
M.E.S., Numéro 127, Mars - Avril 2023
<https://www.mesrids.org>
Dépôt légal : MR 3.02103.57117
N°ISSN (en ligne) : 2790-3109
N°ISSN (impr.) : 2790-3095
Mise en ligne le 04 avril 2023



Revue Internationale des Dynamiques Sociales
Mouvements et Enjeux Sociaux
Kinshasa, mars - avril 2023

DE LA MYTHOLOGIE À L'HISTOIRE
L'expérience de *Tshe ya mboloko* chez les Anamongo
de la République Démocratique du Congo¹

par

Robert LONGONDJO DJELA

*Docteur en Anthropologie, Professeur Associé
Université de Kananga*

Résumé

L'auteur décrit et analyse l'ensemble des récits connus de la dispersion du peuple tetela à partir d'un lieu mythique originel où les trois fils de l'ancêtre Onkutshu, Ngandu, Njovu et Watambolo, se sont séparés. Dans chacune des neuf variantes, la scission résulte d'un conflit. En comparant entre elles toutes les versions, deux mythes récurrents s'en dégagent, chacun mettant en scène une cause différente de la querelle à l'origine de la séparation : l'impossible partage de la tête de l'antilope mboloko, d'une part, et le difficile choix du successeur au chef, d'autre part.

Aujourd'hui, les groupes lignagers se réclamant des trois fils d'Onkutshu sont dispersés à travers tout le territoire. De même, les deux mythes menant à la scission sont souvent associés dans une seule et même version, symbolisant ainsi la manière dont les Tetela ont à la fois triomphé des bouleversements environnementaux et ont adopté de nouvelles structures politiques et rituelles.

Mots-clé : Tetela, Onkutshu a Membele, Anamongo, mythologie, histoire, dispersion, scission, analyse comparative.

Abstract

The author describes and analyzes all the known accounts of the dispersion of the Tetela people from an original mythical place where the three sons of the ancestor Onkutshu, Ngandu, Njovu and Watambolo, separated. In each of the nine variants, the split results from a conflict. By comparing all the versions, two recurring mythemes emerge, each depicting a different cause of the quarrel at the origin of the separation: the impossible sharing of the head of the mboloko antelope, of a hand, and the difficult choice of the successor to the leader, on the other hand.

Today, lineage groups claiming the three sons of Onkutshu are scattered throughout the territory. Likewise, the two mythemes leading to the split are often combined in one and the same version, thus symbolizing the way in which the Tetela both triumphed over environmental upheavals and adopted new political and ritual structures.

Keywords: Tetela, Onkutshu a Membele, Anamongo, mythology, history, dispersion, split, comparative analysis.

INTRODUCTION

Le corpus mythologique tetela n'est pas énorme et, à quelques exceptions près, il prend essentiellement la forme de récits décrivant les circonstances et les causes de la dispersion du noyau de population originel, après leur traversée de la Lomami et leur arrivée au lieu-dit *Enyamba la Waádi*.¹ Des récits qui pour être en partie mythiques, doivent cependant avoir un fond historique réel. Ce sont ces récits, toujours vivants dans la mémoire des Tetela, qui formeront le cœur de l'analyse présente.

Par ailleurs, le corpus littéraire tetela est riche d'une quantité de contes, dont certains sont animés par un véritable souffle cosmogonique², tandis que d'autres, comme celui qui

¹ Traduction : Enyamba et son Epouse.

² Tel l'épopée de Kudukese ou selon l'une de ses nombreuses variantes que j'ai recueillie, l'épopée de Okondóshimbá, un récit légendaire (ou fable, comme l'appellent certains) et qui comporte quelques épisodes

interviendra ici (M9bis, conte de la mère sacrifiée) s'invitent au sein même des récits de dispersion. Ces derniers, avec de nombreuses variations, relatent essentiellement la manière dont, à partir d'un lieu originel mythique, le noyau de la population tetela s'est dispersé sur le territoire pour former les différentes communautés et lignages actuels. La plupart de ces récits constituent des variantes d'un même mythe mettant en scène la scission de ce noyau originel, voire, remontant sans doute plus loin encore dans le passé, sa séparation d'avec le grand groupe Mongo³.

Rappelons par ailleurs, d'où le sous-titre de ce texte, qu'une grande majorité des groupes habitant la cuvette centrale du fleuve Kongo se reconnaissent un lointain ancêtre mythique appelé Mongo et s'identifient d'ailleurs comme des AnaMongo, « Les enfants de Mongo ». De fait, certains récits d'origine du peuplement tetela font remonter leur généalogie jusqu'à Mongo. Mais ce n'est pas le cas de toutes les versions.

En revanche, tous les récits s'accordent pour dire qu'un certain Mémbéle était le père d'Onkutshu, lequel engendra trois fils : Ngandu, Ndjovu et Watambolo.

Au plan méthodologique, j'analyserai les différentes variantes publiées de cette épopée, ainsi que celles que j'ai moi-même recueillies auprès de mes informateurs tetela, en me référant modestement à la méthode comparative, de type structuraliste, qu'a suivi Luc de Heusch dans ses ouvrages traitant des mythes et des rites bantu.⁴ Essentiellement, il s'agit de considérer chaque variante d'un même récit, comme significative. Aucune version n'est plus « vraie » ou plus « exacte » qu'une autre, et toutes s'enrichissent mutuellement et viennent compléter l'ensemble des matériaux mythiques à analyser, lesquels s'enracinent généralement dans un substrat culturel, historique et politique qui, à son tour, rend les mythes plus intelligibles et enrichit le sens à donner aux multiples variantes d'un même récit, ici l'épopée de la dispersion originelle.

Certains des récits que j'ai moi-même recueillis me furent racontés tout au long de ma vie, depuis l'enfance. Chaque fois que ce fut possible, j'ai revu les dépositaires de cette littérature orale, ce qui m'a permis de vérifier et compléter leurs récits. Et bien entendu, lorsque des variantes surgissaient, elles venaient enrichir le corpus. Les circonstances dans lesquelles j'ai recueilli ces récits seront à chaque fois précisées lors de leur évocation.

Je serai amené, en analysant ce corpus mythique à y découvrir des parcelles de l'histoire des Tetela. Car s'il est vrai que le contenu d'un mythe ne constitue jamais un compte-rendu exact du passé, l'ensemble de ses variantes, qu'il faut mettre en confrontation avec le présent, ainsi que le passé proche connu historiquement, nous livre des indices pour accéder à certains éléments d'une histoire plus lointaine. Et pour une société dont la mémoire du passé fut pendant longtemps uniquement orale, la mythologie constitue une ouverture précieuse vers la connaissance de son Histoire.

Le présent texte s'articule en deux points et une brève conclusion.

d'une grande richesse symbolique. Nous l'avons analysé en détail dans notre thèse de doctorat (Longondjo 2020, VIIC. *Un dernier détour par la mythologie*, pp. 465-503)

³ Etant donné que linguistiquement le groupe de langues Tetela (C70) forme une zone linguistique apparentée, mais distincte de celle du groupe de langues dites Mongo-Nkundo (C60) (Jouni Filip Maho 2008, pp. 35-36), il est plus que vraisemblable que les ancêtres des populations actuelles parlant ces langues tetela (les Tetela, Kusu, Nkuču, Yela, Kela et Ombo) se sont sans doute séparés d'avec les ancêtres des groupes actuels parlant des langues Mongo-Nkundo (Ekonda, Mbole, Ntomba, Lalia, Ngando, etc.) bien avant que chacune de ces deux zones linguistiques ne se différencient en leurs diverses langues ou variantes dialectales et/ou forment des entités culturelles distinctes. Et c'est sans doute cette séparation que le début de certaines des versions du mythe évoque, la linguistique venant ici lui donner un fondement scientifique.

⁴ De Heusch Luc, *Le Roi ivre*, 1972 ; Rois nés d'un cœur de vache 1982 et *Le Roi de Kongo et les Monstres sacrés*, 2000.

I. LE BOSQUET DE LA QUERELLE, LA TÊTE DE L'ANTILOPE MBOLOKO, LES TROIS FILS D'ONKUTSHU ET LE CADET SUPPLANTANT L'AÎNÉ

Ci-dessous, nous retranscrivons l'ensemble des variantes de cette épopée originelle. Seuls quelques commentaires destinés à éclairer les récits viendront émailler ces descriptions. Et ce sera au point II, consacré à leur analyse, que nous les comparerons entre eux, ainsi qu'aux réalités culturelles tetela, surtout du passé, parfois du présent.

L'un de nos grands-oncles, Placide Yetemendja, connu pour être un grand dépositaire de la tradition, nous avait déjà, durant nos études au niveau secondaire, relaté une version résumée du mythe de la dispersion ⁵. Voici le récit plus complet qu'il nous en fit près de quinze ans plus tard ⁶... ou plutôt les deux récits, car il avait lui-même recueilli deux versions différentes :

M1. Mythe de la séparation (version de Placide Yetemendja)

« En ce temps là, les trois fils d'Onkutshu, Ngandu, Njovu et Watambolo ou plus précisément les trois groupes constitués par leurs descendants respectifs, étaient encore réunis. Venant de la grande forêt, ils avaient traversé la Lomami et la Lonya pour arriver sur une colline (*dikónâ*). La forêt-galerie de la rivière Lonya avait cédé la place à la savane, le gibier était rare ; seuls deux bosquets⁷ marquaient cette colline et étaient surnommés *Enyamba la Waádi*⁸, que l'on peut traduire par « Enyamba et sa Femme ».

