimpent sur les lianes des arbres au bord du fleuve, et font toute sorte de sottises.

Ce qui, psychologiquement, marque le mieux les ado-

lescents de cet âge, c'est leur tendance à s'émanciper de la surveillance maternelle. Émancipation qui ne va pas sans une certaine effronterie qui croît avec les années. La résistance contre la mère dégénère en esprit de contradiction.

Chez les filles du même âge, le développement est tout autre. On ne trouve pas chez elle cette émancipation par rapport à la famille, à la mère — bien au contraire ; car l'adolescente reste auprès d'elle et devient son auxiliaire.

Les filles qui vont sur leur puberté se lient avec des compagnes du même âge, ou plus grandes, comme le font les garçons vers la même époque.

Même dans ces années, ni les garçons, ni les filles ne reçoivent une formation technique. Les enfants apprennent tous les gestes qu'ils doivent connaître, du simple fait qu'ils sont partout appelés à servir d'aides. Les garçons reçoivent dans la compagnie des hommes la pratique de tous les tours d'adresse. Il en est de même pour les divertissements et les techniques intellectuelles. Par exemple, un ignorant s'essaiera à battre le tambour, pendant la danse, jusqu'au moment où un initié envoie promener le novice et se met lui-même à battre l'instrument. Comme les danseurs tiennent toujours à avoir un bon batteur de tambour, la simple émulation suffira à le faire s'y exercer.

Les jeunes filles apprennent de leurs mères et de leurs sœurs aînées tous les ouvrages des femmes, puisqu'elles sont appelées à les aider partout, dans la mesure de leurs forces.

c) L'ENFANT A L'ÂGE DE LA PUBERTÉ.

Les garçons devenus pubères se détachent complètement de leur mère, qui ne s'occupe plus que de leur faire à manger. Ils ont rejoint les hommes, parmi lesquels ils

constituent, en leur qualité de génération montante, un groupe égal aux autres en dignité.

Les filles de cet âge continuent à demeurer près de leur mère, donc dans leur famille. La vanité et la coquetterie sont les plus saillants de leurs traits de caractère. La jalousie provoque bien des disputes. Mais les jeunes filles ne se bornent pas à se faire belles ; il faut encore qu'elles parent les garçons.

Cette période a une grande importance pour les jeunes Bambuti : c'est alors que garçons et filles nouent des liens d'amour, pour fonder une nouvelle famille. Le garçon est encore capable d'acquérir la dextérité d'un bon chasseur.

Lorsqu'il a abattu son premier gibier, son père le « sacre » chasseur, et si, qui plus est, il a blessé un éléphant de sa lance, il peut se glorifier de son exploit parmi les hommes de la parentèle.

Certes, le jeune Mombuti n'est pas pour autant un chasseur parfait, pas plus que la fille n'est une femme accomplie. Mais tous deux se sont assimilé assez de techniques, et ont recueilli assez d'expérience de la vie courante pour qu'ils puissent fonder et entretenir un foyer.

CHAPITRE IV

TOTÉMISME

1. Parentèle et clan.

Les notions de clan et de parentèle sont fort proches l'une de l'autre dans l'esprit des Bambuti. La parentèle est aussi le clan, mais vu sous un autre angle. Tout clan s'est développé en partant d'une parentèle, et nombreux sont ceux qui la dépassent. Les clans ou parentèles riches en hommes se divisent en sous-clans et sous-parentèles.

L'appartenance de plusieurs groupes ou parentèles à un même clan ressort, généralement, d'une identité de nom et, si l'on examine la question de plus près, d'ancêtre et de totem. Cette organisation englobe une ou plusieurs parentèles, ayant des noms distincts, mais le même totem. Les clans bambuti ne sont pas non plus fixés sur des territoires d'un seul tenant, et bien moins encore pourvus chacun d'un chef commun. *Le totémisme des Bambuti ignore le chef de clan.* On n'a pas non plus d'intérêts familiaux ou économiques en commun. La meilleure preuve que la dispersion des groupes d'un clan les rend étrangers l'un à l'autre, c'est sans doute que l'exogamie n'est plus obligatoire entre eux, tandis qu'*entre groupes appartenant au même clan, dans la même aire de parcours,* elle joue aussi strictement que l'exogamie de parentèle. Pour les unités de clan, dont la communauté de chef, la communauté de territoire et une stricte exogamie caractérisent d'ordinaire l'existence chez les peuples *to-*

témistes, le totémisme des Bambuti les ignore. *L'unité de clan est rappelée aux Pygmées ituriens par la communauté de nom, dans la plupart des cas, mais toujours par l'identité du totem, et parfois aussi, accessoirement, par l'identité de l'ancêtre.*

2. Totem et tabou.

On trouve comme totems des animaux, plus rarement des plantes, presque jamais des phénomènes naturels. Les totems les plus courants chez les Pygmées de l'Ituri sont le léopard et le chimpanzé.

Des allusions sporadiques des Bambuti permettent de comprendre jusqu'à un certain point comment de nombreux clans, ou bien leurs ancêtres et fondateurs, ont adopté des tabous se rapportant à plusieurs animaux. La parenté avec le *kare* (co-initié), obtenue par initiation, a pour conséquence qu'on vénère aussi son totem. De même, l'homme vénère le totem de sa femme, en sa présence, et réciproquement ; mais hors de son clan, elle n'est pas liée par son totem. Les enfants ne sont liés que par le totem de leur père, et par celui de la mère dans le seul cas où ils demeurent en permanence dans sa parentèle. *Le totem de la parentèle paternelle est toujours de rigueur.*

En tout lieu, en toute circonstance, le totem est tabou pour les Pygmées. On ressent à sa vue une crainte, une terreur sacrée. On les insuffle déjà aux enfants. Ce premier tabou a trait à la mise à mort et à la consommation du totem. Le tabou alimentaire est toujours strict, mais non celui de la mise à mort. Même là où cette dernière interdiction n'est pas en vigueur, on n'a le droit, ni de manger le totem, ni de le toucher, ou, par exemple, de porter sa dépouille. On rejette aussi la nourriture du totem. Le totem végétal, ainsi, l'arbuste *sasu*, ne peut être foulé aux pieds.

A ce que disent les Mautu, on peut bien tuer le totem, mais jamais en consommer la chair. Ils prétendent que les femmes ont le droit d'en manger, mais que les hommes sont tenus de s'éloigner du camp pendant un tel repas.

A côté de l'animal-totem proprement dit, il faut mettre ces animaux tabous, qui tantôt proviennent de l'école d'initiation, et tantôt sont considérés comme sacrés (*tabou*) parce qu'ils passent pour bienfaiteurs de l'humanité : exemple, le caméléon. Ces animaux sont sacro-saints eux aussi, mais non pas totems.

Le tabou d'évitement est aussi partout en vigueur : c'est un tabou de contact et de rencontre (interdiction de toucher le totem, directement ou indirectement, et de le rencontrer). La violation intentionnelle de ces *tabous* entraîne le plus souvent des maladies et parfois même la mort.

On va jusqu'à croire que tous les membres du clan qui ont mangé d'un animal totem restent plusieurs jours couchés, gravement malades. D'autres sont frappés de fièvre, d'autres encore de maladies diverses. Il est indifférent qu'on ait enfreint le tabou consciemment ou non. La fatalité frappe en premier lieu celui qui l'a transgressé, mais il semble que tous les membres du clan ont à en supporter les conséquences, ce qui montre bien le lien mystique entre le totem et l'ensemble du clan. « Si l'un de nous tue le *poru*, nous nous sentons tous fiévreux et nous restons assis auprès du feu, à grelotter », m'apprit Tebi. Et les Andirüsu disaient que si un adulte mangeait de la chair du totem, tous les membres du clan périraient.

La rencontre même de l'animal-totem est fatale ; sa présence porte malheur ; on cherche à conjurer le mauvais sort par la fuite, ou de quelque autre manière. Lorsqu'un léopard se montre aux alentours d'un campement — racontait Sabu — les hommes se passent au poignet le coussinet protège-bras, prennent leur arc

et font claquer la corde sur le coussinet, en criant : « Grand père ! Va-t'en ! Arrière de nous, va-t'en ailleurs ! » Quand un membre du clan des Adefoa (totem : le léopard) rencontre un léopard sur son chemin, il lui parle ainsi : « *Afa, ogo muradi !* » = « Père, va-t'en, je passe ! » (« laisse-moi passer ! ») Ce n'est pas tant une attaque qu'il redoute, mais bien plutôt le mauvais sort, car le léopard ne sauterait jamais sur un membre du clan, à ce que racontaient les Apefa : tout au contraire, il remue la queue comme un chien et passe ! Mais on a peur de provoquer par cette rencontre quelque autre malheur impossible à définir.

Le vieux Sabu racontait ce qui suit : un jour, il rencontra dans la forêt un léopard tué par un buffle, qui l'avait percé à deux reprises de ses cornes ; près du léopard était couchée l'antilope qu'il venait d'abattre. Sabu s'empara du gibier, rentra au camp et alerta les Nègres. Ceux-ci partirent à l'instant, ramenèrent le léopard au village, l'assirent sur un siège, lui mirent une lance dans la patte, le parèrent et dansèrent autour de lui, parce qu'il était l'être suprême de la forêt. Puis les Nègres mangèrent sa chair. Mais les Efé Apefa n'y touchèrent pas. Ils n'osaient même pas boire dans les vases des Nègres pendant que ceux-ci consommaient la chair du léopard.

Toutefois, ce n'est pas seulement la crainte d'un sort fatal qui détermine le comportement des Bambuti envers l'animal totem, mais aussi une sorte de respect, fondé sur un rapport de parenté. Les noms qu'on donne au totem quand on lui adresse la parole en étaient déjà un indice. On l'appelle *odu* (grand'père) ou *afa* (père). Il m'a été dit expressément — par Sabu — que les Apefa descendant du léopard. Le premier Apefa était un enfant de léopard. Quand le léopard eut beaucoup d'enfants, il leur dit : « Allez au village et vivez-y ; moi, je reste dans la forêt pour chasser le gibier ! » Il leur donna la *lusomba* (trompette de la société secrète d'hommes *tore*), qui imite sa voix. D'où la crainte religieuse du totem, d'où les prescriptions du tabou.

Les Bambuti n'observent exactement que l'exogamie de parentèle, mais non l'exogamie de clan. Les parentèles du même clan qui forment un groupe local s'astreignent à l'exogamie locale ; les parentèles du même clan résidant en des lieux différents se marient entre elles. De toute évidence, la raison en est, dans le premier cas, la conscience d'une proche parenté ; la parenté lointaine ne compte pas.

3. Métempsychose.

Les Bambuti sont convaincus que les membres du clan sont, d'une manière ou de l'autre, en rapports génétiques avec leur totem. Dans de nombreux cas, la croyance dominante est que l'ancêtre du clan descend du totem. A cette idée d'origine est liée la croyance que l'homme, après sa mort, se retransforme en son totem. Ce qui rend cette doctrine difficile à saisir, c'est que l'homme, d'après les Bambuti, est composé de plusieurs principes vitaux, et l'on ne voit pas clairement lequel de ces principes devient le totem.

4. La force vitale *megbe*.

De la *croyance au megbe*, nous dirons seulement ici qu'elle ne saurait être dissociée du totémisme. Il semble que le principe vital véritable (*megbe*) immanent à tout être humain, mais à des degrés divers, est une émanation du totem.

5. Le totem en tant qu'esprit gardien.

Un phénomène connu, dans le domaine du totémisme, est qu'on y regarde parfois le totem comme une sorte d'esprit protecteur, de *tutor* ; il se trouve aussi chez les Bambuti. J'ai rencontré cette conception dans le cam-

pement de l'Eba-Eba. Les Bambuti du lieu prétendaient qu'en partant pour la chasse, ils invoquaient leur totem du nom d'*afa* (père), pour en obtenir aide et protection. Les Andirüsu l'expliquaient en disant qu'à cette occasion ils s'adressent, et à l'antilope *maigwa* (leur totem), et à *mugu* (la divinité de la brousse), et les appellent tous deux, par conséquent, *afa*. On met de côté pour l'un et l'autre, en sacrifice, une part de butin. De même, avant la chasse, on leur présente une offrande de restes de nourriture.

6. Conclusions.

Les principes du totémisme nègre et du totémisme mombuti sont à peu près les suivants :

- a. *Tout totémisme individuel ou de sexe est absent chez les Bambuti*, bien qu'on voie s'esquisser dans certains tabous un début de totémisme individuel.
- b. Chez les Bambuti, *le totémisme de descendance et le totémisme parallèle sont attestés*. Ce totémisme de descendance semble témoigner de l'autonomie de leur totémisme. Les Nègres tendent au totémisme parallèle, non certes exclusivement, mais dans une bien plus large mesure que les Bambuti. Dans les croyances nègres, c'est le lien de la parentèle (du clan) avec l'ancêtre qui domine ; dans celles des Bambuti, le lien avec le totem. On comprend mieux alors que la croyance au *megbe* (le *megbe* étant vertu totémique) soit plus familière aux Bambuti qu'aux Nègres. Chez de nombreux contingents de Bambuti, la conscience de ces relations entre la vertu *megbe* et le totem s'est maintenue ; elle fait défaut chez les Nègres dans la majorité des cas.
- c. Les totems animaux sont les plus nombreux chez

les Bambuti, comme chez les Nègres, ce qui n'a rien de surprenant en Afrique, pays de mythes et légendes d'animaux. Les totems végétaux sont, en comparaison, sans importance. Les totems partiaux ou *split-totems* ne se rencontrent pas, que je sache, dans la région iturienne. Le culte du totem n'est pas général chez les Bambuti.

d. *Les Bambuti croient à une fusion avec le totem, par métémpsychose, après la mort ; les Nègres, à la réincarnation dans le nouveau-né.*

e. Les tabous totémiques sont plus vivement ressentis chez les Bambuti que chez les Nègres. Il s'agit de tabous de mise à mort, de manducation et de contact.

f. La fraternité qui lie entre eux tous les membres du clan ou de la parentèle n'est pas fondée en premier lieu sur une communauté de sang, comme chez les Nègres, mais a sa racine dans la force vitale *megbe*, à laquelle ont part tous les membres du clan.

La vendetta, générale chez les Pygmées, comme chez les Nègres, a d'autres fondements que la consanguinité. La vendetta n'est ni totémique, ni ne dépend de la croyance aux mânes, mais est pré-totémique.

Je serais également tenté de reconnaître dans l'exogamie un rite pré-totémique, sans rapport à l'origine avec le totémisme, mais que les adeptes de ce dernier ont intégré à leur système. Le totémisme a collé sur l'organisation exogamique une étiquette caractéristique. Chaque parentèle doit observer l'interdit par rapport aux parentèles de même étiquette. Cette étiquette, c'est le totem. L'exogamie de parentèle s'explique sans peine chez les Pygmées et les Nègres, si on la conçoit comme pré-totémique et, dirai-je, primaire : cette institution sociale s'est conservée dans la structure de toutes les cultures primitives, et n'a été en partie abandonnée ou

transgressée que dans des couches culturelles plus récentes.

Il nous sera permis de conclure que le totémisme mombuti n'a pas été emprunté aux Nègres : il semble, au contraire, qu'il appartienne à cette strate des chasseurs, composante originelle de la culture mombuti. Les Nègres ont pu emprunter leur totémisme, qui, sur bien des points, s'écarte de celui des Pygmées, soit à cette strate des chasseurs, soit à une strate pygméenne, beaucoup plus étendue jadis qu'elle ne l'est à présent.

CHAPITRE V

INITIATION, CIRCONCISION ET SOCIÉTÉ DES HOMMES

L'initiation avec circoncision est actuellement connue, au bord de l'Ituri, sous le nom de *nkumbi*; quant à la société secrète des hommes, je choisis pour la désigner un terme courant à l'Est de la forêt iturienne, celui de *ligue de Tore*.

1. Le *nkumbi*.

Le *nkumbi*, c'est-à-dire une école d'initiation, généralement suivie d'une circoncision ou d'un substitut de circoncision, est répandu dans de très vastes districts de la forêt iturienne, bien qu'il ne le soit pas partout. Là où il est en usage, les Bambuti y sont aussi intégrés et suivent l'école préparatoire à la circoncision. Il n'est guère douteux qu'il leur ait été étranger à l'origine. D'ailleurs, certaines tribus nègres, et leurs Bambuti avec elles, n'ont pas pratiqué le *nkumbi* jusqu'à une époque récente. Ce sont les Efé du Nord-Est, surtout, qui n'ont pas encore adopté la circoncision.

Il est impossible d'exposer dans le présent ouvrage le problème du *nkumbi* dans toute sa complexité (cf. sur ce point 58/467-492); je préfère décrire ici un *nkumbi* auquel j'ai assisté durant ma dernière visite aux Bambuti des Babira, en 1949.

Certes, j'avais eu l'occasion, dans mes précédentes

expéditions, d'observer des fragments du *nkumbi* des nègres silvestres ; quant aux détails intéressants qui concernent l'école de circoncision, ce sont des garants sûrs qui me les ont rapportés.

Chez certaines tribus de la forêt ituriennes, une tradition veut que le *nkumbi* ait été instauré par une femme venue de l'Ouest, et appelée *Amaima*. Une légende des Basúa des Babira raconte ce qui suit :

« *Amaima* traversait un beau jour la forêt, lorsqu'elle observa des singes *kema* en train de célébrer le *nkumbi* et d'accomplir la circoncision. De retour dans sa case, elle entreprit de circoncire deux filles ; lorsqu'elles en furent mortes, elle l'essaya encore sur deux autres. Mais celles-ci moururent à leur tour. Alors elle en parla à *Tukulu*, son mari. Celui-ci l'écouter avec attention et finit par dire qu'il voulait tenter de circoncire les garçons, ce à quoi il parvint. Tous les circoncis restèrent en vie. Là-dessus, la circoncision fut rendue obligatoire pour les hommes, mais les femmes en furent dispensées. »

La plus importante des personnalités mythiques, dans le *nkumbi*, est *Amaima*, la femme, et non *Tukulu*, le mari. Diverses peuplades ituriennes attribuent au couple primitif d'*Amaima* et de *Tukulu*, venu de l'Ouest, l'institation du *nkumbi*. Témoignage clair et sans équivoque du passage d'une vague d'immigrants occidentaux.

Cette tradition de l'origine occidentale du *nkumbi* a pour conséquence que toute cérémonie du *nkumbi* se propage toujours d'Ouest en Est. Elle commence quelque part à l'Ouest de la forêt iturienne, chez les Bakumu, par exemple, et se déplace vers l'Est, gagnant les Babira-Balese, qui le transmettent aux Banyali, qui, à leur tour, le transmettent aux tribus montagnardes du Ruwenzori.

Chaque *nkumbi* a son nom particulier, qui permet aux initiés de la même promotion de se reconnaître pour contemporains. Le *nkumbi* a lieu tous les six ans environ. Le terme dont on le désigne est tiré, semble-t-il, des événements qui ont frappé les peuplades. Le dernier

nkumbi, celui de 1949, à Kokonyange, était appelé « *sago* », ce qui signifie « guerre ». Le précédent, en 1943, reçut le nom d'« *afoon* » (avion), d'après les appareils qui survolèrent pour la première fois la forêt vierge. Les garçons qui avaient en 1949 de 14 à 19 ans y prirent part. Celui d'avant portait le nom de « *futulitu* », sobriquet sous lequel était connu un Américain qui s'était établi dans la forêt des Babira. On trouve ensuite, en remontant dans le temps, le *nkumbi* « *mayembe* » (houe), puis, avant lui, le *nkumbi* « *ma franga* » (Francs), et finalement *maudomba*.

L'époque du *nkumbi* est indiquée par un oiseau auquel les Babira donnent des noms variés. Il vole si haut qu'on ne peut le voir, mais on entend son cri : « *tūnū, tūnū !* » C'est pourquoi on l'appelle l'oiseau *tūnū-tūnū* ; en maint endroit, son nom est *amasese*, *dyangbou*, ou *piobo* (*piombo*). Or, les Bambuti connaissent sous le nom de *piobo*, entre autres dénominations, ce monstre mythique, mangeur d'hommes, qui fut tué par le sauveur, lequel fit sortir les hommes de son corps. C'est, de toute évidence, la nouvelle lune. On dit de cet oiseau du *nkumbi*, quand son cri vous frappe les oreilles : « *atuke ni kumu e m-bako kāndzée, dyan(n)'bon unbabo kāndzee* » : « il vient de chez les Bakumu, cet oiseau du *nkumbi*, l'oiseau *dyangbou* du *nkumbi* » (¹).

a) ÉTABLISSEMENT DU CAMP DE NKUMBI.

En 1949, l'initiation a eu lieu en trois journées chez les Babira de Kokonyange. Chaque fois, on circoncisait ensemble les garçons des Nègres et ceux des Pygmées. On commença par soumettre à l'initiation, au village de Mahouhou, six petits Nègres et neuf petits Pygmées ;

(¹) Les Bvuba appellent ce même oiseau *dzeba raho* ou *pevepeve*. Il fond parfois du haut du ciel, rapide comme une flèche.

puis ensuite, dans le village voisin de Selya, six Pygmées et quatorze Nègres, et en octobre, enfin, toujours chez Mahouhou, cinq garçons, dont deux Pygmées ; un troisième Pygmée fut repris au dernier moment par sa mère. Donc, dans cette année 1949, quarante garçons de huit à quatorze ans, provenant de trois villages et des campements pygméens des environs, ont été admis à la circoncision ; il y avait sur le nombre dix-sept Pygmées.

J'appris bientôt après mon arrivée au village de Kokonyange qu'un *nkumbi* (*kānža*) allait avoir lieu. On choisit pour théâtre de la circoncision la forêt, qui s'avance jusqu'au voisinage immédiat des champs du village. Des hommes l'essartèrent largement, traçant ainsi une aire dégagée, mais entourée de tous côtés par le bois et les broussailles. Cette place était à portée de voix du village ; un sentier menait de ce dernier au camp d'initiation (*pā kānža*), qui était tabou (*ntoni*) pour les femmes et les enfants.

On commença par construire au fond de cette aire la case qui devait servir de demeure aux *ba-kānža* (novices). Le mode de construction de cette case diffère du tout au tout des styles usuels dans la forêt iturienne. On dressa tout d'abord la couche des *ba-kānža*. Sur quatre branches fourchues, on monta un cadre, de telle sorte que l'on pût y disposer l'une auprès de l'autre sept pièces de bois *kombe*, fendues en deux, leur écorce lisse en-dessus, qu'on attacha avec des lianes aux traverses du lit, de manière à laisser entre ces pièces de bois des fentes larges comme la main. Les enfants sont étendus à plat ventre sur ces planches, et laissent pendre entre elles le pénis circoncis, si bien que le sang peut s'égoutter dans la terre. A cinquante centimètres environ du grand côté de la couche, on enfonça, à intervalles réguliers d'un mètre, quatre poteaux fourchus, et on y fixa une poutre de faîte. Puis on poursuivit l'édification de la case en plantant dans le sol, juste derrière la couche,

des baguettes solides qu'on relia par des lattes en bambou. En attachant les baguettes les unes aux autres, on éleva cette dernière paroi jusqu'à une hauteur d'environ quatre mètres. Pour finir, on recourba cette cloison de baguettes vers l'avant, de sorte qu'elle vint recouvrir comme d'une tonnelle le bâti de la couche, et on la fixa avec des lianes. On renforça à l'intérieur cette voûte de baguettes si robustes qu'elle gardait sa forme, même quand les constructeurs grimpaiient dessus. Le toit et les murs furent recouverts, et leurs orifices obstrués avec des feuilles de Phrynum, selon la technique usuelle. L'intérieur de la case demeurait dans l'obscurité, car il ne pouvait recevoir que bien peu de lumière par le trou peu élevé qui faisait fonction de porte, sur le grand côté. Entre la couche et la paroi de la case, il restait un passage d'à peine un mètre de large, qui permettait à ceux qui soignaient les enfants de s'approcher d'eux, et où l'on pouvait aussi entretenir le feu. Ces infirmiers des *ba-kánza* (les *bu'beka*), tous garçons ou jeunes hommes, se tenaient à proximité des novices pour s'occuper d'eux après la circoncision.

A côté de la hutte, on avait délimité une espèce de cour, que l'on pourrait appeler cour de circoncision (*lipenge*). Elle était séparée de l'aire par une barrière, sur le côté, et par derrière, les broussailles formaient une clôture suffisante. Une étroite ouverture servait d'entrée. On dressa enfin une paroi d'appui, soutenue par un arbre, et faite de trois piquets enfoncés obliquement dans le sol et de lattes de traverse. C'est là qu'on pratiquait la circoncision. Le *kánza* s'adosse à cette paroi d'appui, et, s'il le faut, les hommes qui sont derrière lui le tiennent pendant l'opération.

Le *nkumbi* devait avoir lieu le 15 octobre au matin, mais on en remettait le début d'heure en heure. Au centre de la place, qui devait servir d'aire à danser, trois tambours étaient suspendus à une barrière, et un quatrième

posé sur le sol. Il y avait encore à côté des tambours six bois sonores (*makáta*), qui, de longueur différente, ren-
daient des sons plus ou moins hauts. Ces *makáta* sont taillés dans du bois d'*ekamba* ; ils sont polis, et ont de cinquante centimètres à 1,25 m. On en trouve chez toutes les tribus nègres dans le district forestier de l'Ituri, mais non dans les campements des Pygmées. Chaque bois est tenu par un musicien, qui le bat en mesure, avec une courte baguette. A ce que j'ai pu observer, on y bat des cadences diverses, par groupes de deux musiciens, et ces cadences, comme le rythme des tam-
bours, se marient en une sorte d'harmonie. Il faut de l'exercice pour ce jeu.

Dès qu'un garçon doit être conduit à la cour de cir-
concision, on en donne le signal en frappant un coup
brusque sur l'un des bois sonores.

Quand nous arrivâmes sur l'aire, je remarquai tout de suite une corde de lianes, qui, nouée d'arbre en arbre, barrait le sentier du campement. Des feuilles de bananier y pendaient. C'est une limite que les femmes ne doivent pas dépasser, lorsqu'elles amènent les enfants pour être circoncis. On les laisse voir l'aire à danser, et elles peuvent suivre des yeux les danses des hommes. Mais elles ne peuvent assister à la circoncision proprement dite, car les hommes entourent la cour en groupe compact. Il n'est donc pas exact qu'on tienne les femmes à l'écart du lieu de circoncision : elles prennent part à la cérémonie en spectatrices, mais seulement de loin.

Dans la cour de circoncision, je trouvai deux pots de terre à moitié brisés, remplis d'une eau qui servait à laver les blessures des circoncis. Devant elle, un homme jeune était occupé à préparer le couteau pour l'opération. C'était un vieux couteau, long comme la main, à manche de bois (*etombo*), que l'homme affûtait sur une pierre avec un maillet de Nègre. Les *ba-känza* ne peuvent voir ce couteau. On l'enveloppe de feuilles fibreuses,

de telle manière qu'il semble une touffe de verdure, et que personne ne se doute qu'un couteau y est dissimulé. Il est tabou pour les femmes ; c'est pourquoi, l'opération terminée, on le serre soigneusement dans une chette.

Deux opérateurs compétents se chargeaient de la besogne, chacun muni de son couteau ; ils sont assistés d'un aide qui tient le membre du *kānza* et tire le prépuce par-dessus le gland, de manière à faciliter la tâche de l'opérateur.

b) L'ORDRE DU NKUMBI.

Peu à peu, hommes et garçons s'assemblaient sur l'aire et commençaient à s'habiller pour la cérémonie. Les étoffes européennes disparurent : ils reprenaient leurs grossiers tabliers d'écorce. Des peaux de félins leur pendaient à la ceinture, par-devant, en guise de parure. On s'attachait aux bras des ailes de fibre (*pika ka bombo*), que le mouvement des bras, à la danse, devait agiter en tous sens. Pour coiffure, des bonnets de fourrure ou des chapeaux tressés, garnis de plumes d'oiseaux luisantes, ou encore des touffes de fibres, qui leur pendaient dans le cou. On s'attachait des grelots aux jambes ou aux poignets. Visage et corps étaient barbouillés de peinture bleue ou rouge, le corps souvent tacheté d'en-duit de chaux. Ces danseurs — Nègres ou Pygmées — avaient une allure effrayante. Ils portaient dans leurs mains, tantôt leurs armes, arc et flèches, tantôt des rameaux qu'ils agitaient en cadence.

Cependant, les tambours s'étaient mis à rouler, puis on n'entendit plus battre que les *makáta*. Enfin, les danses commencèrent, précédées de celles d'un *lekwala* (c'est le nom qu'on donne au membre d'un *nkumbi*). Il portait autour des reins un pagne de fibres largement étalé (*pika*), avait sur la tête un diadème ajouré, dont

pendaient de longues touffes de fibres, qui lui donnaient une allure pittoresque. Il s'était fixé au-dessous des genoux des grelots de fer, et tenait entre ses doigts de minces baguettes qu'il entrechoquait en dansant, comme des castagnettes.

Puis l'*ápā na' bú na'bú* fit son entrée : c'était un Pygmée qui s'était barbouillé le visage. Il avait sur la tête une couronne de fibres, au bras des ailes, de fibre également, et brandissait de la main droite un hochet. Un Nègre dansait avec lui, accoutré de même, mais sans couvre-chef.

Des danseurs ainsi déguisés accoururent en nombre croissant et se mirent à danser en mesure, aux roulements du tambour ou au son des *makáta*. On prenait surtout soin de faire des grimaces terrifiantes et de se contorsionner. A plusieurs reprises, on mimait dans ces danses le singe. La plupart de ces rites semblaient avoir pour but de créer une atmosphère d'horreur.

Tout d'un coup, des garçons peints de couleurs barbares firent irruption dans le campement en poussant des hurlements guerriers, brandissant de longs bâtons de *duru*, qui représentaient des lances ; ils en menaçaient les chasseurs déguisés en singes ; puis ils firent tout aussi brusquement demi-tour et disparurent dans la forêt.

Les spectateurs accourraient maintenant en foule ; des femmes, parmi eux, s'installèrent sur l'avant-place, derrière la corde de lianes. Elles étaient drapées d'étoffes de couleurs voyantes et parées de leurs plus beaux atours ; elles tranchaient d'autant plus vivement sur le groupe des hommes que ceux-ci étaient venus à la fête dans leur costume d'autrefois.

Soudain, on se mit à crier : « Les voilà ! » Fausse alerte : ce n'étaient pas les *ba-kánza*, mais seulement les *balekwale*, c'est-à-dire les garçons déjà circoncis. Ils arrivèrent en silence, la mine modeste, le corps badigeonné d'un enduit noir huileux, des écharpes de baguettes

en sautoir, chacun portant à la main son siège de baguettes. Ils s'assirent dessus sans mot dire, à l'écart de la foule.

Enfin, vers midi, on annonça que les *ba-kānza* étaient en route avec leurs mères. On battit furieusement les tambours et les *makāta*, et, poussant d'horribles grognements, les chasseurs sauvages accoururent à nouveau avec leurs fausses lances, ayant au milieu d'eux les cinq *ba-kānza*. La troupe des femmes éclata en hurlements de joie, lorsque les garçons furent contraints de faire plusieurs fois à la course le tour du camp. Puis elles les reçurent dans leurs rangs, pour leur permettre de reprendre haleine.

Les femmes (mères et tantes) sont chargées de faire la toilette des garçons en vue de la circoncision. On leur avait rasé le crâne, peint le corps d'un badigeon noir, et le visage de couleurs vives. Leur vêtement consistait en un pagne de fibres et des écharpes en rubans de feuilles de bananier.

Les danses des masques reprurent de plus belle, leur vivacité s'exaltant jusqu'à la frénésie. Ils mimaient les singes et menaçaient de leurs bonds et de leurs gestes sauvages la bande des femmes et les *ba-kānza*, accroupis au milieu d'elles, et fort apeurés. Et, de fait, ce cérémonial était de nature à remplir d'inquiétude tout profane.

c) LA CIRCONCISION.

Une fois encore, les chasseurs sauvages arrachèrent les *ba-kānza* aux femmes et les pourchassèrent à la course autour de l'aire. Mais ils s'étaient à peine réfugiés de nouveau auprès des femmes que le son perçant d'un *kata* déchira l'air. A ce signal, les masques se jetèrent sur le groupe des femmes, s'emparèrent d'un des garçons et le traînèrent au dehors. Les femmes leurs répondirent par des cris sauvages ; les tambours se déchaînèrent plus follement que jamais ; les hommes chantaient et

criaient à plein gosier, tout en traînant d'un pas rapide le *kānza*, un jeune Pygmée, vers l'enclos de circoncision. L'un des hommes s'était rapidement saisi de lui, l'avait soulevé et plaqué contre la barrière. D'autres lui arrachèrent son pagne du corps, de sorte qu'il se trouva tout nu devant eux. Deux autres l'attrapèrent par derrière et le tinrent contre la cloison. Les masques dansant entouraient la cour de circoncision de files tellement compactes que les femmes n'y pouvaient jeter le moindre coup d'œil.

L'enfant Pygmée était debout, les jambes écartées, devant deux hommes accroupis à ses pieds. L'aide prit le membre, fit glisser le prépuce (*koso a teni*) sur le gland, cependant que l'opérateur (*sese*) tirait le couteau de sa touffe de feuilles et se mettait en besogne : d'abord une incision, puis une seconde, une troisième, jusqu'au moment où il eut adroitement détaché le prépuce. Pendant l'opération, on tenait une feuille devant les yeux du garçon.

Chez les suivants, la circoncision ne se passa pas si simplement ; mais eux aussi firent preuve de courage, bien que les hommes les maintinssent par les bras et les jambes.

Le sang coulait par terre ; le membre fut à plusieurs reprises rincé avec de l'eau du pot d'argile, puis on éclaboussa la coupure d'une bouillie de feuilles de *belekato* mâchées, en guise d'onguent, et enfin on passa au pénis un étui (*ebokeli*) fait d'une feuille tendre de *kerenu* (*tuna*). Ce fourreau est ouvert à sa pointe, pour permettre au sang de s'égoutter et au malade d'uriner. La blessure est toujours soignée, sept jours durant, par l'aide (*tende*), ou par un homme expert en cet art. Chaque matin, on lave la blessure à l'eau, on l'asperge de *beleketo*, on fait couler dessus, goutte à goutte, le suc du fruit de *matunguru*, et on change l'étui. Tout cela se fait, naturellement, dans la case des *ba-kānza*.

La circoncision une fois terminée, on enveloppa le garçon d'un drap qui lui couvrait tout le corps. Puis les hommes le promenèrent à travers l'aire, en chantant, tandis que roulaient les tambours, pour le montrer à tous. Le novice jetait autour de lui des regards de fierté. Les femmes éclatèrent en acclamations frénétiques. Après quoi, le circoncis disparut dans l'ombre de la case, où on le porta sur le lit de rondins pour l'y étendre sur le ventre, de manière à laisser pendre le membre entre les pièces de bois, et ruisseler le sang. Le père de chacun des garçons s'installe près de la couche pour s'occuper de son fils.

Les danses se poursuivirent ; le vacarme ne s'apaisait toujours pas. Nouveau coup sur le bois sonore, nouvel assaut des masques contre le groupe des femmes ; ils leur arrachèrent une fois de plus un garçon, qui fut circoncis de la même manière que son prédécesseur ; leur sang à tous deux se mêla sur le sol, ce qui crée entre eux une communauté de sang toute particulière, et qui lie plus fortement que la fraternité de sang rituelle, ou que la consanguinité. L'un devient le *kare* (frère de circoncision, co-circoncis) de l'autre (cf. 58 / 485 sqq.).

Les épisodes de la circoncision des deux premiers garçons m'avaient ému et épuisé, au point que je dus quitter la place pour prendre quelque repos. Quand je revins sur l'aire, l'après-midi, on se préparait à y circoncire le plus jeune des Pygmées et l'aîné des négrillons.

d) APRÈS LA CIRCONCISION.

Les circoncis passèrent les trois jours suivants à plat ventre sur leur couche ; ils attendaient sans bouger qu'ils se fussent remis. Le troisième jour, leurs infirmiers commencèrent à dresser devant l'entrée de la case une sorte d'auvent, sous lequel on alluma le feu du camp. Le lendemain, les petits malades purent s'asseoir à l'abri

de cette véranda, sur des sièges improvisés, rembourrés de feuilles de bananier. Ils étaient tout nus ; le membre endolori portait toujours son étui.

J'essayai de tirer quelques mots des *ba-kānza*, mais en vain ; toutefois, lorsque l'un des hommes les exhorta à chanter, ils entonnèrent en chœur une complainte monotone. Au cours de mes visites suivantes, je leur demandai toujours de chanter, de sorte que je finis par connaître quelques-unes des chansons des *ba-kānza*. Un garçon, ou l'un des infirmiers, chantait une phrase en solo, et le chœur la reprenait.

Comme il est sévèrement interdit de chanter ces airs hors du camp de circoncision, les enfants ne les apprennent et ne les répètent qu'en cet endroit. On ne sait à quelle intention ils répondent (cf. *Anthropos*, 1951, p. 980 sqq.).

Sept jours s'étaient déjà écoulés depuis la circoncision, et je trouvais encore les *ba-kānza* accroupis sur leurs sièges et sans vêtements. On entendait parfois monter du camp des roulements de tambour et des chants, mais tout était déjà revenu à un calme relatif ; il ne se passait plus rien de nouveau. Mais le huitième jour, les gamins portaient le costume traditionnel du *kānza*. Les femmes en avaient confectionné les pièces durant cette semaine d'attente. Les novices avaient sur la tête des diadèmes de fibre avec des houppes de la même matière, qui leur pendaient dans le cou. On leur avait passé autour du corps des écharpes d'écorce tressée, garnies de perles. L'une de ces larges écharpes était nouée autour de la poitrine de telle manière que le garçon pouvait la tenir devant sa bouche, symbole du silence qui lui était imposé. Aux chevilles, ils portaient des bourrelets de baguettes entrelacées (*mekiki*). Tout ce costume était plein de pittoresque. Chacun d'eux était assis sur son fauteuil de baguettes, que dorénavant il emportait partout avec lui.

Lorsqu'un novice meurt au camp durant le *nkumbi*, on enterrer son corps sans aucune cérémonie. On dépose de nuit une motte de terre, dite *etundu*, devant la porte de la hutte où habite la mère du petit mort. Il s'agit d'un monticule conique, de 30 cm environ, demeure d'un ver qui se nourrit de charognes. Lorsque la mère voit cette motte de terre devant sa hutte, elle comprend ce qui s'est passé et entonne la plainte funèbre ; mais les rites de deuil sont interdits dans le camp de *nkumbi*.

Le *retour des ba-kānza* eut lieu trois semaines après l'ouverture du *nkumbi*. A la tombée de la nuit, on amena secrètement les enfants dans une case du village. Puis on entreprit sur-le-champ d'incendier le camp, cérémonie qui se déroula au son du tambour et des *makāta*. Les *ba-kānza* sont strictement tenus de s'éloigner du camp sans se retourner, et un tabou interdit aux anciens du *nkumbi* d'en fouler l'emplacement.

Le 11 novembre, un mois, par conséquent, après l'ouverture du *nkumbi* — celui-ci tombait au moment du premier quartier, et s'achevait au premier quartier suivant — devait avoir lieu la présentation solennelle des *ba-kānza* au village. Négresses et femmes Pygmées passeront la nuit dans une case, à chanter des chants érotiques passionnés.

Le matin du 11 novembre, on amena les novices, dans leur costume pittoresque, sur l'aire du village, où ils s'assirent sur leurs sièges de baguettes. Les réjouissances allaient juste commencer, lorsque vint du chef l'ordre d'interrompre la fête, vu que les jours de semaine étaient faits pour qu'on y travaillât dans les plantations.

C'est ainsi que le *nkumbi* se termina, malheureusement, sur une note fâcheuse.

Une conséquence de la circoncision, dont l'importance sociale est considérable, est le système du *kare*. Les deux

garçons qu'on a circoncis l'un après l'autre — il s'agit toujours d'un Nègre et d'un Pygmée, — et dont le sang se mêle par terre, sont dorénavant liés, comme nous l'avons dit, par la fraternité de sang la plus étroite ; ils deviennent *kare* (*samba* chez les Bakango). Tous deux jouissent de prérogatives et sont soumis à des obligations sacrées : ils s'aident et se soutiennent en toutes circonstances jusqu'à leur mort. Si l'un des deux trépasse, on attend pour inhumer le cadavre que son *kare* soit arrivé. Rien n'a tant mis les Pygmées dans la dépendance des Nègres silvestres que le *nkumbi*.

2. L'association secrète des hommes.

Il existe dans les régions forestières de l'Ituri diverses associations secrètes pour hommes : les plus connues sont les ligues *Anyoto* et *Nebeli*. Chez les Bambuti et leurs patrons, surtout les Balese, cette ligue s'appelle *Tore*, chez les Babira et Basúa *Molimo*, ou encore *Lusomba*.

Je suis parvenu à la conviction que toutes ces ligues secrètes sont entre elles en rapport génétique, et qu'elles ont seulement pris des nuances différentes chez des peuplades diverses. Leur fondement, c'est la croyance au démon de la brousse, la divinité des Bambuti-chasseurs, de sorte que l'on est parfaitement en droit de considérer la ligue *Tore* comme la racine de toutes les sociétés secrètes des Nègres. Elle a, en outre, gardé chez les Bambuti, jusqu'à ce jour, une importance cultuelle ; et chez les deux peuples, Nègres et Bambuti, elle a encore, avant tout, des conséquences sociales.

L'association secrète des hommes ne comprend qu'eux ; les femmes en sont exclues. Interdit que les Bambuti n'appliquent pas très strictement, puisqu'ils y laissent entrer des femmes âgées. Les Nègres n'y admettent qu'une seule vieille, chargée de faire la cuisine aux

hommes. D'ailleurs, la ligue de *Tore*, chez les Nègres, remplit de terreur les femmes, ce qui n'est pas le cas pour les Bambuti.

L'association a toujours son siège à l'écart du village, dans la brousse ou le coin le plus sombre de la forêt ; on l'appelle la hutte de *Tore*. Chez les Bambuti, il m'est arrivé une fois de la trouver en plein milieu du campement. On y garde les instruments sonores, dont on souffle pendant le culte de *Tore* et durant les défilés. Leur nombre et leur nature varient de tribu à tribu. Le plus répandu est une longue trompette de bois un peu courbe, le *lusomba*, dont le beuglement sourd, en pleine nuit, produit une impression sinistre. On se sert encore en maint endroit de pots d'argile, plus ou moins grands, dont le fond est recouvert d'un peu d'eau, et chez les Bambuti de bois vibrants et de sifflets. On se met dans la bouche un court tube de bambou que l'on plonge dans le pot : on produit ainsi des grondements et des rugissements sourds. Tous ces instruments sonores sont en rapport avec le cri du léopard. Lorsque les membres de la ligue de *Tore* portent des marques tatouées, telles que j'en ai vues chez les Basúa-Babira, on fait croire que c'est le léopard qui les a faites avec ses griffes.