A partir de ce moment, les deux récits que Placide Yetemendja a livrés divergent légèrement :

Variante M1a : quand les Tetela veulent acquérir l'intelligence

Les hommes, voulant acquérir l'intelligence et la ruse de l'antilope naine *mboloko*, consultèrent les *weéci*. Ceux-ci leur conseillèrent d'attraper une de ces petites antilopes et de la partager vivante afin que, le sang coulant encore, toutes les qualités du *mboloko* leur soient transmises, précisant que la plus grande partie de l'intelligence de l'antilope se trouve concentrée dans le cerveau de l'animal. Et les *weéci* les mirent en garde également : Mboloko risquait de se sauver. La première antilope capturée réussit effectivement à s'échapper. Si bien que lorsqu'ils capturèrent la seconde, ils la découpèrent et mangèrent immédiatement, au fur et à mesure, la viande crue.

Arrivés à la tête, laquelle concentrait la plus grande partie de l'intelligence de l'animal, il s'agissait de répartir impartialement les qualités de l'antilope en découpant équitablement la tête pour la répartir entre les trois familles, celles de Ngandu, Njovu et Watambolo.

Mais une querelle éclata à propos de ce partage. Tout le monde savait qu'il est impossible de diviser équitablement une tête de gibier, pas même en deux parties ; les deux ne seront jamais pareilles. Et la querelle s'envenimant, les guerriers (*ahoka*) s'en mêlèrent et s'arrogèrent la tête de

⁵ Information personnelle recueillie auprès de notre grand-oncle paternel Placide Yetemendja (alors âgé d'environ 50 ans) en 1972 à Katako-Kombe.

⁶ 1987, Katako-Kombe. Placide Yetemendja était venu de Ngolò pour nous reconforter lors des funérailles de notre fille. Il est mort quelques années plus tard.

⁷ Le bosquet est défini comme un fragment forestier entouré de savane.

⁸ La colline ou plaine d'*Enyamba la Waádi* se trouve à une dizaine de kilomètres au sud-est de Katako-kombe, actuel chef-lieu du Territoire du même nom.

l'antilope⁹. Ce conflit de partage du gibier fut à l'origine de la séparation des descendants de Njovu, Ngandu et Watambolo.

Variante M1b : quand le gibier vient à manquer

Arrivés à Enyamba la waádi, les descendants de Njovu, Ngandu et Watambolo constatent que le gibier est rare ou en tout cas difficile à débusquer. Un chasseur ramène tout de même une gazelle *mboloko*, la plus petite des antilopes connues au Sankuru. Tout le monde accourt pour en bénéficier, mais le partage doit idéalement s'effectuer selon les règles traditionnelles qui veulent que le chef reçoive la tête et la poitrine. Or à ce moment-là, les trois groupes de descendants de Njovu, Ngandu et Watambolo n'avaient pas encore choisi celui qui serait leur chef et aucune des trois familles n'étaient à l'époque encore reconnue comme supérieure aux deux autres.

Et donc, chacun des aînés des trois lignées exigeait que la tête lui soit remise.

[la suite du récit rejoint ici la variante M1a].

La querelle s'envenima au point que les guerriers (*ahoka*) s'en mêlèrent et s'arrogèrent la tête de l'antilope. Ce conflit de partage du gibier fut à l'origine de la séparation des descendants de Njovu, Ngandu et Watambolo.

Depuis cet épisode, les règles du partage du gibier furent modifiées. La tête, désormais dépréciée, fut abandonnée aux guerriers. La poitrine et la cuisse droite furent réservées au chef, les viscères aux *weéci* ou aux femmes fécondes, tandis que la nuque (*kingu*) revint aux forgerons (*ečudi*) et la colonne vertébrale (*olóngo*) aux musiciens. »

Les deux variantes de ce premier récit mettent en scène deux personnages importants de la société tetela : le devin-thérapeute *weéci* et le guerrier *dihoka*.

Nous avons abondamment décrit et analysé la figure importante du *weéci* dans notre thèse de doctorat; ce dernier, outre ses talents de devin et de thérapeute, se trouve au centre de la lutte contre la sorcellerie, ainsi qu'au coeur de la plupart des rites d'initiation des chefs et d'autres dignitaires importants. En revanche, nous n'avons qu'effleuré le personnage singulier du *dihoka*.

Il convient donc de préciser ici que les *ahoka* (environ 30 % de la population) forment une catégorie complexe et singulière de la société tetela ; ils ne forment pas une « classe sociale », mais représentent bien plus qu'un « corps de métier ». Leur statut de guerriers vient de ce qu'ils étaient toujours en tête des attaques et menaient les autres hommes au combat. Mais ils formaient également un corps chargé de protéger le chef et qui tels des officiers d'ordonnance repoussaient les éventuels attaquants autour de la personne du chef. Enfin, ils contribuaient à faire respecter ses décisions. A la fois méprisés et redoutés, ils jouaient jadis un rôle essentiel lors de certains rites tel l'intronisation d'un *nkumi*, et étaient encore récemment ceux qui étaient chargés de revêtir les nouveaux *nkumi* de la prestigieuse peau de léopard.

Alors qu'aujourd'hui la guerre a disparu, ils remplissent toujours en certaines circonstances le rôle de défenseurs de l'ordre. En outre, leur proximité symbolique avec la mort les a toujours désignés comme fossoyeurs, et surtout comme ceux qui seuls peuvent enterrer les morts accusés de sorcellerie, ou encore les enfants nés difformes et non viables,

⁹ L'ensemble du récit se résume d'ailleurs souvent par la phrase suivante : « nous nous sommes divisés à cause de *tshé ya mboloko*, la petite tête de Mboloko ».

fruits d'un maléfice. Dans la vie quotidienne, et surtout lors de certains rites, comme les mariages ou les enterrements, ils se comportent comme des « bouffons du roi » à qui tout est permis ; ils volent, sont indécents, exigent des cadeaux, trompent la vigilance des uns et des autres ; mais ils font rire aussi.

Tonda Longayo, dont nous parlerons plus loin, précise que c'est depuis que les *ahoka* se sont emparés de la tête de l'antilope *mboloko*, jusque-là un mets de choix (réservé au chef ?¹⁰), que la société n'a eu de cesse de minimiser leur importance et de rabattre leurs éventuelles prétentions. Tout cela fait d'eux des parias, à la fois ridiculisés et craints, mais dont les prérogatives rituelles sont incontournables.

Une autre variante, récoltée par le missionnaire protestant Alexander Reid¹¹, et reprise par Victor Turner, ne donne que peu de détails, mais corrobore la difficulté en ces temps mythiques de trouver du gibier, parlant même de famine. Reprenant ce que le chef Emungu l'Enyamba des Bakongola (zone de Kibonbo, sur l'autre rive de la Lomami) lui confia, Reid écrit :

M2. Mythe de la séparation

(version de Emungu, recueillie par Alexandre Reid)

« Il [Emungu] raconte comment, lors du séjour de ses ancêtres à cet endroit, une grande famine frappa la région. Le sommet de la colline était couvert de palmiers et pendant la famine, on coupa le faite des arbres pour se nourrir faisant ainsi périr les arbres. A la mort d'Onkutshu, ses fils commencèrent à se quereller et même à s'entretuer. Ceux qui ne périrent pas, durent fuir vers d'autres régions du pays mongo. »¹²

Luc de Heusch, quant à lui, a recueilli une version assez similaire à celle de Placide Yetemenja, quoique moins détaillée ; mais elle donne des précisions intéressantes quant aux itinéraires suivis par les différents groupes tetela :

M3. Mythe de la séparation (version de Luc de Heusch)

Les trois frères traversèrent la Lomami sur des radeaux en bois de parasolier *ocúmbé* (*Musanga smithii*). Le groupe des Njovu se querellèrent avec les Ngandu pour une question de droits de chasse et retournèrent vers la Lomami à l'embouchure de la Lonya, tandis que les Watambolo et les Ngandu, restés unis, remontèrent le cours de la Lutembo. « Une nouvelle scission eut lieu alors. Les Ngandu poursuivirent seuls leur migration vers l'amont de la rivière [Lutembo] pour s'éparpiller ensuite en direction du nord et du nord-est, sur les deux rives de la haute Lukenye. [...] Les Watambolo moins nombreux, connaissent aussi une aire d'extension moins étendue que les Ngandu. »¹³

¹⁰ C'est un point qui sera discuté lors de l'analyse finale.

¹¹ Alexandre Reid était un pasteur méthodiste qui construisit toutes les missions de cet ordre en pays tetela. Lors de notre baptême (nous étions alors en 4^{ème} primaire), il nous offrit une bible. Outre l'ouvrage de 1979 qu'évoque Victor Turner, Reid a écrit en 1967 un ouvrage en tetela, *Okondo w'Asi Mongo : Otetela la Ditshehu Diandi 1450-1967* (L'histoire des Mongo : la culture tetela de 1450 à 1967). Reid, surnommé Owánji Suhutsha (du nom d'un ancien chef connu pour ses exploits) par les Tetela quitta définitivement le pays tetela en 1971, et ce manuscrit ne fut jamais publié. Victor Turner, lorsqu'il effectua ses enquêtes de terrain en prit connaissance, et malheureusement l'emmena avec lui. Aujourd'hui encore, les Tetela espèrent que ce manuscrit n'a pas été détruit, et mieux encore, qu'il aura été recopié, scanné, et qu'il leur sera un jour rendu.

¹² Reid 1979, in Turner 2000, p. 132

¹³ de Heusch 2002, p. 37-39 et carte II p. 38

Quant au lieu-dit d'Enyamba la waádi, de Heusch le qualifie de « lieu mythique de la perte de l'unité primordiale »¹⁴, puisque c'est là que, dans les mythes, la première séparation eut lieu. Thomas Turner, à son tour, évoque brièvement le thème de la séparation dans un chapitre consacré à la parenté où il réfute les descriptions de la structure lignagère présentée par Luc de Heusch dans les années 50, tout en entremêlant de manière inextricable ses données avec celles de l'auteur belge. Mais la très courte version qu'il relate possède la singularité de mettre en scène un héros « ivre », non de vin de palme, mais de chanvre :

M4. Mythe de la séparation (version Turner)

« D'après Kokolomami, Onkutshu eut trois fils, Watambolo (ancêtre des Yenge), Ngandu (ancêtre des Shungu a koi) et Ndjovu (ancêtre des Ukundji de Lubefu). Les trois frères se séparèrent de cette manière : leur père fuma du chanvre et tomba par terre ; les deux plus âgés refusèrent de s'occuper de lui, ce que fit le plus jeune ; plus tard, les enfants de chacun des trois frères se dispersèrent, à cause des conflits au sujet du partage de la viande (*notes de terrain 1970*) »¹⁵

Retenons que ce dernier récit envisage deux causes successives menant à une querelle - l'ivresse du père, puis le partage du gibier (de l'antilope *mboloko* ?) - et que ce n'est que le second conflit qui mène à la séparation, non pas des trois frères, mais de leurs enfants.

On pourrait aussi se demander si en filigrane, la première querelle entre les trois frères n'évoquerait pas un père favorisant son fils cadet, le seul à lui être venu en aide, voire le désignant comme son successeur. Nous verrons que deux autres récits (M5 et M8) abordent ce même thème : le fils cadet préféré à l'aîné entraîne querelle et/ou séparation.

Si pour la version de Placide Yetemenja (M1), et de manière plus ambiguë pour celle de Turner (M4), ce sont les descendants des trois frères mythiques qui se querellèrent à Enyamba, pour certains, cet épisode se passe encore du vivant de Njovu, Ngandu et Watambolo, comme dans la version de Luc de Heusch (M3), voire à la génération précédant la naissance des trois frères, comme nous allons le voir maintenant.

Voici une autre version recueillie par Kisumbule Mutaba¹⁶, plus détaillée au plan généalogique.

M5. Mythe de la dispersion (version de Kisumbule Mutaba)

« L'ancêtre mythique Yuta Wooto-Anja¹⁷ engendra Nyangwe qui eut comme descendant M̄nḡɔ. Ce dernier eut de sa femme Ndumba Ndele plusieurs enfants dont M̄mb̄ɛle qui engendra à son tour Onkutshu. »¹⁸ Le récit raconte ensuite qu'une querelle surgit entre Onkutshu et ses oncles (fils de M̄nḡɔ, et donc frères ou demi-frères de M̄mb̄ɛle), à propos du partage de la tête d'une antilope naine *mboloko*. Après la mort de M̄mb̄ɛle (père d'Onkutshu), ce

¹⁴ de Heusch, *op. cit.*, 37

¹⁵ Turner 2000, p. 57

¹⁶ Kisungule Mutaba 1990, pp.7-9

¹⁷ Yuta –Wootó – Anja se traduit littéralement par: « Qui met au monde –Cocon– Univers. » En d'autres mots, il s'agit d'un demiurge qui créa l'univers en le faisant sortir de son cocon originel. Se pourrait-il que ce demiurge, aussi considéré comme le premier ancêtre, soit mythiquement apparenté au demiurge kuba Woot ou au héros culturel leele Wooto ? En otetela, wootó signifie cocon, mais aussi naissance, utérus, nid. Dans la tradition tetela, le terme est surtout associé aux caractéristiques du cocon des chenilles comestibles *saku* (*Bunaeopsis aurantiaca* ?), lesquelles construisent un cocon collectif, regroupant entre 60 et 100 individus. Et un proverbe, mettant en exergue la connivence existant entre personnes unies par des liens de parenté, dit que les *saku*, lorsqu'elles deviennent chenilles se donnent le mot pour toutes se rassembler le moment venu sur le même arbre afin de constituer ensemble leur cocon.

¹⁸ Kisungule Mutaba, *op. cit.*, p.7

différend aboutit à la séparation entre Onkutshu et ses oncles. Onkutshu le neveu remonta le cours de la Tshuapa et vint s'installer sur le plateau d'Enyamba¹⁹, où il engendra ses trois fils : Ngandu, l'aîné, Njovu, le puîné et Watambolo, le cadet. Le droit de succession fut octroyé à Watambolo, le cadet, ce qui mécontenta ses frères aînés, et engendra une scission entre les trois fils d'Onkutshu.

Cette séparation se fit à Enyamba, « un site à deux grands et trois petits bosquets »²⁰ Il y eut ensuite une troisième scission entre Ngandu et le reste de ses enfants. Ngandu avait mangé avec son fils cadet Monja la viande *sáwá*.²¹ Alors, ils se dispersèrent à partir du lieu-dit *dihoka-a-mende* (« Grand bosquet où vit le céphalophe des bois »).²²

M5, qui situe la querelle à propos de l'octroi de la tête d'antilope *avant* la naissance des trois fils d'Onkutshu et *avant* l'arrivée dans la plaine d'Enyamba, pourrait constituer l'écho d'une scission antérieure à celle évoquée à propos des trois fils, et donc antérieure à la traversée de la Lomami. Le récit ne précise pas de quel endroit Onkutshu partit lorsqu'il quitta ses oncles ; il dit seulement qu'à un moment donné il remonte vers la source de la Tshuapa, c'est-à-dire qu'il se dirige vers le sud. Mais se pourrait-il qu'avant d'atteindre la Tshuapa, il soit venu de l'est, de la Lomami ? Et cette première scission, entre le neveu Onkutshu et ses oncles, frères de Membele, aurait alors donné naissance aux Kusu d'une part, restés sur la rive droite de la Lomami et aux autres Nkutshu a Mémbele ou Tetela, d'autre part, lesquels traversèrent la rivière, à la suite de cette première querelle, pour s'établir sur la rive gauche.

La version de Mutaba met d'ailleurs en scène un deuxième conflit, qui cette fois concerne les trois fils d'Onkutshu et a lieu à Enyamba la Waádi, un thème qui cette fois rejoint chronologiquement et spatialement la plupart des autres récits.

Enfin M5 mentionne encore une troisième querelle, qui cette fois ne concerne que la descendance de Ngandu. Ce troisième conflit surgit lors de la transgression de l'interdit alimentaire *sáwá*, événement qui a lieu dans le « bosquet des céphalophes des bois ». Ce lieu rappelle l'éco-système d'Enyamba, à savoir un bosquet, fragment de forêt au sein d'une savane²³ ; cependant, cet épisode met en exergue cette fois non pas le partage du gibier, mais, et c'est la seule version qui évoque ce thème, son usage alimentaire rituel et les interdits qui l'entourent.

L'interdit alimentaire *sáwá* est l'une des règles rituelles les plus singulières et les plus complexes à comprendre. Il frappe les femmes dès leur puberté jusqu'à la mort, et les jeunes hommes depuis l'adolescence jusqu'à la naissance de leur premier enfant²⁴. Mais le mythe

¹⁹ Précisons que le plateau d'Enyamba la Waádi se trouve à environs dix km au sud-est du chef-lieu du territoire de Katakokombe, tandis que la source de la Tshuapa se trouve à environs 20 Km au nord-nord-est de ce même chef-lieu, près du village de Lutundula, où la Tshuapa porte le nom de Laáha.

²⁰ Kisungule Mutaba, *op. cit.*, p.7. Certains auteurs parlent de deux grands bosquets, d'autres y adjoignent un petit bosquet (leur enfant), tandis que Mutaba y ajoute 3 petits bosquets.

²¹ Viande faisant l'objet d'un interdit masculin qui va de l'adolescence jusqu'à la naissance du premier enfant.

²² Kisungule Mutaba, *op. cit.*, p. 9. *Dihoka* signifie à la fois guerrier et bosquet, mais en réalité ces deux synonymes n'appartiennent pas à la même classe nominale, *dihoka*, pl.*ahoka* (guerrier) est de la classe 5/6 tandis que *dihoka/tohoka* (bosquet) est de la classe 13/19. *Mende* est une antilope qui peut s'attaquer aux serpents et aux tortues.