On prétend que chaque clan mombuti a son *Tore*, pourvu d'un nom propre. Le plus souvent, mais pas toujours, le *Tore* des Nègres et celui des Bambuti ont des manifestations communes. Pourtant, l'opinion universellement répandue aux bords de l'Ituri est que la ligue de *Tore* ne concernait à l'origine que les Pygmées.

Un supplément d'enquête, chez les Efé des Bvuba, près de Kalume, en 1949, m'a donné les faits complémentaires que voici : tout d'abord, les Bambuti du lieu insistaient sur le fait que leur ligue de *Tore* est entièrement distincte de celle des Nègres. Ils disaient que la case du *Tore* se trouvait près du campement, ou même à l'intérieur de celui-ci, et tous, y compris les femmes et

les enfants, peuvent assister aux cérémonies du *Tore* qu'organisent les hommes ; qu'un vieillard et une vieille femme étaient les présidents de la ligue ; que les manifestations du *Tore* avaient lieu en l'honneur du dieu de la brousse, *Kalisia*, et qu'au cours de la cérémonie, on implorait aussi l'assistance de *Tore* pour la chasse. La ligue du *Tore* a donc également un caractère religieux.

Comme instruments sonores, les Efé des Bvuba employaient trois trompettes de bois, nommées *apadia*, un pot sonore (*bodzo*), et le tuyau correspondant, *luma*, puis trois petits sifflets (*ilitodo*). Chacun de ces instruments a son nom propre.

Dans la vie de la société, la ligue de *Tore* manifeste son existence en châtiant les rebelles, surtout les femmes, et en s'emparant par la terreur d'aliments que consomme la ligue. Sur ce dernier point, le *Tore* des Bambuti se permet même des razzias chez les Nègres, mais, il faut l'ajouter, après entente préalable avec ceux-ci. Quand le *Tore* des Efé veut piller un village nègre, les Bambuti apportent du gibier aux Nègres. Sur quoi ceux-ci ordonnent à leurs femmes de se cacher, car *Tore* va passer dans le village. Le *Tore* des Efé fait irruption dans la plantation de bananiers des Nègres, y mène grand vacarme et y cueille autant de bananes qu'il lui en faut ; puis on les entrepose dans la case du *Tore*.

On trouvera ci-après la description d'un cortège de *Tore*, dans lequel figuraient ensemble Nègres et Bambuti, ces derniers, toutefois, étant seuls chargés des instruments sonores :

Vers dix heures du soir, des sons de trompe prolongés sortirent de la forêt et s'approchèrent du village, où régnait un silence de mort : pas un feu n'y brûlait ; seules, des torches isolées se dirigeaient vers le bois. Bientôt, on entendit des coups de trompe bruyants et une mélodie aiguë : cette musique de fantômes résonnait toujours plus près, jusqu'au moment où un tintamarre infernal se déchaîna sur la place du village. Vingt hommes environ, Nègres et Bambuti, fraternellement unis, causaient tout ce vacarme ; ils dansaient frénétiquement de tous côtés. Les Pygmées faisaient

office de musiciens et soufflaient dans trois pots sonores, de taille diverse. On appelait le plus grand « la mère », et les deux petits « les enfants ». On se servait de ceux-ci comme de conques ; mais il y avait dans le grand pot juste assez d'eau pour en couvrir le fond. Un Pygmée en tirait des beuglements en soufflant dedans par un court tuyau, qui touchait l'eau. Le reste des hommes sautillaient autour des musiciens, qui chantaient, accroupis à même le sol ; d'autres se pinçaient le nez pour produire des sons nasillards. C'était en vérité une musique lugubre, bien faite pour remplir de terreur les profanes.

Au matin, le cortège prit la route du campement pygméen, qui se trouvait à deux bonnes heures de marche. En chemin, on sortit de sa cachette de broussailles un tube d'environ deux mètres, légèrement arqué, qui se révéla à l'usage comme une trompette de bois. Un garçon la portait sur l'épaule, tandis qu'un second, sur ses talons, y soufflait par intervalles, éveillant dans la forêt de sourds échos. Pendant tout ce trajet, qui nous fit traverser de petits villages nègres, nous fûmes accompagnés de ces mugissements atroces. Quand nous approchions d'un hameau, la trompette beuglait encore plus fort. Les garçons de notre cortège couraient au village en avant de nous, pour annoncer le *Tore* et mettre en garde les habitants. C'était un spectacle bizarre de voir à notre approche femmes et enfants, qui vaquaient aux travaux des champs, laisser couteaux et paniers et s'enfuir à toutes jambes vers le village, pour se cacher dans leurs cases et s'y barricarder. Dans un seul de ces villages, une audacieuse osa se retourner, ce qui lui valut d'être cernée, menacée, injuriée et relâchée seulement contre paiement d'une amende consistant en un poulet. Il paraît qu'autrefois, de telles indiscrettes étaient rossées et contraintes à verser une forte amende, une chèvre, par exemple. A l'approche du campement pygméen, on cacha la trompette quelque part dans les fourrés, car les musiciens prirent un autre sentier que le gros du cortège, avec lequel nous restâmes (description détaillée dans 58/502 sqq.).

Nous soulignerons comme un résultat important de nos recherches sur l'initiation (*nkumbi*) et l'association secrète d'hommes, appelée ici le *Tore*, que les Bambuti ne connaissaient à l'origine que la ligue du *Tore*, sorte d'organisme initiatoire tribal ou, si l'on veut, d'intégration des jeunes garçons à la troupe des chasseurs de *Tore*. Les associations secrètes d'hommes, chez les Nègres, se fondent sur la croyance à *Tore*, mais se sont spécialisées dans un sens négroïde. Le *nkumbi*, tel qu'il est pratiqué de nos jours, avec circoncision, est toutefois emprunté aux Nègres.

APPENDICE. Types de comportements sociaux.

Vivant en symbiose étroite avec les Nègres d'alentour, les Bambuti sont naturellement assez au courant de leurs vues et de leurs us et coutumes. Ils participent aux solennités du village nègre, de même que les femmes Pygmées prennent part avant tout aux rites funèbres des négresses. Tous les litiges entre Pygmées et Nègres sont soumis à la juridiction du chef nègre. Et c'est justement le système des *kare*, lié au *nkumbi*, qui resserre les liens de cette communauté des deux peuples. Mais il semble que, tout au contraire, les Nègres sont loin de connaître aussi parfaitement les coutumes pygméennes.

Cette symbiose intime n'empêche pas qu'il n'éclate à l'occasion des querelles sanglantes entre les Pygmées et leurs patrons ; mais le plus souvent, ils guerroient à côté d'eux contre leurs ennemis nègres et les vassaux Pygmées de ces derniers. La *tactique guerrière* des Pygmées diffère de celle des Nègres. Ils ne s'avancent jamais, comme ceux-ci, en ordre serré, mais s'égaillent, comme à la chasse, s'approchent en tapinois de l'ennemi sous le couvert du fourré, tirent sur lui leurs flèches empoisonnées, et disparaissent sans faire plus de bruit. Même hors de la guerre, les Bambuti laissent arriver leur ennemi tout près d'eux, plaqués contre le sol, faisant les morts. Mais au bon moment, ils lancent quelques flèches et s'enfuient à toutes jambes dans les fourrés de la forêt vierge.

Les Bambuti ituriens étaient autrefois *cannibales*, de même que leurs patrons, bien que dans une faible mesure ; il semble cependant qu'ils n'aient jamais assailli d'homme par appétit cannibale, comme le faisaient, par exemple, les Babira ; mais, de leur propre aveu, ils mangeaient leurs ennemis tués, à la manière des Nègres. On peut admettre que c'est de ceux-ci qu'ils ont appris l'anthropophagie.

De nos jours, les Bambuti ituriens enterrent leurs morts, comme les Nègres. L'*inhumation* est actuellement d'usage général. Jadis, les Efé septentrionaux *abandonnaient le corps dans la position accroupie, adossé à un tronc d'arbre* ; ou bien on le laissait une quinzaine de jours exposé dans la case d'un parent, jusqu'à ce qu'il fût entré en décomposition ; puis on changeait de campement, sans inhumer le cadavre.

Les Efé méridionaux et les Babira affirment qu'autrefois, on *brûlait* les cadavres. On édifiait un énorme bûcher contre un arbre ; on y couchait le corps sur le côté, puis on y mettait le feu.

Aujourd'hui, nous l'avons dit, on pratique l'*inhumation* ; on creuse une tombe non loin de la hutte, et on fait passer dans cette fosse, par un trou percé dans la paroi de la hutte, le mort, enveloppé d'une étoffe ; on le recouvre d'écorce d'arbre, et on amoncelle tout de suite de la terre par-dessus ; on renverse la hutte sur la tombe, et on y ajoute les ustensiles de ménage.

Le *deuil* des parents, hommes et femmes, est profond et sincère, comme j'ai pu m'en convaincre à un enterrement. Les danses rituelles de deuil, telles qu'en exécutent les Négresses, sont absentes.

Peut-être vaut-il la peine de souligner que la vie sociale des Bambuti, de même que leur économie, suit des principes parfaitement sains et est, à tous égards, rationnelle. S'ils n'ont pu jusqu'à présent s'astreindre à une vie sédentaire, la faute en est à leur existence traditionnelle de ramasseurs.

Il ne faudrait pas croire que les Pygmées ignorent la vie individuelle et ne forment qu'un être collectif, sans volontés particulières. Assurément, *la mentalité collective est fort bien développée — tous ont, en leur for intérieur, de fortes attaches avec leur communauté*, et le respect des mœurs, des coutumes et du patriarche est profond ; ceci n'empêche pas qu'il se trouve aussi parmi les Bam-

buti des *personnalités accusées*, sur l'exemple de qui se règle la parentèle. Les caractères varient chez eux, comme en d'autres peuples. Il est vrai que les Bambuti possèdent des traits de caractères propres, qu'on ne trouverait pas au même degré dans d'autres races. Ils ignorent la politesse, la gratitude et la délicatesse ; ce sont des impulsifs, en proie à l'humeur du moment, emportés et sans retenue quand ils sont en colère. Avec les étrangers, quels qu'ils soient, ils sont méfiants, ombrageux, craintifs, et, de plus, fort susceptibles. On ne peut dire non plus qu'on puisse se fier à eux : ce sont, au contraire, des capricieux et des instables.

B. Sociologie des Twides.

1. Les groupes sociaux.

Grâce aux publications du P. SCHUMACHER (38), nous sommes à l'heure actuelle suffisamment renseignés sur la vie sociale des Batwa de l'Est et de l'Ouest du Kivu ; les influences négroïdes n'ont pas encore été suffisamment dégagées ; elles sont très sensibles dans tous les domaines. L'intégration complète des Batwa au système féodal des Nègres de grande taille, et notamment des Batutsi, fait que leurs mœurs varient de région en région. Il semble que les us et coutumes de jadis se soient le mieux maintenues dans les formes de la vie sociale liées à l'économie de cueillette et à la chasse. Le droit matrimonial et familial semble s'être assimilé en grande partie aux usages des Nègres, à telles enseignes que dans le Kivu occidental, la morale du mariage elle-même en a subi l'influence pernicieuse, au contraire de ce qui s'est passé dans le Kivu oriental. Certains principes sociaux, tels que nous les avons rencontrés chez les Bambuti ituriens, se trouvent aussi chez les Batwa ; il faut notamment souli-

gner l'existence d'une division en parentèles, chacune d'elles dirigée par un ancien, et de familles individuelles au sein de la parentèle. Les rapports réciproques des parentèles rappellent aussi ceux qui régissent les Bambuti, à cela près que la conscience de clan ou de tribu paraît être plus développée chez les Batwa du Kivu oriental. SCHUMACHER, il est vrai, a omis de décrire avec quelque détail le totémisme des Batwa et leur organisation de tribus et de clans.

La symbiose avec les Nègres de grande taille est *plus étroite* sur les rives du lac Kivu qu'au bord de l'Ituri ; la dépendance des Batwa par rapport aux Nègres est donc plus marquée ; elle se manifeste, non seulement dans leur troc et d'autres relations de bon voisinage, mais, et plus nettement qu'ailleurs encore, dans leurs rapports hostiles. Les Batwa sont si fortement embriagadés dans le système féodal en vigueur qu'ils dépendent des maîtres du sol pour la distribution des terres, pour la juridiction, et d'autres manières encore. De plus, les Batwa occupent diverses sortes de fonctions et offices à la cour des rois, dans la cérémonie d'intronisation, par exemple ; on recrute chez eux l'orchestre, les gardes, etc... Tous ces traits témoignent d'une incorporation très poussée des Batwa dans la structure sociale du pays, qui a exercé à tous les égards une vaste action sur eux, et a transmué leur vie de société originaire.

Les Batwa orientaux habitent le plus souvent en hameaux de six à douze familles, qui se groupent en grandes familles, d'extension encore médiocre, de sorte qu'une tribu peut être dispersée en plusieurs hameaux. Malheureusement, les explications de SCHUMACHER ne font pas voir clairement ce qu'il entend par « petit hameau » (aire), « grandes familles » (il parle aussi de clans) et « tribus ». Il semble que les aires ou petits hameaux soient identiques à ceux de la parentèle mombuti. Les parentèles, ayant à leur tête leur ancien, sont souveraines et

se cantonnent à la lisière de la forêt ; mais elles mènent, à partir de cette lisière, une vie errante de chasseurs. Les chefs sont inconnus ; les hommes sont égaux en droits, sous l'autorité de l'ancien, qui doit être considéré comme *primus inter pares*, et qui prend la décision finale dans les délibérations des hommes. Cette organisation reflète la structure de la société primitive, telle qu'elle est également connue chez les Bambuti. Les Batwa intégrés au système féodal du Ruanda reçoivent du roi le droit de chasse dans une forêt donnée, et lui versent en échange un « tribut régulier, du moins en théorie ». Toutes les affaires importantes sont tranchées par le sultan (roi), en dernier ressort. Les Batwa sont donc en quelque sorte les représentants du roi dans les districts forestiers qu'il leur assigne. Ils prélèvent une espèce de fermage sur les paysans Bahutu qui exploitent la forêt.

La *réservé de chasse* commune est *propriété collective*, de même que le gibier abattu en commun. Cette propriété collective est inaliénable. La *propriété privée* d'objets fabriqués par l'individu, ou acquis par commerce, est assez étendue. Chacun a le droit d'en disposer personnellement.

Seuls peuvent hériter les mâles de la famille, non les filles, puisqu'elles en sortent par mariage. Le testateur procède en général de son vivant au partage de ses biens.

Quand les différends éclatent entre Batwa, le chef de parentèle les règle à l'amiable, autant que faire se peut. Mais l'exposé de SCHUMACHER ne nous dit pas comment on vient à bout des incidents entre deux parentèles. Or, il est clair que de telles querelles éclatent fréquemment entre les fougueux Batwa. Dans bien des cas, c'est la raison du plus fort qui l'emporte.

« Les querelles entre les Batwa de l'extérieur d'une part, les Tutsi ou Hutu de l'autre, sont soumises aux chefs compétents », qui appliquent alors le droit en usage

dans leur territoire et les sanctions courantes. SCHUMACHER souligne cependant que les châtiments consistant en de cruelles mutilations ne se rencontrent pas chez les Batwa, de même qu'ils seraient inconcevables chez les Bambuti.

Les parentèles Batwa concluent des alliances entre elles, et aussi avec les Bahutu, afin de défendre en commun leurs intérêts. La *fraternité de sang* des Batwa entre eux, ou des Batwa avec les Bahutu, est également connue et très respectée. On protège son frère de sang, quoi qu'il en coûte. De même, la *vendetta* est une coutume sacrée, que toute la tribu, s'il le faut, prend à son compte, ce qui amène entre tribus des guerres du sang.

Les Batwa semblent avoir jadis beaucoup pratiqué la *guerre*, surtout contre les Bahutu, dès qu'ils se voyaient lésés par ceux-ci. Ils levaient également une taxe sur les caravanes de passage. Du reste, les Batwa ont aussi, et plus encore peut-être que les Bahutu, déclenché des hostilités par leurs *razzias*. Il est remarquable que des amazones armées de l'arc — des filles, et jamais des femmes — prennent part au combat, ce qui n'arrive en aucun cas chez les Bambuti.

2. Mariage et famille chez les Batwa de l'Est du Kivu.

La famille, en tant qu'union permanente entre homme et femme, a chez tous les Batwa une base solide. Dans les unions polygyniques, chaque femme demeure dans sa propre case.

L'*exogamie de clan* existe à tous les degrés, mais aussi, et surtout, l'*exogamie de parentèle*, synonyme de la consanguinité en ligne paternelle et maternelle. On redoute les unions endogames, parce qu'elles passent pour être cause de fausses-couches. D'autres empêchements au mariage sont les haines entre familles, les maladies malignes et la mauvaise réputation.

Le père fait la demande en mariage pour son fils ; la fille sollicitée est représentée par son père ou ses parents. Il est partout d'usage, comme chez les Nègres, de consulter le devin avant de faire la demande.

Le *rapt de l'épouse*, ou son simulacre, intervient lorsque le garçon n'arrive pas assez vite à ses fins. Le rapt a lieu, comme de juste, avec la complicité de la fiancée. Les fiancés se donnent rendez-vous clandestin, au cours duquel le jeune homme passe à la fille la guirlande de lianes vertes qui symbolise la conclusion de l'union. L'épouse suit son époux ; en pareil cas, les parents laissent s'accomplir le mariage sans trop de résistance. Mais les *gages dotaux* doivent être versés.

La dot normale consiste en dix chèvres, fournies en trois versements ; quand la famille du garçon est pauvre, on se contente de quatre à cinq chèvres. Il s'y ajoute encore divers cadeaux de mariage (deux chèvres à l'oncle maternel) pour les parents, et une quantité définie de bière.

Les parents se chargent du trousseau de l'épousée, qui comprend toute sorte de bijoux.

Tant que la totalité des gages dotaux (chèvres et vingt cruches de bière, ou à peu près) n'a pas été versée, la communauté conjugale n'est pas autorisée, mais des visites fréquentes de l'époux à l'épouse sont obligatoires. Si les fiançailles et le mariage lient deux parentèles entre elles, leur rupture provoque des hostilités entre parentèles. Dans ce cas, on restitue les gages dotaux.

SCHUMACHER attribue aux Batwa mariés des mœurs pures ; il semble qu'il règne des rapports plus libres (du moins en théorie) dans le domaine du *lévirat*, entre l'homme et ses belles-sœurs, mais qu'en pratique, de telles liaisons sont prohibées. La jeunesse se livre toutefois à la masturbation et à la sodomie, qui sont tolérées par les aînés, comme des fredaines juvéniles ; néanmoins,

la moralité sexuelle des Batwa est de beaucoup supérieure à celle des Batutsi.

La virginité de la fiancée est strictement exigée, au point que le Mutwa, s'il a épousé une fille déjà déflorée, préfère le cacher. C'est seulement pour arracher le consentement de la famille à un mariage, et faute d'autres moyens, que les fiancés ont commerce sexuel entre eux ; le résultat en est que la fille est chassée de sa parentèle, et va demeurer dans celle du fiancé.

Pour commencer les noces, on amène solennellement la fiancée dans la parentèle du fiancé. La cérémonie essentielle consiste à passer au cou de la jeune fille la guirlande de mariée et à lui éclabousser la poitrine d'une gorgée d'*imbazi* ; la mariéeasperge également son fiancé *d'imbazi*, expression symbolique de son consentement au mariage ; après quoi, les danses commencent.

SCHUMACHER émet l'opinion que la *monogamie* pratiquée par les Batwa est fondée sur le manque de filles (?). La *polyandrie* est, dit-il, inconnue, et les *mariages à l'essai* ne se trouvent qu'exceptionnellement.

Dans la famille, la femme mutwa fait preuve d'indépendance ; plus elle met d'enfants au monde, et plus elle est considérée. Ceci vaut surtout dans les mariages polygames. La femme *adultère* demeure dans la famille, mais son mari la tient en quarantaine, jusqu'à ce que le père de la coupable ait payé une amende (une chèvre).

Après le décès du mari, la femme reste dans la parentèle ; le frère du défunt, ou un autre de ses parents, la prend pour femme. Toutefois, elle peut aussi rentrer dans sa propre parentèle, auquel cas on restitue les gages dotaux, si elle n'a pas eu d'enfants, mais non quand elle en a mis au monde.

Sont *valables*, comme causes de *séparation*, du côté du mari, l'oubli par la femme de ses devoirs, l'*adultère* et la stérilité ; sur demande de la femme, le fait que son mari la néglige ou la maltraite. S'il y a séparation, les enfants

majeurs restent avec le père, les nourrissons avec la mère.

Les femmes enceintes vaquent à leurs occupations habituelles, et il ne semble pas qu'elles soient soumises à des tabous alimentaires. L'avortement et les pratiques destinées à le provoquer sont inconnus. La continence est d'usage pendant les menstruations, au contraire de ce qui se passe chez les Bambuti.

L'accouchement a lieu dans la case, avec l'assistance d'une sage-femme. La femme en travail est assise sur le sol, accotée à un poteau de la hutte. On coupe le cordon avec un éclat de bambou et on enterre le placenta. Les *monstres* sont tout de suite enterrés avec le placenta, et les hommes ne les voient pas.

Les *jumeaux* représentent un danger magique, mais, après avoir été soumis aux rites de désensorcellement appropriés, ils sont traités comme les autres enfants. L'allaitement dure une année. Le bébé reçoit un nom sept jours après la naissance, et ce nom fait allusion aux circonstances particulières qui l'ont accompagnée.

L'enfant se prépare pour l'existence dans le sein de sa famille, sans éducation particulière, comme chez tous les ramasseurs. Le garçon apprend lentement l'art de la chasse et les occupations de l'homme, et la fillette celles de la femme, en aidant sa mère dans les travaux du ménage.

L'initiation et les sociétés d'hommes sont inconnues chez les Batwa, comme chez les Batswa. La fille est mise au courant par sa mère à l'époque qui précède ses premières règles. Les enfants dénaturés, qui négligent leurs parents, sont l'objet du mépris général. Les enfants prennent soin de leurs parents âgés et infirmes ; les vieillards sans enfants n'en sont que plus solitaires.

3. Mariage et famille chez les Batwa de l'Ouest du Kivu.

La différence la plus frappante entre le Kivu oriental et le Kivu occidental est la liberté des rapports sexuels entre célibataires dans cette dernière région. La fille qui met un enfant au monde sans être mariée est même félicitée : les enfants sont remis à sa famille. On ne se soucie pas de savoir si elle est intacte quand elle se marie.

La *demande en mariage* est faite par le père ; le *prix de l'épouse* dépend de la région. Chez les Batwa-Batembo, il comprend un taureau, une chèvre et du vin. Chez les Batwa-Bushi, c'est la moitié d'un phacochère. L'essentiel du mariage est la remise de l'épouse « vêtue » à l'époux.

Dans des cas compliqués, on eut avoir recours au *rapt de l'épouse*, qui est toutefois suivi de la demande habituelle.

On reconnaît comme juridiquement valables des *obstacles au mariage* tels que la consanguinité ou la parenté totémique ; les enfreindre, c'est s'exposer à tomber malade.

Les mariages à l'essai se trouvent aussi chez eux. Le mariage fait passer l'épouse dans le clan de son époux.

La polygamie est légalement autorisée, mais, en pratique, les Batwa du Kivu occidental, eux aussi, vivent en *union monogamique*. S'il y a des polygames, la première femme qu'ils ont épousée a rang de femme principale. La polyandrie est absente. La liaison entre beau-frère et belle-sœur passe pour peu souhaitable, mais n'est pas poursuivie comme adultère. Des jeunes femmes des Batwa-Bushi ont cependant des rapports avec des étrangers ; à cette exception près, les gens mariés s'abstinent du commerce sexuel hors mariage ; les veuves jouissent d'une liberté semblable à celle des célibataires.

SCHUMACHER explique que la liberté sexuelle est fondée

sur le vif désir d'une descendance. Mais c'est probablement la conséquence d'influences nègres.

L'*adultère* était jadis puni de mort chez les Batwa-Bushi ; aujourd'hui, l'amende se paie en chèvres.

Chez ces mêmes Batwa, l'*accouchement* a lieu hors de la demeure. Lorsqu'il est difficile, on assied la femme en couches dans un ruisseau, ce qui passe pour agir infailliblement ; ou bien on lui tient le nez et la bouche fermés, ce qui, paraît-il, hâte aussi la délivrance. Une vieille ou une petite fille coupe le cordon ombilical avec un éclat de bambou.

En cas d'accouchement compliqué, on fait encore appel au devin, qui prescrit les sacrifices nécessaires.

On enterre le cordon ombilical et le placenta. La mère allaite son enfant jusqu'à sa grossesse suivante, c'est-à-dire, parfois, des années durant. Le choix du nom est lié à divers rites, qui reposent probablement sur des coutumes nègres.

On ignore les pratiques anti-conceptuelles et l'avortement, de même que l'infanticide, par exemple celui d'enfants issus de relations adultérines. Les *naissances gémellaires* sont mal reçues, les jumeaux représentant un danger magique, mais on ne les tue pas.

Pas plus qu'ailleurs, l'*éducation des enfants* ne fait l'objet de soins spéciaux chez les Batwa du Kivu occidental. Les enfants apprennent des adultes ce qu'ils ont à savoir en les regardant faire et en les aidant.

Les rites d'initiation sont inconnus ; la jeune fille est instruite par sa mère lorsqu'elle a ses premières règles, et mise au courant de certains tabous ; il lui est avant tout interdit, ces jours-là, de toucher certains ustensiles ménagers ou de passer par-dessus.

Les vieillards, et surtout les veuves infirmes, sont pris en charge par leurs enfants ou par d'autres membres du clan.

Pour les *rites funéraires* des Batwa du Kivu occidental,

SCHUMACHER relève quelques coutumes frappantes, qui ont une importance dans la vie sociale. Dès après l'enterrement, on partage les biens du défunt : un de ses frères reçoit sa lance, le fils l'arc, la faufile et l'allume-feu à rotation, et tout le reste est réparti entre les parents les plus proches.

Après le décès, les femmes éclatent en pleurs, mais sans plaintes bruyantes ; elles suivent aussi le corps jusqu'à sa dernière demeure. Le deuil dure huit jours, et se termine par un banquet.

SCHUMACHER note chez les Batwa-Bushi l'intronisation du fils aîné, après la mort de son père. L'oncle maternel passe au successeur le bracelet, puis la mère ou le meilleur ami s'approchent et mettent au fils les autres vêtements du disparu. Ainsi paré, il entre dans la demeure de son père défunt et console sa mère. Il prend aussi le nom de son père. Selon toute apparence, cette coutume est calquée sur les usages des Nègres.

C. Sociologie des Batšwa.

La vie de communauté, chez les Batšwa, est bien plus encore que chez les Bambuti modifiée par leur *symbiose* avec les Nègres. Chaque parentèle batšwa dépend plus ou moins de son patron nègre, au voisinage de qui elle s'installe. Elle est si bien à son service qu'elle passe de père en fils par héritage. Les Batšwa n'ont d'obligations qu'envers leur patron, pour qui ils travaillent, chassent, qu'ils suivent à la guerre, etc. En revanche, il leur donne les aliments nécessaires, et paie aussi une partie de leurs impôts. Il ne leur est pas possible de se débarrasser de leur patron pour se rattacher à un autre. On dit que ce point a jadis amené des querelles entre des groupes qui dénonçaient leur servage et se libéraient de leur patron.

Le Nègre appelle les Batswana ses esclaves et ses femmes, mais il évite toute communauté de vie et toute union conjugale avec eux, ainsi que nous l'avons déjà exposé. La servitude des Batswana par rapport aux Nègres de grande taille a, sans doute, un caractère patriarcal, mais on ne peut parler d'une liberté analogue à celle des Bambuti.

Le *totémisme*, sous la forme du totémisme de descendance, est à peu près aussi développé chez les Batswana que chez les Bambuti. Ils prétendent connaître les noms des fondateurs de clans, et, en général, le nom du clan est identique à celui de ce lointain ancêtre. L'interdiction de tuer et de manger les animaux-totems est stricte ; toute transgression est punie de mort. L'*exogamie* n'est obligatoire, comme chez les Bambuti, que dans le cadre de la parentèle, mais ne va pas jusqu'à l'exogamie de clan.

L'appartenance au clan n'a pas plus d'importance sociale et économique chez les Batswana que chez les Bambuti. Seule, la *parentèle* et, dans son sein, la famille individuelle, exercent une action sociale. La parentèle a pour chef le *burukutu* ou ancien, qui a autorité sur la communauté à laquelle il préside, et sur ses individus, de même que chez les Bambuti ituriens. La parentèle est le support de toute la vie sociale chez les Batswana.

La réserve de chasse d'un clan ou d'une parentèle est *propriété collective* de ce clan ou de la parentèle intéressée, de sorte que tout gibier ou tout autre moyen de vivre qui s'y trouve est la propriété de tous. Les frontières de l'aire de parcours ne peuvent être franchies qu'à la chasse et pour peu de temps.

La *propriété personnelle* englobe tous les ustensiles que l'individu s'est fabriqués ou procurés de quelque manière. Sur ce chapitre, leurs usages rappellent ceux des Bambuti ituriens. Par exemple, une bête abattue avec l'arme d'un autre appartient au propriétaire de

l'arme, non au chasseur qui s'en est servi ; celui-ci n'a droit qu'à une partie de la proie.

Selon les usages qui règlent les *successions*, l'héritier est, semble-t-il, le cadet immédiat du mort. Si un homme décède, sa femme appartient au frère survivant, mais lorsqu'elle veut rentrer dans sa parentèle, celle-ci doit payer une flèche en dédommagement.

L'exogamie de parentèle régit le mariage. Il semble qu'avant la cérémonie, les sexes aient déjà toute liberté dans leurs rapports, à condition, bien entendu, que les amants appartiennent à des parentèles différentes. La virginité de la mariée n'a pas d'importance ; les enfants nés hors mariage appartiennent à la mère, c'est-à-dire à sa parentèle.

Le garçon qui cherche femme se la procure dans une parentèle étrangère. Lorsqu'il s'est accordé avec elle, il paie aux parents de la jeune fille, autrement dit, à sa parentèle, les *gages dotaux*, dont le montant varie suivant les régions. Dans un village, on payait dix lances, auxquelles venait encore s'ajouter un chien ; dans un autre, on se contentait de cinq lances et d'un chien, et dans un troisième, on se montrait moins exigeant encore, et on ne demandait qu'un chien, cinq flèches et dix épingle à cheveux en fer. La valeur de la femme est donc diversement estimée. Il est remarquable que les lances nègres, inconnues des Batšwa à l'origine, jouent justement un tel rôle dans la demande en mariage, ce qui peut dénoter une influence nègre dans ce domaine. Il n'est pas question chez les Batšwa de *mariage par échange*. Si les parents ou la parentèle de la fille ne trouvent rien à redire au prétendant, le mariage est considéré comme affaire conclue ; sinon, il dépend de la fille qu'elle cède à la pression de la parentèle ou suive les penchants de son cœur. Elle peut se décider dans ce dernier sens : son choix est donc libre. Dès qu'elle va demeurer dans la parentèle de son fiancé, elle est considérée comme son

épouse. De temps à autre, les jeunes mariés viennent rendre visite aux parents de la femme, et le beau-fils leur fait de petits présents, de gibier par exemple. La belle-mère est tabou pour le beau-fils ; ils n'ont pas le droit de se parler, et s'évitent dans la mesure du possible. L'obligation est moins stricte pour le beau-père et sa belle-fille. Celle-ci peut même préparer le repas pour son beau-père et le servir. L'homme appelle ses beaux-parents *bokiro* (*bakiro*) ; la femme n'appelle *bokiro* que sa belle-mère ; son beau-père porte le nom d'*isye*.

La *monogamie* est prépondérante chez les Batswana, sans être aucunement obligatoire. Il semble que les femmes se défendent elles-mêmes contre la polygamie. Comme la chance du chasseur dépend, entre autres, de sa continence, les femmes se refusent à leurs époux plusieurs nuits de suite, afin de ne pas gâter leur chance, et sont furieuses quand les chasseurs rentrent bredouilles. Les Nkundu attribuent la grande fécondité des Batswana à leur continence, tandis qu'eux-mêmes doivent à leurs excès, disent-ils, leur stérilité relative.

La *bosamba* ou *mariage d'amitié*, connue des Nkundu, est encore étrangère aux Batswana. Cette coutume permet à la femme, si son mari le veut bien, des relations sexuelles avec un autre homme, moyennant rétribution.

Comme chez les Bambuti, les jours de la menstruation ne sont pas considérés comme obligeant la femme à la continence, trait botswana qui semble aux Nègres particulièrement répugnant.

La femme est soumise durant sa grossesse à certains tabous alimentaires. Les deux parents de l'enfant à naître sont tenus d'observer durant la grossesse la fidélité conjugale, sans quoi l'enfant mourrait.

J'ai naguère noté (1/212) que les Batswana ne connaissent que les causes naturelles de la grossesse, sans en donner par surcroît d'explication transcendante. WAUTERS nous

apprend cependant qu'il en est autrement. Il écrit (11/98) : « Selon les Batšwa, le dieu *elima* a créé à la fois toutes les âmes, mais il en garde quelques-unes dans les alentours du clan. L'esprit *elima* dispose de ces âmes et les fait soudain entrer avec la nourriture dans le sein maternel, où elles suscitent une vie nouvelle. »

Puis il parle d'un *elima* masculin et féminin, celui-ci agissant sur la femme, et celui-là sur l'homme. La femme enceinte ne quitte pas sa maison, de peur de rencontrer des *bilima* étrangers, qui pourraient par jalouse nuire à l'enfant attendu. Et la naissance doit toujours avoir lieu là où l'*elima* a provoqué la grossesse.

L'accouchement ne se pratique pas dans la demeure, mais dans la brousse, où des femmes expertes (*nago* = sage-femme) assistent l'accouchée ; le cordon est coupé au moyen du couteau *loteu* ; autrefois, on l'enterrait sous un arbre de la forêt ; maintenant, c'est sous un bananier, dont les adultes, et particulièrement les parents, ont le droit de manger les fruits, mais jamais les enfants. Le nouveau-né est lavé à l'eau fraîche dans le village.

L'accouchée s'accorde quelques jours de repos. Les parents donnent à l'enfant le nom d'un de ses ascendants, ou bien d'un parent mort, trait où se manifeste la croyance à une réincarnation.

La mère emmène partout son nourrisson dans une écharpe de support, comme chez les Bambuti. Elles est faite d'écorce ou de peau. La mère allaite l'enfant pendant des années, lors même qu'il peut prendre des aliments solides. Les orphelins demeurent confiés à la garde de la parentèle.

Autrefois, l'époux outragé se vengeait de l'*adultèr*e en tuant son rival ; forme de justice dont la jeune génération ne sait plus rien. La femme adultère est battue et, lorsqu'elle retourne dans sa parentèle, celle-ci doit restituer les gages dotaux. C'est seulement dans le cas où le mariage a produit des enfants, ceux-ci restant dans

la parentèle de leur père, que le divorce entraîne une restitution partielle de ces gages.

Les Batswana, vivant en étroite symbiose sociale avec les Nègres, prennent aussi part à leurs *guerres*. Chaque groupe botswana suit son patron au combat ; armés de l'arc et des flèches, ils se dispersent en tirailleurs sur les flancs de la troupe nègre, se cachent dans le fourré et en décochent des flèches contre l'ennemi. Quand un adversaire était tombé, le Botswana lui coupait un bras. Ils amenaient à leurs maîtres les prisonniers, qu'on mangeait après la bataille en même temps que les morts, festin auquel les Batswana étaient admis. Ils reconnaissent qu'ils pratiquaient le *cannibalisme*, pour autant que l'occasion s'en présentât.

La mort d'une personne de marque peut consterner les Batswana, comme je l'ai personnellement constaté. Actuellement, l'*inhumation* est d'usage universel, et semble s'être modelée sur celle des Nègres. Assistent à l'enterrement, et la communauté de parentèle, et même la population des hameaux voisins. Les femmes poussent de longues plaintes funèbres, qui sont en partie rituelles. L'enterrement comporte des cérémonies multiples, d'allure magique, des chants, et l'accompagnement de la musique *bogbese*.

SECTION III

La Religion

A. La religion des Bambuti ituriens.

L'un des objets les plus importants de mes trois explorations chez les Bambuti ituriens était l'étude de leur religion. Dès ma première expédition, j'amenai au jour tant de richesses religieuses que je ne pus plus douter qu'il existât une religion propre aux Bambuti. Mais le problème n'en devint que plus délicat et plus complexe, puisque je n'arrivais pas à la saisir dans son ensemble.

C'est seulement après ma seconde exploration et des années d'études comparatives que je crois avoir trouvé la clef de la religion des Bambuti. Non seulement les Bambuti ne sont pas sans religion, mais ils possèdent, en outre, une structure religieuse compliquée, dont la base est authentiquement africaine, et qui comporte une notion de la divinité dynamique, mais personnelle. De plus, la religion des Bambuti diffère essentiellement de celles des Nègres.

Nous ne pourrons exposer ici que les grandes lignes de cette religion, en nous fondant sur une documentation choisie.

CHAPITRE I

LA CROYANCE EN DIEU

Les Bambuti croient en un *Dieu personnel*. Foi fondée sur la croyance à la *force vitale* : Dieu possède la totalité de la force vitale, dont il distribue une part aux créatures, acte par lequel il les appelle à l'existence véritable, ou les parfait. Or, les Pygmées ne conçoivent pas Dieu comme un esprit créateur transcendant, mais comme une personne de temps très anciens, qui se confond avec le premier aïeul et est aussi représentée par la lune. Point sur lequel nous reviendrons. Pour le moment, nous soulignerons quelques traits importants de la croyance des Pygmées en Dieu ; nous insisterons avant tout sur la multitude déconcertante des noms divins. D'ailleurs, les différences de langage entre tribus enrichissent fortement le trésor de ces noms.

1. La notion de Dieu chez les Basúa et les Bakongo.

Si bizarre que cela puisse paraître, on s'est toujours heurté à la difficulté d'apprendre quel nom la tribu donne couramment à Dieu. On a noté de préférence les noms dont se servent les Nègres d'alentour, ou bien on a employé le nom de *mugu* (*mungu*), ou son autre forme, *mugwe*. Les noms usuels ne se laissèrent découvrir que petit à petit.

Il m'a fallu attendre mon dernier voyage, en 1950, pour apprendre que les Bakango de l'Apare appellent Dieu *mupele* ou encore *kéti*. *Mupele* est à la fois créateur

et père de la tribu. Les chasseurs l'invoquent avant la chasse : *Mupele siaka à, kapasu nyama, mupele!* = Nous allons à la forêt, donne-nous du gibier ! On dispose après la chasse un morceau du cœur et du foie de la bête abattue sur une feuille, et on la cache dans les brousse-sailles, ou on la jette dans la forêt en disant : *Mugu*, voilà pour toi. Aucun respect particulier ne se manifeste à cette occasion. *Cette offrande est un sacrifice d'actions de grâces à Dieu pour le succès de la chasse.*

Mupele est aussi appelé *bapapa*, ce qui signifie à peu près « père de nos pères », donc ancêtre et père de la tribu.

Si l'on trouve un arbre à miel, on tape dessus avec un bâton ou le couteau de brousse et on invoque *Mupele* pour qu'il vous accorde une bonne récolte de miel. On dit : « *Wa, wa, wa, wa, bapapa(e) mekweti* », ou : « *Gapai emi boki !* » = « Arrière-grand-père, donne-moi du miel ! » La troupe des chasseurs l'invoque aussi en partant pour la chasse : « *Bapapa(e), gapai emi nyama !* » = « Arrière-grand-père, donne-moi du gibier ! »

Lorsqu'on sort le miel, on jette les premiers morceaux de rayons par terre, dans toutes les directions : c'est pour Dieu. Nul ne peut les ramasser pour en manger : on ramène le reste au campement dans une enveloppe de feuilles.

Les Belueli, comme s'appellent plus particulièrement les Basúa villageois, au bord de l'Apare (les Bakango les nomment Balioi) sont métissés de Bambuti et ont un langage à part, qui se perd déjà ; ils appellent la divinité *Mubele* — donc, du même nom que les Bakango, *Mugasa* ou encore *azaébo*. Ce dernier mot signifie : « il les a faits » (sous-entendu : les hommes). Il a tout créé : les hommes sont ses enfants, non toutefois qu'il les ait engendrés, car il n'a pas de femme. C'est lui aussi qui a apporté la civilisation. On s'aperçoit de la présence de la divinité au frisson qui vous prend ; par exemple,

quand on est en voyage dans la forêt et qu'on a un frisson subit, on croit avoir rencontré Dieu.

Selon la croyance des Bakango, la divinité est en rapport avec l'arc-en-ciel ou le serpent de l'arc-en-ciel, appelé *ambelema*, ainsi qu'avec l'éclair et la lune. *Ambelema* est identifié à *mugu* ou *mupele*. Dieu se révèle sous ce symbole de l'arc-en-ciel comme un être cruel, que les Bambuti redoutent et devant lequel ils se cachent. L'éclair est l'arme d'*ambelema* ou de *mupele*, dont il se sert pour tuer les méchants ; mais les mythes aiment aussi personnaliser l'éclair.

On s'imagine que la divinité réside tantôt dans la forêt, tantôt au firmament, dans ou derrière la lune.

Un mythe révélateur est celui de *Mugasa*, que j'ai entendu conter au bord de l'Apare, et que je reproduirai ici :

« Au commencement, *Mugasa* vivait avec les hommes, ses enfants, deux fils et une fille. *Mugasa* avait des rapports avec les hommes, parlait avec eux comme avec ses enfants, mais ne se montrait pas à eux. Son commandement suprême, qu'ils devaient se garder de transgresser, était qu'il ne leur était pas permis de chercher à le voir. *Mugasa* demeurait dans une grande case, où on l'entendait marteler et forger. Il était bon pour ses enfants, qui ne manquaient de rien, vivaient heureux et contents et ne devaient pas manger leur pain à la sueur de leur front, car tout leur réussissait sans qu'ils eussent grand besoin de se donner du mal. La fille était chargée de placer du bois à brûler et de l'eau devant la porte de la case.

Un soir qu'elle plaçait une fois de plus le pot d'eau devant la porte, elle se laissa aller à la curiosité qui la rongeait depuis longtemps déjà. Elle voulut tenter de voir son père à la dérobée, sans que personne l'apprît. Elle se cacha derrière un poteau de la case, pour apercevoir au moins le bras de son père. Et, en effet, voici que *Mugasa* étendit hors de la case un bras richement garni d'anneaux en cuivre, afin de prendre le pot. Elle l'avait vu, le bras splendidement paré de *Mugasa* ! Quelle joie dans son cœur ! Mais, hélas ! le châtiment ne se fit pas attendre après le péché. *Mugasa*, à qui la faute n'avait pas échappé, rassembla ses enfants dans sa colère et leur reprocha leur indocilité. Il leur annonça une cruelle punition : à l'avenir, ils vivraient seuls, sans lui ; il se retirerait loin d'eux. Pleurs et lamentations furent vains. *Mugasa* leur laissa des armes, des outils, leur enseigna l'art du forgeron et tout ce qu'il leur fallait pour se

tirer d'affaire tout seuls dans l'existence. Quant à la fille, il la maudit. Elle devait désormais être la femme de ses frères, enfanter dans la douleur et faire tous les travaux grossiers. Telle est la malédiction qui pèse sur les femmes jusqu'à ce jour.