²³ Nous verrons que ce fragment d'écosystème se trouve lui-même entouré de forêt.

²⁴ Cet interdit alimentaire que doivent observer tous les adolescents, concerne la viande cuite dans le pot rituel réservé exclusivement à cet usage. Peu importe l'espèce de gibier cuisiné, c'est sa cuisson dans ce pot qui la rend interdite à certains. Les petits garçons et les petites filles impubères peuvent en manger jusqu'à la puberté ; mais alors que cet interdit n'est jamais levé pour les femmes, il cesse pour les hommes dès la naissance de leur premier enfant. J'ai relevé en 2020, le paradoxe lié à cet interdit. La viande mangée dans ce pot rituel est liée

ne précise pas si Monja, le fils cadet de Ngandu, est un enfant, un adolescent, un adulte célibataire, un homme marié sans enfant, ou encore un père ayant déjà un enfant. Ce n'est que dans les deuxième, troisième et quatrième cas, ceux d'un Monia adolescent, d'un adulte célibataire et d'un homme marié mais encore sans enfant, qu'une transgression d'interdit est commise. Dans les deux autres cas, l'enfant et le père, on ne pourrait parler que d'une préférence marquée du père pour son fils cadet, au détriment des aînés, ce qui revêt également une certaine importance, au regard de l'ensemble de ce corpus mythique où l'on voit le cadet être préféré aux aînés, soit pour succéder au père, soit, ici, comme convive lors d'un repas hautement rituel.

Il se trouve que ce rituel, lié à la fécondité masculine après la naissance d'un premier enfant, n'est pas lié aux querelles de succession qui peuvent découler du fait d'engendrer plusieurs fils ; de même, aucune dissension n'a jamais résulté du fait que certains fils mariés et avec enfant n'assistent pas au rite *sáwá* que leur père organise. Sans doute faut-il en déduire que Ngandu, dans cette variante a partagé la viande *sáwá* avec son fils Mondja devenu adolescent ou adulte mais encore sans enfant, montrant ainsi par la transgression de cet interdit, sa préférence explicite pour son cadet, ce qui a provoqué la querelle et la scission.

Le récit recueilli par Kisumbule Mutaba (comme celui que j'ai moi-même recueilli auprès de Placide Yetemenja), montre que le symbolisme du partage de l'antilope *mboloko*, et le litige qui en résulte, sont intimement liés au pouvoir ou plutôt à sa transmission, et aux règles qui président à l'héritage d'un titre, chef ou notable, tout comme l'est la querelle à propos du droit d'aînesse qui intervient plus tard dans la version de Kisumbule Mutaba, justement lorsqu'elle « rattrape » celle de Placide Yetemenja et que Onkutshu arrive dans la plaine d'Enyamba et y engendre ses trois fils : Ngandu, Njovu et Watambolo.

En outre, M5 établit aussi l'ordre des naissances avec précision, et fait du cadet Watambolo l'héritier du pouvoir, au grand dam de ses deux frères nés avant lui. Ce qui donne lieu à la querelle conduisant à la dispersion des trois frères, comme dans les autres versions. Une préférence pour le cadet que corrobore aussi le troisième acte de M5, qui met en scène la transgression de l'interdit *sáwá* par le cadet, avec l'accord du père. Nous verrons ci-dessous qu'une autre version encore (M8) montre que la scission eut lieu parce que le cadet est choisi à la place de l'aîné et du puîné.

Je me suis demandé si Onkutshu, avant de remonter le cours de la Tshuapa ne s'était pas disputé avec ses oncles, frères de son père Membele, de l'autre côté de la Lomami, et que la querelle qui aurait eu lieu là aurait donné naissance à la séparation entre les ancêtres des actuels Kusu, restés sur la rive Est et les ancêtres des actuels Tetela ... Une hypothèse que vient renforcer le récit du Frère Jean Opotote, que voici :

M6. Mythe de la dispersion (version du Frère Jean Opotote)

Les ancêtres des Nkutshu a Membele ont remonté la rivière Lomami et sont arrivés au Maniema.²⁵ Là où ils arrivèrent, il y avait une savane qu'on appelait Enyamba la waádi. Arrivés là, ils se scindèrent en deux groupes. L'un resta à Enyamba, l'autre traversa la Lomami et se retrouva singulièrement dans une savane à deux bosquets, tout à fait semblable à celle qu'ils avaient quitté au Maniema de l'autre côté de la rivière. Ils l'appelèrent donc aussi Enyamba la Waádi. Ce groupe se scinda à nouveau et certains suivirent le cours de la Lomami, puis celui de la

à la virilité et la fécondité du père...et pourtant ce repas rituel lui est interdit durant sa première quête de paternité, alors même que les Tetela considèrent qu'engendrer un premier enfant est une tâche difficile ! (Longondjo 2020, pp. 365-368)

²⁵ Le Frère Oputute se réfère sans doute au district du Maniema créé en 1912 et dont la frontière ouest longe la rive droite de la Lomami et jouxte alors le district du Sankuru, situé de l'autre côté de la Lomami.

Lonya, tandis que les autres descendirent la Lokenye. Tous sont les descendants des trois frères Ngandu, Watambolo et Njovu ; aussi bien ceux qui sont restés au Maniema, à l'emplacement du premier Enyamba sur la rive droite de la Lomami, que ceux qui traversèrent la rivière et se dispersèrent à partir du second Enyamba. Tous sont les enfants de Onkutshu a Membele. »²⁶

M6 vient renforcer la version de M5 puisqu'ils inscrivent tous les deux la première séparation sur la rive droite de la rivière, confirmant ainsi, au plan mythique, le lien de parenté historique et linguistique entre les Kusu et les Tetela. Les deux récits divergent cependant sur un point, celui du lieu où les trois frères fondateurs des trois grands groupements tetela sont nés. M5 situe clairement leur naissance sur la rive gauche, *après* la traversée de la Lomami. M6, par contre, laisse entendre que l'ensemble des protagonistes du mythe, sur les deux rives de la Lomami, sont les descendants des trois frères Ngandu, Watambolo et Njovu. Par voie de conséquence, ces trois héros seraient nés sur la rive droite de la Lomami, *avant* sa traversée par les trois frères ou leurs descendants.

Mais M6, pour mieux encore estomper la barrière géographique fluviale désigne du même nom, Enyamba la Waádi, les deux emplacements mythiques situés de part et d'autre de la rivière Lomami où des naissances, querelles et séparations importantes eurent lieu. Ce faisant, M6 souligne les liens culturels unissant les populations vivant sur les deux rives.

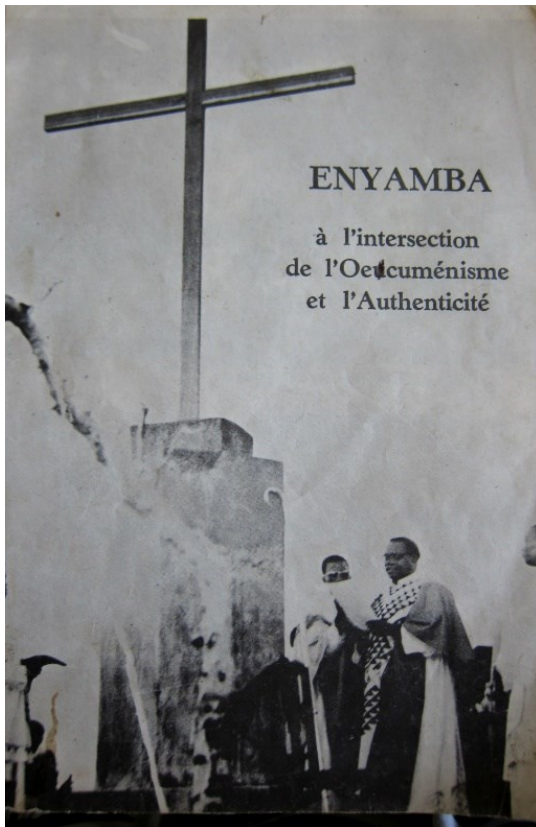
Lors de cet entretien, le frère Oputute, alors âgé de près de 90 ans, avait surtout été sollicité pour parler du rassemblement œcuménique qui eut lieu à Enyamba la Waádi²⁷ en 1975, et de ses conséquences. On peut néanmoins relever dans le reste de ses propos de 2010 deux éléments intéressants. Premièrement, il oppose symboliquement le thème de la dispersion mythique à celui de l'unité qui devrait cimenter les Onkutshu a Membele. En second lieu, il insiste sans cesse sur le fait que ce sont les gens instruits, les intellectuels, qui ont créé et continuent d'entretenir la séparation entre les différents groupes tetela, sauf qu'Oputute fait ici un amalgame entre le passé mythique et l'histoire plus récente, dans la mesure où sa critique ne vise pas la séparation entre les descendants des trois frères mythiques, mais bien la désunion entre les Onkutshu a Membele de la savane et ceux de la forêt, un clivage né au début des années soixante dans un contexte plus politique que social ou culturel. La preuve en est qu'il y a des descendants des trois frères aussi bien chez les Onkutshu a Membele de la forêt que chez les Onkutshu a Membele de la savane.