Mugasa quitta ses enfants en cachette et disparut en amont du fleuve. Mais avec *Mugasa* s'enfuirent aussi le bonheur et la paix, tout se mit à fuir les hommes, l'eau et les fruits, le gibier et tous les aliments, qui naguère encore s'étaient offerts volontairement à eux. Il leur fallut se livrer à un dur labeur pour manger, loin de *Mugasa*, « leur pain quotidien ». Et la mort vint aussi en châtiment du péché. La femme, qui en eut le pressentiment, donna au premier enfant qu'elle mit au monde le nom de « *kukwa kénde* », « la mort vient ». L'enfant mourut deux jours après sa naissance. Depuis lors, pas un homme n'échappe à la mort vengeresse. C'est ainsi que la mort entra dans le monde. »

Chez les Basia de langue *kibira*, la divinité est connue sous les noms de *mu(n)gu*, *keti*, *kalisia* et *sq(n)ge*. *Kalisia* est le seigneur de la forêt et du gibier, le patron des chasseurs. *Kalisia* aime les Bambuti : c'est à lui qu'ils doivent tout ; mais les Nègres Babira ont peur de lui. *Songe* est la lune.

Kalisia est avant tout le dieu de la troupe des chasseurs. Il les accompagne à la chasse, il souffle au chasseur où et quand il rencontrera une bête, il la rabat sur lui. Debout devant le tireur, il tend l'arc, vise pour lui et guide la flèche vers le but. C'est *Kalisia* qui fait tomber le buffle et encourage le chasseur à lever une fois encore sa lance pour donner le coup de grâce à l'animal. Quand le chasseur bat la forêt, il lui frappe le haut du bras pour lui faire remarquer la présence d'une proie. *Kalisia* l'aide aussi à l'abattre.

Mais *Kalisia* est encore le dieu des songes. Le Mombuti se passe volontiers pour la nuit une flèche derrière la tête. S'il rêve alors que *Kalisia* lui a montré le gibier qu'il va tuer, il part pour la chasse le lendemain matin, et revient avec une proie. Si l'ancien rêve d'un changement de camp, on n'hésite pas à lever le camp et à s'établir à l'endroit indiqué en songe par *Kalisia*. C'est lui

qui précède les Bambuti dans leurs randonnées et leur fraye le chemin.

Donc, *Kalisia* se présente tout à fait sous les espèces d'une divinité favorable aux Bambuti. Mais les nains encourent parfois sa disgrâce : il peut arriver dans ce cas qu'il leur ferme la forêt pour les punir et qu'ils ne prennent plus de gibier, jusqu'au moment où on lui offre un sacrifice propitiatatoire, nommé *sulia*, après quoi il leur rouvre la forêt. Nous en reparlerons avec plus de détail. Mais l'offrande usuelle après chaque course fructueuse (chasse, récolte de miel, etc.) est présentée chez eux de la même manière que chez les Bakango. Un morceau du cœur, du foie et de la graisse du cœur (*ivuru*) est déposé dans la case aux sacrifices (*ende këla*). Le chasseur *musúa* pose sa lance auprès du poteau aux offrandes, terminé par une fourche qui porte un tesson d'argile pour les morceaux offerts, et implore de *Kalisia* la chance pour sa chasse.

Un vieux *musúa* présente l'offrande à *Muema*, dieu de la brousse, en déposant un morceau du cœur du gibier abattu dans le tronc d'un arbre et en disant : « Voilà pour toi, *Muema* ! » On met aussi de côté pour *Muema* des morceaux de rayons et des fruits parmi les premiers recueillis : « Voilà pour toi, *Muema*, toi qui vis dans la forêt et nous as donné tout cela », dit-on alors.

Pour *Kalisia*, on jette les dons de tous côtés dans la forêt ; nul n'oserait les ramasser pour soi. Pas un Mombuti de sens rassis ne manquerait au devoir d'offrir ces sacrifices, à ce que m'a raconté un Nègre Bira.

J'ai entendu de touchantes supplications chantées par des femmes bambuti un jour que je traversais en caravane la forêt des Bandaka. Elles priaient *Asobé* (le dieu de la brousse) de les protéger pendant cette marche, car elles se trouvaient seules au milieu d'inconnus. Le matin était gris, pluvieux ; mes porteurs étaient des Wangwana, de mauvaise réputation ; tout était de

nature à effrayer les femmes Pygmées. Elles avaient donc recours à *Asobé*.

Cette même divinité porte encore parmi eux le nom de *songe* (= la lune), et n'est plus alors divinité silvestre, mais céleste : c'est la lune. *Songe* ou *are(m)batí* a son monde, c'est-à-dire sa réserve de chasse, au firmament. Le *buka mëna* (un principe animique) se rend là, dans le monde des étoiles, après sa mort, tandis que l'ombre *džindža* s'en va dans la forêt et demeure dans des crevasses de montagne ou des gorges, comme les morts des Babira.

Le dieu de la brousse s'appelle encore *Kéti*, nom qu'on donne aussi aux morts : dans ce cas, il passe pour le seigneur des *ba-kéti*, des défunt.

Songe est maître de toutes choses, car il a tout créé, et particulièrement les hommes, qu'il forme au moyen du sang menstruel. Opinion tout à fait identique chez les Bakango, selon qui *Mungu* a tout créé. Les Baleú, près de Panga, croient que Dieu (*Borumbi(e)*) a tout créé, l'eau, les arbres, le gibier.

Comme autres noms de la divinité, on trouverait encore chez les Bambuti-Basúa *Mwamba*, *Tambanea*, *Asobé* et *Muema*.

2. La notion de Dieu chez les Efé.

C'est chez les Efé du Nord-Est que j'ai entendu pour la première fois le nom de *Tóre*, que j'ai choisi ensuite, comme le plus courant des noms donnés par les Pygmées à la divinité de la brousse. Les Efé du Nord-Est, sur le Nepoko, se représentent *Tóre* (ou *óre*) ou *Muri-muri* comme un être de petite taille, semblable aux Efé, qui demeure dans la forêt, est assis quelque part dans un arbre ou sur une liane et gémit la nuit : è, è, è ! Rencontrer *Muri-muri* est un danger mortel, car il tue tout le monde. La nuit, quand retentit la voix de *Muri-muri*, on éteint

bien vite les feux de camp et on dit aux enfants de se tenir tranquilles. Son cri annonce la mort d'un hôte du campement, ou de la chance pour les chasseurs. *Muri-muri* désigne l'animal consacré au dieu de la brousse, c'est-à-dire le caméléon, plutôt que ce dieu lui-même ; mais les deux noms s'emploient indifféremment dans le Nord.

Les chasseurs invoquent *Ore* ou *Tóre* en partant pour la chasse ; c'est à lui qu'appartiennent bêtes et forêt. *Tóre* est aussi maître de la vie et de la mort. Il instruisit les hommes de ce qu'ils devaient faire et ne pas faire. Mais les hommes devinrent méchants, de sorte que *Muri-muri* les menaça de mort ; et, en effet, la mort entra dans le monde par la faute du crapaud. *Muri-muri* lui avait donné à porter le pot où était enfermée la mort ; il se laissa tromper par la grenouille sauteuse et lui remit le pot. La grenouille partit en sautillant, sans réfléchir ; le pot se brisa, et la mort put se faufiler au dehors. C'est depuis ce temps-là que la mort demeure parmi les hommes.

Plus on va vers le Sud, et plus la notion de Dieu chez les Efé devient claire. Les Efé de la rivière Nduye distinguent déjà *Tore* de *Muri-muri*. Ce dernier est encore appelé *Tore bo ichii* (et aussi *Tore mo ichii*) ; il est, dit-on, de courte stature et, en fait, « tout en tête », une tête qui se termine par une pointe ou une épine.

Tore passe pour être tout différent : grand, velu et clair ; il erre à travers la forêt et frappe au passage les arbres. On désignait comme mère de *Tore Mató*, qui séjourne dans les montagnes et est claire comme le soleil ; qui s'approche d'elle meurt sans rémission.

Un autre de mes informateurs appelait le père de *Tore ogbi oró*, et sa mère *ōu oróro*. Ces noms cachent, comme nous le verrons plus tard, le feu et le sang menstruel, et *Tore* lui-même la lune ou le dieu de la lune, dont l'animal sacré, *Muri-muri*, est le caméléon.

On redoute l'arc-en-ciel et on ne sort pas de sa case

tant qu'il brille. *Tore* tue les méchants en faisant choir sur eux un arbre, ou par la foudre ; on mentionnait parmi les crimes le fait de jeter de la nourriture ou de violer une femme.

Pour séjour de *Tore*, on m'indiqua le ciel, mais surtout la forêt.

Au commencement, dit le mythe, la terre était en haut et le ciel en bas. Dans une famine, les hommes demandèrent leur nourriture à *Tore* : la terre descendit alors avec les aliments, et le ciel monta en l'air.

Tore a aussi apporté le feu et la banane, le plus courant des aliments dans la région iturienne. Les mythes sont des variations sur le thème de la conquête du feu et de la banane par les Bambuti, qui les ont, ensuite transmis aux Nègres. C'est encore d'eux que les Nègres ont appris à engendrer des enfants ; les Pygmées en tenaient le secret de Dieu.

Comme possesseur primitif du feu, les mythes nomment *Tore*, *Oro-ógbí*, *Muri-muri*, *Mugu*, *Puchó-puchó*, *Mbali*, *Matú*, *Lodi* et le chimpanzé. Derrière tous ces noms, c'est toujours à la divinité que l'on songe (cf. à ce sujet les mythes de la seconde partie, Section I, chap. III, 4).

D'autres mythes appellent le possesseur du feu *Béfè* ; parmi ces êtres, *Tore* ou (*M*)*bali* est supérieur aux autres. *Béfè* meurt après qu'on lui a dérobé le feu, comme dans le mythe déjà cité *Mató*, la mère de *Muri-muri*.

Dans un mythe des Efé méridionaux, le possesseur du feu prend le nom de *Mbali*, et ailleurs, *Bali* est le feu lui-même ; c'est le nom donné généralement au feu par les Befé lorsqu'ils parlent entre eux.

Ces Efé voient aussi en *Tore* le maître du monde (c'est-à-dire, pour eux, de la forêt), auteur de toutes choses, ce pourquoi ils lui offrent en actions de grâces et en signe de respect une petite part de ce qu'ils récoltent, termites, miel, végétaux ou gibier ; s'ils l'oublient d'aventure (telle était l'excuse qu'un vieillard donnait devant moi

au péché d'omission), *Tore* sait bien qu'ils sont pauvres, parce qu'ils doivent céder aux Nègres une part de leur butin, et ne leur en veut donc pas.

Tous sont convaincus que *Tore* envoie aussi la mort, soit qu'il vienne prendre l'homme, soit que ce dernier périsse magiquement. La mort est entrée dans le monde parce que les hommes n'ont pas observé le commandement de Dieu. Dieu avait ordonné aux hommes de ne pas le suivre sur un certain chemin ; ils ne tinrent pas compte de cet interdit et le suivirent pour l'épier ; alors il déchaîna la mort sur eux en châtiment.

Sur le *Nduye*, la divinité s'appelle aussi (*M*)*bali*, nom beaucoup plus courant, cependant, chez les Efé méridionaux. On y trouve aussi *Geregése* ; celui-ci m'a été décrit comme un vieillard à longue barbe, qui demeure dans le ciel. Quand il agite sa barbe, il fait naître vents et orages. C'est le premier, l'unique, le créateur du monde. On l'appelle *ódu* = grand'père. Il est le seigneur de l'éclair et de l'arc-en-ciel. Il abat les malfaiteurs d'un coup de foudre. Aux origines, *Geregése* vivait avec les hommes, et il leur donna ses commandements. *Geregése* doit donc être rapproché du *Mugasa* des Basúa.

Un accident étant arrivé à un enfant qui chassait, j'entendis un Efé expliquer que c'était la volonté de *Mbali*, contre laquelle on ne pouvait rien. Et une autre fois : s'il plaît à *Tore* que les Efé aient de la chance à la chasse, il en sera ainsi ; si c'est sa volonté qu'un arbre tombe sur quelqu'un et qu'il en meure, il en sera encore ainsi.

C'est justement chez les Efé septentrionaux que figure dans le cycle de *Tore* une étrange personne, *Matú* ou *Mató*, qu'on prétend mère de *Tore* et femme de *Puchopucho*. Comme *Puchopucho* passe pour être père de *Tore*, il serait identique à *ogbi-órgo*, déjà nommé, et *Mató* à *óu-ororo*. *Matú* est représentée dans une légende comme la vieille mère de *Tore*, qui lui surveille son feu, mais c'est aussi la danseuse magique, qui attire surtout des enfants

dans la forêt et fait s'y perdre des hommes, qui y meurent ou ne reviennent que des jours après, l'esprit dérangé. C'est l'animal terrible qui demeure dans les roches ravinées et tue de son regard les passants. Il semble qu'elle occupe la pensée des Nègres plus que celle des Pygmées, de sorte qu'il est provisoirement impossible de dire si elle appartient originellement ou non au cycle pygméen de *Tore*. Elle a des affinités avec l'arc-en-ciel sournois, et, d'ailleurs, elle relève déjà partiellement du domaine de la sorcellerie. Sa place dans la conception que les Pygmées se font du monde étant encore obscure, je renonce à dessiner avec plus de précision l'image de *Matú*. Voici cependant, en illustration, une légende qui la concerne :

« Il y avait une fois dans un village une *barolu* (on appelle ainsi la fille préférée de son père), jeune et belle, et le père l'aimait plus que tous ses autres enfants. Un jour, il l'envoya au prochain campement de Pygmées pour porter un message à *Adzei*, son confident. Il plaisait à *Barolu*, et *Adzei* l'aimait, lui aussi.

Barolu s'en alla donc par le sentier, qui traversait un coin obscur de la forêt. Elle ne songeait pas à s'en effrayer, car elle connaissait bien le chemin, l'ayant parcouru maintes fois.

Elle pouvait être en route depuis une heure et se trouvait en pleine forêt vierge, lorsque tout d'un coup une vieille femme toute ridée se dressa devant elle. *Barolu*, morte de peur, ne put fuir. La vieille la saisit et la tint ferme. C'était une sorcière des *Befé*, qui était surtout en quête d'enfants et de jeunes gens. Lorsqu'elle rencontre un voyageur solitaire, elle le force à pénétrer toujours plus avant dans la forêt. S'il réussit, des jours après, à retrouver le chemin du village, il est comme fou et ne tarde pas à mourir.

La sorcière des *Befé* s'adressa à *Barolu* d'un ton brusque : « Prends-moi sur ton dos ! Coupe une liane épineuse et fais-en une écharpe à porter ! » *Barolu*, toute tremblante, fit ce que la vieille lui ordonnait, trancha de son couteau une liane et se mit à râcler les épines. A peine avait-elle commencé que la vieille l'arrêta : il lui fallut se passer au front la liane avec toutes ses épines et se laisser pendre dans le dos, comme une boucle, le morceau sans épines, où la sorcière s'assit, de sorte que les épines entrèrent profondément dans la tête de la pauvre fille, qui éclata en pleurs. Mais cela ne fit qu'exciter encore la vieille. *Barolu* prit le chemin du campement pygmée, mais la vieille la chassa dans la direction opposée, et toujours plus avant dans la forêt vierge. *Barolu* se traînait sous son fardeau ; elle pleurait et chantait ses chansons tristes : « *I Adzei-i yō ma efe ò!* » Ainsi chantait-elle,

en appelant son *Adzei* pour qu'il vint la délivrer. Mais nul ne venait, nul ne l'entendait. *Barolu*, aveuglée de larmes et de sang, avait erré des heures entières avec son sinistre fardeau ; le soir vint, la nuit tomba. *Barolu* voulut jeter la sorcière à bas et se coucher par terre, mais en vain. La vieille lui enjoignit d'allumer un feu et de préparer une couche en la gardant sur son dos. Puis *Barolu* s'étendit, mais la vieille resta pendue à elle comme une liane. Ce fut une horrible nuit.

Le soir, lorsqu'il vit que *Barolu* n'était pas encore rentrée, le père eut le pressentiment d'un malheur et, inquiet du sort de sa préférée, il alla au campement des Pygmées avant même que la nuit n'eût pris fin. On n'y avait pas vu *Barolu*. Ce fut un coup cruel pour le père. Tout le campement était en émoi. *Adzei* était bouleversé.

De bonne heure, avant le lever du soleil, les Pygmées se mirent en quête de *Barolu* avec leurs armes. Après une longue marche, ils entendirent chanter tout bas, et *Adzei* reconnut la voix de *Barolu* : il souffla dans un sifflet de chasse et courut à travers les fourrés. Il trouva la jeune fille tombée d'épuisement au bord d'un ruisseau, portant toujours son hideux fardeau. Vite, il détacha la liane de sa tête. Cependant, le reste des Pygmées était accouru, et ils voulaient transpercer la sorcière de leurs lances. Mais celle-ci les regarda en ricanant de toute sa bouche édentée et leur dit d'une voix grinçante : « Ce n'est pas ainsi que vous pouvez me tuer ! Si vous voulez le faire, demandez à *Barolu* comment vous y prendre ! »

Quand *Barolu* revint à elle, *Adzei* lui demanda comment s'y prendre pour tuer la sorcière : « Cueillez la fibre *sio*, nouez-en son clitoris et arrachez-le ! C'est le seul moyen de la tuer ! » Et *Barolu* s'évanouit de nouveau. Les Pygmées tuèrent la vieille comme elle le leur avait dit. Puis ils ramènerent en chantant *Barolu* au campement, où ils la guérirent. »

Voici les noms divins courants chez les Efé méridionaux : (*M*)*bali*, *Mugu* (*Muku*), *Tore*, *Kalisia*, *Bi'i*, *Ba'atsi* et *Epilipili*. *Tore* est de plus en plus remplacé par *lodi*.

On retrouve sous plusieurs d'entre ces noms l'ancêtre de la tribu et le héros civilisateur : c'est le cas, particulièrement, avec *Mbali*, *Ba'atsi* et *Epilipili*, mais jamais avec *Tore*, *Kalisia* et *Bi'i*.

Les Efé des Bvuba du Kisiki connaissent également *Ahura* (*a'úra*), dont les Bvuba font le dieu du ciel (de la lune), c'est-à-dire l'être suprême. Il n'a pas d'importance cultuelle. Dans cette région, c'est le dieu de la brousse que l'on trouve au premier plan de la religion

pygméenne, qu'il s'appelle *Kalisia*, *Tore* ou *Bali*. On le nomme tout simplement *afa* (père) ou *odu* (grand-père) ; bois et gibier lui appartiennent. *Kalisia metsá étue ûlâni* = *Kalisia* préside au gibier. *Kalisia éda dé evôka ûlâ* = *Kalisia* lui-même a créé le gibier.

C'est pourquoi l'on demande à *Kalisia* miel ou gibier lorsqu'on part pour la collecte : *Kalisia-æ, odué ìnîe ! Meri ámu-idi ibéfe* : *Kalisia*, grand-père ! nous voudrions récolter beaucoup de miel, ou bien : *Kalisia-è, odué, ámu éte ulâ* ; *melini etsa muni étue, ûlâ mu áfu* : *Kalisia*, grand-père ! Donne-nous du gibier, dans la forêt tiens-toi devant moi que je tue du gibier !

En action de grâces et témoignage de respect, il reçoit aussi un peu de la récolte : « *Kalisia, ni boâ dê!maiya a'be'bé merida !* = *Kalisia*, voilà pour toi ! Que soit mien beaucoup de miel liquide !

Les Efé de la région de Motoni lient le tremblement de terre au passage du dieu de la brousse à travers la forêt. *Mugu mái silipiáni*, Dieu va avec tremblement de terre. On l'y appelle aussi *Mugu* ou *Mbali*, et on le rattache à l'arc-en-ciel (*laba*). On a peur de l'arc-en-ciel, et on se cache loin de lui, car il tue les humains. *Laba edâfu, avitili djá: beamikágó* : Quand l'arc-en-ciel se montre, disent les vieux, ne sortez pas.

On attribue également la tempête à la divinité.

On croit le bois peuplé de gnomes, dits *befe*, dont *Mbali* ou *Kalisia* est le maître et seigneur ; on l'y appelle encore *Tore mo ichu*.

Ces *befe* portent chez les Balese et les Bvuba le nom de *lodi*. Il paraît que *Mbali* les passe tous les jours en revue et leur assigne leurs tâches. On croit que *Tore mo ichii* est petit et erre en gémissant à travers la forêt. S'il se fait entendre, c'est signe de mort prochaine pour les hôtes du campement, car *Tore* emporte les malades. On distingue deux sortes de cris poussés par *Tore* : l'un

lugubre et annonçant la mort, l'autre étant de bon augure.

Tore, dit-on, a « tout » créé — on veut parler seulement de la forêt. On l'appelle simplement *avi melia*, homme de la forêt (seigneur de la forêt). Il ne règne pas seulement sur de nombreux *befe* (qui lui ressemblent), mais aussi sur un compagnon (Proto = peloton) nommé *Bi'i*, qui exécute ses ordres. *Bi'i* ou *Bigi* est, selon les descriptions des Efé, identique au personnage que l'on appelle ailleurs *Kalisia*. L'image courante qu'on se fait de lui est celle d'un gardien du gibier.

On relie la divinité silvestre aux songes. Parfois, on se place sous la tête un arc et ses flèches pour rêver de chasse. *Tore* ou *Bi'i* révèle en songe au chasseur un bon emplacement de chasse, et dans ce cas, le chasseur est favorisé par la chance.

Les renseignements que nous venons de donner ont été recueillis pour la plupart dans les camps de la Rodjo et de l'Ebaeba.

Sur la Maseda, on décrivait *Tore mo ichii* comme un être qui gémit, assis sur une liane. Dès que sa voix retentit, tout se tait, jusqu'à ce qu'il ait passé. Cette figure est identique au *Muri-muri* que nous avons déjà mentionné, et qui n'est autre que le caméléon, représentant de la divinité de la brousse. Sur la Maseda, le nom de *Ba'átsi* était le plus souvent cité. *Ba'átsi* tient en son pouvoir la vie et la mort, il envoie les maladies. Il est aussi le maître des *lodi*, terme qui comprend d'une part les *befe*, et de l'autre les morts.

Les mythes suivants préciseront les traits de ce *Ba'átsi* :

« *Ba'átsi* demeurait au ciel, où il avait sa forêt et sa réserve de chasse ; mais il n'y avait pas de chasseur pour traquer le gibier. Il se souvint alors du premier homme, le Pygmée, qu'il avait mis sur terre, et voulut le ramener à lui pour en faire son chasseur. Il forgea trois lourdes lances, coupa une longue liane qui pendait jusqu'à terre, la laissa glisser sur le sol, la noua autour du Pygmée, le grand chasseur, et le hissa dans le ciel. Là,

il lui remit les lances en le chargeant d'elles pour aller à la chasse. Mais il commença par l'emmener dans son enclos. Tous furent surpris de voir l'étranger, que nul ne connaissait, et ils lui demandèrent : « Père, qui est-ce que tu amènes là ? » Il leur expliqua que c'était l'Efé, qu'il avait créé le premier et laissé sur terre, et qui était un grand chasseur ; qu'il l'avait hissé dans le ciel et lui avait confié la chasse.

L'Efé s'en alla chasser, tout content, et eut bientôt abattu un éléphant dont les défenses étaient aussi grosses que des arbres géants. Tout sortit pour découper le pachyderme ; les plus joyeuses étaient les femmes, qui serrèrent l'Efé dans leurs bras et chantèrent ses louanges. L'Efé tua encore de cette manière un second et troisième éléphant.

Ba'átsi garda longtemps l'Efé auprès de lui, puis il lui donna de riches présents, lui mit des parures de fer et lui fit cadeau des trois lances. Il coupa de nouveau une longue liane, l'enfonça à travers la voûte céleste et l'agita assez longtemps pour creuser une ouverture, par laquelle l'Efé put se faufiler au dehors. *Ba'átsi* le fit redescendre sur terre.

L'Efé se glissa bien vite dans sa hutte, où sa femme pleurait déjà sa mort depuis longtemps. Quand son dernier enfant entra dans la hutte et vit un étranger avec de beaux bijoux de fer, il courut tout effrayé se réfugier auprès de sa mère ; elle non plus ne le reconnut pas. Bientôt, tout le campement se rassembla autour de la hutte, mais personne ne reconnaissait l'arrivant. Enfin, l'aîné de ses enfants le regarda dans les yeux, reconnut son père et s'écria : « Mais cet étranger, c'est notre père ! » La mère le tança en disant : « Si tu as vu un *lodi*, tu vas mourir. »

Alors le frère de l'Efé dit : « J'entre dans la hutte pour voir qui c'est, dussé-je en mourir. » Il reconnut son frère et lui demanda, tout étonné : « Est-ce toi ? Où es-tu resté si longtemps, et d'où viens-tu ? » L'Efé répondit : « Le père qui m'a créé m'a enlevé au ciel, auprès de lui, afin que je chasse pour lui. Et voici tout ce qu'il m'a donné. » Alors seulement, la joie du retour éclata, et tous vinrent le saluer.

Les Nègres du village apprirent aussi l'histoire par une fille qui avait rencontré l'Efé et lui avait aussi demandé : « D'où viens-tu ? », question à laquelle il avait répondu comme à celle de son frère. Et la fille : « Comment, notre père (qui a créé Efé et Nègres) vit toujours ? — Assurément », répliqua-t-il, « et il m'a donné tout cela. »

Un autre mythe sur la création du premier homme, le péché originel et l'origine de la mort, plus important encore par son contenu, est le suivant :

« La lune créa le premier homme, *Ba'átsi*, et le plaça sur terre. Elle pétrit son corps, mit une peau autour, et versa du sang dans l'enveloppe. Le premier homme respira : il vivait. *Mugu* lui dit à l'oreille : « Tu vas engendrer des enfants qui peupleront la forêt. Mais transmets mon com-

mandement à tes enfants, et qu'ils le transmettent à leurs enfants : vous pouvez manger des fruits de tous les arbres de la forêt, mais non de l'arbre *tahu*. » *Ba'átsi* engendra beaucoup d'enfants, leur laissa le commandement de Dieu, et revint à Dieu dans le ciel. Les hommes vécurent tout d'abord heureux et observèrent le commandement de Dieu, jusqu'au jour où une femme enceinte fut prise d'une envie irrésistible de manger le beau fruit du *tahu*. Elle pressa son époux de lui rapporter ce fruit, mais sans qu'il pût d'abord s'y résoudre. Mais la femme le désirait si passionnément, et sans rien vouloir entendre, que le mari se glissa à la dérobée dans la forêt, cueillit un fruit de *tahu*, se hâta de le pelier et cacha soigneusement les pelures dans le feuillage, pour éviter qu'elles ne le trahissent. Vaine précaution : la lune l'avait déjà surpris et avait rapporté au bon Dieu (*Mugu*) : « Les hommes que tu as créé ont transgressé ton commandement et mangé du fruit de *tahu*. » *Mugu* fut tellement irrité par la désobéissance des hommes qu'il envoya pour châtiment la mort parmi eux. »

Le mythe de la destruction de l'espèce humaine raconte :

« *Ba'átsi* rencontra un beau jour nombre d'hommes qu'il ne connaissait pas. Aussi en fit-il grand massacre. Il en tua beaucoup à coups de lance. Lorsqu'il sortit de sa fureur, il se dit en lui-même : « Si je tue tous les hommes, je demeurerai tout seul. Ce n'est pas bon. » Il laissa donc le reste en vie. En parcourant la forêt, il trouva des bananes, dont le goût lui plut fort. Il en fit don à ses Bambuti. Ceux-ci dirent : « Nous avons maintenant de la bonne nourriture. » *Ba'átsi* s'en retourna ensuite au ciel. »

Ba'átsi est aussi seigneur de l'orage. Lui, la lune et le soleil habitent au ciel. La lune descend du soleil. *Ba'átsi*, cependant, a été créé par la lune. Ou, en tout cas, la lune est la plus vieille des deux. La terre passe pour avoir été jadis en haut, chez *Ba'átsi*. Mais comme elle était trop molle, il la rejeta en bas, et c'est ainsi qu'elle devint la résidence des hommes.

Bien que mon informateur ait pris soin de distinguer *Ba'átsi* de la lune, les traditions mythiques les lient étroitement entre eux, bien qu'il ne soit nulle part dit expressément que *Ba'átsi* et la lune ne font qu'un.

Ba'átsi est encore le seigneur du feu, car à l'origine, il était seul à le posséder, comme *Tore* ou *Muri-Muri* chez les autres Efé. Mais les hommes, sur terre, n'avaient

pas de feu. Cette fois, c'est l'éclair qui profite du feu volé : tandis que les Bambuti dansent autour, tant ils sont joyeux, il se jette sur la terre et dérobe aussi un tison pour lui-même. C'est depuis lors que l'éclair possède aussi du feu. On dit de l'éclair qu'il a sa demeure au même lieu que *Ba'átsi*, la lune et le soleil.

Pour les Efé du camp de la Koukou, c'est un certain *Are-bati* qui tient la première place. Son nom est apparenté au mot « *tebá* ». *Tebá*, c'est la lune, et *Are-bati* est le seigneur de la lune. On le définissait comme le maître et le chef du village. C'est à *Are-bati* que l'on attribuait la création du monde, sans savoir au juste comment les choses s'étaient passées. *Are-bati*, ajoutait-on, avait aussi créé les hommes et en créait encore, grâce aux règles des femmes. *Are-bati* formait le corps humain avec le sang menstruel : une partie pour les jambes, une autre pour les bras, pour la tête, etc. Il perçait des trous pour les oreilles, les yeux et les narines, pour la bouche, et donnait au corps le foie et le *boruë'i* (principe vital). C'est ainsi que pour chaque homme la lune façonnait l'enfant dans le sein de sa mère. Il lui fixe aussitôt un certain temps à vivre, de sorte qu'au jour où ce délai expire, la lune rappelle à elle le *boruë'i* et l'homme doit mourir : *Are-bati* exige le retour du *boruë'i*. C'est l'être suprême, le maître de tous les hommes, y compris les Blancs.

On me raconta à ce propos, de façon très vivante et en termes fort crus, comment les Efé ont enseigné aux Nègres l'art et la manière de faire des enfants, légende que l'on entend partout dans les parages de l'Ituri, tant chez les Bambuti que chez les Nègres.

Cette matière légendaire est fondée sur la croyance que les premiers hommes ne savaient procréer, et qu'ils durent être mis au courant par la divinité, l'être lunaire, ou la lune elle-même. On prenait les menstruations pour une maladie, le vagin pour une blessure. Cette légende de la procréation a pour motif central l'histoire que voici :

Les premiers hommes sortis des mains de la divinité étaient ses trois enfants, deux garçons et une fille. L'un des frères est un Pygmée, l'autre un Nègre. Le Nègre consulte le Pygmée, ne sachant que faire avec sa sœur : elle saignait toujours, malgré les onguents qu'il lui mettait sur sa blessure. Le Pygmée, déjà renseigné sur ce phénomène physiologique, que lui avait expliqué la divinité en personne, se moque du Nègre, le traite d'imbécile, emmène la femme, a commerce charnel avec elle et lui fait des enfants. Puis il la ramène à son frère le Nègre, et lui explique que le coït est le remède approprié. Sur quoi le Nègre a aussi des enfants avec elle.

La légende de la procréation vient toujours à la suite de celles qui se rapportent au vol du feu et des bananes. Le feu, les bananes et la connaissance de la procréation sont dûs à la divinité, c'est-à-dire à la lune, comme le savaient fort clairement les Efé de la Koukou, qui d'ailleurs donnaient pour cette raison le nom de la lune à la divinité. Ce qui n'avait pu jusqu'alors qu'être pressenti ou indiqué par allusion, l'identité de la lune et de la divinité aux noms multiples, est cette fois nettement exprimé. Il est remarquable que les Nègres par moi consultés n'aient pas eu la moindre idée du rapport entre la divinité et la lune, au contraire des Bambuti.

L'animal sacré d'*Arebati* est *arumēi*, dit aussi *ameūri*, le caméléon. *Ameūri* joue un rôle éminent dans les mythes des origines, de même que l'arbre *ti'i* (*tuna* en kingwana), qui est l'arbre d'*ameūri*. De cet arbre *ti'i* proviennent tous les autres arbres. *Ameūri* planta pour chacun d'eux un fruit du *ti'i*, duquel sortit une essence nouvelle, qu'*ameūri* désigna d'un certain nom.

Quant au règne animal, il vint d'une chèvre qu'*Arebatî* envoya sur terre et qui mit bas les animaux les plus divers, auxquels *ameūri* donna leurs noms. Pour finir, elle mit bas un chevreau et s'en retourna au ciel, auprès d'*Arebatî*.

Selon ce mythe, les hommes proviennent également de l'arbre *ti'i*.

Ameūri entendit dans le *ti'i* des chuchotements semblables à un ga-

zouillis d'oiseaux. Il n'y avait pas encore d'eau sur terre en ce temps-là ; c'est pourquoi ce murmure l'étonna. Il se dit : « Il semble qu'il y ait des hommes là-dedans. » Il commença à ouvrir le tronc à coups de hache, tant qu'il en jaillit de l'eau, qui devint un grand fleuve, et celui-ci se répandit de par toute la terre. C'est avec cette eau que sortit aussi le premier couple humain, une femme nommée *otú*, et un homme, ou un garçon, *mupé*. Tous deux avaient la peau claire, comme celle des plus clairs d'entre les Pygmées. Comme il n'y avait pas d'autres hommes sur terre, *otú* et *mupé* formèrent un ménage, dont naquit un fils nommé *magiti*.

La version suivante de ce mythe vient de Matiboka :

Un homme, un Efé, appelé *magidi*, se sauva d'une guerre. Il grimpa sur un arbre (le *ti'i*) et se cacha dans son creux. Quelque part, dans un *matongo* (essarts abandonnés), vivait un couple avec une fille. Cette fille (que l'on appelle *otú* dans la suite du conte) demanda de l'eau. Son père partit pour en chercher. Il découvrit dans l'arbre, où *magidi* s'était caché, de l'eau qui en sourdait, et commença à fendre l'arbre. Bientôt l'eau en jaillit, et avec elle *magidi*, qui le suivit au *matongo* et y prit la fille pour femme.

Le mythe ajoute que l'éclair vint au *matongo*, où il vit la fille et la prit pour femme, mais sans avoir avec elle de commerce charnel, car ces rapports étaient inconnus en ce temps-là. La lune rendit visite à l'éclair (*gbara*) et vit qu'ils vivaient entre eux comme frère et sœur. Elle traita l'éclair d'imbécile et lui conseilla de consommer son mariage avec la fille, ce que l'éclair refusa de faire, ne sachant comment s'y prendre. Alors la lune fit venir les règles sur la femme, et exhorta un garçon (?) à avoir des rapports avec cette jeune femme, sa mère. Il obéit, et la jeune femme *otú* mit au monde un fils, un Efé. Alors l'éclair se décida, lui aussi, à coucher avec la femme, *otú*. Son premier enfant fut clair, très clair, un Blanc, *mupé*; tout le monde en eut grand'joie. *Otú* obtint de l'éclair qu'il s'installât auprès de sa case et demeurât auprès d'elle. Il eut beaucoup d'enfants avec elle. Mais lorsqu'*otú* mourut, la lune pria l'éclair de retourner chez elle et chez le soleil : ainsi fit-il. Quant à ses enfants, l'éclair les emmena avec lui.

Ces deux versions du même mythe peuvent s'harmoniser, si l'on admet que l'un ou l'autre des conteurs a confondu les noms (cf. 59/53).

Matiboka expliquait ou complétait le mythe en disant expressément que l'homme qui avait ouvert le tronc, après quoi l'eau en avait jailli avec *magidi*, était *arūmei* (*ameūri* en efé), le caméléon.

Le caméléon est l'animal sacré des Efé. On ne doit ni le tuer, ni le blesser, ni le faire souffrir de quelque autre manière. Quand on le rencontre sur un sentier, on le dépose soigneusement au bord. C'est l'animal d'*Arebatí*, qui grimpe sur les plus hautes cimes, là où il est le plus proche de la lune. Il s'y balance au vent. Le caméléon est en rapport avec l'éclair et l'orage : car, dit-on expressément, quand on lui fait mal, un orage éclate et la foudre vous frappe.

Arebatí donna encore aux hommes des instructions concernant, par exemple, la consommation d'aliments tels que les fruits et les tubercules. Ainsi, il est interdit de jeter la racine tubéreuse *kisōbi* (*kisumbi*), la racine *apa* et le fruit *be'e*. Les enfants eux-mêmes ne doivent pas le faire. Ce sont des transgressions qu'*Arebatí* punit en vous faisant frapper de la foudre, ou en faisant abattre un arbre sur un homme.

Je tiens encore de Mavi, l'ancien des Badigou, et le plus vieil Efé de toute la contrée, qui se montrait de temps à autre dans le camp de la Koukou, d'autres détails importants.

Avant que les hommes ne fussent, contenait Mavi, la lune était. Les premiers hommes s'appelaient *Bali* et *Bigi*, et étaient deux frères sortis d'un rocher. *Bali*, l'aîné, est l'ancêtre des Efé. Il donna aux Efé des prescriptions sur ce qu'ils doivent et ne doivent pas manger, et notamment sur les aliments vénéneux et ceux qui font mourir. *Bigi* est considéré comme l'ancêtre des Nègres. On invoquait bien *Bali* du nom de père, mais, qu'il eût créé quoi que ce fût, le vieux n'en soufflait mot. La terre, selon lui, produisait tout.

Les Nègres d'alentour ne connaissent pas *Bali*, mais connaissent bien *Bigi*. On reconnaît sans peine dans ce dernier nom *Bi'i*, dont il a déjà été question — le compagnon et chancelier de *Bali* ou de *Tore*.

Les premiers hommes demeuraient dans un pays béni,

où ils avaient de tout en abondance. Mais ils furent dispersés dans toutes les directions, parce qu'ils riaient les uns des autres. Ceux que l'on tournait en dérision ne voulaient pas se laisser faire et s'en allaient.

En ce temps-là, les hommes ne parlaient qu'une langue ; lorsqu'ils se dispersèrent, *Bali* donna à chaque groupe sa propre langue en leur disant : « Vous, vous parlerez efé, vous balese, vous kikumu », etc.

La lune a deux femmes, l'une à l'ouest, *Mataligeda*, et l'autre à l'est, *Marubogeda*. *Mataligeda* fait à la lune maigre chère : c'est pourquoi elle est toute chétive, quand elle se montre à l'Ouest, et se glisse vers l'est et *Marubogeda*, qui la nourrit bien, jusqu'à ce qu'elle redevienne ronde et pleine. Telle est la raison pour laquelle la lune est pleine à l'Est. Les jours de la nouvelle lune, elle retourne chez sa première femme, et c'est pour cela qu'on ne la voit pas.

L'éclipse de lune est causée par *laba* ou *ambelēma*, l'arc-en-ciel. Il se met devant la lune et lui cache les yeux en disant : « Finis de tuer les miens, arrête-toi un peu ! » Car c'est la lune qui donne le sang menstruel, dont naissent les hommes, mais c'est aussi elle qui les tue et les rappelle à soi.

Le soleil est la force d'*ambelēma*, qui dessèche tout. La nuit, le soleil parcourt en sens inverse sa route du jour, mais si haut dans le ciel qu'on ne peut l'apercevoir.

Les étoiles sont les enfants de la lune. Mavi racontait encore, de façon obscure, qu'il demeure là-haut dans le ciel quelqu'un dont on ne connaît pas le nom. C'est vers lui que vont les morts.

Chez les Efé de l'Oruendu, le nom d'*Epilipili* est au premier plan ; il a auprès de lui *Aparofa'dza* (ancêtre et héros civilisateur), et *Emengoro*. *Epilipili* était, à ce qu'on dit, identique à celui que les Babira-Balese appellent *Bali* ; selon Evadu, mon informateur, c'est *Mungu*. Voici ce que l'on peut apprendre sur la demeure

d'*Epilipili* : au commencement, *Epilipili*, la lune et l'éclair habitaient ensemble, et la terre se trouvait en haut. Mais comme il en tombait sans cesse des saletés dans la nourriture des hôtes célestes, *Epilipili*, mécontent, ordonna à l'éclair de trouver « là-haut » un endroit qui leur convînt. *Gbara* fendit la terre à grand fracas et s'élança en l'air. *Epilipili* l'y suivit et s'y établit. C'est l'éclair qui demeure le plus bas, puis *Epilipili* au-dessus de lui, et plus haut encore la lune. Il ne faut pas en conclure que la lune est l'être suprême, car *Epilipili* regarde la lune et lui dit quand elle doit se montrer ou non. La lune est bien cause du sang des menstrues, mais *Epilipili* décide si l'enfant à naître sera fille ou garçon.

Une autre légende indique la raison pour laquelle *Epilipili* a quitté la terre. Il avait donné des lois aux humains, dans lesquelles il leur interdisait, par exemple, l'adultère et l'homicide, et les hommes commencèrent par les suivre. Mais c'est un crapaud qui a tout gâté ensuite. *Epilipili* voulait que les hommes devenus vieux rajeunissent. Or, le crapaud, bête sorcière, l'ennemi de Dieu, ne le voulait pas. Il intervint pour faire mourir tous les vieillards, et c'est depuis lors le sort de tous les hommes. Sur quoi *Epilipili* voulut tuer le crapaud, mais celui-ci sauta dans une eau profonde et se cacha dans la vase, de sorte qu'*Epilipili* ne put le voir. Alors *Epilipili*, fâché, se retira dans le ciel.

Evadu dit qu'*Epilipili* est le premier, qu'il a toujours été et qu'il ne périra jamais. Même si tous les hommes se conjuraient contre lui, ils ne pourraient rien lui faire. Il est le maître de tous, des Bambuti comme des Nègres et des Blancs. *Epilipili* a créé toutes choses, y compris le soleil et la lune ; mais Evadu n'a pu m'expliquer comment il s'y était pris.

Epilipili voit tout, entend tout, jour et nuit. Rien ne se dérobe à ses regards. Quand, par exemple, quelqu'un commet l'adultère tout au fond de la forêt, *Epilipili*

le voit et ne manquera pas de punir le coupable en le faisant mourir. De même, le châtiment ne se fera pas attendre, si quelqu'un offense *Epilipili* par colère, en l'injuriant, par exemple. Aussi, quand les vieux mettent les jeunes en garde, ils leur rappellent l'existence d'*Epilipili*.