C'est d'ailleurs pour ramener la paix et renforcer le sentiment d'union de tous les Onkutshu a Membele que Monseigneur Yungu, évêque de Tshumbe, organisa une réunion œcuménique à Enyamba la waádi en 1975. Tout ce qu'il en reste aujourd'hui, est la publication qui s'en suivit²⁸ et la stèle de pierre sur laquelle avait été érigée une croix. En voici les photos prises respectivement en 1975 et en 2019.

²⁶ Documentaire « Souvenirs Enyamba 1975 », entretien du Frère Jean Oputute (né en 1923 et décédé le 15 décembre 2013) avec l'Abbé Jean-Pierre Ekombo en 2010, à l'occasion du centenaire de l'évangélisation du diocèse de Tshumbe, Youtube, 10 mai 2014

²⁷ Celui en territoire tetela et évoqué dans presque tous les autres variantes.

²⁸ Yungu (Mgr) 1975.



**ill. 12. Stèle élevée à l'occasion du rassemblement d'Enyamba le 19 avril 1975
Tiré de Mgr. Yungu 1975, couverture.**



**Ill. 13. Ce qu'il reste de la stèle d'Enyamba en 2019.
© photo Bel Ami (via Justin Kitanvula) 2018**

Deux autres versions encore du mythe de dispersion, racontées par Albert Diheka Losongo,²⁹ enrichissent notre corpus. La première situe la querelle à propos du partage du gibier à l'époque lointaine où les Tetela ne s'étaient pas encore séparés de l'ensemble du groupe « mongo ».

En voici le résumé :

M7. Mythe de la dispersion (version de Diheka Losongo)

Du temps où la branche des Tetela faisaient encore partie de l'ensemble Mongo, la tête de l'antilope *mboloko* cachait bien des secrets. Et l'on croyait à cette époque que si une femme enceinte mangeait la cervelle de cette petite gazelle, son enfant deviendrait particulièrement vif et intelligent. Les chasseurs avaient l'obligation de donner au chef la tête de cet animal intelligent et rusé; mais un jour, un descendant de l'ancêtre Mongo, Otekele³⁰, refusa d'apporter au chef la tête d'un *mboloko*, car « il la trouvait trop succulente ». Et c'est ainsi, dit l'auteur, que lorsque ce manquement à la tradition fut rendu public, il y eut dislocation. Et encore aujourd'hui, lorsque des anaMongo tetela et d'autres anaMongo discutent ensemble, tous savent qu'ils se sont séparés à cause de la tête de la gazelle *mboloko*».

La seconde version de Diheka Losongo complète en quelque sorte la version de Mutaba, car elle raconte pourquoi le cadet Watambolo est préféré à ses deux frères aînés pour succéder à Onkutshu.

Cette fois, il s'agit de la séparation qui eut lieu entre les trois frères mythiques déjà maintes fois mis en scène dans les autres versions. Cette séparation est ici plus clairement encore causée par un conflit de succession. Jadis, un chef pouvait en effet désigner son successeur de son vivant, et parfois ce choix entraînait en contradiction avec le droit d'aînesse. Dans l'épisode qui suit, le chef ne choisit pas vraiment son successeur, mais soumet ses héritiers potentiels à une épreuve, dont la réussite conditionne l'accès à sa succession :

M8. Mythe de la dispersion (autre version de Diheka Losongo)

Onkutshu, fils de Mémbéle, était un grand chef, un grand forgeron et un chasseur. Avant sa mort, il laissa un « testament » spécifiant que celui de ses trois fils (Ngandu, Njovu et Watambolo) qui pourrait briser en deux une grosse pierre lui succéderait. A la mort du père forgeron, les trois frères furent invités à casser en deux la pierre. L'aîné, Ngandu, échoua après trois jours de vaines tentatives. Le puîné, Njovu, n'y réussit pas davantage en trois jours. Lorsque ce fut le tour du cadet Watambolo d'essayer, l'improbable et le merveilleux survint : il réussit à casser la pierre avant même la fin du premier jour. Ce fut donc lui qui devint le successeur de son père à la tête des Onkutshu a Mémbéle. Cela a attiré la colère des deux frères aînés qui ont mal digéré que le cadet devienne chef. »

Cet exploit se retrouve inscrit symboliquement dans le nom même que porte le cadet, Watambolo, puisque comme le souligne Mutaba, *wata* signifie « celui qui casse », et *mbolo*

²⁹ Albert Diheka Losongo relate ces deux mythes lors d'un interview donné à Kinshasa le 22 nov. 2017 à propos des traditions du village tetela (hamba) Ehandjola ; entretien filmé pour la Radio Télévision Nationale Congolaise, et diffusé un peu plus tard sur You Tube sous le titre « Culture : Peuple Tetela, origine, mode de vie et ancêtre commun. ».

³⁰ Le substantif *otekele* désigne la forêt primaire.

veut dire « métal »³¹. La pierre (*dive*) que doit casser le fils du forgeron est évidemment en relation avec le travail de la forge. Il pourrait s'agir d'une grosse pierre dont il doit extraire son enclume (*dive doóčudi*), ou encore d'un bloc de minerais de fer, lequel doit également être extrait pour être ramené à la forge.

Mutaba relève encore que les noms des deux aînés sont symboliquement de l'ordre de la nature puisque Njovu désigne l'éléphant et Ngandu le crocodile³², tandis que le patronyme du cadet, Watambolo, est lui associé à la fonte du fer et à la forge, donc à la culture.

En 1987, j'ai recueilli auprès de Tonda Longayo, un oncle maternel³³, des données complémentaires à propos des conséquences de la dispute qui se trouve être à l'origine de la dispersion du peuple tetela. Son récit se singularise par l'insertion au cœur même de son récit, d'un conte étrange, celui de la mère sacrifiée. Tonda Longayo était fils d'un prestigieux joueur de tambour à fente et comptait un forgeron parmi ses ascendants ; deux de ses frères étaient respectivement musicien et tisserand, et lui-même, d'une vive intelligence, avait exercé quantité d'activités favorisant le contact avec toutes les parties de la société. C'était donc un homme qui possédait une grande connaissance de la culture et des traditions tetela. Voici ce qu'il me raconta.

M9. Récit de la dispersion (version Tonda Longayo)

Les fils d'Onkutshu étaient trois. Et bien qu'il y eût un aîné, un puiné et un cadet, aucun des trois n'avait encore été désigné comme héritier d'Onkutshu. Ce problème de nomination fut négligé et laissé de côté. Et c'est lors du partage d'une antilope *mboloko* que ce problème de succession ressurgit. En ce temps-là, toute tête de gibier était réservée au chef, et particulièrement la tête de *mboloko*, en tant que siège de la sagesse. Mais aucun des trois frères n'était encore désigné, et il aurait fallu alors partager la tête en trois parts égales. Or, lorsqu'on se rendit compte que la tête de *mboloko*, comme toute tête de gibier, ne pouvait être partagée de manière équitable, les trois frères se la disputèrent. Bientôt trois groupes se formèrent et en vinrent aux mains. Pendant que la bataille faisait rage, les *ahoka* vinrent se saisir de la tête de l'antilope, et les personnes présentes cédèrent, se soumettant à la décision de ces guerriers redoutables. Car en ce temps-là, les *ahoka* détenaient un statut différent de celui qu'ils ont aujourd'hui. Ils étaient considérés comme des médiateurs entre deux adversaires ou opposants et leur présence imposait le respect ; leur parole était écoutée et leurs décisions suivies.

Après qu'ils se furent emparés ainsi de la tête de l'antilope, la population n'eut de cesse de vouloir diminuer l'ascendant et le prestige des *ahoka*, et pour cela il fallut rabaisser l'importance de la tête de gibier lors du partage de chasse.

³¹ Mutaba *op. cit.*, p. 14

³² Le terme *ngandu* est plus précisément dérivé de la racine proto bantou *-*gandu* signifiant crocodile, car en otetela, le crocodile se dit actuellement *nkonde* (une innovation linguistique ?)

³³ Tonda Longayo était le frère cadet de ma mère ; il me rappela ce récit (qu'il m'avait déjà raconté lorsque j'étais enfant), en des circonstances douloureuses qui ne sont pas sans intérêt pour la compréhension de notre propos actuel. En septembre 1998, nous étions réunis pour le deuil de ma fille Innocente, morte à 3 ans. Submergé par le chagrin, je ne pouvais rien avaler. Mais mon oncle Tonda me dit : « c'est ton cerveau (*wɔɔngɔ*) qui décide de ne pas manger. Mais que dira ton ventre (*otema*) demain ou après-demain, lorsqu'il sera continuellement vide. Rappelle-toi le récit où l'Entre accepta de sacrifier sa mère pour devenir chef. Ton ventre vide a le pouvoir de te punir et te tuer. Et si tu meurs, faute de manger, des querelles surviendront. et ce déshonneur va entacher ton statut et celui de tes successeurs. Rappelle-toi aussi comment le statut des *ahoka* fut abaissé lorsque profitant d'une querelle lors du découpage du corps de l'antilope *mboloko*, il en ont profité pour s'accaparer cette tête. »

Désormais ce fut la poitrine et l'arrière-cuisse droite qui furent les parts réservées au chef.

Mais cette modification du partage du gibier n'est que la première des transformations culturelles qui se décidèrent alors.

Après ces événements, et avant que la dispersion causée par ces événements n'eût lieu, les protagonistes présents décidèrent de changer leur structure sociétale : « *Vɔ waka tola ditsheélo deedjedja ; ko vɔ ntate nɔnɔla ditsheélo deeyoyo* » (« Ils ont démoli (*waka tola*) les pratiques (*ditsheelo*) anciennes (*deedjedja*) ; ils ont commencé à créer de nouvelles (*deeyoyo*) pratiques (*ditshelo*) »).

Il fallait, me précisa Tonda Longayo, jeter les bases d'une nouvelle structure sociétale car l'ancienne qui avait fonctionné jusqu'alors, occasionnait trop de conflits. Et pour ce faire, dit-il, les enfants d'Onkutshu se sont inspirés d'une série de contes étiologiques, dont l'un des plus importants est celui dit « de la mère sacrifiée ». Ce récit hautement symbolique relate la manière dont l'une des différentes parties du corps humain devient le chef, *owanji*, de l'ensemble du corps. Voici ce conte qui, en somme, s'insère, s'emboîte au sein de l'épopée à la manière des tables gigogne ou plutôt – pour utiliser une métaphore *tetela* – à la manière dont une croyance populaire imagine les caractéristiques de la chauve-souris de l'espèce *yoóngómbóte*.³⁴

M9 bis. Conte de la mère sacrifiée (Tonda Longayo)

Les différentes parties du corps humain se sont réunies et se sont concertées pour savoir laquelle d'entre elles accepterait de sacrifier sa mère pour devenir chef. Sans traîner, ils commencèrent à s'exprimer sur ce sujet.³⁵

Tête donna son opinion en premier lieu, suivie de Cou, Poitrine, Dos, Deux Fesses, Deux Sexes (féminin et masculin), Deux Jambes, Deux Bras et enfin Ventre.

Tête invoque le manque d'harmonie et de solidarité entre ses différentes composantes (cerveau, yeux, oreilles, narines, bouche, joues) qui n'en font qu'à leur tête. Après avoir évoqué en détail l'inaptitude à la fonction de chef des différents organes le composant, et ajouté que seule sa mère le défend, la tête décline à son tour l'offre de sacrifier sa mère pour devenir chef.

Cou, prétextant qu'il est placé sous la tête, se considère incapable de devenir chef ; en réalité, il s'agit d'un prétexte pour épargner sa mère.

Poitrine note qu'elle est l'acolyte de Ventre, et ne peut donc s'engager avant que ce dernier n'ait pris sa décision.

Dos évoque son manque de discernement car placé à l'arrière, il ne voit rien de ce qui se passe à l'avant.

Deux Fesses indiquent qu'elles ne peuvent sacrifier leur mère car elle les aide à resserrer l'orifice de l'anus, qui sans cette surveillance est dénué de toute pudeur, et se relâche.

³⁴ En ouvrant son ventre, une jeune chauve-souris en sort, et lorsqu'on ouvre à son tour le ventre de cette dernière, une autre jeune chauve-souris en sort, etc. (cf. aussi Longondjo 2020, p. 252)

³⁵ Pour être fidèle au vocabulaire utilisé par le conteur, j'ai personnifié ici les différentes parties du corps en transformant le terme par lequel on les désigne en nom propre ; le cou devient Cou, etc.

Deux Sexes, masculin et féminin, disent qu'ils ne peuvent sacrifier leur mère, car sans elle, ils ne peuvent concevoir et faire naître des enfants. En outre, être chef c'est garder sa dignité ; que dira-t-on si, pendant qu'ils sont en train de faire l'amour, le village a besoin d'eux ?

Jambes se bornent à dire que leur travail est la marche...rien d'autre.

Deux Bras refusent le statut de chef à cause de l'ingratitude des autres parties du corps puisqu'eux, les bras, travaillent toujours seuls, sans leur aide.

Dernier à donner son avis, Ventre se déclare d'accord pour sacrifier sa mère car il a l'ambition de devenir le chef du corps.

Les neuf parties du corps tuent donc la mère de Ventre et ce dernier devient le chef. On le dissimule désormais à l'intérieur du corps et en son centre.

Ventre restructure également les activités des différentes parties du corps humain et chacune d'elles travaille maintenant pour lui. Tous concourent désormais à le nourrir et le servir. Il désigne Poitrine comme son représentant légal vers l'extérieur : pour marquer son accord à propos d'un sujet en discussion, les doigts de la main droite frappent la poitrine.

C'est donc ainsi que Ventre devint le chef de l'ensemble du corps humain.

Tonda Longayo me fit remarquer que « sacrifier sa mère » signifie symboliquement faire passer au-dessus de tout, même sa propre famille, l'intérêt de l'ensemble de la population. Être capable de sacrifier sa mère signifie donc que le chef possède au plus haut degré la qualité d'impartialité.

Et il poursuivit, mi-racontant, mi-commentant :

Plus symboliquement encore, le sacrifice de la mère – donc sacrifier ce qu'on a de plus précieux – devint, à l'issue de cette réunion, le paradigme par excellence du comportement que les candidats à un titre de pouvoir devraient désormais observer : « sacrifier » tout ce qu'ils possèdent pour être intronisés : « *Da monga Owanji paka we sembola lonya loomi ndo ndihola lo nkaha.* », « Afin de devenir chef, il faut tendre la main droite et l'ouvrir pour partager. »³⁶, c'est-à-dire organiser le rituel ou cérémoniel appelé *nkamba nkumi*.³⁷

Ventre, dans ce conte³⁸, ne se prévaut d'aucune qualité ou défaut ; simplement, il accepte de sacrifier sa mère, donc de donner tout ce qu'il possède, montrant ainsi son intérêt et sa sollicitude pour l'ensemble de son « peuple », en plaçant le bien-être de ce dernier au-dessus de ses propres besoins ou désirs. Impartialité contre népotisme...

Le fait que l'on propose le titre de chef à toutes les parties du corps, ce dont témoigne les multiples péripéties et refus répétés des autres parties du corps, met également en

³⁶ Ironiquement, et contrairement à l'expression, « tendre la main » dans le sens de mendier, il s'agit ici au contraire de tendre la main pour donner, et généreusement ! Tendre la main fait ici allusion à l'attitude inverse de celle d'une personne qui croise les bras, les mains fermées, gardant égoïstement pour elle tout ce qu'elle possède.

³⁷ Un rituel que Luc de Heusch a judicieusement caractérisé de « potlatch », un terme d'origine amérindienne que l'auteur n'a pas hésité à appliquer à cette dilapidation cérémonielle de richesses, au cours de laquelle les candidats à un titre prestigieux distribuent quantité de biens à ceux qui sont présents. (de Heusch 2002, p. 74)

³⁸ Le contenu de ce récit me fut confirmé et précisé en janvier 2022 par Lopema Njeka, un oncle paternel qui est malheureusement décédé en mai 2022 à Katoko-Kombe.

exergue le fait que le successeur d'un chef ou d'un notable n'est pas automatiquement désigné dans la société tetela, et qu'il pourrait donc y avoir rivalité et conflits. Mais en mettant la barre très haut (sacrifier ce que l'on a de plus cher, sa mère) le conte démontre que finalement très peu de personnes, ici un seul candidat, se retrouvent à même d'en assumer le poids.

Enfin, le fait que Ventre soit le seul de toutes les parties du corps humain qui accepte le rôle de chef impartial, tous les autres refusant d'assumer ce rôle, met également l'accent sur l'importance de la pleine acceptation de l'héritier potentiel à assumer ses futures fonctions. Il ne suffit pas de le désigner, il faut qu'il accepte.

Mais voici la suite du récit de dispersion que me relata Ntonda Longayo, et au sein duquel s'emboîte M9bis.

M 9 suite. Version de Ntonda Longayo

Le conte de la mère sacrifiée par Ventre, servit alors de guide pour le futur. Symboliquement, tout avait commencé par le fait que les *ahoka* s'étaient arrogé la tête de gibier, alors qu'elle était en principe destinée au chef. Ce fut ce coup de force qui provoqua la première réforme, à savoir les règles présidant au partage du gibier. Désormais, le partage du gibier s'effectuerait comme suit : la tête, dépréciée depuis que les *ahoka* s'en étaient emparée, leur fut abandonnée. Et la part prestigieuse réservée au chef devint la poitrine et la cuisse arrière droite. Les viscères devinrent la part destinée aux *weéci* et aux femmes fécondes, la nuque (*kingu*) revint aux forgerons (*ečudi*) et la colonne vertébrale (*olóngo*) aux musiciens. Car à chacun revient la part correspondant à la partie du corps humain qui est mise à contribution dans le cadre de ses activités particulières (sa spécialité). C'est ainsi que la poitrine revient au chef car, en se référant au conte de la mère sacrifiée, Ventre, le chef du corps humain, désigne désormais la poitrine comme « son représentant vers le monde extérieur ». La poitrine du gibier est donc assimilée à la communication du chef vers son peuple.³⁹ Les viscères reviennent au *weéci* car c'est lui qui détient les secrets du ventre, c'est-à-dire les mécanismes de la sorcellerie. Si ces mêmes viscères reviennent également aux femmes fécondes, c'est parce qu'elles maîtrisent leur propre ventre, dans le sens où elles peuvent encourager ou s'opposer à leurs grossesses. Le musicien, en jouant de son lourd tambour à fente, met toute sa colonne vertébrale à contribution, tandis que le forgeron, en actionnant les tuyères ou en martelant le fer chaud, endure les muscles de son cou.