L'éclair vient de ce que la divinité ouvre sa bouche et ses yeux ; le tonnerre est la voix d'*Epilipili*. Tonnerre et éclair sont sous sa dépendance. Il commande à l'orage aussi bien qu'à la pluie. De même que l'éclair, la pluie a son village dans le ciel. Et près du village de la pluie, l'arc-en-ciel (*ambelēma*) possède également le sien. Lui aussi est soumis à *Epilipili* ; il ne peut se montrer au ciel qu'avec son assentiment, car le dieu ne veut pas que les hommes, saisis de terreur, n'osent sortir de leurs cases.

Un jour, Evadu me disait que l'*ambelēma* a l'aspect d'un serpent — mais sans être un serpent véritable — qui traverse le ciel à grand fracas et descend vers l'eau pour y boire ou pour pêcher. Il regarde en arrière, à ce moment, et s'il aperçoit des hommes, il les tue de son regard. On représente encore l'*ambelēma* ou *laba* comme un serpent rouge, qui demeure au ciel, mais aime descendre sur terre, lorsqu'il pleut, pour chercher des vers (*vilulu*), et y fait beaucoup de boue. On déconseille, comme périlleux, d'aller dans la forêt quand se montre l'arc-en-ciel. La chasse est abandonnée, car, en de tels moments, le gibier lui-même devient dangereux.

Pour conclure cette liste d'êtres variés, dont les uns présentent un caractère divin, tandis que les autres apparaissent sous les espèces d'un *ancêtre de la tribu* ou d'un *héros civilisateur*, je reproduis ici un mythe qui a pour personnage central le sauveur légendaire. Les *héros civilisateurs*, ceux qui apportent le feu, les premières bananes ou enseignent aux hommes la procréation, sont liés de quelque manière avec l'ancêtre primitif

ou la divinité. Dans le *mythe du sauveur*, il est question des monstres qui massacrent tous les hommes, sous les apparences de l'éléphant primitif, *piobo*, ou du monstre *lulu*, ou d'un féroce serpent géant, *kituri*. Quant au sauveur, nous apprenons seulement qu'il est mis au monde de façon miraculeuse par sa mère, restée seule en vie.

Voici le mythe du monstre *lulu* : « Le monstre *lulu* était grand comme une case nègre. Il demeurait dans la forêt obscure et menaçait les hommes. Un jour, il en sortit avec d'épouvantables rugissements, anéantit les campements et en dévora les hôtes, hormis une femme enceinte, qui put prendre la fuite. Quant elle fut à son terme et que l'enfant dut venir au monde, il parla à sa mère du fond de son ventre : « Mère, comment verrai-je la lumière du jour ? » Il ne voulut pas venir au monde comme les autres enfants, mais passa par une ouverture située sous le gros orteil du pied droit. Tout de suite, il fut grand, sage, et sut manier les armes. « Mère, tu es toute seule, où sont les autres ? », demanda le fils, étonné. « C'est un monstre qui les a tous engloutis », répondit la mère, « moi seule j'ai pu me sauver, et tu es venu au monde après. » « Montre-moi le monstre, que je le tue et que je venge les miens », dit le fils, suppliant.

Il avait déjà la lance de son père à la main ; ses yeux étincelaient de courage et d'audace. « Montre-moi le monstre », dit-il, insistant, à la femme qui hésitait, ne voulant exposer à une mort certaine son fils unique ; car le *lulu* était aussi grand qu'un arbre et plus furieux que toutes les bêtes de la forêt prises ensemble. Mais comme le fils ne cédait pas, elle le mena dans la forêt et chanta : « *lulu odi avié !* » « *Lulu*, tueur d'hommes ! »

Le monstre *lulu* prêta l'oreille, stupéfait. On l'appelait. Qui donc pouvait bien l'appeler par son nom ? N'avait-il pas fait périr tous les hommes ? Il fonça tout de suite en haletant « comme une auto », si fort que les arbres se brisaient avec fracas autour de lui. La mère entendit ces craquements dans les bois, vit approcher le monstre, et se réfugia, effrayée, auprès de son fils, qui faisait bravement front, deux lances fichées dans le sol auprès de lui, et balançant la troisième d'une main ferme ; c'est ainsi qu'il attendait le monstre. « Sauve-toi, mon fils, cache-toi ! », supplia la mère. Mais il tint bon. Le *lulu* ouvrirait déjà sa gueule, large comme une maison, pour l'avaler, lorsqu'il brandit sa lance pour la lui enfonce dans sa gueule rouge-sang. « Arrête, mon fils, » s'écria sa mère, tremblante, « c'est inutile ! » Mais la lance sifflait déjà, et elle transperça la gueule et la nuque du monstre. Il tomba par terre avec un bruit épouvantable. Vite, le fils lui passa la lance au travers du cou et lui coupa la tête. Il était maintenant devant le dragon qui avait dévoré tous les hommes, et se préparait déjà à lui ouvrir le ventre, lorsqu'il entendit des voix en sortir : « Attention, ne me perce pas, je suis là ! » Il y restait donc des hommes en vie ; il poursuivit son travail avec précaution. Le premier qu'il libéra fut un homme

en qui sa mère reconnut son propre père, et qui, plein de joie, prit son fils sur ses genoux » (Autres mythes 59/98-102).

3. Le culte du dieu.

Par divinité, nous n'entendrons ici que la divinité de la brousse, que nous avons rencontrée sous les noms principaux de *Mupele*, *Mugasa*, *Tore*, (*M*)*bali*, *Kalisia*, *Ba'átsi* et *Epilipili*. Il nous faut considérer comme cérémonies religieuses les invocations (prières), les offrandes, une sorte de sacrifice propitatoire, et peut-être aussi comprendre au nombre de ces rites ceux de la ligue de *Tore*. *Quant à un culte de la divinité céleste, pour autant que les Bambuti aient le sentiment de son existence, il n'y en a pas.*

a) PRIÈRES ET INVOCATIONS.

Nous avons déjà cité en exemple un certain nombre de prières ou d'invocations à la divinité ; on pourrait en donner encore toute une série (cf. 59/67 sqq.). Exemple d'une invocation destinée à détourner l'orage : le vieil Evadu priait ainsi : « *Epilipili, Epilipili*, qu'il ne tombe pas de pluie ; qu'il ne vienne pas d'orage, car les enfants sont dans la forêt ; qu'il pleuve doucement, qu'il pleuve peu ! »

Dans ce cas, on souffle aussi dans le sifflet *segbe* et on montre du geste à l'orage la route à suivre pour éviter le campement. Quand l'orage éclate, on a aussi recours à la fumée.

b) LA CÉRÉMONIE DU FEU ET DE LA FUMÉE.

Dans les orages violents, les Bakango allument un feu et y jettent des masses de feuilles pour produire de la fumée. *Mungu*, qui envoie l'orage et fait l'éclair et le

tonnerre, disaient-ils, voit les colonnes de fumée et passe rapidement. Les Efé de la Maseda font du feu, quand l'orage est violent, et posent dessus des brassées de feuilles, de sorte qu'il fume. Cette fumée monte au ciel jusque chez *Ba'átsi*. Il en sent l'odeur et se dit : « Il y a des hommes en bas, et ils ont allumé un feu par peur de l'orage. Ils demandent secours. » Après quoi *Ba'átsi* fait vite passer l'orage. Pendant cette cérémonie, on prononce par exemple l'invocation que voici : « *Afáni, adia boteti una !* » « Mon père, la peur tue les enfants ! »

Une autre fois, comme les hommes étaient à la chasse et que l'orage montait, l'ancien fit un feu, afin que la fumée allât jusqu'à *Ba'átsi*, qu'il la sentît et qu'il prît garde. La prière qu'il récita avait pour texte : « Père, tes enfants sont dans la crainte. Abats le vent, car il y a ici beaucoup de tes enfants ; vois, nous mourons ! » *Ba'átsi* les aperçoit et les entend, se laisse attendrir et agite les bras comme des ailes, sur quoi tempête et nuages se dissipent.

Rappelons ici particulièrement la cérémonie de la fumée, au moment de la battue *begbe*, rite dans lequel les deux vieillards eux-mêmes (homme et femme) jouent un rôle spécial, qui semble fondé sur des conceptions mythiques.

Le feu *bōru(e)* qu'on allumait à cette occasion est magique, et sacré. On y brûlait de l'herbe *bvúlele*, qui doit avoir une vertu particulière, et des feuilles de *gbere*, de *mutuo*, de *dzae* et *d'ato*, que l'on jetait sur le feu pour qu'il s'en dégageât de la fumée. Les deux vieillards se barbouillèrent avec la cendre de *bvúlele* les tempes et le tour des yeux, et après eux tout le restant des chasseurs, « afin que leurs yeux voient et reconnaissent tout avec clarté et précision ». Feu et fumée sont dédiés à *Mugu*, à ce qu'expliquait Apetadu : « Quand *Mugu* voit la fumée et qu'il sent l'odeur des plantes, il se souvient de ses enfants qui partent pour la chasse et lui demandent

beau temps, de peur que la pluie ne nous surprenne et qu'une proie ne nous échappe. »

Le vieux Sabu de la Maseda, à qui je racontais l'ordre de cette cérémonie du feu, près de l'Ebaeba, pour en tirer quelques renseignements, en devint lui-même tout feu tout flamme. Il confirma que la coutume était pygméenne. Sur la Maseda, on en fait autant, dit-il, et le feu est dédié à *Ba'átsi* : la fumée s'élève jusqu'à lui, de sorte qu'il fait attention aux hommes. La prière qu'on adresse à *Ba'átsi* pour cette occasion est la suivante : « Grand'père, père auguste, nous allons à la forêt (à la chasse), veuille que notre entreprise tourne bien ! »

Evadu, de l'Oruendu, confirma, lui aussi, l'existence de cette cérémonie de la fumée, préliminaire à la chasse. Les chasseurs allument un feu, pour dégager de la fumée, qui monte vers *Mugu* (ici *Epilipili*) et attire son attention sur les suppliants.

c) LE SACRIFICE (PRÉMICES).

J'ai déjà donné en passant quelques exemples de ce sacrifice, qui se rapportent surtout au gibier et au miel.

La coutume de présenter des offrandes à la divinité est répandue chez tous les Bambuti. On offre des portions de la récolte, soit de gibier, soit de miel et de végétaux. Mais on n'est nullement contraint de le faire avec toute récolte. Je ne saurais dire quand on sacrifie, ou plutôt quand on y est tenu.

Avec de la bonne volonté, on arrive à distinguer *deux* sortes de sacrifices, selon le degré du respect qui s'y manifeste, quoi qu'on ne puisse parler en tout ceci de ferveur. Ou bien l'on jette tout simplement, sans aucune révérence, les dons de miel, de gibier, de végétaux destinés à la divinité dans la forêt, soit en silence, soit, par exemple, en disant : « *Mugu*, voilà pour toi ! » Ou bien l'on place les offrandes sur une feuille propre et les dépose

avec soin dans la forêt ou à la fourche d'un arbre, que l'intention de l'offrande soit ou non exprimée en paroles. Cette manière de la présenter est commune à tous les Bambuti. On se sert encore, à cette fin, de poteaux fichés en terre, ayant à leur extrémité supérieure une fourche à trois branches ou plus. On met dans ces fourches des vases d'argile ou des tessons, destinés à recevoir les offrandes. Ces poteaux de sacrifice sont des imitations des fourches d'arbre, telles qu'on les trouve dans la nature et qui, à l'origine, étaient utilisées par les Bambuti comme lieux de sacrifice. Ils faisaient aussi usage de creux dans les troncs. Les Bambuti n'ont pas de cases à sacrifices proprement dites.

Toutefois, par imitation de la coutume nègre de sacrifier aux morts dans de petites cases *saká* (*sa'á*), quelques contingents de Bambuti ont commencé à édifier des cases *sa'á* très primitives pour la divinité de la brousse.

Parfois, les invocations et les offrandes sont destinées en même temps à la divinité et aux âmes des morts. J'ai ainsi entendu un jour celle-ci : « *Bali*, dis à mon père qu'il me donne du gibier pour que je l'abatte ! » Le contexte ne permet pas de préciser de quel « père » on voulait parler.

D'après mon informateur Usaute, les Efé de l'Ebaeba sacrifient après la chasse, non à *Tore*, mais aux *lodi* (défunts). On pose un morceau de cœur sur des feuilles. *Tore* regarde l'opération et entend tout : c'est lui qui fait part aux *lodi* de ce que leurs enfants leur ont préparé et de leurs paroles, et qui leur dit d'y aller et de manger. Ainsi font-ils. Les *lodi* intercèdent auprès de *Tore* pour les auteurs du sacrifice, en le suppliant : « Tout est à toi, tu peux leur donner ce qu'ils te demandent. »

Tandis que les *lodi* prennent leur repas, *Tore* se tient à l'écart et les regarde, tout content. Après le repas, les *lodi* disparaissent. Il résultait des propos d'Usaute que *Tore* n'avait pas besoin du sacrifice. Dans le cas présent,

on peut néanmoins parler d'un sacrifice indirect à la divinité.

Selon un autre renseignement du campement de l'Ebaeba, qui fait sa place au totémisme, on invoque avant la chasse, et le totem *maigwa*, et aussi *Mugu*, et l'on réserve pour tous deux des morceaux de butin, de même qu'on leur présente une offrande de restes d'aliments avant la chasse. L'invocation dont s'accompagne cette offrande est la suivante : « *Mugwe, Mugwe, père Maigwa*, fais que nous rentrions avec du gibier ! » Quant au sens de *Mugu*, dans le cas présent, on peut douter s'il s'agit de la divinité ou des *lodi*.

Mêmes pratiques au bord de la Maseda, où les offrandes à la divinité et aux morts ont lieu en même temps. *Ba'átsi* ne goûte pas aux offrandes exposées : il les abandonne aux morts. Il se contente de les regarder avec attention et d'attirer celle des morts sur le sacrifice : « Voyez, vos enfants vous ont préparé un repas, allez et mangez-en ! »

d) L'OFFRANDE PROPITIA TOIRE POUR L'OUVERTURE DE LA FORÊT. (*abo lese ou sulia*).

Il peut se produire que la troupe des chasseurs rentre bredouille plusieurs jours de suite. On peut alors supposer que le dieu de la chasse (le dieu de la brousse), irrité de quelque transgression, leur a fermé la forêt, si bien qu'ils n'abattent plus de gibier. Ces transgressions sont diverses.

Un jour, Muchehere est rentré au camp de la Rodjo avec une antilope, ses chasseurs avec lui. Le partage du gibier incombait à l'ancien, Autaha. Mais comme Autaha n'était pas chez lui et se faisait attendre, Muchehere procéda lui-même au partage, en violation des usages établis. D'où dispute, au retour d'Autaha. *Bali* leur en

voulut et leur ferma la forêt. Le sacrifice propitiatoire devint indispensable lorsque, par-dessus le marché, Autaha tomba malade, ce qu'on attribua à *Bali*.

Lorsqu'Autaha fut rétabli, on se mit en devoir de sacrifier un poulet. On alla chercher dans les cases toutes les armes, lances, arcs, flèches, et on les posa en tas sur le sol, au milieu de l'aire. Puis tous les chasseurs se rassemblèrent, formèrent le cercle autour des armes, et étendirent le bras au-dessus d'elles. Muchehere, tenant le poulet vivant par les ailes, le brandit au-dessus des armes et des chasseurs. Et, les bénissant, il prononça ces mots :

*« Afa-na-ene, odu-inane, melie ma'e sou, mafu ulá.
Odu-nape, odu melia inulusi ! Bali, eti muni ulá, ulá
mafu ! »*

ce qui signifie :

« O pères et grands-pères, dans la forêt puissé-je bien aller, puissé-je tuer du gibier.

O grands-pères, je fais les choses de la forêt ! *Bali*, donne-moi du gibier, du gibier je tue ! »

Dans cette incantation, on mentionne expressément, outre *Bali*, les pères et les grands-pères, termes qui désignaient les morts, et particulièrement le père de Muchehere, nommé Apau, qui fut, paraît-il, un adroit chasseur.

Ensuite, l'ancien, Autaha, accroupi jusqu'ici, se leva, coupa la tête du poulet, en brandit le corps, d'où j'allissait le sang, au-dessus des armes et des bras des chasseurs et les aspergea de sang. Il prononça, ce faisant, quelques paroles ; je ne les ai notées qu'imparfaitement.

Après cette prière, Autaha jeta le corps saignant sur le sol, où il courut au hasard en battant des ailes. Tous le suivirent des yeux avec attention, jusqu'au moment où il tomba, le col tranché tourné vers la forêt. Il y eut

une explosion de joie, car c'était là un présage favorable, montrant que leur prière était exaucée ; ils pouvaient désormais retourner à la forêt pour y chasser avec succès.

La femme d'Autaha prit à son tour le poulet, l'éleva par-dessus les armes et les chasseurs, et pria *Bali* et les morts : « *Bali* et vous les ancêtres, écoutez ! Nos hommes se sont disputés entre eux, c'est pourquoi *Mugu* (Dieu), qui l'a vu, a fermé la forêt. Mais puissent désormais les enfants abattre à nouveau du gibier. Quand ils iront à la forêt, donnez-leur du gibier. »

Le sacrifice se poursuivit par le don du poulet à une femme mariée dans un autre clan, qui le mangea avec ses enfants. Les chasseurs de la parentèle qui prennent part au sacrifice ne peuvent goûter à ce poulet.

Un fils de cette femme, donc un neveu de la parentèle, dressa près de la case d'Autaha la minuscule hutte *sa'a* et y déposa le cœur et le foie de l'animal ; quant à la tête, il la planta sur un piquet au-dessus de la *sa'a*.

Lorsqu'on expose l'offrande dans la *sa'a*, l'ancien prie ainsi :

« *Bali boa m'ite, oi muni ûlá, mafu.
Beje eda boa m'ite !* »

« Pour *Bali* je (le) dépose. *Bali*, donne-moi du gibier que je l'abatte ! »

« Pour les *beje* je (le) dépose ! »

J'ai retrouvé la même cérémonie d'offrande que sur la Rodjo dans le camp de la Maseda, avec seulement de légères variantes.

Certains détails de la cérémonie apparaissent comme des emprunts aux Nègres : par exemple, les Bambuti n'élèvent pas de poulets ! L'aspersion des armes et des chasseurs avec du sang n'a pas non plus une allure pygméenne. Toutefois, il semble bien que les Bambuti aient jadis pratiqué un sacrifice pour rouvrir la forêt, comme

je l'ai appris au camp de l'Ebaeba. Il se déroulait selon le rite que voici :

Quand la forêt restait fermée aux Bambuti un certain temps, pour quelque raison, si bien qu'ils n'abattaient plus de gibier digne qu'on en parlât, on procédait au sacrifice, dès qu'on avait réussi à abattre une proie. On dressait une hutte à offrandes *sa'a* au bord du chemin, et on y posait le cœur et les entrailles du gibier, roulés dans une feuille, en y ajoutant encore des mets cuits par les femmes. Le lendemain matin, on venait y voir, et la joie était générale quand les offrandes avaient disparu. La coutume est donc ici la même que dans l'offrande des prémices, présentées, sur l'Ebaeba, aux morts, et seulement par leur intermédiaire à la divinité de la forêt, auprès de laquelle les morts intercèdent cependant pour les auteurs du sacrifice.

Il est probable que les Bambuti ont possédé dès l'origine une sorte de sacrifice propitiatoire destiné à rouvrir la forêt, car, si vous négligez d'offrir les prémices, vous êtes menacé de voir se fermer la forêt. Le chasseur ne trouve plus de gibier, ni la ramasseuse de végétaux. Il serait contraire à toute psychologie humaine qu'il n'y eût pas de remèdes ou d'expédients tout prêts contre une telle éventualité, qui, l'expérience le prouve, se reproduit souvent. Il semble que le sens oraculaire du sacrifice nègre du poulet (*abo lese*) a tellement séduit les Bambuti qu'ils l'ont emprunté aux Nègres et l'ont appliqué à ce qui leur importe : la réouverture de la forêt.

CHAPITRE II

ANIMISME ET CROYANCE AUX MÂNES

La notion d'âme, chez les Bambuti, est complexe : elle ressemble à celle des Nègres silvestres, mais présente quelques particularités. Il faut distinguer l'ombre du corps : l'homme a plusieurs principes vitaux, comme par exemple le souffle, *ekéu* = *é'u* (efé) *é'úma* (sua) qui s'éteint à la mort ; l'ombre, ou plutôt l'âme-ombre *tede* (efé), *džindža* (sua), qui, selon les croyances des Bambuti, devient *befe* (efe), *beki* (sua), c'est-à-dire lutin de la forêt, tandis que les Nègres s'imaginent qu'elle devient *lodi* (lese : *keti* ; bira : *molímo*), fantôme.

L'âme proprement dite semble être le *boru é'i* ou *borupí* (efé), ou *buka-éma* (sua), mot qui désigne le pouls. Selon toute apparence, ce principe retourne à Dieu (*Tore*), au ciel, où il devient étoile, car les étoiles sont les âmes des disparus, les hôtes du royaume de la divinité céleste. Il faut enfin mentionner la force vitale : *mégbé* en efé, *bongisu* en sua, qui, semble-t-il, se change en totem après la mort.

Pour les Bambuti, les rêves sont de véritables événements arrivés au *boru-é'i*, qui peut se séparer du corps endormi, et mène alors sa vie propre. La divinité et les morts se manifestent dans les songes.

Le Pygmée Tebí, avec qui je m'entretenais sur les rêves, m'a montré à cette occasion combien il était soumis à leur influence. Il racontait :

« La nuit dernière, j'ai rêvé de mon frère, qui est mort depuis longtemps.

Il avait comme pagne un bout de drap. Je le vois encore. Nous traversons la forêt ensemble, lorsqu'il me demanda : « Tebi, où est votre source d'eau ? Donne-moi à boire. » Moi, j'ai répondu : « Donne-moi plutôt de ton eau ! » Mais comme il insistait, j'ai été lui en chercher de la nôtre. Il l'a regardée, l'a jetée et a dit d'un air de reproche : « Vous buvez d'une eau aussi sale ? Il ne faut pas ! » Alors, je me suis réveillé et je n'ai plus vu mon frère. Et après, j'ai pensé à lui toute la nuit. *Muzúgu !* (Blanc !) Dis, qu'est-ce que c'était ? » Et comme je ne répondais pas, il poursuivit : « Il y a longtemps, j'ai aussi rêvé de mon frère. Je lui ai dit : « Frère ! Comment se fait-il que tu sois mort depuis longtemps, et que je te voie devant moi ? » « Non, répliqua-t-il, je suis auprès de vous. » Et de nouveau Tebi me demanda : « *Muzúgu !* Qu'est-ce que c'était ? »

Le manque d'harmonie et la confusion dans les idées que se font les Pygmées sur les morts vient de ce qu'il s'y mêle des conceptions pygméennes et des conceptions nègres. Les Bambuti ont emprunté aux Nègres maintes idées dans ce domaine. Ainsi, la notion d'âmes des morts, nommées *lodi* ou *keti*, leur est familière, de même qu'ils parlent par endroits d'un royaume des morts situé dans des cavernes ou des ravins, toutes notions appartenant au bagage des croyances nègres. Mais lorsqu'ils mentionnent un seigneur du royaume des morts, qu'ils appellent par exemple *Tore*, comme les Efé septentrionaux, et qu'ils donnent aussi ce nom de *tore* à l'âme du mort, il s'agit de notions pygméennes, adaptées au thème général, la croyance pygméenne au dieu de la brousse étant mise en harmonie avec celle des Nègres aux âmes des morts.

A ce qu'il me semble, les Bambuti n'ont originairement rien à voir dans la croyance aux âmes des morts, mais ont fait sur ce point précis de larges emprunts aux légendes nègres, et les ont intégrés et adaptés à leurs croyances concernant le dieu de la brousse et les lutins *befe*.

Les défunts demeurent sous terre, dans des cavernes, de même que le dieu de la brousse vit dans des creux d'arbres ou du sol ; même idée pour les lutins *befe*, qui

sont au service de cette divinité. Cette synthèse s'est opérée d'autant plus facilement que c'est le dieu de la brousse qui envoie la mort (à moins que la sorcellerie ne s'en soit mêlée).

Les Efé de la Nduye, par exemple, disent : *Tore atafie ! Tore* tue les hommes. Il les emporte. Voilà pourquoi on appelle aussi le mort *tore*, puisqu'il est auprès de lui.

Les Bambuti ignoraient à l'origine le culte des morts : pour autant qu'il se trouve chez eux, il porte toutes les marques de son origine nègre.

Le rôle des morts est joué jusqu'à un certain point par les lutins *befe*, qui sont en rapport avec *Tore*. Puisque les Bambuti croient que l'un des principes vitaux se change en étoile, que les étoiles sont par conséquent des morts, des sujets au royaume du dieu céleste, et que celui-ci a son pendant sur terre, où *Tore*, le dieu de la brousse, règne avec les *befe*, ses suivants, sur les vivants et les bêtes de la forêt, les lutins *befe* tiennent logiquement une place dans la conception pygméenne du monde. Le dieu de la brousse est le plus haut des *befe*. A lui sont la forêt, le gibier : les *befe* sont ses gardes-chasses et ses pâtres. Le dieu de la brousse est le maître des chasseurs, et c'est pourquoi les *befe* sont en relation avec le gibier et la forêt. Mais ce sont plutôt des personnages de conte que de mythe. La légende suivante est celle qui donne d'eux la notion la plus exacte :

« Un beau matin, un vieux Pygmée s'en alla chasser dans la forêt. Il fit halte devant un arbre, se pinça le nez et se mit à imiter le cri du faon d'antilope : *bé, bé, bé, bé, bé*. Une *mboloko* ne tarda pas à arriver. Elle regardait de tous côtés, craintive, quand une flèche bien décochée la frappa en plein cœur. Le tireur, vite accouru, levait son couteau pour dépecer le gibier. Mais voilà qu'un *befe* aux longs cheveux blancs était déjà près de lui ; il lui arrêta le bras et le repoussa : « Qu'est-ce que tu fais là ? C'est ma proie ! » Le Pygmée regarda le nabot de haut en bas : « Tu veux rire ! Qui es-tu donc ? La proie est à moi, je viens de la tirer avec ma flèche. Mais je t'en donnerai volontiers un quartier. » Il s'agenouilla et porta le couteau sur la bête ; mais à peine avait-il tranché un morceau que le lutin le lui rafla. Furieux, l'Efé attrapa le *befe* par la peau du cou, et ils

commencèrent à se battre avec rage. Finalement, le souffle manqua au Pygmée, qui laissa tout en plan et prit le large. Il rentra au campement hors d'haleine et raconta l'histoire à ses enfants, qui partirent avec leur père pour demander des comptes au larron. Les quatre fils suivirent leur père dans la forêt avec leurs chiens. Quand ils furent arrivés là, leur père leur dit : « Restez ici et faites bonne garde, je vais me placer près de l'arbre et appeler le gibier. » De nouveau, une antilope *mundju* survint et fut abattue d'une flèche. Mais à peine s'était-il penché sur la proie que le lutin réapparut auprès de lui et recommença à la lui disputer. Nouvelle mêlée, mais cette fois, l'Efé montrait un tout autre courage. « Aujourd'hui, je ne me laisserai pas battre et voler mon gibier ! » « Mais c'est *mon* gibier ! » criait le *befe*. Son aspect parut si drôle aux fils qu'ils éclatèrent de rire, ce qui les fit remarquer du lutin, qui flaira un piège. Lorsqu'il aperçut les hommes, il s'écria : « Me voilà mort ! » et se sauva. Mais les chasseurs le traquèrent derrière leurs chiens. Le *befe* se cacha dans les racines d'un arbre, d'où les chiens le chassèrent. Il se réfugia ainsi, les chiens et les Efé à ses trousses, de cachette en cachette. Il finit par atteindre sa maison, dans un grand arbre creux, et y disparut en riant. Il se croyait si sûr de son fait qu'il se mit des grelots aux chevilles et commença à mener des danses burlesques et à se moquer des Efé restés au dehors : « Que pouvez-vous me faire ? » Les Pygmées, sans barguigner, entassèrent des branchages par-devant le trou et crièrent au *befe* : « Attends un peu, tu vas le voir ! » Puis ils allumèrent un feu et chassèrent la fumée dans le trou avec de grandes feuilles de *Phrynum*. Comme la fumée gênait fort le *befe* et ses enfants, il sauta bravement hors de son trou et dispersa les tisons, pour disparaître aussitôt dans son refuge. Mais les Efé tinrent bon. Ils allumèrent un nouveau feu, et chassèrent une fois encore le feu dans le trou. L'effet s'en fit bientôt voir : les enfants du *befe* furent les premiers à étouffer, puis ses femmes. « Vous n'allez pas me tuer ? », gémissait-il, dans son angoisse, en jetant les cadavres hors du trou. Mais comme les Pygmées ne lâchaient pas prise, il jeta aussi la viande volée, espérant apaiser ainsi les Efé. Rien à faire : la fumée continuait à entrer dans le trou. Le *befe*, plus mort que vif, se retira dans le coin le plus profond en râlant : « *gi, gi, gi — gia, gia, gia — gir, gir, girrr —* », tomba à la renverse et mourut.

Quand tout se fut tu à l'intérieur de l'arbre, les Efé l'ouvrirent à coups de hache à miel. Ils trouvèrent le *befe* étendu raide mort, *mais ses yeux étaient partis*, pour rejoindre les autres *befe*, chez qui ils devinrent de nouveaux *befe*. Alors seulement, les Pygmées comprirent qu'ils avaient eu affaire à un *befe*. Ils ramassèrent bien vite la viande et se hâtèrent de rentrer au campement. »

Voici les traits frappants de ce conte : le chasseur pygmée ne considère pas le lutin avec qui il se bat dans

la forêt comme un *lodi* (mort ou fantôme) ; seul, le fait que son cadavre n'avait pas d'yeux lui fait comprendre qu'il s'agit d'un *befe*. « Les yeux étaient partis », dit le conte ; ils ont donné naissance à d'autres *befe*.

Si, dans le conte, le *befe* dispute au chasseur sa proie, c'est qu'il est possesseur de tout le gibier. Il habite dans le creux des arbres, est très fort, porte des grelots, signe d'un robuste *megbe* (force vitale) ; enfin, c'est un fripon, qui a plus d'un tour dans son sac.

CHAPITRE III

CROYANCE AUX FORCES OU VERTUS MAGIE

On ne saurait comprendre l'image que les Bambuti se font du monde si l'on ne tenait compte de leur croyance à la force vitale (en efé : *megbe*, en sua : *bongisu*). Cette croyance aux forces s'enchevêtre, d'une part avec leur totémisme, et de l'autre avec leur foi en Dieu. Nous avons déjà dit qu'après la mort, l'une des composantes de l'âme, qui est précisément cette force vitale, se transforme à nouveau en totem. Cette force a pour source première la divinité. Les personnes pourvues d'un *megbe* abondant sont des surhommes et font des miracles inaccessibles aux simples mortels. La force vitale est donc créatrice.

Les êtres supraterrestres, et surtout la divinité, dépassent les hommes en force et en puissance. Pour leur tenir tête, il faut donc se procurer des forces supplémentaires. Certaines pratiques vous confèrent ces forces, ou les augmentent en vous, telles, par exemple, que l'usage des grelots qu'on se pend autour du corps. « Qui es-tu donc, toi qui portes tant de grelots, bien que tu aies moins de *megbe* que moi ? » demande le gardien du feu à l'homme qui vient le dérober. Or, c'est justement grâce à ses nombreux grelots qu'il était égal en *megbe* au gardien, et put s'enfuir avec le feu. Et *Tore*, n'arrivant pas à reprendre le feu à son ravisseur, *Doru*, étreint désespérément l'arbre *hungbe* et s'écrie : « *Doru*, tu es

mon égal (en force), nous sommes frères nés d'une même mère ! »

Les hommes qui disposent de *megbe* peuvent même pénétrer dans les villages de Dieu ou de l'éclair, sans que ce dernier puisse leur nuire.

Si les anciens de la parentèle jouissent d'une autorité incontestée, c'est qu'ils surpassent en *megbe* tous ses autres membres. Un hameau sans ancien est condamné à périr.

Le fils se penche sur son père mourant et touche sa bouche, afin que le *megbe* qui l'abandonne passe en lui.

Les Basúa-Babira croient que la force vitale (*bongisu*) provient de *Songe* (le dieu lunaire), qui a tout créé (*bon-gisa* = créer).

Certains instruments magiques, certains rites sont en rapport logique avec la croyance aux forces ou vertus ; mais sans qu'elle ait abouti chez les Pygmées à la constitution d'un fétichisme différencié.

Parmi ces ustensiles magiques, il faut mentionner en premier lieu le sifflet *segbe* (comparer *s-egbe* et *m-egbe*). Il sert à conjurer l'orage, le gibier et les ennemis. On se protège des attaques de ces derniers en soufflant dans le sifflet *segbe*, ce qui vous rend invisible à ses yeux. C'est encore en soufflant dans le *segbe* que l'ancêtre tue ses fils rebelles et qu'une parentèle d'*Efé* réduit à néant toutes les dispositions prises par une autre parentèle en vue de la chasse à l'éléphant : cette seconde parentèle n'en tuera pas un.

Des sifflets *segbe*, taillés dans le bois des arbustes où le gibier cherche sa nourriture, servent d'appeau. Ce sont des objets typiquement pygméens.

J'ai vu un jour un Pygmée se servir de l'*éventail magique* pour arrêter un arbre qui menaçait de s'effondrer sur le campement.

Au camp de la Maseda, j'ai été témoin d'une *cérémonie magique* — du nom de *dibo* —, qui devait révéler l'au-

teur d'un larcin. L'objet magique était une corne de l'antilope *maigwa*, cet animal possédant des vertus magiques. Tandis que l'on chantait et que les tambours roulaient, un Pygmée tint fermement la corne dans sa main. Son bras se mit à trembler, puis il entra en transes et commença à hurler et à s'agiter comme un possédé. Pour finir, il se leva d'un bond, courut dans la nuit noire à travers la forêt jusqu'au village nègre, distant de deux kilomètres, et fit irruption dans une case où le voleur avait effectivement passé la nuit précédente. Les Nègres furent finalement obligés de maintenir ce furieux et de lui arracher de force la corne.

Les chasseurs aiment porter, soit au poignet, soit attachés à leur arc, des *amulettes* et des *talismans* de toute nature. On suspend aussi au corps de l'enfant des amulettes appropriées. Pour qu'il apprenne plus vite à marcher, la mère lui égratigne la peau du pied et plonge le carabe *pakalakala* dans le sang qui coule.

Les chasseurs d'éléphant font mêler à leur sang par les femmes des cendres magiques provenant de certaines plantes, afin d'avoir de la chance à la chasse. On ajoute au poison des flèches le suc des plantes que préfère le gibier.

Les chasseurs se dessinent avec la cendre d'herbes brûlées des traits autour des yeux, afin d'y mieux voir à la chasse et de ne pas laisser échapper le gibier. Ces herbes ont été brûlées pour attirer par leur fumée l'attention de la divinité sur la troupe des chasseurs.

La ligue de *Tore* pratique toute sorte de rites magiques, comme de lier des lianes autour des plantations de bananiers, protection efficace contre le vol, ou de pendre à une liane tendue dans le campement de *Tore* divers objets et aliments que cette opération rend tabous pour les non-initiés.

Mentionnons encore les philtres d'amour, qu'on met d'une manière ou d'une autre en contact avec la per-

sonne dont on recherche les faveurs, afin d'agir magiquement sur ses pensées et de l'amener à vos fins.

Les Bambuti passent auprès des Nègres pour de grands magiciens ; ils sont du reste portés à attribuer à ces petits hommes une origine magique : ce sont les enfants de la divinité de la brousse, qui détient la force vitale.

Certains animaux et objets ont la réputation de posséder des vertus particulières, par exemple les corneilles, les crabes, le serpent *mageda*, l'antilope *maigwa*, le caméléon, le crapaud et la tortue.

Le sang menstruel possède, selon diverses légendes, des propriétés magiques extraordinaires, de même que les objets frappés par la foudre, les grelots, etc.

Les lieux ayant un rapport quelconque avec la divinité sont dangereusement chargés de potentiel magique.

A la force vitale s'oppose la force de la sorcellerie, la magie noire. La force *megbe* a pour adversaire la force *uda*. Dieu s'oppose ainsi à la sorcellerie.

Ce dualisme des vertus est le centre des conceptions des Nègres et des Pygmées : c'est la croyance à l'opposition entre Dieu, principe de vie, et le mal, principe de sorcellerie. Dieu crée ; l'adversaire de Dieu (le sorcier) détruit et empêche de naître.

CHAPITRE IV.

RÉSUMÉ SYSTÉMATIQUE DE LA RELIGION DES BAMBUTI

Pour résumer la documentation que je viens de donner ici, en me bornant à ses traits principaux, sur la religion des Bambuti, et pour utiliser surtout les mythes dont je n'ai pu faire état, je vais exposer brièvement et sous une forme systématique cette religion, en me fondant principalement sur ces mythes.

1. La divinité (notion de Dieu).

Les noms attribués à Dieu relèvent de deux catégories. Ou bien on l'invoque simplement sous ceux d'*afa*, *baþapa*, *odu* = père, grand-père, père de nos pères ; ou bien on se sert de termes qui remontent à certaines représentations mythiques, et dont le nombre est très élevé. Ils varient de tribu à tribu, mais gardent le même caractère. Ils dérivent des racines ayant le sens de « luire », « mouvoir », « créer », et qui tantôt font allusion à la lune brillante, et tantôt dénotent le Dieu créateur. Sans aucun doute, les Bambuti ont la notion d'un Dieu personnel, que l'on s'imagine habiter au ciel. On parle d'un monde céleste, analogue au monde terrestre, où le Dieu du ciel a son hameau, sa forêt, ses terrains de chasse et son gibier. Il y a également sa femme, ou même plusieurs femmes. Mais ce sont là déjà développements mythiques. Ces floritures mythologiques mises à part, reste la conscience

de l'existence de ce Dieu céleste, que l'on *respecte*, mais sans lui rendre autrement de culte. Il est le vieillard qui agite sa barbe et produit ainsi vents et tempêtes. Si l'on ne parle pas de lui dans la vie courante, c'est qu'il n'intervient pas dans le destin des humains.

Cette conception pygméenne d'un dieu céleste sans culte est semblable à celle des Nègres. On ne sait rien de son origine, mais on est convaincu « qu'il ne mourra jamais », selon les propres termes d'un Pygmée, « car, s'il mourait, tout périrait avec lui ». C'est le concept de force vitale qui permet de comprendre de telles représentations, puisqu'elle découle de la divinité en son essence. Dieu est le détenteur de cette force vitale, qui crée et donne la vie. On a ici affaire à une très vieille conception africaine, qui se trouve, et chez les Bambuti, et chez les Boschimans, et chez les peuples négritiques.

Cette force vitale est le centre et le tréfonds de la divinité. Elle ruissele d'elle dans les hommes. Pour les Bambuti, quand on meurt, c'est en quelque sorte que Dieu vous reprend la force vitale. La surabondance de la force divine fonde aussi la toute-puissance de Dieu.

On attribue à Dieu la création, mais sans pouvoir s'expliquer comment elle s'est opérée. Ce point est tout au plus connu par des mythes. La création *ex nihilo* est, bien entendu, ignorée. Mais le Dieu céleste est si loin de la vie quotidienne des Bambuti qu'ils ne réfléchissent pas d'eux-mêmes à ces questions ; en revanche, un autre être occupe toutes leurs pensées, parce qu'il intervient sans relâche dans leur vie terrestre. C'est le dieu terrestre, dont nous parlerons bientôt avec quelque détail.

a) LE DIEU MYTHIQUE DU CIEL (DIEU LUNAIRE).

Nous utiliserons d'abord, en partie du moins, le trésor des mythes pygméens, qui nous renseignent sur leurs conceptions religieuses. Les mythes des origines nous

donnent des vues sur les premiers âges, au temps où Dieu entretenait des rapports personnels avec les hommes.

Nous rappellerons par exemple le mythe de *Mugasa* ou celui de l'origine du péché originel, qui parlent d'une vie commune entre la divinité et les hommes, aux premiers temps du monde.

Lorsqu'on embrasse en pensée de nombreux mythes complémentaires, on a l'impression que les hommes, dans leur détresse, ayant perdu le Paradis lorsque Dieu en sortit, cherchèrent partout « le père disparu » et finirent par le découvrir dans la lune. Les Bambuti rattachent Dieu à cet astre. Il est « parti là-haut, le père, il n'est pas mort : sans cela, nous aurions retrouvé ses ossements », me racontaient les Bambuti. Derrière la lune, il y a le Seigneur de la lune (il est rare que ce soit la lune elle-même), donc il y a Dieu, appelé *Arebatî* (ou des noms semblables, ayant rapport avec la lune).

Dieu est le premier homme ; la lune et la divinité de la lune se fondent entre eux. Le Dieu de la lune est avant tout seigneur du ciel, où il a son royaume, semblable à un royaume terrestre, comme nous l'avons déjà indiqué. Cependant, les mythes lui attribuent encore la création de l'homme, mais (autre version) par l'intermédiaire du héros civilisateur, qui se manifeste sous les apparences du caméléon.

Cette croyance au Dieu lunaire a beau faire une forte impression sur l'imagination florissante des Bambuti ; elle n'a aucun effet sur la pratique de la religion. Le Dieu de la lune est devenu un *deus otiosus*, auquel on ne rend pas de culte, abstraction faite de quelques invocations éparses.

Les mythes bambuti ne font qu'effleurer la cosmogonie, mais s'occupent d'autant plus minutieusement de l'anthropogonie. L'homme est défini comme créature du Dieu lunaire. Il est conçu et enfanté du feu de lune et du sang de lune (symboles de la force virile et du sang

menstruel). L'homme est donc un « enfant de la lune », qui revient à elle après sa mort. Les étoiles qui luisent au ciel nocturne sont les hommes lunaires, les défunt.

Les *mythes des premiers âges* éclairent surtout le problème de l'origine de la mort et du péché originel. Ce dernier est expliqué, tantôt par l'infraction d'un commandement divin, tantôt par la sorcellerie, synonyme de la magie noire. La sorcellerie est l'antagoniste de Dieu, et détruit la force vitale (ou force divine). Elle est donc le péché absolu : aussi les sorciers sont-ils partout et toujours considérés comme d'abominables ennemis de la société et adversaires de Dieu. Le thème pygméen du péché originel semble être plutôt la rébellion contre Dieu ; la magie noire a dû venir de l'extérieur, car la peur des sorciers a des formes beaucoup moins définies chez les Pygmées que chez les Nègres.

Les *mythes du héros-sauveur* le décrivent comme un héros ayant auprès de lui sa mère ; il combat et finit par écraser le monstre mangeur d'hommes, du ventre duquel il délivre les humains. On trouve dans son voisinage le héros civilisateur, qui se confond souvent avec le premier père.

Dans quelle mesure ce vaste cycle mythique est à l'origine propre aux Pygmées, et dans quelle mesure il s'est enrichi de thèmes étrangers, c'est là une question difficile à trancher. Les noms des figures mythologiques se rattachent à des racines d'origine diverse : on peut en conclure au passage de plusieurs vagues de mythes, qui ont laissé chacune leur trace chez les Bambuti. A l'heure actuelle, ces mythes sont incontestablement entrés dans la vie des Pygmées.

b) LE DIEU TERRESTRE OU DIEU DE LA BROUSSE.

La divinité du culte des Bambuti, et par conséquent la pièce centrale de la religion pygméenne, c'est le *dieu chthonien*,

la divinité sur terre, qui apparaît sous les espèces du *dieu de la forêt et de la chasse*, lequel est aussi dieu de l'orage. Certains traits lunaires, ainsi que son nom, permettent de l'identifier comme un être lunaire ; il est donc aussi compris dans le complexe de la mythologie de la lune. Mais ces traits n'épuisent pas sa nature. Il fait aussi partie du domaine rationnel de la religion mbuti, qui n'a rien à voir avec leur mythologie lunaire. On est tenté de le concevoir comme l'être suprême des premiers temps, qui, selon les mythes, vivait alors avec les hommes. *Le Dieu de la brousse est une divinité qui vit sur terre avec les humains*, non plus idéalisée par le reflet de la mythologie lunaire, mais plongée dans la pénombre de la forêt vierge et dans les contingences de l'existence quotidienne. On pourrait voir en lui la conception rationnelle que se font les Pygmées de l'Être suprême, qui est en même temps une manifestation du Dieu céleste.

Il porte donc le nom du dieu lunaire, mais est aussi le dieu créateur, dans l'absolu, et le « père », de même que l'Être suprême du ciel. Le dualisme de la religion africaine ressort vigoureusement dans son caractère. C'est le produit en partie rationnel, mais plus encore irrationnel, de la religion pygméenne : il est quelquefois bon, parfois aussi méchant.

Quelque apparence que puissent lui prêter les mythes, en lui-même, il est invisible. Il vit avec les hommes et les observe en silence, dans le secret. Sa présence se perçoit à des symptômes extraordinaires, surtout au bouleversement de l'âme, au frisson, à la chair de poule, aux pressentiments et aux songes, enfin, aux coups de chance ou de mauvaise fortune. On le traite avec une crainte révérentielle, car tout événement qui sort du quotidien est mis sur son compte. Cette « *timor reverentialis* » s'exprime, tantôt par des mouvements d'amour confiant ou reconnaissant (dans la bonne fortune), tantôt (dans le malheur) par un effroi tremblant et vague,

d'autant plus vif que le Dieu de la brousse envoie aussi les maladies et la mort. Il peut même se changer en un démon aux aguets.

Tore, Bi'i (Bigi), Kalisia, (M)bali, Mupele, Murimuri, ou de quelque nom qu'on l'appelle, est le maître absolu de la forêt, des animaux et des hommes. Il est le Seigneur de la vie et de la mort ; tout lui appartient, car il a tout créé. Mais son royaume, c'est la forêt. Il demeure aux creux des arbres et de la terre. Quand la terre tremble, qu'on entend des bruits singuliers, que certains animaux nocturnes poussent leur cri, c'est qu'il passe à travers la forêt. Ce dieu chthonien est entouré d'une sombre nuée d'événements possibles, mais imprévisibles. Et pourtant, on ne peut nier que dans sa bonté, il prend soin des hommes ; mais il n'est pas moins vrai que c'est un dieu jaloux, qui châtie la négligence dans l'exécution de ses commandements et tabous, ou leur mépris. Le fait de jeter certains aliments, les querelles au sein de la parentèle, l'irrespect envers les anciens, l'infraction à l'exogamie, la négligence des sacrifices, etc., sont interdits, donc passibles d'un châtiment. Les punitions qu'il attire sur la tête des pécheurs, ou sur la communauté entière, ce sont les malheurs que causent la chute d'un arbre, un léopard agressif, les maladies, le refus de la nourriture par la fermeture de la forêt.

Mais tous ces traits n'épuisent pas l'essence de la divinité de la brousse. Elle a encore le caractère d'une inquiétante fatalité, qui semble difficilement conciliable avec sa nature de père et sa bienveillante providence. Les hommes sont entre ses mains, pour la bonne et la mauvaise fortune ; il peut faire d'eux ce qui lui plaît. Tout cela assombrit son caractère et dépasse le cadre d'une idéalisation divine de la paternité. Il semble que la faute en est au mélange de la croyance au Dieu-père avec la magie. Il serait faux, néanmoins, de ramener le Dieu de la brousse à une figure démoniaque, car le sentiment de

dépendance à l'égard de ce dieu est fort vif chez les Bambuti, et non uniquement théorique, comme c'est le cas avec la divinité céleste : le culte et les invocations le montrent assez.

c) LE CULTE DE DIEU : CULTE DE LA DIVINITÉ DE LA BROUSSE.

Le culte pygméen est discret, peu cérémonieux, témoignage de sa nature indifférenciée. Il faut un observateur averti pour distinguer certains rites ou certaines invocations cultuelles, car c'est à l'improviste que, par exemple, l'ancien chargé de dépecer et de répartir le gibier lance un morceau du foie ou du cœur dans la forêt en criant : « Voilà pour toi, *Tore* ! » Le geste se remarque mieux lorsqu'il place les offrandes en question sur une feuille et que l'un des présents va les déposer dans la forêt, en murmurant : « Voilà pour toi, *Kalisia* ! » ou quelque chose de ce genre.

On jette par terre des morceaux des rayons de miel que l'on a recueillis, sans invocation : ils sont destinés à *babapaé mupele*. Ils demeurent sur le sol, et personne n'y touche.

On offre en sacrifice des quartiers de gibier, des termites, des chenilles, du miel et des végétaux. Ces derniers, ainsi que le tabac, sont déposés auprès de la viande, comme offrande supplémentaire. Les fourches de branches servent aussi aux sacrifices. Font enfin partie du culte les invocations multiples, mais sans règle. Il est difficile de les distinguer comme telles parmi le flux de paroles des Pygmées.

Comme le Dieu de la forêt est avant tout la *divinité tutélaire des chasseurs*, il est surtout invoqué par eux, et c'est avant tout le produit de la chasse, avec le miel, qui fournit la substance des sacrifices. Je n'ai jamais vu de *femmes* lui offrir des plantes qu'elles récoltent, bien

qu'elles aussi l'invoquent lorsqu'elles partent en quête de nourriture. On implore aussi son appui dans le danger.

Le dieu de la chasse s'annonce surtout en songe. Debout derrière le chasseur, il dirige sa flèche droit vers le but. C'est dans d'innombrables occasions semblables que ce dieu manifeste aux Bambuti sa présence et son aide.

Quand l'orage monte, on souffle dans le sifflet magique *segbe*, et on prie Dieu (le dieu de la tempête est identique au dieu de la chasse) d'arrêter l'orage tant que les Pygmées partis dans la forêt en quête de nourriture ne sont pas rentrés. On allume pendant l'orage des feux à la fumée lourde, afin de le conjurer : cérémonie qui empiète déjà sur le domaine de la magie, mais qui comporte toutefois des invocations à Dieu.

Les catastrophes causées par les orages et les chutes d'arbre sont particulièrement périlleuses pour les nains de la forêt vierge. Dieu passe pour en être l'auteur : il les envoie en châtiment, ainsi que d'autres accidents. Mais on considère comme une malédiction particulière le fait que les chasseurs sont restés des jours entiers sans rapporter de gibier, que leurs chasses ont été vaines. On dit alors que Dieu leur a « fermé la forêt ». Il est offensé par la transgression d'un commandement ou d'un tabou, et les Pygmées sont tombés en disgrâce. Pour apaiser son ire, les chasseurs se réunissent et lui présentent l'offrande propitiatrice (*abolese*).

Mentionnons enfin brièvement, en conclusion, la *société secrète des hommes*, qui porte le nom du dieu de la brousse, et a pour centre certain culte de ce dieu, patron et protecteur des chasseurs. Ce culte entraîne toute sorte de manifestations solennelles, et aussi l'initiation elle-même, à laquelle se mêle la croyance au dieu de la brousse, et c'est de cette manière qu'elle agit sur la vie sociale des Pygmées.

2. Magie.

Les Bambuti sont certainement plus profondément doués pour la magie que, par exemple, les Négritos. De même que leur notion de Dieu, leur notion de l'âme repose sur un fondement magique. La croyance à la « force vitale » est au centre des conceptions pygméennes sur la structure du monde. La divinité passe pour la source et l'origine de cette force vitale. L'initiation et la société secrète des chasseurs tirent leur existence de cette foi en une force, et le totémisme mbuti, de même que la croyance en l'au-delà, resteraient inexplicables sans elle. Si les héros de la mythologie accomplissent de tels exploits, c'est seulement qu'ils possèdent cette force dans sa plénitude, ou qu'ils sont capables de se l'approprier. La noblesse, la dignité et la puissance de l'individu dépendent de la possession de cette force. L'autorité des anciens n'est pas contestée, car ils sont détenteurs de cette force, qui émane d'eux et rayonne sur le groupe social. Cette force vitale est un principe divin. La parenté totémique et clanique est fondée sur une communauté de vertu totémique ; c'est ainsi que s'explique la curieuse croyance pygméenne selon laquelle, à la mort de l'homme, son « âme-force » (pour lui donner un nom) se transmuerait à nouveau en totem.

Les rites et objets magiques sont en grand nombre.

Toute magie pratiquée avec l'aide de cette force vitale, tous les rites magiques tendant à la procurer sont tenus en haute estime et autorisés (*magie blanche*). La *magie noire*, identique à la *sorcellerie*, vise une fin toute contraire. La sorcellerie est négation et destruction de la force vitale ; aussi est-elle l'antagoniste de Dieu, le péché par excellence, et aussi, en un sens, le péché originel. Les sorciers sont partout et toujours considérés comme de dangereux ennemis de la société. La force vitale est le bon principe ; la sorcellerie est le mauvais. Quoi qu'il

y ait nombre de rites et d'objets magiques, ainsi que nous l'avons dit, le fétichisme, sous la force d'un dynamisme spécialisé, tel qu'il se présente chez les Nègres d'Afrique occidentale, est étranger aux Bambuti.

3. Animisme, croyance aux mânes.

L'image de l'âme chez les Bambuti ressort de leurs jugements sur les rêves et la mort. On y retrouve les représentations que TYLOR a citées à l'appui de sa thèse concernant l'origine de la notion de l'âme chez les primitsifs. Les rêves sont pour les Bambuti des expériences vraiment vécues par l'âme. Car les rencontres avec les morts et les chasses en songe sont des réalités.

L'homme se compose d'une âme-ombre, qui semble disparaître totalement, d'une vertu totémique et d'une âme conçue tantôt comme étoile luisant au ciel, et tantôt comme lutin de la forêt. Ces lutins sont des figures populaires dans les fables des Bambuti. Ils présentent des affinités avec le dieu de la brousse et les âmes des morts, mais ne sont souvent que de grotesques figures de conte. L'imagination des Bambuti joue ici un rôle de premier plan.

Par imitation des Nègres, les Bambuti parlent aussi d'un royaume des morts, dans les gorges profondes de la montagne et dans les cascades : mais ce sont là visiblement emprunts faits aux Nègres. Les Bambuti n'ont pas de culte des morts.

Leur croyance à un dieu de l'empire des morts est un trait unique en son genre. Ce dieu n'est autre que le dieu chthonien de la brousse, ainsi que le révèle son nom. Il demeure aux creux du sol et des arbres. Et comme les Nègres s'imaginent que le royaume des morts se trouve dans la terre, un syncrétisme entre la croyance pygméenne au dieu de la brousse et la croyance nègre aux mânes était possible, si les deux peuples entraient

en contact. Ce syncrétisme devient toujours plus étroit chez les Pygmées, en ce qu'ils commencent à croire à un royaume des morts, mais soumis au dieu de la brousse comme à son maître et seigneur, de même qu'il règne sur les vivants. Quant aux Nègres, ils ne connaissent pas de divinités dans le royaume des morts.

Les Nègres, de leur côté, n'ont pu tout à fait se soustraire à la religion pygméenne du dieu de la brousse ; mais ils l'ont déformée en le dépouillant de toutes ses qualités bénéfiques, pour ne lui laisser que les traits d'un caractère sombre et malfaisant, en sorte qu'il a fini par devenir un démon hostile aux humains, et ni plus ni moins qu'un diable silvestre.

B. La religion des Twides.

1. La religion des Batwa de l'Est du Kivu.

On y trouve au premier plan la croyance à *Imana*, telle qu'elle apparaît aussi chez les Batutsi et les Bahutu.

Imana est un dieu des vivants, et non des morts : il s'est détourné d'eux, puisqu'il les a laissé mourir.

Toute la tradition a pour supports les anciens, qui célèbrent aussi le culte, bien que chacun puisse s'adresser directement à *Imana*.

D'où vient *Imana*, nul ne le sait : il est là. Il a créé la totalité des êtres et des choses. « Puisque tous les hommes sont nés de Dieu, il faut bien qu'*Imana* ait un corps, mais on ne peut pas le voir. On s'adresse à *Imana* sous une forme optative, avec une résignation qui semble bien fataliste. »

La valeur morale d'*Imana* souffre de ce qu'on lui attribue une injustice criante : SCHUMACHER veut y voir une preuve de la foi convaincue des Batwa en un *supremum dominium*. Cette conception permettrait aux

Batwa de justifier n'importe quel crime, disant qu'il était approuvé d'*Imana*.

« Dieu ne venge pas le sang versé lorsqu'un homme en a tué un autre : c'est qu'il avait prononcé l'arrêt de mort contre la victime. Peu lui importe que l'on commette l'adultère, que l'on vole, que l'on guette les voyageurs pour les détrousser, ou qu'on travestisse la vérité. Toutefois, quand un homme tombe sous la lance, ce serait un signe que Dieu n'approuve pas ses actes : c'est le jugement de Dieu. Si quelqu'un invoque Dieu, il se peut qu'il l'aide à commettre son larcin ; s'il réussit à s'emparer d'un bœuf, c'est qu'il l'a reçu de Dieu en récompense de ses supplications. Si *Imana* n'approuve pas son entreprise, il y fait périr l'homme. Dieu dispose de tout selon son bon plaisir ; celui qui ne lui est pas fidèle est condamné à mourir de faim. »

Imana est invoqué quotidiennement pour les affaires les plus diverses : c'est l'ancien de la famille qui joue le rôle de son porte-parole. Sans cela, *Imana* n'est l'objet d'aucun culte, car on dit : « On n'offre pas de dons à Dieu, on ne lui abandonne pas de part. Comment ferait-on des offrandes à Dieu ? Peut-on donc le voir ? »

Ainsi, *Imana* serait l'être suprême unique, auteur et préparateur de tout être et de toute vie créés. Les *bazimu* ne lui sont pas égaux en dignité, car ils meurent, tandis qu'*Imana* est immortel.

Les *bazimu* (âmes des morts) restent invisibles, n'ayant pas de corps. Ils sont hostiles aux vivants et les rendent malades pour les avoir bientôt auprès d'eux. On leur offre des sacrifices pour se défendre d'eux. Seuls, les vieillards peuvent sacrifier. On se fait indiquer par les devins bahutu le moment opportun. En sacrifiant, on dit par exemple : « Vois, grand-père, je t'apporte de la bière, je t'apporte du miel, grand-père, je t'apporte de la viande, détourne de moi ta colère ! » Les âmes accourent, contemplent les dons et s'en vont apaisées.

On construit aussi aux morts de petites cases de bran-
chages, hautes d'un mètre environ, que l'on appelle
ndaro, et on les consacre, sans qu'elles soient tenues pour
particulièrement sacrées : le patriarche prie ainsi lors-
qu'il les consacre : « Vois, grand-père, voici une case !
Sois satisfait et donne-moi d'acheter des vivres et d'a-
voir de la chance ! »

Je laisserai de côté le culte de *Mandwa*, car, pour
autant qu'il soit pratiqué par les Batwa, il vient de chez
les Nègres.

La croyance à la sorcellerie et les autres superstitions
rappellent celles des Nègres Bahutu. Bref, quand on a
passé en revue l'ensemble des documents recueillis par
SCHUMACHER, et concernant la religion des Batwa, on
est frappé de voir combien les éléments non-empruntés
s'y réduisent à peu de chose ; car la croyance à *Imana*
et le culte des morts sont, eux aussi, de provenance
étrangère. Le bagage des mythes est de même origine.
Remarquons toutefois les conceptions inconciliables de
Dieu chez les Batwa du Kivu oriental et ceux du Kivu
occidental, surtout ceux de l'île Ijwi. Il semble que ce
soit avant tout la religion des Batwa orientaux qui a
entièvement disparu, à moins que l'explorateur n'ait
pas eu l'occasion d'en retrouver la vraie trace. Il fait
connaître principalement les résultats des conversations
et discussions qu'il a eues avec les Batwa touchant la
religion.

Décrivons, pour conclure ces notes rapides sur la reli-
gion des Batwa du Kivu oriental, un *cérémonial magique*
de chasse fort original, qu'on célèbre lorsqu'on abat un
éléphant mâle. Quand on a traqué un éléphant des
jours entiers, on retourne finalement au camp de base
et on sacrifie aux ancêtres pour implorer leur assistance.
Lorsque le pachyderme a ensuite été abattu, la paren-
tèle se rend sur place, conduite par l'ancien. Une fois
arrivés, hommes et femmes font retentir leurs cris joyeux.

L'ancien « se ceint la tête de la liane *Mwishiwa*, qui porte bonheur et sert aussi à faire la couronne de mariée ; il l'entrelace autour des défenses de l'animal tué. Il coupe le membre viril et l'enveloppe de solanacées, l'*umurembi* et l'*umutanga*, qui doivent paralyser la magie maléfique contenue dans le membre de l'éléphant. En se couronnant de lianes, il adresse la parole à la bête : « Éléphant, je me coiffe du *mwishywa*, je me revêts contre toi du *murembi*, afin que tu ne tires pas sur moi ; sois-moi salutaire dans ma demeure et ne tue aucun de mes parents ! » Lorsqu'il entoure ses dents de guirlandes, il dit : « Vois, ô éléphant, je te pare de *murembi* et de *mwishywa*, donne-moi en retour tes bienfaits. Je te consacrerai aussi de la bière ; fais qu'aucun malheur ne m'atteigne, et n'efface pas mon nom ! »

Puis le membre coupé est enterré dans le coin le plus sombre de la forêt (afin, nous dit-on, de le soustraire aux recherches des sorciers), et on dit : « Je cache ta force au lieu secret, je te voue la *mutanga* et la *murembi*, j'ai été plus vif que toi, je te retire ta force pour que tu ne puisses rien me faire ! »

C'est alors seulement que l'on commence à dépecer la proie. Pour finir, l'ancien doit sortir le premier du bois avec sa famille, et accomplir le coït rituel avant qu'un autre homme du groupe n'ait pu en faire autant.

L'explication de SCHUMACHER, selon laquelle l'enterrement du membre est une mesure de précaution contre les sorciers bahutu, qui désirent s'emparer de la force magique des éléphants, n'est pas satisfaisante (¹).

(¹) Le R. P. Trilles décrit un rite tout à fait semblable chez les Pygmées du Gabon : la liane dont on fait les couronnes de mariée est nouée aux défenses de l'éléphant ; son membre viril est enterré pour conjurer la « force » de l'animal tué et éviter sa vengeance ; cf. TRILLES, « Les Pygmées de la forêt équatoriale », Paris 1932, p. 460-461. (N. d. T.)

2. La religion des Batwa de l'Ouest du Kivu.

La religion des Batwa qui demeurent à l'Ouest du lac Kivu semble, par comparaison, riche et plus proche de celle des Bambuti. Il paraît que le *bubingo* (force vitale), qui peut être masculin ou féminin, appelé aussi *rurema* (créateur), a créé tous les hommes. Il vivait jadis sur terre, avait forme humaine, et habitait évidemment avec des hommes qu'il avait créés. Les chrétiens l'appellent *muungu*.

« On ne lui offre point de sacrifices. Il demeure sur les montagnes de feu. Il a tout créé : il peut tout, il sait tout, car il est *Imana*. Il aime les hommes parce qu'il les a créés. Il régit le monde et ne fait de mal à personne. Il règne sur les rois ; ceux-ci dominent les hommes, et ces derniers les femmes. Il transmet au roi la conduite du peuple, afin que l'on cultive les champs, que l'on ramasse du bois, et que l'on puise de l'eau ; de cette manière, les hommes peuvent manger et se rassasier. Il impose au roi de ne pas s'approprier injustement le bien d'autrui ; il ne peut manger les chèvres d'autrui, à moins qu'on ne les lui ait offertes en hommage, ni prendre la vache ou la femme d'autrui, quand celui-ci l'a acquise légalement. L'homme doit nourrir et vêtir sa femme, ils ne doivent pas se quereller. Les enfants doivent pouvoir manger à leur faim, garder le bétail et honorer leurs parents. »

Nous venons de dire qu'on ne sacrifie pas à Dieu ; mais d'après d'autres renseignements, on lui sacrifie tout de même, comme on offre aux aïeux des chèvres, du millet, du vin de bananes, en invoquant *bubingo* en même temps que les autres esprits. On lui demande de vous donner moissons et enfants, produits de la terre et richesse. Le chasseur qui part pour la chasse fiche sa lance en terre et dit : « Faucheur (*mutemyi*), accorde-

moi ta faveur, ta lance que voici va dans la forêt, favorise-moi, que j'abatte beaucoup de gibier ! »

Pour *mutemyi* (le Faucheur ; on ne voit pas très bien de qui au juste il s'agit), les Batwa laissent dans la forêt un morceau de viande piqué sur une baguette, à l'endroit où ils dépècent la bête ; mais non pour *rurema*.

On invoque *rurema* de la même manière et on lui offre des sacrifices (contradiction flagrante, tantôt on reconnaît, et tantôt on nie l'existence de sacrifices à *rurema-bubingo* : c'est sans doute que l'on pense à des circonstances différentes).

Il est remarquable, écrit SCHUMACHER, qu'aucun médium ne figure dans le culte de *rurema* ou *bubingo*. Il y en a un, au contraire, dans le culte des morts.

Dès après la mort, les âmes se rendent au Nyamulagira (volcan), où elles attisent le feu et se réchauffent avec les autres *bazimu*. Les âmes des morts sont invisibles ; elles sont à l'origine de toutes les maladies, ce pourquoi on les redoute. Elles font savoir par la bouche du médium ou du devin ce qu'elles demandent aux vivants, et on les apaise par des sacrifices.

Dans les cérémonies du culte des morts, on va chercher les objets ayant appartenu aux défunt et on les montre aux esprits. Seul, le médium peut mettre ces objets ou les porter. Il remplace le devin pour chercher la cause des maladies et guérir le malade.

Le Dieu créateur des *Batwa des Bushi*, qui fit les hommes, les animaux, la nature entière et toutes choses, s'appelle *nyamuzinda*, ou aussi *lungwe*. *Lungwe* rappelle le terme *mu-lungu*, très usité chez les Bantous, et les *Bushi* pensent aussi qu'il est identique à *muungu*.

Sur l'origine de *lungwe*, son aspect, etc., les Batwa ne peuvent rien vous dire. Il est là, il est invisible et ne meurt pas. En tout cas, on ne le met pas sur le même plan que les *bazimu* ou esprits des morts. *Nyamuzinda* a en sa puissance la vie et la mort ; il peut tout créer et

tout faire périr. Les *bazimu* ne peuvent que rendre malade, mais non pas tuer. Dieu enrichit ceux auxquels il est favorable ; le pauvre soupire de la disgrâce qui l'a frappé. *Nyamuzinda* est encore le dieu de la tempête ; mais on dit aussi que la tempête est le champion de *nyamuzinda*.

Bien qu'on ne sache pas au juste où demeure *nyamuzinda*, on dit encore qu'il va sous terre avec l'âme (le défunt). Les morts entrent dans le royaume de *nyamuzinda*.

Le comportement moral de ces Batwa est fondé sur le droit de nature ; on ne le ramène pas aux commandements de *nyamuzinda*.

Le culte n'est guère, ou n'est pas du tout destiné à la divinité, mais bien aux ancêtres. Par exemple, avant la chasse, le Batwa se place devant la case des esprits, fiche sa lance en terre et pose son couteau de brousse auprès de lui. Ayant allumé un feu dans la petite case, il s'accroupit, frappe dans ses mains et dit : « Mon Dieu, assiste-moi, que je tue quelque chose dans la forêt, soit un sanglier, soit un bouquetin, une antilope, un phacochère ou une antilope géante. Père, assiste-moi, Dieu qui t'a créé, et moi aussi, me conduira vers quelque animal que je puisse tuer ! »

Pour prier un défunt, on s'accroupit sans frapper dans ses mains, mais on répand un peu de poussière sur le foyer : « Mon Dieu, assiste-moi et donne-moi beaucoup d'enfants et l'aisance ; sois-moi favorable, mon protecteur, qu'il me donne un mouton, qu'il me donne une houe, et que j'abatte quelque animal dans la forêt ».

SCHUMACHER ajoute en explication que par les mots « *Mana yani* » (« mon Dieu »), il faut entendre, non le dieu invisible *nyamuzinda*, mais *Imana*, invoqué comme esprit tutélaire. « Leurs prières ne s'adressent pas directement au Dieu invisible, mais aux ancêtres ».

Quant à *nyamuzinda* lui-même, on ne lui offre pas de

sacrifices. Une libation de vin de palme, offerte à *hangi* et *nyamibere*, deux esprits tutélaires, pour qu'ils intercèdent auprès de *nyamuzinda* en faveur des auteurs du sacrifice, est considérée par SCHUMACHER lui-même comme un sacrifice des Nègres Bushi, et peut être négligée ici.

Copiant les Nègres, les Batwa s'adressent aussi à des héros, mais surtout aux morts de leur propre famille.

Ils ont aussi, comme les Batwa du Ruanda, le respect de leur pierre à affûter. Quand ils aiguisent leur lance, ils invoquent leur père et leur grand-père morts.

On montre aux *bazimu* les objets de leur vie quotidienne, les armes à l'homme, les parures à la femme. Ensuite, on boit et on danse au son des grelots et des tambours.

Les Batwa ont volontiers recours à l'art divinatoire, mais s'en remettent d'ordinaire sur ce point aux Bahutu. Ils portent moins fréquemment que les Nègres Bushi des *amulettes* faites de bois ou de feuilles. Le devin décèle quel est l'esprit qui a rendu un homme malade.

Citons encore ce qu'a écrit SCHUMACHER sur la crainte qu'éprouvent les Batwa du lac Ijwi à l'égard de *nyamuzinda*, qu'ils assimilent du reste à *nyamulagira*, comme les autres Batwa de l'Ouest du Kivu. « Ils partagent sur *Nyamuzinda* les croyances des autres Batwa. Il a tout créé ; les hommes viennent de lui, et c'est lui qui les tue. Les morts se rendent auprès de lui. Il est invisible... mais nous ne savons rien de lui (ils tremblent de peur et d'angoisse) ». ... « Celui qui prononce son nom perd la vie ». (Comparer sur ce point le comportement des Batwa du Kivu oriental envers *Imana*).

C'est ici qu'une note sur les Pygmées de Kongolo du Bas-Katanga peut trouver place : elle est fondée sur les observations de G. TASTEVIN, qui leur avait rendu en 1937 une brève visite (86). La religion des Batwa de Kongolo concorde dans une large mesure avec celle de

leurs patrons, les Baluba. Dieu est appelé *mungu* ou *luanda*; il est l'auteur de la vie et de la mort; il est considéré comme bon. « Si Dieu le veut, nous aurons beaucoup de gibier », disait un Pygmée. Les « esprits » ou « génies » sont subordonnés à Dieu; ce sont des êtres qui logent dans les montagnes et les eaux. « Tous les Esprits sont mauvais; Dieu seul est bon », déclara un vieux Pygmée à TASTEVIN. Ces esprits sont en mesure de rendre des hommes possédés, ou de s'incarner.

Une troisième catégorie d'êtres comprend les âmes des morts, qui s'efforcent de renaître dans leur propre famille. On trouve des huttes de sacrifices aux esprits et aux morts.

C. La religion des Batšwa.

1. La notion de Dieu.

On trouve chez les Batšwa, comme noms divins, *Djakoba* et *Djabi*, deux appellations de la divinité fort répandues au Congo occidental; *Djabi* passe pour être de date récente. La résidence de *Djakoba* est là-haut, dans le ciel; c'est du moins ce qu'on répondit aux questions touchant ce point. Certains autres renseignements permettent toutefois de supposer que la croyance au dieu de la forêt ou de la brousse, telle qu'elle est familière aux Bambuti, se retrouve chez les Batšwa. Malheureusement, comme je ne connaissais pas cette notion de Dieu typiquement africaine, lors de mon premier séjour chez les Batšwa (en 1930), je n'ai pu faire de recherches dans cette direction.

Comme on ne peut voir *Djakoba*, on ne sait rien non plus de son apparence. Il lance l'éclair qui fend les arbres et tue les hommes. Sa voix, c'est le tonnerre. Les lieux frappés par l'éclair de *Djabi* sont redoutés.

On dit de *Djakoba* qu'il est à la fois bon et méchant.

Il est bon, car il donne aux hommes la vie et la nourriture quotidienne ; il est méchant, car il les fait périr. Nous rencontrons donc ici la même conception dualiste de la divinité que chez les Bambuti.

Djakoba, dit-on encore, a tout créé : les hommes, eux aussi, viennent de lui. Quoi qu'il n'ait pas de femme, c'est le patriarche des Batswana, qui sont les ancêtres des autres hommes. Les Batswana parlent d'eux-mêmes comme des enfants de *Djakoba*.

On s'adresse à *Djakoba* dans toutes les circonstances, puisqu'il est bon. Par exemple, avant un voyage, on implore sa sauvegarde ; dans les maladies, on lui demande sa guérison. Un vieux Botswana, grièvement blessé à la jambe, suppliait *Djakoba* d'y porter remède. « Et il me guérira bien », disait-il, « à moins qu'il n'ait déjà décidé de me faire mourir. »

Le Botswana invoque *Djakoba* lorsqu'il part pour la chasse, en le priant de rabattre sur lui le gibier ; il aide la femme à trouver fruits et tubercules, et le chasseur à tuer sa proie. Il le peut, puisqu'il est maître absolu de toutes choses, et que tout lui appartient. *Djakoba* se révèle aussi en rêve. C'est pourquoi les Batswana se passent volontiers une flèche sous la tête, la nuit, pour rêver de chasse. On va ensuite chasser, et on peut être sûr du succès.

Comme *Djakoba* vous prête partout son aide, il convient de lui sacrifier des parts de fruits, de miel et de gibier. Si l'on se dérobait à ce devoir, on risquerait de tomber malade ou de ne plus tuer de gibier, ni de trouver nourriture suffisante. Les vieux Batswana affirmaient que c'était jadis la coutume de toujours exposer pour *Djakoba* dans la forêt le cœur du gibier abattu, des rayons de miel, et des fruits. Leurs déclarations ne permettaient pas de douter qu'il s'agit de sacrifices à *Djakoba*, et non, par exemple, aux âmes des morts. Mais nous soulignons expressément que dans mainte bourgade de Batswana, on

commence, par imitation des Nègres, à sacrifier aussi aux *bekaru* (défunts).

La Batswana enceinte fait cuire un mets et en expose un morceau dans les buissons pour *Djakoba*, en disant : « Homme de qui j'ai cet enfant, prends et mange ! » Elle-même mange ensuite le reste.

Djakoba a donné des commandements moraux. Vol, adultère, meurtre, abandon des vieux parents, sont considérés par *Djakoba* comme des crimes. Les Batswana ne savent rien d'une rétribution après la mort ; *Djakoba* châtie en cette vie par les maladies, l'éclair, la chute des arbres, mais après la mort, tous les défunts s'en vont au village de *Djakoba* et s'y trouvent bien, vu qu'il n'y a là-bas ni faim, ni maladies, ni mort. Le royaume de *Djakoba* est naturellement la forêt avec le gibier, comme ici-bas.

Ajoutons encore, sans commentaire, deux affirmations des Batswana. Il y a un esprit de la forêt qu'ils nomment *yádzza*. Il paraît qu'il correspond à l'être appelé par les Nkundo *eloku* et est redouté d'eux, mais non des Batswana.

On dit encore que *Djakoba* a envoyé sur terre, aux origines, la triade que voici : *nsongo*, principe mâle, *yanza*, principe femme, et *elima*, la force vitale, qui partage l'eau (?). Il est clair que *nsongo* est la lune, et *yanza* identique au génie forestier *yádzza*, déjà nommé.

2. Croyance à *elima* (force vitale) et aux mânes.

Dans la croyance aux mânes, comme dans la croyance à Dieu, on trouve de fortes analogies entre les vues des Batswana et celles des Bambuti. Je n'ai pu apprendre quels sont les principes animiques dont les Batswana admettent l'existence ; en tout cas, l'un des principes animiques peut se séparer du corps en rêve et faire des promenades. Le siège de l'âme est en l'œil, où elle est visible ; elle est aussi menue que la pupille. Quand on

meurt, l'œil se révulse, justement parce que l'âme quitte le corps (l'œil). On m'a indiqué pour l'âme le nom d'*elimo*, terme que l'on distinguait expressément d'*elima* (la force vitale). Il serait dangereux d'éveiller brusquement un dormeur, car son *elimo* pourrait encore être en promenade, de sorte que l'homme pourrait mourir à l'improviste.

Quand un « grand » trépasse, il tonne, ou l'arc-en-ciel paraît. Les Batšwa ont à l'heure actuelle emprunté à leurs voisins nègres leurs rites funéraires ; autrefois, ils ensevelissaient, à ce qu'ils disent, les cadavres liés dans la position accroupie, en les déposant dans des niches pratiquées aux parois du tombeau.

Pour conclure cette section, je décrirai un enterrement botšwa auquel j'ai moi-même assisté, mais je communiquerai tout d'abord quelques réflexions sur la croyance à l'*elima* chez les Batšwa.

Je maintiens toujours ce que j'ai naguère écrit (1/242 sqq.) sur la croyance à l'*elima* chez les Nkundo. Je crois toutefois devoir renoncer à l'idée que les Batšwa ont emprunté aux Nkundo leur croyance à cette force vitale, car elle se trouve également chez les Bambuti. La croyance est donc, chez eux, originale. Mais la publication de G. WAUTERS (11) permet de mesurer combien cette croyance est devenue complexe et confuse chez les Batšwa de nos jours. La description de WAUTERS est à mon avis la preuve la plus nette que la notion primitive d'*elima* a été recouverte par plusieurs autres.

Elima (pluriel *bilima*) était à l'origine, d'après WAUTERS, avant que les Batšwa n'immigrassent dans la province de l'Équateur, le nom de l'être suprême, donc de Dieu. En ce temps-là, il n'était pas question chez eux de *bilima*, d'esprits ni d'âmes des morts. Et *elima* (Dieu) aurait même créé les *bilima* (esprits) avant les hommes et les aurait placés dans la forêt et les marécages, afin qu'ils veillassent sur sa création (donc une sorte de déisme). Les *bilima* seraient par conséquent des esprits

de la nature et des démons. Dans d'autres régions, on entend par *bilima* les âmes (« geesten ») des chefs de clan (anciens de clan), qui doivent veiller au bien-être de leurs descendants. « Certains d'entre eux, n'ayant pas assez de chance à la chasse, vont de fureur danser et sauter avec leur arc et leurs flèches sur le tombeau des chefs ou fondateurs défunts de leur clan, en proférant des malédictions contre lui », écrit WAUTERS (11/101).

Dans d'autres cas, ce seraient des âmes humaines qui joueraient le rôle de *bafoto* (esprits tutélaires) des clans, et finalement, les âmes des noyés sont aussi des *bilima*.

Le passage suivant, chez WAUTERS, donne une impression aussi peu africaine que possible, tandis qu'il reflète bien nos conceptions occidentales : « L'*elima* (pluriel *bilima*) est un esprit au corps invisible ; c'est une personne douée de raison et de libre-arbitre ; il agit à sa guise, mais demeure responsable de ses actes envers Dieu. Quand l'*elima* est très mauvais et fait aux hommes plus de mal que de bien, il est châtié par Dieu et dépouillé de tout pouvoir » (11/96).

WAUTERS note encore, trait remarquable, que l'*elima* révèle au chef de clan les affaires intéressant le clan entier (selon toute apparence, il le fait en songe). Il ne faut pas oublier à ce propos que chaque clan a pour esprits tutélaires un *elima* ou plusieurs *bilima*.

Les *bilima* sont liés à certains endroits (eau, marais, arbres), mais ils vont en voyage la nuit, et rencontrent d'autres *bilima* pour palabrer avec eux. Si l'on ajoute que ce sont des êtres dangereux, il est visible que nous avons à nous représenter sous ce nom des sorciers. Ici, la croyance aux *bilima* rejoint celle aux *balozi* dans la région iturienne.

L'*elima* est encore différent lorsqu'il se rue à travers le village, sous la forme d'une tempête (ou peut-être d'une trombe ?), et que les anciens du clan lui crient :

« *Elima*, nous sommes tes enfants, donne-nous chair et poisson ! »

Quant les Batšwa renoncent à occuper un village, parce que l'endroit leur paraît dangereux, ils en déguerpissent et se construisent un village nouveau. L'*elima* du clan reste dans l'ancien ; il est expulsé par Dieu en punition de sa négligence ; on trouve au nouveau village un nouvel *elima*, dont on espère des bénédictions particulières pour la chasse et pour la pêche.

Dieu, écrit WAUTERS, aurait créé tous les « êtres de la nature », mais c'est sur son ordre que l'*elima* (?) préserve la création, afin que toute vie croisse et prospère.

Les *bilima* exercent leur activité par l'intermédiaire des *bekali*, des *befoto* et des animaux *elima*. Chaque *elima* aurait son district à administrer.

Selon une intéressante remarque de WAUTERS, les animaux que l'*elima* emploie comme médiateurs entre lui-même et les hommes, et qui séjournent au même lieu que l'*elima*, porteraient aussi le nom d'*elima*. « Les plus connus sont le serpent *bontuna*, l'orvet *engengele*, le caméléon *mbombankolo*, le lézard *boselenkete*, le gros lézard rouge *jolole*, la couleuvre *sangali*, le lézard arboricole *mbambalongo*, l'orvet *yekaemi*, les grenouilles *likot-si* et *bompote*, le mille-pattes *nkongoli*, et pour finir la curieuse mante *longonyo* ou *njakomba*, qui fait son nid de salive » (11/102).

Il faut encore noter que WAUTERS écrit p. 102 que l'*elima* a également pouvoir de récompenser et de punir. « C'est sur son ordre que réussissent ou échouent la chasse, la pêche et la récolte ; c'est sur son ordre que les bêtes sauvages tuent les hommes, dévastent les jardins, etc. Il fait se noyer les méchants, les fait tomber du haut d'un arbre ou se prendre dans une trappe. Il les châtie souvent aussi de la maladie d'*elima*. »

On s'adresse parfois à elima comme à Dieu, à ce qu'écrivit WAUTERS (p. 102), bien que chacun sache que les *bilima*

ne sont pas Dieu, mais seulement ses serviteurs. Le culte d'*elima* varie de lieu en lieu, « mais partout, on rend à l'*elima* un culte de sacrifices, prières et cantiques ».

« Ils chantent surtout à l'*elima* : 1) quand ils fondent un nouveau village ; 2) pour obtenir sa faveur à la chasse ; 3) quand on tue un éléphant ou un hippopotame (particulièrement chez les Bilangi) ; l'heureux chasseur monte sur la bête pour chanter un cantique d'action de grâces, les autres chantent et dansent autour ; 4) avant de réciter des fables ; 5) avant de commencer une danse » (11/103).

On trouve rarement dans tout le domaine de l'histoire religieuse d'Afrique une notion aussi marquée du signe de la désagrégation et de la décadence que celle d'*elima* chez les Batšwa, telle que nous l'avons exposée. Ses significations sont trop nombreuses et par trop disparates, puisqu'elle désigne Dieu, un esprit de la nature, un démon, un génie tutélaire du clan, un génie, l'âme d'un mort, un animal *elima*, un lieu saint, un tabou, « het heilige » (Anthropos XVI-XVII, 1921-1922, 628), et, d'une manière générale, tout objet qui inspire la crainte est qualifié d'*elima*.

Mais de toutes ces conceptions, une seule peut être la première et la primitive, et c'est seulement, si l'on veut bien se fonder sur l'analogie d'autres contrées et d'autres peuples, la *notion de puissance* ou de *force vitale*. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ce point. Je ne vois pas non plus de raison pour abandonner ou corriger ma conception de l'*elima*, telle que je l'ai exposée dans 1 (241 sqq.).

Il ressort des documents cités que les Batšwa possèdent la notion de la divinité du ciel et de la brousse, et lui rendent un culte d'offrandes et de prières. En outre, on ne peut nier l'existence chez les Batšwa d'une croyance à la force vitale, telle qu'elle se trouve chez les Bambuti, et la présence d'une

sorte de *culte des morts*, qui semble toutefois être celui des Nègres Nkundo, est également attestée.

Les cérémonies funéraires dont j'ai été témoin chez les Batśwa se déroulaient de la manière suivante : la plainte funèbre était chantée par les femmes tant que le corps n'était pas enseveli. Des femmes Nkundo y prenaient également part, sans doute parce que le défunt était une personne d'importance, un ancien que l'on croyait pourvu d'un abondant *elima*.

Pour commencer les cérémonies funéraires proprement dites, que les Batśwa furent seuls à célébrer, six adolescents parés de verdure se mirent à courir dans les deux sens par le sentier du village, en frappant leurs bâtons sonores et en chantant. Autrefois, dans les enterrements des Nkundo, ces jeunes gens étaient mis à mort au bord de la fosse.

Puis le village entier s'assembla : on arracha au bord du chemin et dans les plantations des arbustes, dont on fouetta l'air furieusement ; ensuite, les participants se placèrent sur deux rangs en poussant des cris, marchèrent les uns contre les autres, et s'entre-frappèrent avec violence. Quand le tumulte fut à son comble, tous firent demi-tour, comme au commandement, se ruèrent sur la case où reposait le corps et commencèrent à en battre le toit. Puis quatre hommes prirent la civière portant le cadavre, la levèrent sur leurs épaules, et en route pour le tombeau. Toute la suite vint derrière, en un cortège désordonné, qui galopait frénétiquement. Plus de traces de deuil, ni de lamentations. On ne prit pas tout droit le chemin de la tombe : on courut avec le corps dans la direction opposée. Enfin tous se retournèrent et repartirent à la même allure. Un sentier menait du chemin dans les broussailles : la foule fit halte à ce carrefour et se dispersa : seuls, les porteurs et quelques hommes allèrent jusqu'à la tombe ouverte, où l'on fit aussitôt descendre le corps. Les assistants

saisirent leurs crécelles de bambou (*bokpesse*) pour accompagner des chants funèbres fort émouvants, exécutés sur un rythme vif, mais agréable. Puis la fosse fut comblée.