D'autres réformes, ou nouvelles règles virent le jour lors de cette grande réunion qui précéda la dispersion, poursuivit Ntonda Longayo, comme l'utilisation par le *weeci* de la calebasse *diwolo*, l'instauration des dons *nkamba nkumi* lors des intronisations de notables et de chefs, la création d'une rétribution (*di futo*) pour les *weeci*, les forgerons et les musiciens, l'instauration d'une compensation matrimoniale, de nouvelles règles de succession, l'interdiction pour un fils de forgeron d'épouser la fille d'un forgeron, de nouveaux interdits alimentaires (*ngunda* et *sáwá*), de nouveaux interdits de chasse (carnivores, porc-épic et pangolins).

Mais ces nouvelles normes remplacèrent-elles d'anciennes habitudes ou furent-elles des innovations concernant des domaines dans lesquels les Tetela n'avaient pas encore

³⁹ Ceci est en rapport avec l'adage « le chef est 'la poitrine' de tout ce qui arrive » : « *Owánji kele ntolo akambo* », et est donc considéré comme responsable de tous les faits et gestes de ses concitoyens, des catastrophes, malchances, calamités mais aussi de la fécondité, de la prospérité, des chasses fructueuses, etc.

« légiféré » ? Mis à part le partage du gibier (avant et après le coup de force des *ahoka*), M9 est singulièrement muet à ce propos. Épinglons cependant cette partie du récit qui remarque que le « sacrifice de la mère » devient le symbole du « comportement que les candidats à un titre de pouvoir devraient désormais observer : « sacrifier » tout ce que qu'ils possèdent pour être intronisés : « *Da monga Owanji paka we sembola lonya loomi ndo ndihola lo nkaha.* », « Afin de devenir chef, il faut tendre la main droite et l'ouvrir pour partager. », c'est-à-dire organiser le rituel ou cérémoniel appelé *nkamba nkumi.* »

A part les nouvelles règles de partage du gibier, et cette allusion au potlatch, M9 reste muet à propos des règles sociales et politiques d'avant cette grande réforme. Tout au plus comprend-t-on que ces changements ont répondu à certaines lacunes ; et que ces lacunes avaient conduit à des querelles, et qu'il fallait transformer la société pour éviter les conflits et le chaos.

Mais cette vision, quelque peu fonctionnaliste, dans le chef même des conteurs, cache sans doute un certain nombre de mutations qui eurent lieu, pour une partie d'entre eux, lors du contact des Tetela avec leurs voisins et pour une autre partie d'entre eux, lors de leur installation dans un environnement écologique différent.

Dans l'analyse qui suit, nous allons donc envisager l'ensemble des récits, même si M9 y jouera un rôle clé.

Quels enseignements tirer de l'ensemble de ces récits ?

En premier lieu, il convient de noter que la scission d'un groupe lignager constitue une étape pratiquement structurelle du système lignager tel que celui que connaissent les Tetela, d'où sans doute son importance au sein de ce sorpus mythique. Mais il semble évident qu'au-delà de ce mouvement structurel et continu, ce qui est en jeu ici c'est aussi la dispersion du groupe, la migration de ses différentes composantes vers de nouveaux territoires, à la rencontre d'écosystèmes nouveaux et de systèmes politiques et rituels différents.

Tentons-en une analyse globale.

Ces récits possèdent des points communs ou plutôt comportent des fragments de mythe relativement semblables, que nous appellerons, à la suite de Luc de Heusch, des mythèmes.

Deux mythèmes récurrents mais distincts se détachent : tous deux relatent la cause d'une querelle provoquant généralement, mais pas toujours, la dispersion. Le premier décrit le partage de l'antilope *mboloko*, le second la désignation du successeur du chef.

Ces deux mythèmes ne sont pas présents dans toutes les versions, et quelques rares d'entre elles proposent même plusieurs variantes successives d'un même mythème, à l'origine chaque fois d'une nouvelle scission.

Qui plus est, selon les versions, ces mythèmes ne se situent pas au même moment de l'histoire mythique, ni parfois au même endroit : soit avant l'avènement des trois fils d'Onkutshu, Ngandu, Njovu et Watambolo, soit de leur vivant, soit encore à l'époque où vivent leurs descendants. De même, les événements qu'ils relatent peuvent avoir lieu avant leur arrivée à Enyamba la Waádi, durant leur séjour en ces lieux, ou après. Mais dans chacune des versions ci-dessus, de M1 à M9, il y a nécessairement un épisode qui se passe là, au cœur de ces bosquets mythiques.

La querelle qui suit l'événement relaté dans l'un ou l'autre de ces deux mythèmes ne mène pas inéluctablement à la séparation. Mais lorsque ce n'est pas le cas, le mythe se poursuit par un deuxième ou troisième épisode qui lui, mène à une séparation. Parfois un

premier mytheme mène à la scission du noyau originel, et un deuxième à une nouvelle dispersion.

Tout cela concourt à l'idée que la migration tetela s'est faite par bonds successifs dans l'espace et dans le temps, pour mener à la structure spatiale actuelle des différents groupes et lignages tetela, entre Lomami, Lukenye et Lubefu.

Au-delà de la structure récurrente des différentes versions du mythe de dispersion, il y a les contenus, les messages que véhiculent les différents mythes, et qui sont les reflets à la fois de la structure socio-culturelle et politique actuelle, mais aussi très probablement des mutations que les Tetela ont connues durant leur migration. Et notons-le, il est impossible, avec les informations en notre possession, de dater d'une manière quelconque les événements, réels ou pas, que ces mythes évoquent.

Et c'est ici que se complexifie, ou se ramifie, les différentes significations que l'on est tenté de conférer aux événements que relatent les différentes versions, voire les différents thèmes ou mythes, de ce corpus.

Car d'un côté, le thème de la rareté du gibier, de la famine, de l'arrivée à Enyamba la waádi évoque des migrants qui, après avoir vécu longtemps en forêt, débouchent brusquement dans un milieu de savane arborée dont les bosquets Enyamba la Waádi sont le symbole. Ils y découvrent les difficultés de vie en savane.

Mais de l'autre côté, comme l'évoquent plusieurs versions, on découvre une société tetela qui semble accorder une importance grandissante au statut de chef, ainsi qu'à ses règles de succession, non sans remous, et qui, comme l'évoque en détail M9, adopte de nouvelles institutions, et en modifie d'autres, comme celle du pouvoir rituel du *nkumi* et du *nkum'ekanga*, toutes deux désormais marquées par le potlatch, soit la générosité et la distribution de biens de la part du futur chef ou notable, ce qu'évoque explicitement M9.

Ne pourrait-on formuler l'hypothèse que M9, mais aussi certains des autres récits de dispersion, mettent en scène une étape de l'histoire des Tetela, celle où ils adoptèrent de nouvelles institutions, et entre autres celle des maîtres de la forêt, les *nkum'okunda*. Il s'agit d'une confrérie initiatique dont les prérogatives sont à la fois judiciaires, politiques et rituelles. Luc de Heusch a montré que les Tetela l'adoptèrent (et l'adaptèrent) des Nkutshu, leurs voisins du nord-ouest.⁴⁰ Elle donna naissance, dans la partie forestière (dite Hamba) à la trilogie politique *nkumi* - *nkum'okunda* - *nkum'ekanga*.⁴¹ Tandis que dans toutes les régions de la savane tetela, seuls les statuts de *nkumi* et *nkum'ekanga* existent, et qu'en outre les rites d'intronisation et d'initiation y sont beaucoup plus édulcorés.