Sur l'aire, devant la hutte du défunt, des femmes avaient fiché en terre une pousse de bananier sans feuilles, et tiraient à coups de flèches dans la chair tendre de l'arbuste.

J'avais supposé que ces rites funéraires avaient un sens magique, et une enquête chez les Nkundo confirma cette hypothèse. Les garçons couronnés de feuillage exécutaient, paraît-il, une conjuration belliqueuse, pour empêcher que le mort n'emportât avec lui son courage, son adresse, et toutes les autres vertus éminentes dont ses compagnons de clan demeurés ici-bas avaient grand besoin. Il devait leur laisser toutes ces qualités, afin qu'eux aussi, ou du moins que l'un d'entre eux devint tel qu'il avait été. Les coups frappés sur le toit de la hutte étaient une conjuration destinée à la chasse. Comme le mort avait été un adroit chasseur, on devait l'amener à laisser dans son clan la chance dont il avait joui de son vivant, afin que cette chasse se transmît aux compagnons demeurés en vie. J'appris en outre que le mort avait possédé beaucoup d'*elima*, qu'il avait su, pour cette raison, se tirer d'affaire en toutes circonstances, qualité d'une extrême importance pour le clan. Les femmes qui tiraient des flèches dans la pousse de bananier voulaient exprimer par là qu'elles n'étaient pour rien dans la mort du vieux chef. Peut-être l'ont-elles offensé de son vivant, une fois ou l'autre, mais elles ne l'on pas tué. D'autres expliquaient ce rite de la manière suivante : en tirant des coups de flèches dans le bananier, on tentait de tuer par magie analogique le sorcier responsable de la mort du vieillard.

INTRODUCTION

TROISIÈME PARTIE

Le Langage des Pygmées

Ainsi, jusqu'à présent, nous n'avons pas examiné
various méthodes et diverses positions sur la question de
savoir si l'on peut déterminer comment sont Pygmées
et aux Négris de l'Afrique centrale, dans tout le langage
pygméen.

Il n'y avait jusqu'à présent d'autres documents
sur ces langues que ceux écrits par les deux scientifiques
et des discours qui ont été rapportés phonétiquement.
C'est pourquoi, pour déterminer comment est l'usage
du pygméen dans l'Afrique centrale, il a été nécessaire

INTRODUCTION

A l'heure actuelle, les Pygmées africains ne parlent plus nulle part un langage que l'on puisse qualifier sans réserves d'idiome pygméen. Ils se servent, au contraire, de langues qu'ils ont empruntées à leurs patrons, les Nègres de grande taille, et auxquelles ils ont fait subir des déformations dialectales ; ou bien ils emploient des idiomes qu'ils ont *en commun avec leurs voisins et patrons*, ou des tribus nègres plus éloignées, mais qui représentent, dans le groupe des langues nègres, des types linguistiques si peu courants qu'il est à peine possible de les intégrer aux classifications actuellement en vigueur. On connaissait déjà l'existence de telles langues dans les régions ituriennes habitées par les Pygmées, mais leur structure et leur origine n'ont pas encore été étudiées.

Ainsi, jusqu'à ce jour, on s'en est tenu à des considérations générales et des hypothèses sur la question de savoir si l'un de ces idiomes communs aux Pygmées et aux Nègres ne pourrait pas être, après tout, la langue pygméenne.

Il n'y avait jusqu'à présent d'autres documents sur ces langues que des relevés de leur vocabulaire et des observations concernant leur curieuse phonétique. C'est seulement dans ces dernières années que l'étude du problème linguistique des Pygmées a été entreprise.

1. La langue des Batwa du Kivu-Ruanda.

Voici ce qu'en dit le P. SCHUMACHER (35/371) : « Je n'ai trouvé nulle part de langue qui fût propre aux Pygmées, même pas une langue de campement dont les Batwa se serviraient pour communiquer entre eux. »

Les Batwa parlent la langue du Ruanda, avec quelques particularités dialectales. Des anomalies, dans leur articulation, dénotent la présence d'influences étrangères.

Le P. VAN DEN BURGT écrit que la grammaire de la langue des Batwa est semblable à celle des Warundi, mais il a enregistré les singularités suivantes :

1. Les substantifs des Watwa diffèrent de ceux des Warundi, bien qu'ils soient dérivés de verbes warundi. En outre, de nombreux mots watwa que les Warundi n'emploient pas sont néanmoins du kirundi archaïque.

2. Les Watwa ont des radicaux verbaux qui leur sont propres, et sont inconnus des Warundi (86/9).

2. La langue des Batswa de l'Équateur.

Nous sommes abondamment renseignés sur ce sujet par le P. HULSTAERT (15), qui, ayant passé de longues années de mission dans le district des Batswana, est une autorité, dont la compétence s'étend aussi au domaine linguistique.

HULSTAERT admet comme possible que les Batswana aient jadis parlé leur propre idiome, et que les dialectes de leurs patrons aient puisé dans ce fonds du vocabulaire des Batswana ; mais l'inverse lui paraît plus vraisemblable. En outre, le vocabulaire botswana comprend une série de mots qui ne se retrouvent pas chez leurs patrons.

Le dialecte des Batswana possède de nombreux traits qui lui sont propres et qu'il est seul à manifester ;

d'autre part, quelques-uns d'entre eux se rencontrent dans divers dialectes mongo. HULSTAERT ne donne pas d'explication de ce phénomène. Il n'est guère probable qu'il y ait eu emprunt à ces divers idiomes ; l'autre explication, qui voit dans l'idiome botswana le substrat de tous ces dialectes mongo, serait plus naturelle.

Le vocabulaire botswana est un mélange de divers dialectes, mais en général, les mots et les formes verbales rappellent plutôt les langages lombole, lokutu et lontomba que celui de leurs patrons actuels. En outre, l'idiome des Batswana présente des singularités qui portent à admettre l'influence d'autres langues encore, à moins que l'on ne préfère voir en lui des restes d'une langue pygméenne à part des autres.

Ce dialecte concorde, dans son emploi des préfixes de classe usuels dans les langues bantoues et de l'accord qui s'y rattache, avec les langages nkundo et le reste des langues mongo. HULSTAERT ne mentionne pas que l'Européen éprouve tout d'abord des difficultés à saisir le dialecte des Batswana, et que les Nkundo y ont aussi de la peine au début, mais ceux-ci prennent vite l'habitude des particularités de ce langage, qui ont pour cause la phonétique des Batswana.

HULSTAERT insiste particulièrement sur cette phonétique déconcertante de l'idiome botswana. Il note, entre autres, la chute des nasales (n, m), remplacées par une occlusive glottale (glottal stop), p. ex. : 'sa'ba pour *nsamba*.

De même, le *k* guttural est éliminé entre deux voyelles. En outre, *f* devient *p*, *p* devient *f* après *m*. La nasale palatalisée se change en *n* (*nyama* en *nama*) ; *tsi* se change le plus souvent en *ti*.

Je souligne tout spécialement ces particularités du botswana, parce qu'elles se retrouvent chez les Pygmées ituriens.

Enfin, HULSTAERT indique encore que les Batšwa élident leurs voyelles moins souvent que les Nkundo, et aiment se servir de périphrases.

Quant à la langue des *Batwa des Kasai et des Sankuru*, DE NOLF nous apprend qu'ils parlent un idiome bantou ayant maint trait commun avec le luba, mais qu'il s'agit toutefois d'un idiome à part, distinct de tous ses voisins.

3. La langue des Bambuti ituriens.

La remarque de CASATI (85/1, 149), selon laquelle la langue des Pygmées serait un langage propre, mais corrompu, et modifié par le contact avec d'autres peuples, est sans importance. Il pensait, en émettant ce jugement, aux Efé septentrionaux.

STUHLMANN (67/460), qui a eu affaire, comme JOHNSTON, aux Efé méridionaux, mais plus tôt que ce dernier, souligne déjà des traits frappants de la phonétique pygméenne. Il écrit : « Tous les mots des Pygmées sont faits de syllabes isolées, que l'on prononce en les détachant les uns des autres, et qui sont presque toutes également accentuées. Les consonnes sont peu distinctes, surtout *k*, *g* et *b*, tandis que souvent, *p* est nettement articulé. Les voyelles sont longues et claires.

Nous n'avons jamais entendu de *clicks*; les mots des Pygmées consistent donc en syllabes isolées, détachées les unes des autres, terminées par une voyelle. »

Sir Harry JOHNSTON (68/532), qui a connu les prolongements Sud-Est des Pygmées ituriens, sait qu'un groupe du Sud parle un patois bira, et un autre, plus au Nord, un dialecte qu'il pense être du mvuba (bvuba). Il semble que JOHNSTON ait connu avec un certain détail ce dernier dialecte, grâce à deux Pygmées de sa suite. C'est à lui que se réfèrent ses notations linguistiques.

JOHNSTON se demandait déjà si l'idiome bvuba

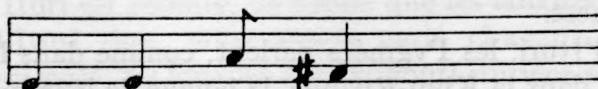
parlé par les Nègres riverains de la Semliki n'était pas, à l'origine, un idiome pygméen. Il écarte toutefois cette hypothèse, parce que, dit-il, on ne comprendrait pas, dans ce cas, pourquoi les Efé parlent si imparfaitement le bvuba.

Ici, JOHNSTON est dans l'erreur, sans doute parce qu'il n'a pas appris à discerner le bvuba de l'efé parlé par les Efé entre eux. De toute évidence, ses informateurs essayaient de lui faire connaître le bvuba, et n'y réussissaient qu'imparfaitement, avec la phonétique efé. Or, l'efé est plus proche du balese méridional que du bvuba.

JOHNSTON a été frappé par la phonétique non-né-groïde des Efé, et donne une bonne caractéristique de quelques-unes d'entre ses conséquences.

Il note d'abord la tendance des Efé à élider certaines consonnes, par exemple le *k*, remplacé par un curieux « *gasp* » ou *hiatus*, son qui se rapproche parfois d'un *click* et ressemble dans d'autres cas à une explosive faucale rauque, telle que l'*aïn* des Arabes.

Il note encore l'intonation chantante des mots, telle que la voix entonne la première syllabe sur un son bas, monte sur la pénultième pour retomber sur la dernière syllabe. Il nomme cette intonation « *almost a chant* » et en donne la notation musicale que voici :



ka — lu — ke — ke.

Il définit la manière de parler des Bambuti comme « *singularly staccato* », puisque chaque syllabe est articulée distinctement et séparément d'une voix presque toujours *basse et mélodieuse*.

Le problème linguistique des Bambuti ituriens se complique du fait que les Pygmées de l'Ituri résident parmi des tribus nègres appartenant à plusieurs familles linguistiques, de type bantou ou soudanais. La langue pygméenne (pour autant qu'elle ait existé) était donc exposée aux influences de tous ces idiomes. Dans la région de l'Ituri, on n'a pas affaire à une seule famille linguistique, comme dans le Ruanda, où la langue bantoue se trouve au premier plan, comme chez les Batswana de l'Équateur, chez qui ont sans doute agi plusieurs idiomes, tous relevant cependant du groupe mongo de la famille bantoue.

Comme groupes linguistiques bantous, il convient de mentionner, dans le district des Bambuti ituriens, le groupe *bira-kumu*, le groupe *nyari-ndaka-budu*, les groupes *bali* et *lika*.

Du côté soudanais, nous mentionnerons le groupe des langues *bvuba-balese-mamvu*, qui peut passer pour un membre éloigné du groupe des langues soudanaises orientales, et le groupe *mangbetu-medje*, dont les prolongements méridionaux sont les Barumbi, les Popoi, les Babeyru. Les langues soudanaises et bantoues ont fait sentir, à parts égales, pourrait-on dire, leur influence sur l'hypothétique langue mbuti, de telle manière que la pression soudanaise s'est exercée du Nord et du Nord-est vers le Sud-Est, l'influence bantoue du Sud-Ouest.

Sur l'Ituri, les Pygmées parlent, comme dans l'Équateur et dans la Kivu-Ruanda, la langue de leurs patrons, mais avec un fort accent non négroïde, donc pygméen. Quelques groupes, en rapports avec des patrons relevant de familles linguistiques diverses, parlent toutes leurs langues ; aussi les Bambuti sont-ils fréquemment polyglottes. J'ai rencontré des individus parlant jusqu'à cinq idiomes (y compris le kingwana).

Une autre caractéristique est que des groupes ou

des contingents de Pygmées parlent entre eux une langue différente de celle de leurs patrons, mais semblable à un idiome nègre plus éloigné. C'est le cas, par exemple, de la langue des Bakango de chez les Babali, Bandaka et Popoi, qui est un rameau du groupe bira-kumu. Notons enfin que, lors même que les Bambuti parlent entre eux la langue de leurs patrons, leur langage constitue malgré tout, par rapport à celle-ci, un dialecte aberrant. Les Pygmées, malheureusement, préfèrent s'entretenir avec le linguiste dans l'idiome nègre, plutôt que dans leur propre langue de campement, ne fût-ce que parce que des Nègres servent ordinairement de truchements dans ces relevés linguistiques. De cette manière, plusieurs singularités du langage pygméen échappent à l'explorateur.

Notre enquête provisoire se limitera aux deux complexes linguistiques qui ont exercé l'influence la plus forte et, de toute évidence, la plus durable, sur les Bambuti ituriens. Ce sont le complexe soudanais des Bvuba-Balese-Mamvu, au centre duquel est situé l'efé, idiome pygméen, et le complexe bantou des Babira silvestres, qui englobe les idiomes pygméens des Basúa de chez les Babira silvestres et des Bakango de chez les Babali-Bandaka.

Nous pouvons négliger pour le moment les langues mangbetu, dont l'intrusion dans les districts forestiers de l'Ituri est récente, de même que les langues bantoues de l'Ituri dont nous avons parlé ci-avant.

Ceci posé, les langues des Bambuti ituriens se divisent en un groupe du Sud-Ouest (bantou), autour de l'idiome des Babira silvestres, et un groupe du Nord-Est (soudanais), autour du balese, qui représente ici les langues des Bvuba, Balese, Mamvu et Monbutu. Dans le domaine des Babira silvestres, des Baamba, des Bandaka, Mabudu, Balika et Babali, les Bambuti emploient comme langue de campement le *sua* ou le *kango(ango)*, dialectes analogues du bira-kumu.

J'avais déjà exprimé à plusieurs reprises l'opinion que les Bambuti ituriens ont dû avoir une langue propre, et que celle-ci a dû se fondre dans les idiomes de leurs patrons, ou dans ceux qu'eux-mêmes parlent à l'heure actuelle. Je fondais cette vue sur le fait qu'autrement, on ne comprendrait pas comment les Bambuti eussent pu créer une culture originale ; qu'en outre ils ont une phonétique partout identique, différente de celle des Nègres, quelque langage qu'il parlent ; et qu'enfin les langues ituriennes en question ont une structure inconnue du reste des langues nègres. Cette hypothèse se vérifie de plus en plus, depuis qu'en comparant ces idiomes entre eux j'ai retrouvé la trace d'un élément linguistique insolite. La présente publication n'en donne qu'un compte rendu provisoire. Il s'agit d'un chapitre de la grammaire, dont le caractère particulier ne peut se justifier, ni par les langues soudanaises, ni par le bantou. Ceci dénote dans ces langues *la présence d'un substrat que je crois pouvoir tenir pour pygméen*, puisque le sua-kango et l'efé, bien qu'appartenant à deux groupes de langues morphologiquement différents, ne l'ont pas moins en commun que la phonétique pygméenne dont il a déjà été question. (1)

(1) On trouvera une description détaillée des langues ituriennes, et, en rapport avec elle, la discussion approfondie du problème du langage pygméen, dans le troisième volume, en préparation, de mon ouvrage : « *Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri* ».

Sigles :

- BS = groupe des langues *bira-sua*.
- S = *sua*.
- SS = *sua* dans la région de Sabani-Okaiko.
- SP = *sua* dans la région de Paligbo.
- SK = *sua* dans la région de Kokonyange.
- K = *kango*.
- B = *bira*.
- E = *efé*.
- L = *balese*.
- LE = *balese-efé*.
- Bv = *vvuba*.

I. Le groupe des langues bira-sua (BS).

Ce groupe linguistique est peut-être l'élément le plus curieux de la communauté bantoue que l'on puisse trouver en Afrique : un pseudo-bantou. Il se décompose en plusieurs dialectes, parlés, les uns par des Nègres (Babira des steppes, Babira silvestres et Bakumu), les autres par des Pygmées (Bakango et Basua) dans les districts forestiers de l'Ituri, de Stanleyville à l'Irumu. Sur les pentes occidentales du Ruwenzori, on trouve encore les Nègres Baamba et leurs Bambuti, qui appartiennent à ce groupe. Une pointe avancée des Barumbi, rattachés aux Mangbetu, et de langue soudanaise, sépare les Bakumu et Babira silvestres, qui se donnent en partie à eux-mêmes le nom de Bakumu. Parmi les Babira silvestres, les Bapere Okaiko parlent un

EN = *efé* du Nord.

ES = *efé* du Sud.

BvE = *bvuba-efé*.

M = *mamu*.

Signes diacritiques :

Ton musical : ' au-dessus de la voyelle *ö* : ton haut.

- au-dessus de la voyelle *ö*, n'est jamais signe d'allongement, mais le signe du ton chanté, plus élevé que le ton parlé.

' au-dessus de la voyelle *ö* : ton haut ascendant (montant depuis le ton chanté).

'' au-dessus de voyelle *ö* : ton retombant (descendant depuis le ton chanté).

Autres signes diacritiques :

- sous voyelle *o*, *e* : voyelle ouverte.

. sous voyelle *o*, *e* : voyelle intermédiaire entre *o* et *u*, entre *e* et *i*.

u et *y* : semi-voyelles.

' devant 'b, surtout : *b* implosif. Le *b* du préfixe ba-(*bua*) est implosif.

' au-dessus de *s* (*ś*) : *s* palatalisé.

' entre deux voyelles : hiatus, « coup de glotte », « glottal stop » : *e' e'*.

f est toujours bilabial, sourd ; *v* est bilabial, sonore.

w = click bilabial.

l = toujours *r* latéral.

dialecte dont la phonétique rappelle celle du sua. Il ne vit plus actuellement de Bambuti parmi les Bakumu, mais l'aspect physique de ceux-ci témoigne éloquemment de ce qu'ils ont reçu une bonne quantité de sang pygméen ; les Pygmées ont été absorbés par les Bakumu.

Les Babira des steppes, au contraire, parmi lesquels on ne trouve également plus de Pygmées, sont des Babira refoulés hors de la forêt et tombés sous le vasellage des pâtres Bahema, dont ils ont visiblement suivi les migrations le long de la lisière de la forêt vierge, fait consigné dans leurs traditions. L'une d'elles, affirmant qu'ils sont arrivés du Sud-Est, ne peut s'expliquer que de cette manière. Leur langue est identique à celle des Babira silvestres-Bakumu, à cela près que leur dépendance des Bahema l'a enrichie de nombreux éléments étrangers.

Les caractéristiques des langues BS sont : un vocabulaire essentiellement bantou, et une construction de phrase bantoue, mais, à part cela, un génie de la langue étranger au bantou. On ne retrouve ni les préfixes de classe, ni surtout l'accord de classe entre les membres de la phrase.

Au lieu des classes, *il y a division entre êtres animés et êtres inanimés*, conception entièrement absente du bantou. *Les noms et verbes sont reliés entre eux*, dans la phrase, *par des prépositions* et une série de verbes *défectifs faisant fonction d'auxiliaires*, et dont les formes réduites du singulier et du pluriel peuvent présenter l'apparence trompeuse de préfixes de classes. Ce groupe de langues, en tant que langues à préfixe, *place en principe le génitif et le possessif après le déterminé, mais on emploie à l'occasion la construction inverse*.

Outre ces caractères frappants, le groupe des langues BS a encore diverses particularités. Nous allons les exposer brièvement et en expliquer l'origine.

Notons tout d'abord que le groupe *BS* est au Nord-

Est la pointe la plus avancée des langues bantoues dans la direction des langues soudanaises. Mais cela n'explique pas son caractère, puisque d'autres idiomes bantous, tels que le *bali*, le *lika*, le *ndaka*, le *budu* et le *nyari* pénètrent aussi loin, quelques-uns même plus loin dans le domaine des langues soudanaises, et ont cependant conservé dans une très large mesure le système des classes, avec accord, caractéristique du bantou (quelques-uns ont huit classes, c'est à dire, en comptant le pluriel comme classe, seize, et même plus encore). Mais comme le *BS* n'est pas une langue soudanaise, il faut justifier par d'autres facteurs ces particularités de sa structure. Il est cependant impossible de ne voir dans le *BS* que le produit d'une désagrégation, comme le fait de toute évidence C. MEINHOF (88 et 89). *C'est bien plutôt une création nouvelle, obéissant à des lois définies et fonctionnant régulièrement.* Le génie de la langue bantou et un génie linguistique d'autre origine ont lutté entre eux et fini par produire ce type aberrant de langage.

Bien que le *BS* soit un phénomène de contamination, ce n'est pas simplement une langue mixte, dans le sens où l'est, par exemple, le semi-bantou ; ce n'est pas non plus un bantou primitif, comme je l'avais admis naguère. Quoi qu'il touche aux langues soudanaises, du moins par sa lisière Nord-Est, ce n'est pas le produit d'une contamination entre bantou et soudanais, bien qu'il s'y trouve aussi des éléments soudanais. *Le groupe BS est visiblement né de la symbiose intime et prolongée de deux peuples à langues différentes* ; l'une des parties intéressées était, sans aucun doute, bantoue ; dans quelle mesure leurs partenaires étaient les Pygmées de la forêt iturienne, dont le langage primitif serait entré dans la composition du *bira-sua* d'une part, du *balese-efé* de l'autre, c'est ce que montrera la suite de cet exposé. Le lien entre le *bira-sua* et le *balese-efé*, auquel

je viens de faire allusion, est incontestable, bien que ce dernier groupe emploie dans sa phrase la construction typique du soudanais (langue à suffixes avec génitif et possessif préposés) ; mais le *LE* (*balese-efé*) est fonctionnellement analogue au *BS*. Ce seul élément, l'identité de fonction linguistique, prouve déjà la parenté du *sua* et de l'*efé*, donc l'existence d'une langue pygméenne, sur laquelle se sont édifiés, d'une part le *sua-bira*, et de l'autre le *balese-efé*.

L'exposé qui va suivre est fondé, d'abord sur les dialectes de l'idiome nègre *bira*, près de Kokonyange, de Paligbo et de Sabani (Bapere) (1930), et ensuite sur les dialectes basua des mêmes districts, plus le kango des rives de l'Apare, dans la région de Bafwasende et de Bomili. Ces derniers *Bambuti* ou *Basúa* vivent, non parmi les *Babira*, mais parmi les *Babali* et *Bandaka*. Les *Bakango* (ou aussi *Bango*) ont conservé jusqu'à ce jour le pur dialecte *sua* pour langue de campement, bien qu'ils vivent séparés des *Babira* depuis des générations.

Nous devons, dans le présent exposé, nous borner à esquisser les traits les plus frappants dans la structure linguistique du groupe *bira-sua*, pour commencer par lui ; nous comparerons ensuite avec le groupe *balese-efé*, ce qui nous permettra déjà de dégager les grandes lignes de la langue pygméenne.

1. Le *vocabulaire* du *BS* provient évidemment du bantou, du moins pour l'essentiel.

2. Sont toutefois *absents* les *préfixes de classe* caractéristiques du bantou, donc la répartition des mots en classes. En *BS*, on se contente de la *division entre êtres animés et êtres inanimés*, totalement inconnue du bantou. (1) Des essais sporadiques d'employer les

(1) Le *kukumu* de Stanleyville, qui fait partie du même groupe linguistique que le *bira-sua*, ne connaît que les deux classes, êtres animés et inanimés, et ignore toute espèce de concordance, à ce que nous apprend une note du P.

préfixes de classes bantous ne font que prouver que le système bantou des classes n'est pas compris. Le préfixe pluriel de la classe des personnes, en bantou, (*ba-*, par exemple) se place en général devant le radical du mot, mais il peut aussi apparaître devant des radicaux pourvus de préfixes bantous caractéristiques du singulier, et même du pluriel. Inversement, le préfixe bantou du singulier, *mu-*, peut être placé devant un préfixe pluriel déjà ajouté au mot.

Cette fonction de *mu-* et de *ba-*, étrangère à l'esprit du bantou, ne s'explique que si l'on admet qu'elle n'est pas la même en *BS* et en bantou. Le *BS* conçoit des mots bantous déjà préfixés comme des radicaux ; les préfixes *mu-* et *ba-*, qu'il leur adjoint, ont la fonction de verbes et se trouvent en effet, avec le sens d'« être », dans la classe des êtres animés :

ki-toe, Pl. *ba-kitoë* = oreille.

mi-kobi, Pl. *ba-mikobi* = mortier.

C'est en vain que l'on chercherait dans le *BS* des préfixes de classe.

3. En principe, le pluriel de l'inanimé est semblable au singulier, ou bien le mot est redoublé. Mais il arrive souvent de nos jours que l'on emploie aussi pour l'être inanimé le préfixe *ba-* ; le kango, entre autres, a une préférence pour ce *ba-*, même avec les êtres inanimés.

Dans l'ensemble de la phrase, toutefois, les différences entre animés et inanimés sont soulignées par le fait que l'apposition à l'inanimé ne prend jamais le préfixe *ba-* ; elle est en général redoublée, que le substantif

KOHL, qui s'est livré à une étude approfondie du *kukumu*. Malheureusement, cet auteur est mort pendant la guerre, et les abondants documents qu'il avait rassemblés se sont perdus. Le P. KOHL écrit : « En *kokomu*, nous n'avons en fait que deux classes de substantifs, du moins en théorie. » « La concordance du génitif est totalement absente en *kokomu*. L'adjectif qui se rapporte à un nom ne prend pas non plus de préfixe. »

soit ou non pourvu du préfixe *ba-*. Au contraire, dans la classe des animés, l'apposition prend le préfixe *ba-* et peut aussi (mais en général, elle ne le fait pas) être redoublée.

Le singulier a un son initial différent pour l'animé et l'inanimé, sans qu'on puisse en tirer des conclusions pour la répartition en classes.

Exemples.

Animés.		Inanimés.	
S.	Pl.	S.	Pl.
K. <i>ka'i</i>	<i>ba-ka'i</i> = femme.	K. <i>andu</i>	<i>ba-ndu, (b) andundu</i> = maison.
' <i>mvá</i>	<i>ba-mva</i> = chien.	<i>etali</i>	<i>betali</i> = pierre.
<i>mé</i>	<i>ba-mé</i> = arbre.	<i>mô</i>	<i>ba-mô</i> = tête.
S. <i>g'ba</i>	<i>ba-g'ba</i> = nègre.	S. <i>endu</i>	<i>bendu' (b) endundu</i> = case
<i>nama</i>	<i>ba-nama</i> = bête (gibier)	<i>minyo</i>	<i>ba-minyo</i> = dent.
<i>elubu</i>	<i>belubu</i> = chauve-souris.	<i>molo</i>	<i>ba-molo</i> = tête.
<i>meli</i>	<i>ba-meli</i> = arbre.	<i>te'o</i>	<i>te'o, ba-te'o</i> = champ.

Animés.

Épithète au Sing.

tsú moi = un poisson.

akgkq bapu = poule blanche.

mé ang'bq = grand arbre.

Épithète au Pl.

batsu ba-bale = deux poissons.

bakgkq bapu = poules blanches.

bmé bang'bongbq = grands arbres.

Inanimés.

S.

endu ndofu = cette case.

B. *etali inde* = cette pierre.

K. *etali inde* = cette pierre.

Pl.

endundundu ndofu = ces cases.

etalitali inde = ces pierres.

betali inde = ces pierres.

En général, l'apposition est mise au génitif : sing. *kasa a-nde*, Pl. *a-nde-nde*, feuille verte ; ou rattachée par un verbe défectif (voir plus bas).

4. *L'accord de classe* caractéristique du bantou fait défaut en BS. Les parties du discours se suivent de la même manière que dans une proposition affirmative. Les mots sont reliés entre eux par des verbes défectifs et par des particules, surtout le *-a-* du génitif.

A) FORMATION DU GÉNITIF PAR LA PARTICULE *-a-*.

En principe, le génitif est postposé ; le *-a-* est intercalé entre le déterminant et le déterminé. C'est de la même manière que l'on forme le possessif.

K. *sokā mo* < *soka á mo* = cheveux (poils de la tête). *sokā me* < *soka á me* = mes cheveux.

S. *kisā mo* = cheveux (poils de la tête). *kisā me* = mes cheveux.

Pour les parties du corps et les mots composés désignant une notion collective, les mots sont en apparence juxtaposés sans préfixe :

S. *lulu dekolu* > *lū dekolu* = coutume des anciens).

S. *afè lo* = trou de nez (narine), *falā mé*, *falā meli* (S. S.).

K. *elo áme* = trou de nez (narine), en (S) correctement *amèlo* (*elo á me* = mon nez).

K. *epeli* (K) = écharpe, *fala (hala)* *n'g'banga'* (B) = éclat d'arbre.

K. *kupā ngongo*; *kupā mbe* (S) = épine dorsale (os du dos).

Il semble toutefois qu'en pareil cas, la particule *-a-* ait été absorbée par contraction, ce qu'indique le ton haut ascendant de la syllabe contracte.

(J'ai trouvé également la construction inverse : *apéle* (K) = empennage de flèche ; en Efé, *apéle* est la pointe de flèche).

Dans cette construction du génitif, il n'y a pas trace d'accord de classe par l'emploi de préfixes de classes destinés à cette fonction.

B) GÉNITIF QUALIFICATIF PAR FORME VERBALE.

Une autre forme de génitif épithète est de nature verbale : on se sert de la particule verbale *-a-*, bien connue, qui peut être ressentie, mais à tort, comme un préfixe de classe.

Pour les êtres animés, c'est le verbe *mu* (Sing.), *bu* (Pl.) = être que l'on emploie. En *sua*, *u* tombe devant *a*; en *kango*, il se change en *b*, et, au pluriel, en une semi-voyelle *u*.

S. šeko mā ndji	Pl. ba-šeko bā-ndji	{	= chimpanzé de village.
K. šeko mbā ndzi	» ba-šeko buā ndzi		
K. kù mā pa	» bakù buā pa	{	= ancien de village.
S. mē mā mbute	» bamē bā bambute		
K. miki mbā mbute	» baniki buā bambute	{	= enfant de Pygmée.
S. kali māndza	» bakali bāndza		
K. ka'i mbāndza	baka'i buāndza	{	= belle femme.

Le même mode de formation est appliqué au possessif :

K. miki mbā mo	Pl. baniki buā mo	{	= mon enfant.
S. m̄ā māmo	» bamē bāmo		

La transcription littérale de cette construction est à peu près : *miki mu a mo* = enfant être de moi.

K. 'mvá (m) ba'-e (m) bepépé ateito, pluriel : *bamva buā'e buepépé bateito* = son beau chien s'est sauvé.

Le *kango* élide aussi parfois le *m:maba>ba*.

Dans les inanimés, le génitif n'est formé qu'au moyen de la particule génitive *a*, sans préfixe verbal *mu-*, Pl. *bu*.

S. 'ema á'o : ta chose ; *endu á su* = notre case.

S. te'o á tq : champ du Nègre ; *pongo á mbute* : pagne du Pygmée.

D'autres verbes défectifs sont souvent employés pour former le génitif :

nde et *li*, tous deux identiques au singulier et au pluriel. Par élision de *l*, *li > i > y* devant *a*. Le sens de *nde* et de *li* est « être » avec emploi attributif.

K. andu ndā sua	Pl. bandu ndā basua	case des Pygmées.
S. ēndu yā sua	Pl. bendu yā basua	
S. ēndu yā emā andza akūka		la belle case de la mère n'est pas tombée.
B. endu lámo na déle, lako á ngbo.	= ma case est petite, la tienne	
S. endu y ámo nde deo, ya'o nde st.		est grande.

- B. *me moní g'ba le mandza* { = je vois un bon homme.
 S. *me moní to yi mandza* {
 K. *elianga ndándza* Pl. *elianga ndandzánza*. { = fleur est belle.
 S. *elianga lyándza* Pl. *elianga yandzánza*. {
 S. *me ndé bongá me*. je suis bon.
eye ndé bongá-e il est bon.
mbuße ndé saná -e Pygmée est rouge.
 B. *mé ndé kula lake*, Pl. *bamé nde kula labo* = l'arbre est haut ;

mais on dit :

- endu ndé lengá* (et non : *lenga lake*) = maison est grande.
 S. *tiko yasu* (*lyasu*) Pl. *batiko yasu* = (son) notre champ.
 K. *tiko ndasu*, notre champ.
 K. *andu ndámo* {
 S. *endu lyá mo* { ma case.
 S. *ng'ba mundé mang'bó a moni nyama mandzá* : ce grand Nègre a vu
 un beau gibier.
 Pluriel : *'gbágba li bundo bangbongbó be boni habanyama bandzandzá*.

Pour les êtres vivants, la phrase attributive est formée avec la particule génitive *-a-*, plus. *m(u)* (Sg) et *b(u)* (Pl.), et avec le verbe défectif *e* (Sg.); *be* (Pl.) Tout ceci ne vaut que pour la classe des êtres animés ; pour les êtres inanimés, on emploie *-e-* au singulier et au pluriel.

- K. *kango é manze*, Pl. *bakango bébanze* = le Kango est rouge.
 K. *ka'i é mandzá*, Pl. *baka'i be bandzánzá* = la femme est belle.
ebo betoda-be : ils sont noirs (eux les noirs).
tiko é 'andzá, Pl. *tiko é 'andzánzá*, le champ est beau.

Une autre différence entre animés et inanimés devant le verbe, même représentés par des pronoms personnels, est que les animés prennent au Sing. *a*, au Plur. *ba*, les inanimés seulement *a* au Sing. et au Pl.

- S. *to áku*, Pl. *bató báku* : homme est tombé.
 K. *to mbáku*, Pl. *bató báku* : homme est tombé. (*mbaku < mu aku*).
mé áku, *bamé báku* = arbre est tombé ; mais :
tali áku, Pl. *betali áku* : la pierre est tombée,
 ou *tali ndáku* (*lyaku*), Pl. *betali ndáku* (*lyaku*) : la pierre est tombée.

6. EMPLOI DES AUXILIAIRES.

On ne pourra ici illustrer que par quelques exemples l'usage de ces auxiliaires, qui fait si bien ressortir la position particulière de ces langages. Notons tout d'abord que ces formes, dont nous avons déjà défini l'autre fonction, sont encore reconnues comme formes verbales en *BS*, ce qui n'est plus le cas en *LE*.

L'auxiliaire *mu* (Sg.), *bu* (Pl.) = être.

- K. *mebe, sekø mu bg?* Question, chimpanzé être où ?
- S. *bakali buasā so á kumba*: Femmes être tresser corbeilles pour porter.
- S. *ndza ndá mo ási á mu lito*: faim mienne grande elle être tuer (la grande faim me tue).
- me mu ása temá*, moi être faire travailler à la houe (je suis en train de travailler à la houe).
- me mu ndasa temá*, la même phrase sous la forme négative.
- S. *mí mu á ngamø angwa e'ę?* Enfant étant à pleurer, pourquoi ?
- mbe, mí mu á kamya e'ę?* (même sens).
- anga o manzá, bato bokunda ó'e*, ou :
- anga o mu anzá, bato bu e kunda oe* : si tu es bon, les gens t'aimeront.
- mu-na* = être avec (avoir) et être dans.
- oe mu ná ndja*, tu as faim.
- besu bu ná ndja*, nous avons faim.
- banyama bu ná ndja*, les bêtes ont faim.
- eye mu ná ndula*, il est dans la forêt.
- S. *ëma mëma?* où est la mère ?
- emù na ndula* (*emu < ema mu*), mère est dans la forêt.
- emù nëndu*, mère est dans la maison.
- S. *më ndòma < (mí endo mu má)* : où est l'enfant ? Pl. *bamë bundo bùma*.
- K. *mane mü'e*, qui être lui (celui-ci), qui est celui-ci ?

L'auxiliaire *nde*, être.

- B. *me nde lengá lá me*, je suis grand.
- S. *me nde bongá mé*, je suis bon.
- eye nde bongá e*, il est bon.
- mbutë nde taná'e*, le Pygmée est bon.
- bambutë nde taná bo*, les Pygmées sont bons.
- S. *ime ndë to, ebo ndë 'bag'ba* { *je suis un homme, ils sont nègres.*
ou *ebo bendë 'bag'ba*
- K. *abiti endë ayá mba mó*, Abiti est compagnon de moi.
- S. *'ema endòma*, Pl. *'ema'ëma endòma*, chose elle est où ? (où est la chose?)

L'auxiliaire lika (liki), être, rester, avec également le sens d'« avoir coutume de. »

- S. *alikito sqbēndu*, il est à la maison.
gibo mu sobā kūpu, le gibo est dans la caverne.
séka la kēte aliki tamba na ng'banga eloqbo, la fille des esprits avait coutume d'aller avec canne (bâton).
- K. *songe ali k-íma* (ou : *ali kimito*), la lune ne brille pas (plus) (c'est la nouvelle lune).

On trouve même la forme :

songe à alima, lune est claire.

Les verbes défectifs, eux aussi, peuvent indiquer le temps par mutation de leur voyelle finale :

nde, ndi, ndo, ou, en se servant de l'auxiliaire *ba, bi*:

- K. *me nde sultani*, je suis sultan.
me bi nde sultani, j'étais sultan.
me bá nde sultani, je serai sultan.
- K. *bakala me binde bapóda*, 'bag'bei me nde kōlu, autrefois, j'étais petit, maintenant je suis grand.

Les plus courants d'entre les verbes défectifs, ceux qui déterminent la structure de la phrase, sont :

mu- bu, être (surtout dans un sens local).

- (e)nde, Pl. *be (nde)*, être.
e. Pl. *be* être.
li (yi) (de lika) être où.
na (avec *mu, e*) avoir.
(e)ka, aller.
(e)ta, (ti, to (po), employé comme suffixe, indique l'achèvement d'une action.
asa (-sa, -si) = faire, *asito* = c'est assez (c'est fait).

L'auxiliaire e, pluriel be, être, bei = être.

- K. *kango é ani ?* Pl. *bakango bē ani ?* Où est le Pygmée ?
i'ba é bēi : l'eau est là ; négation : *epá (etá) bei*.
pongó é ápu (ou *ndápu*), le drap est blanc.
tiko ndásu é asi, notre champ est grand.
pongó é a mo, le drap est mien.

- B. *sua è na ndula*, Pygmée est dans la forêt.
ekè ana ndula, il n'est pas dans la forêt.
- K. *bua è a loka*, la pluie être, elle tomber (il pleut).
sònge è a lima, la lune est claire (elle brille).
sònge è a mu ama, lune être elle sombre (la lune s'obscurcit).

(il se peut que le *n* soit éliminé devant l'*a* : *e na loka* ; *e na lima*).

zobukana ndasu è na pôda, communauté notre est (avec) petite.

- K. *eye se bëi na mosá*, ainsi nous avons du feu. (nous sommes avec du feu.)

Il semble que ce soit cet *e* que les Basua et les Bakango placent en général avant l'adjectif, mais aussi ailleurs. Quand on demande : « Qu'est-ce que beau ? », on reçoit pour réponse : *é anzá*, *é bongá* (grand) (génitif ; de même avec beaucoup de verbes et de substantifs).

La négation, elle aussi, s'exprime selon toute apparence par un verbe, et peut être préposée ou postposée.

ka, (*n*) *ga* est négation de *na*.

më na kulumo, j'ai de la richesse (je suis riche).

më anga kulumo, je n'ai pas de richesse.

(*e*) *pá*, (*e*) *pí*, (*e*) *bí*, avec ton haut sur la syllabe finale.

- K. *kango epi*, Pl. *bakango bepi*, Kango n'est pas là.
më tepi mbe, je ne riais pas.

më pá pika, je pas venir (je ne viendrai pas).

i'ba epá bei, eau n'est pas là (il n'y a pas d'eau).

makö epánzá, l'oeuf n'est pas bon.

Autre négation : *ba*, *bo*.

II. Le groupe des langues balese-efé (*LE*).

Le groupe des langues Balese-Efé avoisine à l'Est et au Nord-Est le groupe bira-sua. Il comprend d'abord l'efé, idiome de tous les Bambuti qui ont pour patrons les Nègres Bvuba, Balese, Mamvu et Mombutu. L'efé constitue avec les langages de ces Nègres un groupe linguistique que nous appelons ici balese-efé (*LE*). Les Balese, la peuplade qui, de tout le groupe, a l'habitat le plus dispersé au bord de l'Ituri, me semblent en être les meilleurs représentants.

Dans tout ce domaine, depuis la Semliki jusqu'à la Nepoko, au Nord, l'efé ne présente pas de divisions sensibles ; les différences dialectales entre l'efé septentrional de la Nepoko-Nduye et l'efé méridional de la région de Kifuko, au bord de l'Ituri, ne sont pas assez prononcées pour qu'on puisse parler de dialectes.

Le langage des Balese méridionaux est le plus proche de l'efé, à telles enseignes que les Balese septentrionaux prétendent couramment qu'ils parlent efé. Le bvuba, au Sud, et plus encore le mamvu, au Nord, s'écartent déjà sensiblement, par leur vocabulaire et leur phonétique, de l'efé et du balese méridional.

Si la *langue de campement* des Efé est tellement difficile à saisir à l'état pur, c'est que les Efé s'efforcent de parler avec leurs Nègres les dialectes de ceux-ci, et en font d'habitude autant avec l'explorateur blanc. Toutefois, même lorsqu'il en est ainsi, ils ne peuvent dissimuler la prononciation qui leur est propre ; et c'est justement par là qu'il se distinguent même des Balese méridionaux.

L'efé constitue une unité avec les langues nègres que nous venons de mentionner, telle que celle du kango-sua avec le bira-kumu ; cependant, l'efé relève, non plus des langues bantoues, mais des langues souda-

naises, et c'est des langues soudanaises orientales qu'il se rapproche le plus, tant par son vocabulaire que par sa morphologie. Les langues *LE* sont des idiomes à suffixe, avec génitif préposé, ce qui fait apparaître l'opposition fondamentale entre elles et le *BS*. Il en résulte une structure de phrase entièrement différente.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer dans tous ses détails *la phonétique* et *la morphologie* du *LE*, pas plus que nous ne l'avons fait pour le *BS*, ni la situation de l'efé pygméen par rapport au balese des Nègres ; l'important est de montrer la similitude de structure entre l'efé et le sua, ne fût-ce que sur quelques points essentiels. C'est ce que nous allons tenter dans le domaine déjà sommairement décrit à propos du *BS*.

L'unité structurelle de l'efé et du sua prouve, d'une part l'existence d'un langage pygméen, et d'autre part que le « pygmée » est entré, comme *l'un* des facteurs essentiels, dans la composition de l'actuel groupe bira-sua, non moins que du groupe balese-efé.

1. Par leur *vocabulaire*, l'efé et le balese appartiennent au groupe soudanais oriental ; le bvuba et le mamvu en diffèrent déjà sensiblement. Les emprunts aux langues voisines sont fréquents. Nous réservons pour des comparaisons détaillées la question de savoir quel est le nombre des mots propres à l'efé, et quelle est l'importance de la parenté avec le vocabulaire sua. Mais il y a des mots typiquement pygméens.

2. *Commencements et fins de mots.*

Tous les verbes efé commencent par une voyelle. Le même caractère est moins marqué dans les substantifs et adjektifs, mais il semble bien que toutes les racines propres à l'efé ont toujours une initiale vocalique : *og' ba* = arbre, *ūse* = dent, *ele* = venir, *qlo* = aller.

Les noms ont aussi une initiale consonantique, mais

dans ce cas, la consonne semble être un préfixe dont la valeur n'a pas encore été définie.

Les *racines nominales* efé sont *disyllabiques*, les polysyllabiques sont composées.

La fin des syllabes est toujours vocalique. On trouve en efé les racines suivantes : (VV = Voyelle ; VCV = Voyelle, Consonne, Voyelle).

VV: *ōi*, soleil, *āe*, case.

VCV: *ūse*, dent, *upi*, être assis, *ōbē*, danser, *ānu*, manger.

3. Phonétique efé et phonétique pygméenne en général.

Je ne citerai ici que quelques phonèmes particulièrement remarquables, et propres aux Pygmées (efé et sua), car la description de la phonétique pygméenne suffirait à remplir un long chapitre. La prononciation pygméenne diffère fortement de celle des Nègres, et jamais Nègre ne réussit à s'y habituer.

Un trait frappant du parler pygméen est l'allure hachée, saccadée de ses syllabes, résultat d'*hiatus* (*glottal stops*) répétés. Ce *glottal stop* se trouve, non seulement à l'intérieur des mots, mais aussi au début et à la fin. Il est plus courant en efé qu'en sua-kango. Les Nègres le rendent dans leurs dialectes par des consonnes, dont les plus fréquentes sont des gutturales et des nasales. A l'initiale, le *glottal stop* produit une intonation curieuse, et empêche la contraction de la voyelle initiale avec la voyelle finale du mot précédent.

E: '*opfo*'! (interjection exprimant le mécontentement).

E: '*alu*' *e'* é = orteil (fruit du pied !) < *kalukeke*.

S: (b) *u'a* '*ipē* (orteil) < *buka kipe*.

K: *a'é* = chemin < *afe* (S).

Les labiovélaires (*g'b*, *k'p*) sont très fréquentes en pygmée et identiques aux implosives labiales '*b*,

'*p*, à cela près qu'elles sont post-gutturales (vélaires). Il semble qu'entre voyelles les implosives bilabiales soient toujours vélaires.

E : '*ōg'* *bi* = enfant. '*abág'* *bi* = clavicule.

K : '*g'beg'* *béi* = maintenant, aujourd'hui. '*bōg'* *bō'* = escargot.

L'efé possède aussi un *click labial*: la lèvre supérieure s'avance au-dessus de l'inférieure et est ensuite aspirée avec un claquement, produisant un click analogue au *v* fricatif. Je le note ici par w.

āwí = mortier, *qwātī* = mille-pattes, *qwó̄wi* = tabou, totem, etc.

Je n'ai entendu ce son, ni en sua-kango, ni dans les langages nègres.

Le Pygmée élide les nasales devant explosive et fricative ; s'il ne le fait pas, c'est que l'exemple des Nègres l'emporte ; mais il y a aussi d'autres cas où les nasales s'élient, dans les éléments de formes grammaticales, et sont remplacées par le coup de glotte (*glottal stop*).

E : *befe āne* < *befe ã'e* = avec le Befe.

S : *ema mu má* > *emō̄ ma* = où est la mère ?

Le son *ii* (1) ne s'entend aux bords de l'Ituri que chez les Pygmées.

E : *tiūdū* = montagne, forêt ; *musii* = lance.

L'efé et le sua (mais non le kango) ont une prédilection pour les fricatives bilabiales *f* et *v*.

Notons encore la tendance très marquée des langages BS et LE à contracter les phonèmes, trait que favorise

(1) Ainsi noté en allemand ; c'est le son du français « du », « vu », etc. (N. d. T.)

aussi en *S* et *E* l'élosion des consonnes. Des syllabes entières peuvent ainsi disparaître, par exemple quand *l* se trouve entre deux voyelles semblables :

S et *E* : *pā* < *pala*, campement ; *mē* < *meli*, arbre.

L'élosion et la contraction des consonnes et des voyelles laissent des traces dans la hauteur du ton musical :

S : *bū* < *būi* = il a saisi ; ce phénomène suit ses lois propres. En efé, par exemple (langue avec génitif préposé), quand deux mots sont contractés, la voyelle initiale du déterminant disparaît, celle du déterminé se maintient :

E : *efē g'bi* = enfant d'Efé < *efé og'bi*.

abā g'bi = clavicule < *aba igbi*.

En *SK*, conformément à la position du génitif dans ces langues (génitif postposé), c'est le contraire qui se produit. La voyelle initiale de la seconde racine se maintient et conserve l'accent. Mais en fait, c'est la même règle qui joue dans les deux cas : *l'avantage est donné au déterminé*.

S : *bu' ḫesó* = globe de l'œil < *buka (bu'a) ḫesó*.

E : *elanamō̄i* < *ele a-ne amu ó̄i* = venir, avec cela nous retourner = nous retournons avec cela.

4. Quant à la *morphologie*, citons quelques formes importantes pour la caractérisation du langage pygméen:
a) en efé, le *pluriel* se forme principalement avec le suffixe *eni* (*ini*) :

dolēni (Pl. de *dole*) : femmes.

açēni (Pl. de *aç*) : cases.

Lorsque ce *-eni* se fond avec la voyelle de la syllabe finale, par chute de la nasale, le pluriel est marqué par le ton haut.

avīni (avi enī) < avī = hommes (les deux formes sont usitées).

Les pluriels formes avec le suffixe *-eda* sont plus rares en efé mais répandus chez les Nègres.

E : *letí uláda* : donne des pièces de gibier (Pl.)

On trouve aussi en efé le pluriel par redoublement, plus rare toutefois qu'en S ; le pluriel se marque encore de temps à autre par le préfixe *'ba* (!).

E : *lodi lodi* et *balodi* = défunts, esprits.

Les suffixes pluriels en question peuvent être affixés au nom seul, ou à l'apposition seule, ou aux deux à la fois (Le S préfère le marquer dans l'épithète, mais par des préfixes) :

Bv E : *osōbu ulā musafuāde motóá tolē* =

mot à mot : garçons tueurs (Pl.) de gibier (Pl.) sont voyageurs de Tore = les garçons qui ont déjà tué du gibier peuvent voir Tore.

b) Fonction du génitif et du possesif

Les langues LE, faisant partie du groupe soudanais, ont le génitif préposé : ce sont donc des langues à suffixe, en quoi l'E s'oppose au S. Caractère morphologique que l'E n'a instauré que partiellement, comme on le verra à propos du génitif. En fait, dans le LE, le génitif peut aussi bien être préposé que postposé, trace du caractère linguistique propre aux Pygmées.

En effet, la pré- ou postposition du génitif dépend de l'être dont il est question : *être animé* ou *inanimé*. Ainsi, avec le S et les idiomes nègres qui ont subi son influence, l'E forme ce groupe de langues qui *divisent*

les êtres en animés et inanimés. De même que le birkumu dans le groupe bantou, le balese et le bvuba, du côté des langues soudanaises, ont adopté ce caractère ; le mamvu s'en écarte déjà considérablement.

Le *LE*, mais surtout l'*E* dispose de formes génitives. En principe le génitif est préposé. C'est ce qui se passe, en règle générale, quand le déterminant et le déterminé désignent tous deux des êtres inanimés. Mais quand on établit une relation de génitif entre un être animé et un autre, inanimé, ou que le génitif indique un rapport de possession, tout s'embrouille. (*D*= déterminé, *d*= déterminant, (*o*)= animé, (+)= inanimé).

Génitif habituel.

1. *D (o) placé*

a) devant *d* sans particule génitive :

avi ücüü = tête d'homme ; *og'ba' óde* = branche d'arbre ;

dolé toge = nez de femme ; ou bien

b) *D (o)* est placé devant *d* avec particule génitive *a* :

avi-a ücüü = tête d'homme (*avi-na ücüü*).

og'ba' óde = branche d'arbre, *dolé a toge* (*dolétoge*) = nez de femme.

2. Quand *D (+)* et *d (o)* (inanimé et animé) constituent l'expression génitive, on a le génitif postposé avec la particule génitive *a* :

avi meli-a = homme de la forêt.

og'ba ubo-a = arbre du village.

uku meli-a = éléphant de la forêt (*LN*).

Génitif possessif.

Dans ce cas, le déterminé est toujours, bien entendu, un être animé qu'on déclare possesseur de tel ou tel objet.

1. *Génitif préposé.* D (o) préposé avec particule *bo* d suit avec particule génitive *a*.

dolē bo upfō-a = couteau de femme (couteau appartenant à une femme).

ulā-bo anū-a = nourriture du gibier.

2. *Génitif postposé:*

d (qu'il soit (o) ou (+) préposé, sans particule.
D (o) le suit, avec *bō-a*.

upfō dole-bō-a = couteau de femme (cf. plus haut).
tole Efé bō-a = Tore des Efé (société secrète).

anu ula bō-a = nourriture du gibier.

Cette particule *-bo* est le verbe défectif *mu* (être), que nous avions trouvé en *SK*; *mu-a* < *bo-a* = être avec, avoir. Il existe en *BS* et en balese-bvuba-mamvu sous les formes *ma* et *ba*.

c) *l'emploi des pronoms personnels a-* au singulier, *ba*, au pluriel, surtout en *NL*, pour les êtres animés, de la même manière qu'en *BS*, est un nouvel exemple de cette division en deux classes (êtres animés et êtres inanimés).

dolē á-qlq, Pl. *dolē* (*et doleni*) *bá-qlq* = la femme vient.

Pour les inanimés, jamais on n'emploie ba au pluriel, mais toujours a.

Le mamvu semble encore exprimer dans le suffixe nominal la différence entre les deux classes : ce suffixe est *ada* pour les êtres inanimés, *eda* pour les animés.

5. *Emploi des verbes défectifs.*

Quelques verbes défectifs que nous avons déjà rencontrés quand nous traitions du *BS* réapparaissent ici.

Le verbe défectif *mu* (être) se rencontre dans la

syntaxe de l'Efé méridional ; sa forme et sa signification sont même identiques à ce qu'elles sont en sua.

BvE : *abé' e q̄pa ulāpe, mu dáfu eg'bé* = rhyncocyon trouva gibier mort ; il était en train de s'y enfoncer...

tupí mōpi anu anūe; tupíti mélé = et était en train de dévorer ; alors antilope Ite arriva...

(le *mu* pourrait à peu près se traduire par le participe anglais *being*, ou par un substantif, ainsi, littéralement : est « un s'enfonçant », « un dévorant-la-nourriture »).

miféa (mu ife-a) = lui (le léopard) était en train de terminer (*ife*) = « un terminant ».

kalisia meća < (mu éća) etüe ulāne = *Kalisia* est présidant au gibier (préside au gibier).

yokinama mōa < (mu oa) ēdi = *yokinama* est (= étant) un.

ilitódo mōa etśēto = *Ilitodo* sont (= étant) quatre.

Chez les EN :

ōdiüte ebo móea < (mu q̄ea), odiüte = le chien *Odiüte* étant suivre (= le chien *Odiüte* suivait...)

obü'u tibö mëso < (mu eso) = demain pluie étant tomber (il pleuvra demain).

avi musōi = imbécile (homme étant bête).

avücu ogi ög'bi mójá < (mu oja) = les vieux entendirent enfant étant pleurer (l'enfant qui pleurait).

eda mōpe = il était assis ; *eße mōlō < (mu ölō)* = l'Efé alla.

Ce *mu* se trouve aussi chez les Efé septentrionaux sous la forme phonétiquement modifiée de *bo*, et chez les Nègres, de *ba* et de *ma*.

EN : *bo tole esi edanę (bo - esi)* = étant (là-dessus), Tore lui dit. (*tolę mësi < (mu esi)* = même sens, dans la même phrase).

tole bo'oto = Tore voyait (était en train de voir), ou :
bo-tôle — otq og'bi (bo'oto) = Tore voyait l'enfant.
 (e) *bóefa* = c'est fini.

J'ai souvent entendu les Pygmées dire en signe d'approbation :

ebō! = c'est ainsi !
 Bv : (forme narrative : *ba=bo=mu* en efé).
bahoboni = ils cessèrent.
bahadini = ils tirèrent (la) corde.
bahōbō og'ba edí obu hegbenē = il laissa un arbre debout au milieu du champ.
bahode = il mourut ; *bahefa* = est fini (le conte).
 ES : *bodife ulā (<bo di ife)* = tu as fait finir le gibier.

Je retrouve encore, par exemple, le verbe défectif *nde*, être, chez les BvE (*nde < de* avec élision de *n*).

kalisia de avi bo-ōma ūla boa = Kalisia est homme supérieur des animaux (le seigneur des animaux).
kalisia ānu nibōa dé! Kalisia, c'est ta nourriture !

Le verbe défectif *li* n'est pas inconnu non plus, de même qu'en S.

ES : *ēbo lánze (lianze)* = beau chien (Nom d'une jeune fille).
leti uláda < (li eti) = donne (du) gibier.

Une autre verbe défectif, fort usuel, qu'on ne peut dégager sous cette forme en *LE*, mais dont on peut retrouver l'existence par comparaison avec le *BS*, est *asa*, qui signifie en *BS* « faire, opérer ». Il s'emploie de la même manière que *to do* en anglais et apparaît en *E.* comme un *s* préfixé :

solo, seláfu-a = il alla et arriva (he did go, he did come, arrive...)

sefa = c'est fini (la même chose que *boefa* et *bahefa*).
amusabuani, amutōlu = ayant dormi, nous nous le-vons.

eſe ſoti ulá = l'Efé abattit le gibier.

befé ſotea ulá = le Befé abattit un animal.

L's préfixé d'(a)-*sa*, (a)-*si* a pour fonction d'exprimer le prétérit.

Note. Cette intéressante et fréquente construction est évidemment semblable à l'expression possessive qui accompagne le substantif, avec cette différence que l'a suffixé doit être le pronom personnel.

dole bo upfō-a = femme étant couteau de (= c'est le couteau de la femme).

befé ſotī a < (befé ſi-oti -a) = Efé fit abattre du gibier (l'Efé abattit du gibier).

On rencontre en BS des tournures comme : *mesi temā* = j'ai haché (« J'ai fait hacher », « I did chop »).

me ſa'o temā ſa = je hacherai (mot à mot : « je ferai hacher faire »).

K : *asito* = c'est fini, c'est assez (efé : *sefa*).

S : *aba kali aſibe* : ensuite la femme dit (« did say »).

(Le sua (bantou) place le pronom personnel devant *a-ſibe*; l'efé (soudanais) le postpose : *befé ſote a*).

Que cette forme verbale défective -*s-*, dérivée d'*asa* (*asi*), soit aussi employée en efé, ce fait est surprenant, puisque le même verbe existe bien en efé, sous une forme différente, *eja, ife* (*s > f*), mais s'y emploie autrement. On dit :

mife-a je l'ai terminé, ou encore :

sefa = c'est fini !

Le verbe défectif *e*, tel qu'il s'emploie fréquemment

en *BS*, surtout avec l'adjectif, se trouve aussi en *E*. Ainsi *BE*:

alia (trompette de bois) *mōa é otá* =
alia étant est longue.

kēti mōa é tqbq = le keti est une femme (est femelle).
ES: *amu ōa é bōba* = nous sommes grands.

Au nord, les Efé emploient le *e* comme préfixe dans toute sorte de locutions : *édōleni batolq* (et) les femmes lièrent.

(é) *boefja*: c'était fini.

étolq efa = le fait-de-lier est terminé (« c'est fini de lier »).

é *amécq ūbe etsi* = (et) nous restons dans ce camp là-bas.

Conclusion générale.

On peut tirer de l'exposé ci-dessus, tout fragmentaire qu'il est, les conclusions suivantes, qui démontrent l'existence d'une langue pygméenne.

1. La répartition des vocables d'après le principe des êtres *animés* et *inanimés* n'est ni bantoue ni soudanaise. (Il semble qu'il existe encore en efé une classe locative, point que nous avons laissé de côté provisoirement).

2. *La formation du génitif, du possessif et du pluriel est déterminée par cette division en deux classes.*

3. *La multiplicité des formes du génitif, du possessif (nous n'avons pas tenu compte de toutes les possibilités) témoigne du caractère composite de ces langues.*

4. *L'usage abondant des verbes défectifs faisant fonction d'auxiliaires, et qui de plus se réduisent par usure au rôle d'affixes, souligne également le caractère original de ces langues.*

5. La concordance qui régit dans une large mesure l'emploi des formes linguistiques énumérées de 1 à 4, d'une part dans le groupe bantou bira-sua, d'autre part dans le groupe soudanais balese-efé, malgré l'opposition qu'elles rencontrent respectivement dans les structures bantoue ou soudanaise de la phrase — cette concordance est fondée sur l'homogénéité du sua et de l'efé. Mais les influences respectives de l'élément bantou et de l'élément soudanais font toutefois que les éléments linguistiques énumérés de 1 à 4 sont préfixés en *BS*, suffixés en *LE*. La confusion qui règne dans l'application de ces deux tendances générales doit être attribuée à l'action d'un élément linguistique d'autre origine (pygméen).

6. La *phonétique* caractéristique du sua-efé, qui se retrouve du reste dans d'autres idiomes des Pygmées, et dont nous n'avons pu relever ici que quelques éléments, est une nouvelle confirmation de l'existence d'un langage pygméen.

7. On trouve dans le vocabulaire du sua et de l'efé des mots étrangers aux idiomes nègres. Ici encore, seule une étude plus approfondie de leur phonétique permettra de préciser les rapports du sua et de l'efé.

8. Toutes ces considérations impliquent l'existence d'une couche primitive pygméenne, qui a pris part, et à la création du curieux groupe pseudo-bantou des langues bira-sua, et à celle du groupe balese-efé, qui tend à rejoindre les langues soudanaises de l'Est. Le génie linguistique de ces groupes et, par conséquent, leur valeur fonctionnelle, ne sont ni bantous ni soudanais, mais bien *pygméens*, quoique leur vocabulaire et une partie de leur morphologie les relient au bantou et au soudanais.

Il y a donc au bord de l'Ituri une strate linguistique pygméenne, qui sert de base, et au Bira-sua, et au Balese-efé.

CONCLUSION D'ENSEMBLE :

LE PROBLÈME PYGMÉEN

La situation linguistique de la forêt iturienne, telle que nous venons de l'analyser pour la première fois, reflète fidèlement l'aspect racial et culturel de cette contrée, et n'a donc, au fond, rien qui puisse surprendre. De même que le langage des Pygmées sert de soubassement aux idiomes ituriens, leur race et leur civilisation de ramasseurs forestiers sont à la base de la race négro-bambutide et de la civilisation des ramasseurs agricoles (51). Ces Négro-bambutides comprennent essentiellement les Babira-Bakumu et les Balese-Bvuba. Dans la forêt iturienne, l'on trouve, vivant dans leur voisinage, d'une part les Pygmées Bambuti, de race pure, et d'autre part ces tribus nègres que l'on a qualifiées de *paleonégritiques*. L'intrusion de ces dernières dans la forêt iturienne remonte à une époque relativement récente ; aussi n'ont-elles pas subi sous l'influence des Bambuti une mutation semblable à celle des tribus qui les avaient précédées, dont l'origine était la même, mais dont une symbiose étroite et prolongée avec les Pygmées avait imprégné la race, la culture et la langue d'éléments pygméens. Ainsi, *les Négro-bambutides sont une race de contact et une population métissée de Nègres et de Bambuti.*

Il va de soi que les Bambuti ont subi, de la part des Nègres, les mêmes influences que ceux-ci de la part des Pygmées ; mais les Bambuti ne doivent leur pureté raciale qu'à une circonstance heureuse : tout sanguinolé, produit des unions entre Nègres et Pygmées,

entrait dans la communauté nègre, puisque les enfants suivent la parentèle de leur père. On sait que les Nègres prennent volontiers femme chez les Pygmées, tandis que les Négresses évitent l'union conjugale avec eux. Ce fait, et le nomadisme, ont permis à la culture traditionnelle des Pygmées, celle des ramasseurs forestiers, d'échapper dans une assez large mesure aux influences nègres ; trait qui d'ailleurs ne vaut que dans le domaine économique : partout ailleurs, les divers secteurs de la culture pygméenne ont été soumis à une forte action de la part des Nègres : c'est ce qui ressort avec une clarté particulière de leur situation linguistique.

Les Négro-Bambutides sont des Nègres, mais racialement, culturellement et linguistiquement greffés sur le tronc pygméen ; au contraire, les Bambuti sont des Pygmées de race pure, qui n'ont été touchés que par la culture et le langage des Nègres.

Les résultats auxquels nous sommes parvenus impliquent une revision radicale des idées reçues concernant les Pygmées, en qui l'on a vu le plus souvent des parasites proliférant sur des peuplades étrangères. Il est exact que les Pygmées recherchent dans leur vie économique l'assistance des peuplades d'agriculteurs ; mais n'oublions pas qu'ils ont donné bien plus qu'ils n'ont reçu. Ils ont apporté à la naissance du type négro-bambutide une contribution essentielle. L'état présent de nos connaissances ne nous permet pas encore de dire jusqu'à quel point s'étend leur influence sur d'autres Nègres dans la forêt vierge de l'Afrique centrale.

Quant au domaine des *Pygmoïdes*, les populations métissées, telles que les Négro-bambutides, y sont inconnues jusqu'à présent ; peut-être faut-il attribuer aux Batwa potiers, parmi les Batwa du Ruanda, une origine de ce genre ; et des créations analogues doivent exister dans l'Équateur : c'est ainsi que certains ren-

seignements font des Nkole et des Elinga une population mélangée de Batswana (cf. p. 24).

Les Pygmoïdes diffèrent sensiblement des vrais Pygmées de race pure, non seulement dans leur bagage racial, mais aussi parce que leur économie de cueillette s'estompe de plus en plus. La culture des Pymoïdes est en général un médiocre décalque de la culture nègre, et linguistiquement, les Pygmoïdes se sont assez assimilés aux Nègres pour adopter leur langage, qu'ils prononcent selon les règles de leur ancienne phonétique pygméenne. Cette phonétique est, aujourd'hui encore, le plus clair indice de ce qu'ils ont parlé autrefois un idiome différent.

Nous avons encore noté à plusieurs reprises que les Pygmoïdes ont gardé du bagage racial et culturel des Pygmées assez de traits pour qu'on ne puisse douter de leur cohésion génétique avec les Pygmées proprement dits. Dans quelle mesure les variations raciales et culturelles doivent-elles être mises sur le compte du milieu, et dans quelle mesure sur celui du métissage avec les tribus étrangères ? C'est là une question qu'il faut résoudre séparément dans chaque cas particulier. Quoi qu'il en soit, la morphologie, la répartition des groupes sanguins et celle des groupes papillaires obligent à faire une distinction entre Pygmées et Pygmoïdes. Du point de vue racial et culturel, la priorité revient aux Bambuti ituriens. *Les Bambuti ituriens sont les véritables Pygmées ; Batwa et Batswana constituent bien avec eux une communauté génétique, mais les écarts de leur race et de leur culture permettent de les tenir pour des Pygmoïdes de types divers.*

Notre jugement final sur les Pygmées du Congo belge, tel qu'il résulte du présent mémoire, sera le suivant :

1. *Les Bambuti ituriens sont une population racialement, culturellement et linguistiquement autonome, adaptée, sous tous les rapports, à la vie de la forêt vierge. Il est erroné de voir en elle le produit de la dégénérescence de tels ou tels Nègres. En outre, les Bambuti sont, sans aucun doute, les plus anciens habitants de la forêt vierge qui se puissent trouver en Afrique.*

2. La symbiose prolongée des Bambuti ituriens et des tribus nègres d'origine diverse qui avaient pénétré dans leur territoire a eu pour conséquences :

a) la naissance d'une population silvestre comprenant, d'une part, les *ramasseurs agricoles négro-bambutides* et, de l'autre, les *ramasseurs silvestres bambutides*, tels que nous les connaissons actuellement ;

b) la *naissance de deux rameaux linguistiques*, le *balese-efé*, soudanais, et le *babira-sua*, bantou, reliés génétiquement par le substrat pygméen sur lequel ils se sont édifiés ;

c) la naissance *d'une race mêlée de Nègres et de Pygmées*, celle que l'on appelle la *race négro-bambutide*. Si les Bambuti n'ont pas perdu dans ce processus de contact leur pureté raciale, c'est seulement que les Négro-bambutides absorbaient la totalité du sang mêlé.

Quant à la coexistence des Pygmées Bambuti et des Pygmoïdes Batwa et Batšwa, nous la définirons sommairement dans les propositions que voici :

1. *Batwa et Batšwa constituent une unité génétique avec les Pygmées ituriens.*

2. *Mais Batwa et Batšwa sont assez différents des Bambuti ituriens, tant par leur race que par leur culture, pour qu'on soit en droit de parler d'eux comme de Pygmoïdes.*

3. La discussion reste ouverte sur le point de savoir

dans quelle mesure ces différences remontent à un métissage avec des peuplades étrangères, et dans quelle mesure elles s'expliquent par un changement de milieu.

Quoi qu'il en soit, Pygmées et Pygmoïdes sont les groupes humains les mieux adaptés à la vie de la forêt ; sains et prolifiques, ils mériteraient que les autorités coloniales leur accordent la plus bienveillante attention, puisqu'ils sont, mieux que toute autre race, aptes à peupler la forêt vierge.

ANNEXE

TABLEAUX COMPARATIFS DE MENSURATIONS SE RAPPORTANT AUX BAMBUSI, AUX BATWA ET AUX BATSWA

Pour les Bambuti, nous ne citons que les chiffres les plus importants d'après SCHEBESTA (S), CZEKANOWSKI (C), et GUSINDE (G) ; pour les Batwa, ceux de (S), (C), (G) et SCHUMACHER (Sch), et pour les Batswana, ceux de (S) et de POUTRIN (P). Les divergences frappantes entre les chiffres dus aux divers explorateurs s'expliquent par des différences dans la méthode des mensurations ; de telles séries ne sauraient, en pareil cas, être comparées entre elles. Mais l'accord règne sur la majorité des mesures.

1. Taille et morphologie du corps.

Taille. Moyenne obtenue :

Bambuti	Batwa de l'Ouest		Batwa de l'Est		Batswana		
♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀
143,5	136,0	149,3	139,6	154,7	143,8	158,1	148,8

Taille assis.

Bambuti		Batwa		Batswana	
♂	♀	♂	♀	♂	♀
(C) 741,7	721,0	—	—	—	—
(G) 703,4	679,3	72,5	68,8	—	—

Indice taille assis /taille debout.

(C)	52,3	52,3	52,5	51,8	—	54,0
-----	------	------	------	------	---	------

Longueur absolue du tronc.

(C)	43,72	—	—	—	—	—
(G)	43,58	42,33	44,8	43,0	—	—

Longueur relative du tronc.

(C)	30,9	—	—	—	—	—
(G)	30,36	30,92	29,69	28,84	—	—

Diamètre bi-acromial absolu.

(C)	321,07	294,60	—	—	—	—
(G)	315,1	295,6	323,6	298,9	—	—

Largeur bi-acromiale relative.

(C)	22,6	21,4	22,0	20,1	(P)	20,0	20,1
(G)	21,9	21,5	21,14	20,74	—	—	—

Diamètre bi-cristal absolu.

(C)	226,50	222,20	—	—	—	—
(G)	239,7	244,1	—	—	—	—
JADIN	—	215,6	—	—	—	—

Largeur bi-cristale relative.

(C)	16,03	16,14	14,2	15,8	(P)	15,6	16,2
(G)	16,6	17,8	—	—	—	—	—
JADIN	—	16,3	—	—	—	—	—

Indices pelviens chez la femme (d'après JADIN).

	Diamètre bi-cristal	Diamètre iliospinal	Diamètre bi-trochantérien	Taille
Batwa	15,8	14,5	17,7	143,7
Babinga	16,2	13,8	17,6	145,0
Bambuti (C)	16,4(16,2)	14,7	—	135,7
(JADIN)	16,3	14,3	19,0	132,0
Boschimans	16,9	11,9	17,0	147,9

Les femmes Pygmées ont un bassin notablement étroit, les indices pelviens étant des plus petits connus.

Bambuti

Batwa

Batšwa

Périmètre thoracique absolu.

	♂	♀	♂	♀	♂	♀
(S)	73,9	—	82,0	—	82,26	—
(G)	76,6	—	80,7	75,79	—	—
(C)	72,9 (Expiration)	—	—	—	—	—
	76,75 (Inspiration)	—	—	—	—	—

Périmètre thoracique relatif.

(C)	52,4	—	47,3	—	(P)	52,0	—
-----	------	---	------	---	-----	------	---

Grande envergure.

(S)	148,3	138,8	—	—	—	—
(G)	151,2	145,5	163,2	153,5	—	—
(C)	148,9	142,7	167,4	154,4	—	—

CIPRI-

ANI	140,8	133,1	—	—	—	—
-----	-------	-------	---	---	---	---

Bambuti

Batwa

Batšwa

Envergure relative.

	♂	♀	♂	♀	♂	♀
(S)	104,0	102,0	—	—	—	—
(G)	105,5	104,3	106,7	106,4	—	—
(C)	105,1	105,2	104,0	102,3	(P) 104,0	107,2

Longueur relative des bras.

(C)	44,8	44,2	45,3	45,8	(P) 47,2	46,3
(G)	45,04	44,21	45,4	44,2	—	—

Longueur de la main.

(S)	157,0	154,9	176,1	163,7	173,6	164,8
(C)	160,8	—	—	—	—	—
(G)	152,1	146,3	164,5	156,7	—	—
(Sch)	—	—	172,0	164,0	—	—

Largeur de la main.

(S)	86,7	82,1	91,8	85,7	92,8	85,7
(Sch)	—	—	89,0	81,0	—	—
(C)	69,0	—	—	—	—	—
(G)	66,6	63,3	74,3	70,6	—	—

Indice de la main.

(S)	53,3	52,9	52,2	52,4	53,6	51,9
(Sch)	—	—	51,5	45,5	—	—
(P)	—	—	—	—	54,7	55,2
(C)	42,9	—	—	—	—	—
(G)	44,11	43,47	45,25	45,07	—	—

Longueur relative du membre inférieur.

(C)	51,4	51,4	—	—	—	—
(G)	53,41	53,01	54,85	54,85	—	—

Longueur relative de la jambe (au-dessous du genou).

(C)	22,9	23,2	23,4	23,5	(P) 22,4	23,4
-----	------	------	------	------	----------	------

Longueur du pied.

(C)	22,12	21,06	—	—	—	—
(G)	22,19	20,54	23,57	21,99	—	—

Longueur relative du pied.

(C)	15,5	15,7	15,5	14,8	(P) 15,6	15,2
-----	------	------	------	------	----------	------

Largeur du pied.

(C)	8,69	7,86	—	—	—	—
(G)	9,03	8,23	9,66	8,45	—	—

2. *Tête et face.*

	Bambuti		Batwa		Batšwa	
<i>Périmètre de la tête.</i>						
(S)	♂ 538,0	♀ 521,0	♂ 555,6	♀ 539,6	♂ 537,7	♀ 523,8
(C)	530,4	524,0	—	—	—	—
(G)	540,5	520,9	555,6	535,4	—	—
(Sch)	—	—	569,0	526,0	—	—
<i>Longueur de la tête.</i>						
(S)	180,6	174,4	188,5	180,8	182,0	177,2
(Sch)	—	—	188,0	176,—	—	—
<i>Largeur de la tête.</i>						
(S)	143,8	138,0	148,0	140,8	142,0	137,8
(Sch)	—	—	143,0	143,0	—	—
<i>Indice céphalique.</i>						
(S)	79,99	76,30	78,4	77,0	77,7	77,8
(Sch)	—	—	78,67	76,29	—	—
<i>Diamètre frontal minimum.</i>						
(S)	106,0	103,5	111,0	108,2	—	—
(C)	100,4	96,2	104,35	—	—	—
(G)	105,3	102,6	109,2	106,4	—	—
(Sch)	—	—	109,0	106,0	—	—
<i>Diamètre bi-zygomatique.</i>						
(S)	132,08	124,96	139,2	128,7	134,3	126,7
(C)	134,6	128,84	136,61	131,3	—	—
(G)	133,1	126,3	137,8	129,15	—	—
<i>Hauteur phisionomique du visage.</i>						
(S)	172,43	159,17	178,8	175,6	175,4	167,1
(C)	170,93	168,0	—	—	—	—
(Sch)	—	—	178,0	176,0	—	—
(G)	172,2	161,1	174,5	152,20	—	—
<i>Index facial phisionomique.</i>						
(S)	130,4	127,3	—	—	—	—
(C)	125,72	139,1	—	—	—	—
(G)	129,50	127,50	126,70	127,34	—	—
<i>Index zygomatico-frontal.</i>						
(S)	80,26	82,79	72,79	75,99	78,99	78,47
G)	79,20	81,26	79,09	81,22	—	—

Bambuti

Batwa

Batšwa

Hauteur morphologique du visage.

	♂	♀	♂	♀	♂	♀
(S)	105,98	99,4	112,5	101,8	109,6	103,5
(C)	108,73	100,84	112,3	102,9	—	—
(G)	104,1	95,7	111,7	104,4	—	—
(Sch)	—	—	113,0	101,0	—	—

Indice facial morphologique.

(S)	79,87	78,67	80,81	79,16	81,32	81,72
(C)	80,84	78,29	81,84	—	—	—
(G)	78,34	75,80	81,07	79,65	—	—
(P)	—	—	—	—	81,0	78,6

Indice facial morphologique supérieur.

(S)	43,05	43,47	44,73	42,55	43,05	42,91
(C)	52,79	54,36	50,45	—	—	—
(G)	45,67	45,24	46,42	45,99	—	—
(P)	—	—	—	—	46,7	42,9

D'après cet index, il y a 54 % d'hypereuriens et 33,6% d'euryens.

Angle mandibulaire.

(S)	97,67	92,88	—	—	—	—
(C)	95,2	89,0	95,58	—	—	—
(G)	99,7	96,7	104,0	97,7	—	—

Indice bi-goniaque.

(S)	73,59	73,72	72,79	75,99	78,99	78,47
(G)	76,75	76,79	75,55	74,60	—	—

Distance entre les angles internes des orbites.

(S)	32,42	32,21	32,7	32,1	33,52	33,28
(C)	31,7	31,6	33,41	—	—	—
(G)	34,4	33,8	34,7	34,6	—	—

Distance entre les angles externes des orbites.

(S)	97,8	92,3	100,0	92,3	101,2	99,0
(C)	90,23	85,2	91,46	—	—	—
(G)	91,4	88,1	94,8	93,8	—	—

Largeur de la fente buccale.

(S)	54,19	51,2	58,0	53,6	54,0	50,6
(C)	53,33	52,0	55,48	—	—	—
(P)	—	—	—	—	58,0	53,5
(G)	49,0	46,1	51,6	49,5	—	—
(Sch)	—	—	58,0	53,55	—	—

	Bambuti		Batwa		Batšwa	
<i>Hauteur des muqueuses labiales.</i>						
(S)	♂ 16,27	♀ 15,6	♂ 17,20	♀ 15,70	♂ 19,0	♀ 18,5
(C)	13,68	12,6	19,28	—	—	—
<i>Indice buccal.</i>						
(S)	29,9	30,4	29,9	29,6	36,0	36,4
(Sch)	—	—	29,9 (29,5)	29,6 (35)	—	—
<i>Hauteur du nez.</i>						
(S)	41,7	40,4	44,2	38,7	39,1	35,3
(C)	48,9	46,5	49,7	—	—	—
(G)	43,3	40,5	46,2	42,8	—	—
(Sch)	—	—	45	40	—	—
<i>Largeur du nez.</i>						
(S)	44,1	41,0	44,2	41,7	42,7	38,3
(C)	44,7	41,3	44,06	—	—	—
(G)	44,7	41,1	44,1	40,5	—	—
(Sch)	—	—	44,—	41,—	—	—
<i>Indice nasal.</i>						
(S)	104,3	102,75	100,7	108,0	110,6	110,2
(C)	91,7	89,7	94,98	87,89	—	—
(P)	111,0	99,5	—	—	—	—
(G)	103,79	101,85	—	—	—	—
<i>Longueur de l'oreille.</i>						
(S)	57,5	56,1	—	—	—	—
(C)	55,7	53,8	—	—	—	—
(G)	57,7	55,8	—	—	—	—
<i>Largeur de l'oreille.</i>						
(C)	34,88	31,60	—	—	—	—
(G)	35,00	32,9	—	—	—	—
<i>Indice auriculaire.</i>						
(C)	62,6	58,7	—	—	—	—
(G)	60,35	59,14	—	—	—	(1) —

(1) Nous avons utilisé ici, dans la mesure du possible, la terminologie fixée par le Dr G. LEFROU. (*Le Noir d'Afrique. Anthro-po-biologie et raciologie*. Paris, 1943) (N. d. T.).

BIBLIOGRAPHIE

1. SCHEBESTA, P. et LEBZELTER, V., (Anthropologie Středoafrických Pygmejů). Anthropology of the Central African Pygmies in the Belgian Congo. Prague, 1933.
2. SCHEBESTA, P., Vollblutneger u. Halbzwerge, Salzburg, 1934.
3. BOELAERT, E., De Elimia bij de Nkundo, *Congo*, 1936, 42-52.
4. — Waar komen onze Pygmoiden vandaan ? *Congo-Overzee*, III, 1936, 22-25.
5. — Les Batswa de l'Équateur, *Aequatoria*, IX, 1946, 59.
6. — Les Batswa : notes démographiques, *Ib.*, 1947, 134.
7. — Klan-exogamie der Batswa, *Kongo-Overzee*, 1949, 24.
8. — Pleidooi voor de Batswa. *Zaire*, 1949, 1091.
9. — Les Batswa de l'Équateur. *Aequatoria*, 1950, 153.
10. — Toekomst der Batswa. *I. R. C. B.*, Bulletin des séances, XX, 1949, 199.
11. WAUTERS, G., De Bilima van de Batswa der Evenaarsprovincie. *Kongo-Overzee*, VI, 1949, 95-103.
12. ROMBAUTS, H., Batwa, Batua, Batoa. *Aequatoria*, 1950, 21.
13. HULSTAERT, G., Le mariage chez les Nkundo. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1938.
14. — Over de Volkstamm der Lomela. *Congo*, 1931, I, 13-42.
15. — Le dialecte des Pygmoïdes Batswa de l'Équateur. *Africa*, XVII, № 2, 21.
16. VAN DEN KERKEN, L'Ethnie Mongo. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1944.
17. PICAVET, R., Het dialect der Batswa. *Aequatoria*, 1947, 137.
18. VAN BULCK, G., Les recherches linguistiques au Congo. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1948.
19. MORTIER, R., De Bambenga Pygmoiden in Ubangi. *Kongo-Overzee*, III, 1937, 245-251.
20. POUTRIN, Dr, Contribution à l'étude des Pygmées d'Afrique. *Anthropologie*, 1910, t. XXI.
21. — L'Anthropologie. *Ibid.*, t. XXIII, 1912.
22. — Travaux scientifiques de la mission Cottet au Sud-Cameroun. Paris, 1911.
23. — Enquête sur la famille, la propriété et la justice chez les indigènes des Colonies françaises d'Afrique. Paris, 1914.
24. JADIN, Dr J., Les groupes sanguins des Pygmées. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1935.

25. — Les groupes sanguins des Pygmées de l'Ituri. *XVI^e Congr. Intern. d'Anthropologie*, Bruxelles, 1935.
26. — Aperçu sur l'état sanitaire des Pygmées de l'Ituri. *Anthropologie*, Prague XVI, 1938, 69-83.
27. — Les groupes sanguins des Pygmoïdes et des Nègres de la province équatoriale. (Congo belge). *Mém. I. R. C. B.*, T. X, 5-38, Bruxelles, 1940.
28. DE NOLF. De Slaven bij de Busho, Bakuba en Baluba. *Congo*, 1938, 67-79.
29. CZEKANOWSKI, J., Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907-1908. *Ethnographie und Anthropologie*, VI. Bd., 2 T., Leipzig, 1924.
30. — Anthropologische Beobachtungen. Leipzig, 1922.
31. SCHUMACHER, P., Anthropologische Aufnahmen bei den Kivu-Pygmaen. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1939.
32. — Die Kivu-Pygmaen und ihre soziale Umwelt. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1943.
33. — Les Batwa sont-ils des Pygmées ? *Aequatoria*, 1947, 130.
34. — Les Twides. *Zaïre*, 1947, 1049.
35. — I. Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmaen. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1949.
36. — II. Die Kivu-Pygmaen (Twiden). *Ibid.*, 1950.
37. SCHEBESTA, P., Die Pygmaen Mittelafrikas auf Grund einer Forschungsreise, 1929-1930. *Pet. Mittlg.*, 1931, 294-299.
38. — Die Einheit aller afrikanischen Pygmaen und Buschmänner aus ihren Stammesnamen erwiesen. *Anthropos*, XX. 1931, 891-894.
39. — Bambuti. Leipzig, 1932.
40. — Religiöse Ideen und Kulte der Ituri-Pygmaen. *Archiv f. Relgwis.* XXX. H. 1/2.
41. — Among Congo Pygmies. Londres, 1933.
42. — Die Religion der Baćwa-Pygmaiden. *Arch. f. Relgwis.*, XXXII, H. 1/2.
43. — My Pygmy and Negro Hosts. Londres, 1936.
44. — Der Urwald ruft wieder. Salzburg, 1936.
45. — Données essentielles sur la religion des Pygmées. *Congo*, mars 1936.
46. — Revisiting my Pygmy Hosts. Londres, 1937.
47. — Physiologische Beobachtungen an den Ituri-Pygmaen. *Z. f. Rassenkunde*, 1937, V. H. 2.
48. — Die Pfeilgifte der Bambuti-Pygmaen. *Ciba*, Dec. 1939.
49. — Les Pygmées. Paris, 1940.
50. — Tore, le dieu forestier des Bambuti. *Zaïre*, 1947.
51. — Die Waldneger : Palanegrilde und Negro-Bambutide am Ituri. *Anthropos*, XLI-XLIV, 1946-1949.
52. — Benennung der afrikanischen Pygmäengruppen. *Mittlg. d. geogr. Ges. Wien*, Vol. 90, 86-88.

53. — La langue des Pygmées. *Zaire*, 1949.
54. — La civilisation Aramba en Afrique. *Zaire*, 1949.
55. — Aufriss des pygmäischen Gottesglaubens. *Z. f. Miss. u. Rel. Wiss.*, Münster 1947-1948.
56. — Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri. I. Band : Demographie und Anthropologie. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles, 1938.
57. — II. Band : Die Wirtschaft. *Ibid.*, 1941.
58. — III. Band : Das Gesellschaftsleben. *Ibid.*, 1948.
59. — IV. Band : Die Religion. *Ibid.*, 1950.
60. COSTERMANS, B. J., Tore, God en Geesten bij de Mamvu en hun Dwergen. *Congo*, 1938, T. I.
61. BAUMANN, H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
62. — Afrikanische Wild- und Buschgeister. *Z. f. Ethn.*, Band 70.
63. GUSINDE, M., Die Kongo-Pygmaen in Geschichte und Gegenwart. *Nova acta Leopoldina*, Halle, 1942.
64. — Urwaldmenschen am Ituri. Wien, 1949.
65. — Die Twa-Pygmaen in Ruanda. Mödling, 1949.
66. — Benennung der afrikanischen Pygmäengruppen. *Mittlg. geogr. Ges. Wien*, 1945, Bd. 88, 47-53.
67. STUHLMANN, F., Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika. Berlin, 1894.
68. JOHNSTON, H. H., The Uganda protectorate. Londres, 1902-1904.
69. HUTEREAU, A., Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo. *Ann. Musée du Congo Belge*, Bruxelles, 1909.
70. — Les Négrilles de l'Uele et de l'Ubangi. *Congo*, 1924, 495-514 ; 693-711.
71. IMMENROTH, W., Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika. Leipzig, 1933.
72. SCHMIDT, W. Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1910.
73. — Ursprung der Gottesidee. IV. Band, Die Religionen der Urvölker Afrikas. Münster 1933.
74. QUATREFAGES, A. de, Les Pygmées. Paris, 1887.
75. SCHEBESTA, P., (Dítě středoafrických Pygmejů) The child of the central African Pygmies and his bodily character. *Anthropologie*, XIII, Prague 1935.
76. STANLEY, H. M., Im dunkelsten Erdteil. Leipzig 1890.
77. JULIEN, P., Bloed-groepenonderzoek der Efe-Pygmeen en der omwonende Negerstammen. *Mém. I. R. C. B.*, Bruxelles 1935.
78. POWELL-COTTON, P. H. G., Notes on a Journey through the great Ituri Forest. *J. of Afr. Soc.*, VII, 1907.
79. MAES, J., Notes sur quelques objets des Pygmées-Wambuti. *Anthropos*, VI, 1911.
80. FROBENIUS, L. et Ritter v. WILM., Atlas africanus. H. 4-7. Berlin, 1929-1930.

81. LEWIN, L., Die Pfeilgifte. Leipzig, 1921.
82. PARKE, Th., My personal experience in Equatorial Africa. Londres, 1891.
83. RUEF, N., Beitrag zur Kenntnis der Heilmittel und Gifte der Pygmäen Zentralafrikas. Wien, Manuscr.
84. BURROWS, G., The land of the Pygmies. Londres, 1898.
85. TASTEVIN, G., Idées religieuses des Pygmées. *L'année théologique*, III, 1944.
86. SCHMIDT, W., Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg, 1926.
87. CASATI, G., Zehn Jahre in Aequatoria. Bamberg, 1891.
88. MEINHOF, Carl., Die Entstehung der Bantu-Sprachen. *Z. f. Ethnologie*, LXX, H. 3-5, 1939.
89. — Die Sprache der Bira. *Z. f. Eingeborenensprachen*, XXIX, H. 4, 1939.

INDEX ALPHABÉTIQUE

des matières et des personnes

- Aardvark (*Orgeteropus*), 104.
Abeke (*Rhynchocyon*), 104, 234 s.
Accouchement, 250, 289, 292, 297.
Activité de la femme, 108 s., 152, 205.
— de l'homme, 110 s., 205.
Adultère, 246, 289, 292, 297.
Aeta, 16.
Ahura (*A'ura*), Dieu, 310.
Albinos, 81.
Alimentation, 81.
Aliments, 161, 199, 204.
Amaima, 266.
Âme, Notion de l', 331, 362.
Amour conjugal, 228.
Amulettes, 338, 357.
Ancêtre, 321.
Anciens de la tribu :
 Détenteurs de l'autorité, 222 s., 294.
 Garants du droit, 226, 286.
 Préséance des —, 221.
 Respect aux —, 215 s., 286, 294.
 Responsabilité des —, 217.
Animés et inanimés ; Division des mots en —, 380 s.
Anthropologie des Pygmées, 58 s., 168, 298.
Antilopes, 104, 282.
Aphrodisiaques, 187, 236.
Arc, 114 s., 116 s., 198, 203.
Arc-en-ciel (*ambelema*), 302, 309, 321.
Arc musical, 192, 205.
Arebatî (Dieu de la lune), 315 s., 318.
Armes, 113 s., 198, 203.
Arobo- (coutume), 231 s.
Arrête-corde, 117.
Arumei (*Âme-uri*), 316 s.
Asociaux, 227.
Atre, 156, 201, 211.
Avortement, 249, 290, 292.
Ba'atsi (Divinité), 312 s.
Babinga (*Bambenga*, *Andenga*), 33 s.
Bafoto, 33.
Bahutu, 37.
Bakutu, 23.
Balai, 157.
Bali ou *Mbali* (Divinité), 307 s., 318 s.
Bambuti, Bambutides (Pygmées), 7, 19, 56 s.
Bambutoïdes (Pygmoïdes), 19.
Barolu, 309.
Ba-toa (*Batšwa*), 32
Baton à creuser, 110.
Batšwa (*S. Botšwa*), 18, 23, 75 s., 87, 196 s., 293 s.
Battoir à écorce, 174.
Batutsi, 37.
Batwa de Bangweolo-Mwero, 39.
— du Kasai-Sankuru, 35.
— de Kiambi-Lukulu, 38 s.
— du Kivu-Ruanda, 19 s., 36-41.
— du lac Tanganyika, 20.
Batwa potiers, 19, 69, 203.
Bazimu (Défunts), 350, 355.

- Befe* (Lutins), 307, 311, 332, 349.
Belueli (*Balioi, Basúa wa mungine*).
 49 s., 301.
Bilima (*S. elima*) esprits, âmes, 362.
BOELAERT, E., 4, 17, 26, 31.
Bois sonores, 190, 270 s.
Bongisu (force vitale), 336 s., 337.
Bouche, 63, 70, 74.
Bourrelets, 117.
Bracelet, 117 s.
Bubingo (force vitale, divinité), 354.
Buffle, 105.
Bula matari, 12.
BURROWS, G., 12, 119.
- Calebasse, 156, 201.
Caméléon (*muri-muri ; ameuri*).
 306 s., 312, 316 s., 363.
Camp, 147 s., 151, 196, 201.
Cardylobia anthropophaga, 79.
Carquois, 124 s.
CASATI, G., 11.
Case, 151 s., 153 s., 196, 200.
Ceinture, 173, 176.
Cérémonie du feu, 323/24.
Champignons, 101, 165.
Chanvre (*bangi*), 102, 168.
Chasse à l'éléphant, 173 s., 203,
 352 s.
 — au filet, 135, 203.
 — battue (*begbe*), 133 s., 204.
Chef de —, 131.
 — par le feu, 136.
 — petite traque, 129, 204.
Rite de —, 141 s.
Chasseur, 110.
Chats sauvages, 140.
Chenilles, 103, 163.
Cheveux, 65, 66, 68, 71.
Chien de chasse, 129 s., 199, 203.
Cicatrices ornementales (tatouage),
 181, 202.
Circoncision, 265 s., 273.
Cithare, 192 s., 205.
Clan, chef de —, 257.
Cliquettes, de chasse, 136.
- Colliers, 178.
Combretum, 122.
Conception, 248, 296 s.
Condiments, 102.
Coquillages, 103.
Corbeille, 110.
Cordon ombilical, 250 s., 297.
Couches, 155.
Couleur de la peau, 59, 68, 71, 74.
Couteau, 110.
Crapaud, 306, 320.
Création, 341, 350, 359.
CZEKANOWSKI, J., 12, 66.
- Daman (*yamá*), 108.
Dances : 193 s., 200, 205.
 — érotiques, 194 s.
 — du feu, 194.
 — imitatives, 195.
DAVID, J., 13.
Défunts, 326, 332, 363.
Dégénérescence, hypothèse de la —,
 15, 91.
DE JONGHE, E., 6.
Démographie des Bambuti, 50 s.
 — des Batšwa, 26-33.
 — des Batwa, 40 s.
DE NOLF, P., 35.
Deuil (inhumation), 283, 292, 298,
 365 s.
Deus otiosus, 342.
Devin, 355.
Divinité, culte de la —, 323 s., 341,
 346.
 — de la chasse, 344.
 — de la forêt, 343 s.
 — des songes, 303, 305.
 — lunaire, 341 s.
 — maître de la forêt, 345.
 — mythique, 341 s.
 — noms de la —, 300 s., 305 s.,
 310, 341.
 — qualités de la —, 320.
 — résidence de la —, 302, 307.
 — terrestre, 343.
Divorce, 247, 289, 298.

- Djabi* (divinité), 358.
Djakoba (divinité), 358.
 DU CHAILLU, 11, 12.
- Eau, 150.
 Éclair, 321.
 Économie, 98, 99.
 Écrevisses, 104.
 Écureuil volant (*annomalus jacksoni*), 105
 EICKSTEDT, v., 19.
Ekonda, 24.
 Éléphant, 105.
Elima, 297, 361, 364, 366.
 Significations diverses, 361-364.
Elimo (âme), 361.
Elinga, 24.
 Encoches, 117.
 Enfant avant la puberté, 254 s.
 — à l'âge de la —, 252 s.
Epilipili (divinité), 319 s.
Erythrophleum guinense, 122.
 Escargots, 103, 164.
 Étoiles, 319.
Etundu (motte de terre), 277.
Evadu, 320, 325.
 Éventail en feuilles, 162.
 Exogamie, 230, 287, 294 s.
 Explorations du P. SCHEBESTA, 3 s., 16.
- Famille, groupe biologique, 209 s.
 Fécondité des femmes, 245 s.
 Femme, activité de la —, 108 s., 152, 213 s., 227.
 Feu, 151, 158 s.
 allumage —, 158, 197, 203.
 mythes —, 159 s.
 Fiançailles, 233 s.
 Filets de chasse, 113, 127, 135.
 Flèche, 118 s., 123, 198, 203.
 Flûtes (*ba-luma*), 192 s.
 Force vitale (*megbe, bongisu, bubingo, elima*), 261, 336 s., 348, 354, 360.
 Fourreau du pénis, 274.
- Framboesia, 186.
 FRANÇOIS, Curt von, 14.
 Fraternité de sang, 287.
 Friandises, 102.
 FROBENIUS, 117.
 FROES, R. P., 39.
 Fruits de la forêt, 102.
- Garde-manger, 201.
 Génitif, formation du —, 383.
 — position du, 378, 394.
 — possessif, 395.
 Gibier, 104 s., 204.
 Giboyage, 106 s.
 Gorille, 105.
 Grappillage, 106 s.
 Grelots, 191.
 GRENFELL, G., 14.
 Grenier, 151.
 Grossesse, 249 s., 296.
 Groupe des langues balese-efé, 389, 405.
 — bira-sua, 377 s., 405.
 Groupes linguistiques de l'Ituri, 374.
 Groupe local, 208.
 Guerre, 282, 287.
 GUSINDE, Martin, 4, 16, 49, 52, 56, 65, 83, 121.
- Hache à miel, 113, 143.
 Hameau, 148 s., 196, 200 s., 211, 285.
 HAMY, 54.
 HERKHOUF, 11.
 Héros civilisateur, 321.
 Hochet, 191, 205.
 HOMÈRE, 10.
 Horsains, 213.
 Hottes, 110, 197.
 HULSTAERT, H., 4, 17, 25, 370 s.
 HUTEREAU, A., 11.
 Hygiène, 79.
- Imana*, 350 s.
Igbombo (tambour), 169, 191 s.
 Indice céphalique, 63, 69, 72, 75.

- Infanticide, 246, 252, 292.
 Inhumation, 283, 292, 298, 366.
 Initiation (*nkumbi*), 265 s., 290, 292.
 Instruments musicaux, 190 s., 192 s.
 Intonation (linguistique), 373.
 Invocations, 322, 329, 357, 359.
 Ituri et ses affluents, 44 s.
- JADIN, Jean Dr., 4, 16, 34, 52, 74, 79, 83.
 Jalousie, 245.
 Javelot, 199.
 Jeux des adultes, 189 s.
 — enfants, 188 s.
 — de ficelles, 190.
 JOHNSTON, Harry, H., 12, 60, 372 s.
 JULIEN, P., 83 s.
 Jumeaux, 251 s., 290, 292.
 JUNKER, M., 11.
Jus primi occupantis, 225.
- Kalisia* (divinité), 303.
 — maître du gibier, 311.
Kare (frère de circoncision), 275, 277, 282.
Kelapo (poison), 122.
Kola (*eme*), 102, 170.
- Lance (*tipe, ekonga*), 125 s., 203.
 Lac Léopold II, 23.
 Langage des Pygmées, 369 s.
 Langue des Bambuti, 372 s., 374.
 — Batšwa, 370 s.
 — Batwa-Kivu, 370.
 — Batwa-Kasai, 372.
 — pygméenne, 4.
 Langues bantoues de l'Ituri, 374.
 — soudanaises de —, 374.
Lanugo, 59, 68, 71.
 Larves de coléoptères, 103.
 Légende : *Abeke* et l'éléphant, 234 s.
 — *Barolu* et *Matú*, 309 s.
 — *Befe* et *Efé*, 333 s.
 Légumes, 101 s.
 LEWIN, L., 119.
- Liaga* (Philtre d'amour), 236.
 Limage des dents, 181.
Lodi (*befe*, lutins), 311, 332, 349.
 Lordose, 64, 68, 78.
 Louvre, 105.
 Lune, femmes de —, 319.
 Éclipse de la —, 319.
Lusomba (trompette de *Tore*), 279.
- Magie, 337 s., 348, 352.
Megbe (force vitale), 261, 336, 337, 348.
 Maladies, 81, 82 s., 85 s.
Manis gigantea (*uruuru*), 104.
 Mariage, 229 s.
 Mariage : obstacle au —, 236 s., 291.
 — par échange, 239 s., 295.
 — par achat, 242.
 — contre prestations, 243.
 — par rapt, 243, 288, 291.
 — : la dot, 288, 291, 295.
 — d'amitié, 296.
 Massue, 113, 203.
 Maternité, 249.
Matiboka, 317.
 MATIEGKA, J., 91.
Matú (*Mató*), 306 s.
Mavi, 318.
Mbole, 23.
Maigwa (totem), 338.
 MEINHOF, C., 379.
 Mélanges raciaux, 47 s. 72.
 Ménage, 154 s., 156 s., 199, 201.
 Mensurations, tableaux comparatifs de —, 407, 412.
 Mère et nourrisson, 252 s.
 — position de la —, 212 s.
 Métempsychose, 261, 263.
 Meurtre, 227.
 Miel, 105, 143, 204.
 Mollusques, 103.
 Monogamie, 244 s., 289, 291, 296.
 Monstres (*lulu, piobo, kit uri*), 322.
 Morphologie, 58 s., 65 s., 70 s.
 Mortalité, 32, 40, 53, 82.
 MORTIER, E., 4, 34.

- Mortier, 156, 164, 199, 201.
 Morts, culte des —, 333, 350, 352, 360, 365.
Mugasa (divinité), 303.
Mugu (*mungu*, *muku*, *mukwe*), 303 s.
Muri-muri (caméléon), 305 s., 312, 316.
 Mutilations ornementales, 181.
 Mythes du feu, 159 s.
 — péché originel, 302, 312, 343.
 — sur la création, 313.
 — procréation, 316 s.
 — destruction, 314.
 — de l'origine de la mort, 343.
 — des premiers âges, 343.
- Nègres de l'Ituri, 44 s.
 Négrille, 54.
 Négritos, 7.
 Négro-bambutides, 5, 45, 402 s.
 Nez, 64, 69, 74, 76.
Nkole, 23 s.
Nkumbi (initiation), 265 s.
 — : noms —, 267.
 — : époque —, 267, 270.
 — : Camp —, 267 s.
 — : oiseau —, 267.
 — : case, 268.
 — : couteau, 270.
 — : l'ordre, 271 s.
- Nkundo* (*Nkundu*), 23 s., 29.
 Noces, 237 s., 289.
 Nombre des Bambuti, 46.
 — Batšwa, 32.
 Nomenclature des Pygmées, 33, 55 s.
 Nourriture, Qualité, 99.
 — Quantité, 99.
 — Recherche, 98 s.
 — Végétale, 100 s., 199, 204.
 — Animale, 102 s., 199, 204.
- Nyamuzinda* (dieu créateur), 355.
- Odeur, 78.
 Oreille, 64.
 Orphelins, 217.
- Paléonégrides, 45, 402.
 Papillaires (types), 67, 90 s.
 Paravent, 154.
 Parentèle, groupe local, 208 s., 285, 294.
 — responsabilité de la, 216 s.
 — propriétaire, 218.
 — scission de la —, 219.
 — paternelle et maternelle, 219s.
 — l'ancien de la —, 321 s.
- Parents, autorité des —, 215.
 Parure, 176 s., 179 s., 202.
 Pathologie, 78 s.
 Patronage du nègre, 224.
 Pêche, 109.
 Peignes, 179.
 Peinture du corps, 182.
Perodicticus poto (*a'bede*), 105.
 Peuplade refoulée, 41.
 Pharaon, PEPI II, 11.
 Philtres d'amour, 236.
 Phonétique pygméenne, 371, 372, 391 s., 401.
Phrynum, 148, 152 s., 162.
 Physiologie, 78 s.
 Pièges, 111, 198, 203.
 Pipes, 167, 202.
 Plantes médicinales, 185 s.
 Planteur, 112, 199, 204.
 Poids, 61, 407-409.
 Poison des flèches, 119 s.
 Poissons, 104.
 Polyandrie, 245, 289, 291.
 Polygamie, 244, 299.
 Polygynie, 244.
 Pots (poterie), 156, 199, 200, 270.
 POUTRIN, 14 s., 54, 71, 74.
 POWELL-COTTON, P. H. S., 12.
 Prémices, 325.
 Pré-totémique, Croyance —, 263.
 Prognathisme, 60, 63, 76.
 Proportions du corps, 58, 68, 73.
 Propriété collective, 225 s., 286, 299.
 — privée, 205, 286, 294.

- Protège-bras (*akuba*), 124.
Pulex penetrans, 79.
 Pygmées (Pygmides), 5, 7 s., 14 s., 54 s., 403.
 Pygoïdes, 5, 14 s., 68, 77, 403 s., 405.
- Racloir (*mokbese*), 200.
 Ramasseurs, 99, 106.
 — agricoles négro-bambutides, 405.
 — silvestres bambutides, 405.
 Rapports sexuels avant le mariage, 231.
- Religion des Bambuti, 299-350.
 — des Batšwa, 358-366.
 — des Batwa, 350-358.
- Remèdes, 185.
 — à usage interne, 186 s.
 — à usage externe, 187 s.
- Répartition, des Pygmées, 17-20.
 — Batšwa, 36.
 — Batwa, 38 s.
 — Bambuti, 73 s.
 — du gibier, 132 s.
- Repas, 161.
- Rêves, 331 s., 348.
- Rhynchocyon (abeke)*, 104, 234 s.
- ROMBAUTS, H., 33, 71, 74.
- ROSEN, R. v., 39.
- Sabu*, 259 s., 325.
- Sac-filet, 197, 202.
- Sacrifice, 301, 304, 325, 359.
 — hutte pour le —, (*sa'a*), 326, 352.
 — propitiatatoire (*abo lese, sulia*) 327 s., 330, 347.
 — aux *bazimu*, 350, 354, 356.
- Sanglier, 108, 140.
- Sanguins, Groupes —, 83-90.
- Sasau* (philtre d'amour), 236.
- Sauveur légendaire, 321.
- Scarifications, 186.
- SCHMIDT, E., 54.
- SCHMIDT, W., 15, 17.
- SCHUMACHER, Peter, 4, 17, 38, 56, 65 s., 81, 284 s., 370.
- SCHWEINFURTH, Georg, 11.
- Segbe* (sifflet magique), 337, 347.
- Séparation (divorce), 247, 289, 298.
- Seringue, 186.
- Serpent, 104, 199, 321.
- Sexualité, 245.
- Semang, 16.
- Siège de repos, 152.
- Sifflet de chasse (*segbe*), 127.
- Sigles linguistiques, 377 s.
- Singe, 141.
- Société Secrète (*Anyoto, Nebeli, Tore, Molimo, Lusomba*), 278, 290, 347.
- Sociologie des Bambuti, 206-284.
 — des Batšwa, 293-298.
 — des Batwa, 294-293.
- Soge, songe*, (la lune ; divinité), 305.
- Soleil, 319.
- Sorcellerie (*uda*), 339, 348, 350.
- Sororat, 245.
- STANLEY, H., 12, 60.
- STARR, 76.
- Stimulants, 161, 166.
- STUHLMANN, F., 12, 116, 372.
- Substrat linguistique pygméen, 376, 401.
- Symbiose (avec des nègres), 196, 223 s., 213, 405.
- Tabac, 166, 204 s.
- Tabou, 263.
 — alimentaire, 258.
 — d'évitement, 259.
 — de contact, 259.
- Taille, 61, 68, 71, 75, 407-409.
- Talismans, 338.
- Tambour, 169, 191 s., 205.
- TASTEVIN, G., 358.
- Tebi*, 331.
- Termites, 103, 109, 163.
- Tête et visage des Bambuti, 62 ss., 65, 69, 75, 91, 410-412.
- Tête, 62 s., 65, 69, 75, 91, 410-412.

- | | |
|--|--|
| <p><i>Tore</i> (divinité), 305, 306.
 — maître du monde, 307.
 — <i>avi melia</i> (homme de la forêt), 312.</p> <p><i>Tore</i>, ligue de —, 265, 278, 338.
 — hutte de —, 279.
 — Sifflets de —, 290.
 — cortège de —, 280 s.</p> <p><i>Tore (Ore) mo ichü (bü ichü)</i> « tout en tête », 306, 312.</p> <p>Tortues, 104.</p> <p>Totémisme, 257 ss., 285, 294.
 — individuel, 262.
 — de sexe, 262.
 — de descendance, 262.
 — parallèle, 262.</p> <p>Traits physiques, 59 ss., 65 s., 72/73, 74, 76 s.</p> <p>Travail, Division du, 107.</p> <p>Tremblement de terre, 311.</p> <p>Tribus nègres de l'Ituri, 44 s.</p> | <p>Troglodytes, 147.</p> <p>Trompettes de <i>Tore</i>, 279, 280.</p> <p>Tubercules, 101.</p> <p><i>Tukulu</i>, 266.</p> <p>Types morphologiques, 60.</p> <p>Twides, 56 s.</p> <p><i>Uda</i> (sorcellerie), 339.</p> <p><i>Ulcus tropicum</i>, 83.</p> <p>Ustensiles de la femme, 110.</p> <p>Vaisselle, 170, 205.</p> <p>Verbes auxiliaires, 386 s., 396 s.</p> <p>Vêtements, 171, 173, 197, 201, 202.</p> <p>Vendetta, 263, 287.</p> <p>Veuvage, 247 s.</p> <p>Vie économique des Bambuti, 99-196.
 — des Batšwa, 196-200.
 — des Batwa, 200-204.</p> <p>Virginité, 289, 291.</p> <p>Visage, 62 s., 65, 69, 75, 91, 410-412.</p> <p>WAUTERS, G., 4, 17.</p> <p>WISSMANN, H., 14.</p> <p>WOLF, L., 14.</p> |
|--|--|

TABLE DES FIGURES

FIG. 1. — Protège-bras, arc, flèches et carquois en peau des Aká	115
FIG. 2. — Lance des Efé	126
FIG. 3. — Sifflets magiques (<i>segbe</i>) et amulettes de chasse des Bambuti	127
FIG. 4. — Cliquettes de chiens	130
FIG. 5. — Hache à miel des Efé	143
FIG. 6. — Siège de repos des Bambuti	152
FIG. 7. — Mortier à piler les légumes et pilon des Bakango	164
FIG. 8. — Types de pipe usuels chez les Bambuti. De haut en bas : pipe faite d'une feuille enroulée ; pipe faite d'une nervure de feuille de bananier ; pipe de terre ; pipe à eau	167
FIG. 9. — Ceinture des hommes bambuti, en peau d'okapi	173
FIG. 10. — Battoir à écorce des Efé, en ivoire	174
FIG. 11. — Battoir à écorce des Bakango, en bois	174
FIG. 12. — Pagne de feuilles des femmes	175
FIG. 13. — Bracelet de fourrure des Efé	177
FIG. 14. — Bracelet des Efé ; écorce tressée	178
FIG. 15. — Colliers des Basúa, l'un en noyaux de fruits, l'autre en moelle d'arbre.	178
FIG. 16. — Houppes pour la tête, portées à la danse par les hommes bakango	179
FIG. 17. — Bois sonores et maillet dont se servent les femmes pour accompagner les danses	190
FIG. 18. — Hochet tressé ; grelots pour les chevilles, les uns en noyaux de fruit, les autres en fer	191
FIG. 19. — A gauche, instrument à lamelles vibrantes (<i>sanza</i>). A droite, cithare	192
FIG. 20. — Flûte <i>ba-ruma</i>	193

TABLE DES PHOTOGRAPHIES

- Le Pygmée avec son arc, à côté du Nègre avec sa lance et son bouclier.
- PHOTO 1. — Trois garçons bambuti.
- PHOTO 2. — Types d'Efé du Sud.
- PHOTO 3. — Un vieil Efé.
- PHOTO 4. — Types d'Efé du Nord. Région du Nduye.
- PHOTO 5. — Basúa, père et fils ; le vieux avec sa lance.
- PHOTO 6. — Chasse au filet. Les chasseurs Bambuti sortent l'antilope du filet.
- PHOTO 7. — *Igbombo* (tambour et arc musical combinés).
- PHOTO 8. — La sieste sur un lit de repos fait d'une racine fourchue.
- PHOTO 9. — Jeune mère Pygmée avec son nouveau-né.
- PHOTO 10. — Allume-feu à rotation.
- PHOTO 11. — Un Efé et sa femme à l'entrée de la hutte.
- PHOTO 12. — Garçons après la circoncision, dans le costume des *ba-kanza* ; à gauche petit Pygmée, à droite Négrillon.
- PHOTO 13. — Enclos de circoncision ; le circonciditeur avec son couteau et les pots contenant l'eau qui servira à laver la plaie.
- PHOTO 14. — Dans le campement des Bambuti.
- PHOTO 15. — Gamins après la circoncision : au premier plan trois Pygmées, au second plan deux Négrillons.
- PHOTO 16. — L'autel où les Bambuti déposent leurs offrandes au dieu de la forêt.
- PHOTO 17. — L'explorateur tente d'apprivoiser les petits Pygmées.
- PHOTO 18. — Femme mutwa du Ruanda.
- PHOTO 19. — Types Batwa du Ruanda (père et fils).
- PHOTO 20. — Batwa du Kivu avec leurs arcs.
- PHOTO 21. — Batwa du Ruanda en train de boire de la bière.
- PHOTO 22. — Potière mutwa du Ruanda.
- PHOTO 23. — Batwa-potiers de Kabgayi, Ruanda.
- PHOTO 24. — Chasseur batšwa, de retour de la chasse.
- PHOTO 25. — Femmes batšwa avec leurs enfants.
- PHOTO 26. — Allume-feu à friction. Batswa de l'Équateur.
- PHOTO 27. — Types batšwa de l'Équateur.
- PHOTO 28. — Archer batšwa, province de l'Équateur.
- PHOTO 29. — Village batšwa.

ÉTUDE SOCIO-CULTURELLE SUR
LES PYGMÉES DU CONGO-BRAZZA

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	4
PREMIÈRE PARTIE	
Géographie, habitat, démographie et anthropologie des Pygmées du Congo.	
I. ÉTUDE ET RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES PYGMÉES DU CONGO .	9
1. Les termes de Pygmées, Pygmides et Pygmoïdes	9
2. L'étude des Pygmées du Congo	11
3. Répartition et groupement	17
II. MILIEU ET DÉMOGRAPHIE DES PYGMÉES DU CONGO	22
A. <i>Les Batšwa de la province de l'Équateur</i>	22
1. Géographie et explorations	22
2. Démographie	26
B. <i>Les Babinga</i>	33
C. <i>Les Batwa du Kivu-Ruanda</i>	36
1. Milieu	36
2. Division et démographie	38
D. <i>Les Bambuti de l'Ituri</i>	41
1. L'habitat de la forêt vierge	41
2. Division géographique	43
3. Mélanges raciaux	47
4. Démographie	50
E. <i>Nomenclature pygméenne</i>	54
III. CARACTÈRES PHYSIQUES DES PYGMÉES DU CONGO	58
I. MORPHOLOGIE DU CORPS, DE LA TÊTE ET DU VISAGE	58
A. <i>Les Bambuti ituriens</i>	58
1. Généralités	58
2. Taille et forme du corps	61
3. Tête et visage	62

B. <i>Les Batwa</i>	65
C. <i>Batšwa et Babinga</i>	70
II. PHYSIOLOGIE ET PATHOLOGIE. GROUPES SANGUINS ET TYPES PAPILLAIRE	78
1. Observations physiologiques et pathologiques	78
2. Groupes sanguins	83
a) des Bambuti ituriens	83
b) des Batšwa de l'Équateur	85
c) Parallèle entre les groupes sanguins des Bambuti et des Batšwa	89
3. Groupes papillaires	90

SECONDE PARTIE

Ethnographie des Pygmées du Congo

INTRODUCTION	98
SECTION I : LA VIE ÉCONOMIQUE	98
A. <i>La vie économique des Bambuti de l'Ituri</i>	98
I. LA RECHERCHE DE LA NOURRITURE	98
1. Aliments et friandises	98
a) les végétaux	100
b) les aliments d'origine animale	102
II. L'ACTIVITÉ ÉCONOMIQUE. LA CUEILLETTE	106
1. La division du travail entre l'homme et la femme	106
2. Les activités économiques de la femme	108
3. Les activités économiques de l'homme. Le chasseur Pygmée a) les armes du chasseur	110
le bois de l'arc	113
la flèche. Flèches de bois et flèches de fer	114
le protège-bras	118
le carquois	124
la lance	124
les filets de chasse	125
les sifflets de chasse	127
b) la chasse	127
catégories de chasse	129
rites de chasse magiques et religieux	141

4. La récolte du miel	143
5. Participation des enfants à la recherche de la nourriture	145
6. Conclusions	145
III. HABITAT, DEMEURE ET TRAVAUX MÉNAGERS DES BAMBUTI ITURIENS	147
1. Le campement	147
2. L'habitation	151
3. Les travaux ménagers	156
4. Le feu	158
5. Préparation des aliments et repas	161
6. Stimulants	166
7. Conclusions	169
IV. VÊTEMENT ET PARURE DES BAMBUTI	171
1. Le vêtement	171
2. La parure	176
3. L'ornementation du corps	181
4. Résumé	183
V. REMÈDES ET PLAISIRS	185
1. Thérapeutique	185
2. Joie de vivre et agréments de l'existence	188
a) jeux des enfants	188
b) jeux des adultes	189
c) danses, divertissements musicaux et vocaux	190
B. <i>La vie économique des Batšwa</i>	196
C. <i>La vie économique des Batwa du Kivu</i>	200

SECTION II : SOCIOLOGIE.

A. <i>Sociologie des Bambuti ituriens</i>	206
I. LES TYPES DE SOCIÉTÉ	208
1. Les groupes locaux	208
2. La famille	209
3. La parentèle	216
4. L'ancien de la parentèle	221
5. Symbiose avec les Nègres	223
6. Propriété et maintien du droit	225

II. MARIAGE	229
1. Les amours avant le mariage	230
2. La demande en mariage	233
3. Les noces	237
4. Le contrat de mariage	239
a) mariage par échange	239
b) mariage par achat	242
c) mariage contre prestations	243
5. Formes de mariage	244
6. Homme et femme dans le mariage	245
7. L'adultère	246
8. Séparation	247
9. Veuvage	247
III. L'ENFANT	249
1. Conception et grossesse	249
2. Accouchement	250
3. Jumeaux	251
4. Éducation des enfants	252
a) mère et enfant	252
b) l'enfant avant la puberté	254
c) l'enfant à l'âge de la puberté	255
IV. TOTÉMISME	257
1. Parentèle et clan	257
2. Totem et tabou	258
3. Métempsychose	261
4. La vertu vitale « <i>mebge</i> »	261
5. Le totem en tant qu'esprit gardien	261
6. Conclusion	262
V. INITIATION, CIRCONCISION ET SOCIÉTÉ DES HOMMES	265
1. Le <i>nkumbi</i>	265
a) établissement du camp de <i>nkumbi</i>	267
b) l'ordre du <i>nkumbi</i>	271
c) la circoncision	273
d) après la circoncision	275
2. L'association secrète des hommes	278
Appendice : types de comportements sociaux	282
B. <i>Sociologie des Twides</i>	284
1. Les groupes sociaux	284
2. Mariage et famille chez les Batwa de l'Est du Kivu	287
3. Mariage et famille chez les Batwa de l'Ouest du Kivu	291
C. <i>Sociologie des Batšwa</i>	283

SECTION III. LA RELIGION

A. <i>La religion des Bambuti ituriens</i>	299
I. LA CROYANCE EN DIEU	300
1. La notion de Dieu chez les Basúa et les Bakango	300
2. La notion de Dieu chez les Efé	305
3. Le culte du dieu	323
a) prières et invocations	323
b) la cérémonie du feu et de la fumée	323
c) le sacrifice (prémisses)	325
d) l'offrande propitiatoire pour l'ouverture de la forêt	327
II. ANIMISME ET CROYANCE AUX MÂNES	331
III. CROYANCES AUX FORCES OU VERTUS ; MAGIE	336
IV. RÉSUMÉ SYSTÉMATIQUE DE LA RELIGION DES BAMBUTI	340
1. La divinité (notion de Dieu)	340
a) le dieu mythique du ciel (dieu lunaire)	341
b) le dieu de la terre ou dieu de la brousse	343
c) le culte de Dieu : culte de la divinité de la brousse ..	346
2. Magie	349
3. Animisme, croyance aux mânes	349
B. <i>La religion des Twides</i>	350
1. La religion des Batwa de l'Est du Kivu	350
2. La religion des Batwa de l'Ouest du Kivu	354
C. <i>La religion des Batśwa</i>	358

TROISIÈME PARTIE

Le langage des Pygmées

INTRODUCTION	369
1. La langue des Batwa du Kivu-Ruanda	370
2. La langue des Batśwa de l'Équateur	370
3. La langue des Bambuti ituriens	372
I. LE GROUPE DES LANGUES BIRA-SUA (BS)	377

Vocabulaire, préfixes de classe, formation du pluriel, accord de classe, génitif et possessif, emploi de quelques auxiliaires.



Le Pygmée avec son arc,
à côté du Nègre avec sa lance et son bouclier.



PHOTO 1. — Trois garçons bambuti.



PHOTO 2. — Types d'Efé du Sud.



PHOTO 3. — Un vieil Efé.



PHOTO 4. — Types d'Efé du Nord. Région du Nduye.

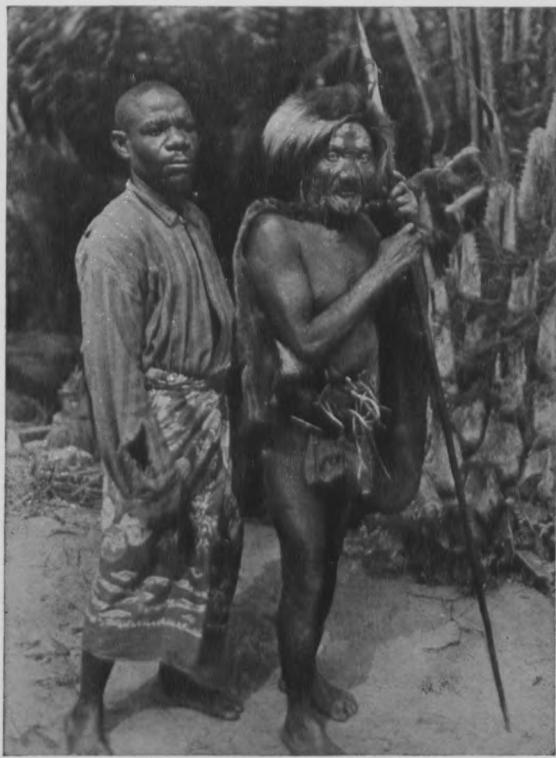


PHOTO 5. — Basúa, père et fils ; le vieux avec sa lance.



PHOTO 6. — Chasse au filet. Les chasseurs Bambuti sortent l'antilope du filet.

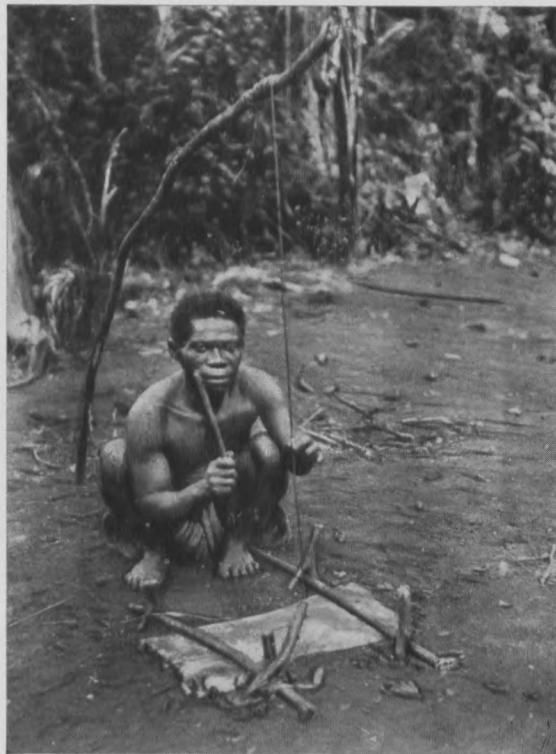


PHOTO 7. — *Igbombo* (tambour et arc musical combinés).



PHOTO 8. — La sieste sur un lit de repos fait d'une racine fourchue.



PHOTO 9. — Jeune mère Pygmée avec son nouveau-né.



PHOTO 10. — Allume-feu à rotation.



PHOTO 11. — Un Efé et sa femme à l'entrée de la hutte.



PHOTO 12. — Garçons après la circoncision, dans le costume des *ba-kanza* ;
à gauche petit Pygmée, à droite Négrillon.



PHOTO 13. — Enclos de circoncision ; le circonciseur avec son couteau et les pots contenant l'eau qui servira à laver la plaie.



PHOTO 14. — Dans le campement des Bambuti.



PHOTO 15. — Gamins après la circoncision : au premier plan trois Pygmées, au second plan deux Négrillons.



PHOTO 16. — L'autel où les Bambuti déposent leurs offrandes au dieu de la forêt.



PHOTO 17. — L'explorateur tente d'apprivoiser les petits Pygmées.

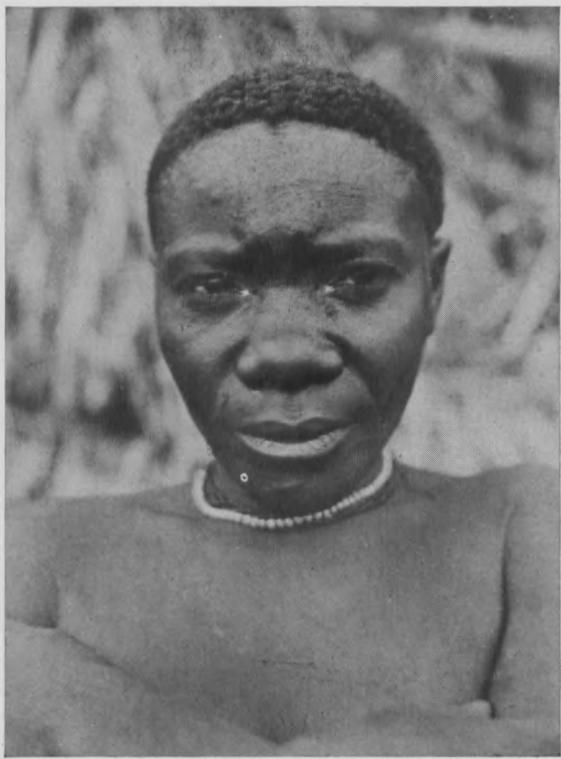


PHOTO 18. — Femme mutwa du Ruanda.



PHOTO 19. — Types Batwa du Ruanda (père et fils).



PHOTO 20. — Batwa du Kivu avec leurs arcs.



PHOTO 21. — Batwa du Ruanda en train de boire de la bière.



PHOTO 22. — Potière mutwa du Ruanda.



PHOTO 23. — Batwa-potiers de Kabgayi, Ruanda.



PHOTO 24. — Chasseur botswana, de retour de la chasse.



PHOTO 25. — Femmes batswana avec leurs enfants.



PHOTO 26. — Allume-feu à friction. Batwa de l'Équateur.

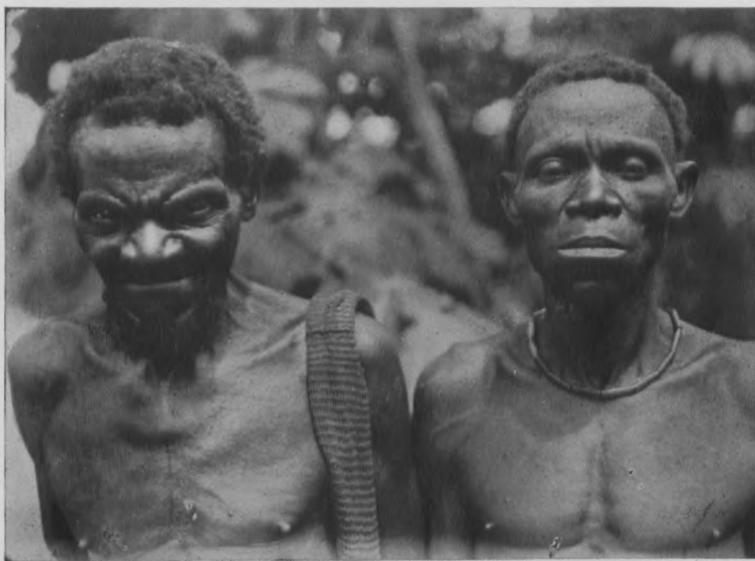


PHOTO 27. — Types batwa de l'Équateur.



PHOTO 28. — Archer botswana, province de l'Équateur.



PHOTO 29. — Village botswana.