Or, si l'on se réfère aux données de Luc de Heusch, ainsi qu'à l'analyse que nous en avons tirée, lorsque les Tetela adoptèrent l'institution des Maîtres de la forêt, « le personnage du *nkum'ekangá* (ou de l'*owánji*), au lieu de perdre du pouvoir, en a au contraire gagné davantage, puisqu'à l'autorité que lui confère son titre de chef de lignage s'ajoute toujours [je souligne] le prestige et les prérogatives du maître de la forêt. »⁴² En d'autres termes, il semble bien que lors de cette mutation, l'institution de la chefferie accrût son pouvoir, ou plus précisément son pouvoir rituel et son prestige, tout en partageant une partie de ce pouvoir avec les autres membres de la confrérie. Car si le chef de lignage ou de village est seul à posséder ce statut, en revanche il partage ses prérogatives de maître de la forêt avec les autres membres de la confrérie. Il s'agissait donc véritablement d'un bouleversement structurel que vécurent à un moment donné de leur Histoire certains

⁴⁰ de Heusch 2002, pp. 129-131, cité dans Longondjo 2020, p. 405 et carte n°2 p. 406

⁴¹ Cf. Longondjo 2020, chap. VII, pp. 402-454

⁴² Longondjo 2020, pp. 439-440

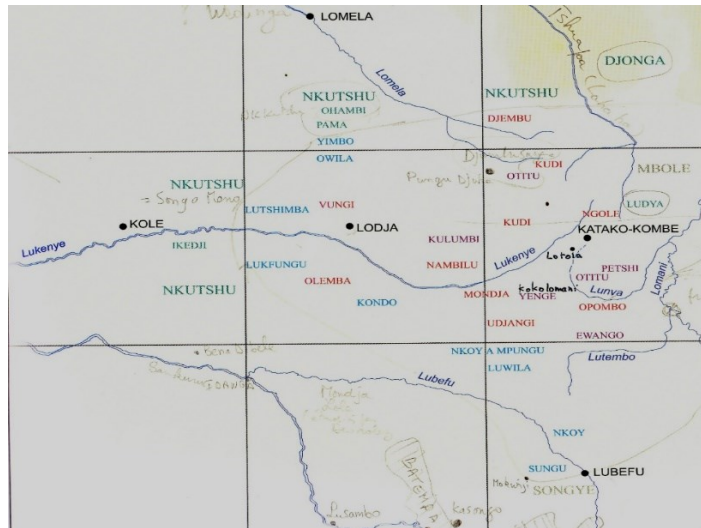
groupes Tetela ; un bouleversement qui se traduit dans plusieurs des mythes de dispersion que nous analysons ici.

Tout se passe donc comme si la société tetela, en rencontrant lors de sa migration d'autres communautés, modifiait son système politique, en y incorporant de nouvelles structures.

Il semble à première vue qu'au cours de leur histoire ancienne, les ancêtres des Tetela ont quitté leur ancien univers forestier pour occuper un nouvel écosystème, la savane boisée...sauf que les choses ne sont pas aussi simples. Il est vrai que le bosquet d'Enyamba la Waádi est, par définition, entouré d'une portion de savane. Et tous les chercheurs se sont contenté de cette approche environnementale du mythe...Mais dans la réalité écologique, la savane qui entoure ce bosquet est fort restreinte et est rapidement entourée de tous côtés par la forêt, la véritable forêt, celle dont le sol est constitué de cette mousse caractéristique appelée *lɔŋɔndjɔ*.⁴³ Car la véritable frontière entre savane boisée et forêt se situe plus au sud et longe approximativement la rivière Lokenye. La région de Katakombé et le site d'Enyamba la waádi se situe au nord de cette lisière, dans une zone encore forestière, mais ponctuée par des « clairières » de savane boisée.

Pour les Tetela, Enyamba la waádi constitue, selon l'expression utilisée par Luc de Heusch, le « lieu mythique de la perte de l'unité primordiale » puisque c'est de ce site apparemment que le noyau de départ se serait dispersé ; ce qui tend à démontrer aussi la carte des différentes communautés tetela publiée par Luc de Heusch et le mythe M5 qu'il a recueilli. On y voit que les Tetela, dans leur mouvement général vers l'ouest, se sont dispersés aussi bien en direction du nord que du sud, donc autant vers la forêt septentrionale que vers la savane méridionale. Mais la carte montre aussi que les descendants des trois grands groupes, ngandu, njovu et watambolo se trouvent aujourd'hui entremêlés sur l'ensemble du territoire, et les uns comme les autres se sont installés aussi bien vers le sud-ouest que vers le nord-ouest. Il faut d'ailleurs noter que si les mythes insistent sur les événements qui provoquent la séparation, ils sont presque tous muets, sauf la version M5, sur les directions que prirent les groupes qui se séparaient.

⁴³ Pour les Tetela, le *ɲamba* est une forêt dense dont le sol est toujours recouvert d'un humus épais appelé *lɔŋɔndjɔ*. Il s'agit d'une caractéristique de la forêt primaire ou plus vraisemblablement de ce que l'on nomme actuellement « paysages de forêts intactes » (IFL, *Intact Forest Landscapes*). La carte publiée par Green Peace pour l'Afrique centrale montre que le nord-ouest du pays tetela, ainsi que le territoire des Nkutshu se trouve au sein de la zone des IFL (Green Peace, *les Paysages de forêts intactes. Etude de cas : le bassin du Congo*, carte p.12)



Carte du Territoire des Tetela et des groupes avoisinants
 (en bleu : Ndjovu ; en rouge : Ngandu ; en violet : Watambolo)
 En vert : groupes linguistiquement apparentés aux Tetela (Nkutshu, Djonga, Ludya)
 En gris : autres communautés
 (Tiré de de Heusch 1995, p. 185)

Et ce ne sont que les migrants qui sont descendus vers le sud qui ont dû modifier profondément leur mode de production, adopter de nouvelles cultures vivrières, modifier leur habitat, sans doute par tâtonnements successifs. Il semble, en outre, que ces grands chasseurs, sont passés d'un écosystème où le gibier était abondant, à un autre biotope, où le gibier était plus rare. D'où les fréquentes allusions à la famine et au manque de gibier. ⁴⁴

La forêt, ainsi que son absence, voire le contraste entre la forêt et la savane jouent donc un rôle important dans les mythes. L'antilope *mboloko* ou céphalophe bleu (*Philantomba monticola*) est par excellence un animal hantant la forêt humide ; et la difficulté de le débusquer ou le chasser en savane se profile en filigrane au sein de plusieurs des versions du mythe. Par voie de conséquence, la rareté du gibier mène inévitablement à la difficulté d'opérer son partage. Or l'on sait l'immense importance que les Tetela, mais aussi beaucoup d'autres peuples d'Afrique centrale accordent au partage du gibier qui se trouve parfois fortement ritualisé, lié à certains privilèges, voire entouré d'interdits. Si bien que le casse-tête de cette répartition se dévoile dans les différentes variantes du mythe de manière récurrente comme la cause de litiges et de dissensions menant à la scission du groupe. Mais sans doute, derrière le symbole du difficile partage, se profile la réalité du manque de nourriture menant à la dispersion des groupes.

Par contre, les migrants qui se sont dirigés vers le nord, donc vers la forêt, gardèrent leur mode de production, mais en revanche connurent des mutations profondes au plan politique et rituel, avec l'adoption de la confrérie des Maîtres de la forêt, ce qui dans les mythes se traduit sans doute davantage par des querelles de succession au titre de chef.

Mais il ne faut pas en inférer que les mythes qui mettent davantage l'accent sur le partage de l'antilope *mboloko* seraient nés dans la partie méridionale du pays, tandis que les mythes qui mettent davantage l'accent sur la problématique de la succession entre aînés et cadets, seraient l'apanage des Tetela du nord.

⁴⁴ Cette frontière écologique ne coïncide que fort partiellement avec la frontière séparant des communautés sociopolitiques distinctes. Le territoire de la communauté yenge, par exemple, est à cheval sur la forêt et la savane.

Les deux mythes à l'origine de querelles – le partage de l'antilope *mboloko* et le choix du successeur d'un chef – sont quelquefois liés entre eux, soit de manière explicite, soit de manière plus subtile et indirecte. La plupart des versions qui mettent en scène le partage de l'antilope évoquent, parfois à demi-mots, les prérogatives du chef. En effet, le partage du gibier y est lié puisqu'une part précise lui est dévolue ; de là à ce que ce partage joue un rôle dans la succession d'un chef, il n'y a qu'un pas. L'une des versions (M1b) met l'accent sur le fait que l'on n'a pas encore désigné lequel des trois frères mythiques deviendrait chef et que dès lors une querelle surgit pour savoir qui parmi les trois recevrait la tête de *mboloko*, part dévolue au chef.

Une autre version (M7) raconte explicitement comment le refus par un homme trop gourmand d'apporter au chef la tête de l'antilope qui lui est réservée va créer querelle et séparation.

En outre, ce partage du gibier de chasse, pierre angulaire du mythe, souligne également l'importance de la hiérarchie qui ordonne idéalement les différentes catégories sociales de la société, à commencer par le statut du chef ou de l'aîné, ainsi que celui des guerriers, ou encore des spécialistes rituels, des forgerons et des musiciens. Et en filigrane, cet épisode cynégétique indique également l'importance des rivalités qu'engendre la succession au titre de chef d'une communauté, surtout lorsque le droit d'aînesse entre en concurrence avec d'autres critères. Un thème qui se retrouve de manière très explicite dans la variante où c'est le cadet des trois fils d'un chef forgeron qui lui succède. Mais on peut penser également aux critères des qualités que doit posséder un futur maître de la forêt, étape indispensable dans le nord pour accéder à la chefferie, et dont parfois le cadet semble davantage pourvu que l'aîné...

De fait, dans la réalité traditionnelle tetela, malgré l'importance du droit d'aînesse, il est fréquemment arrivé qu'un cadet soit préféré comme successeur à l'aîné, étant donné son talent de forgeron, les exploits qu'il accomplit, les secrets que son grand-père ou son père lui a confiés, ou encore son intelligence, sa sagesse, son courage et son habileté.

Deux maximes tetela reflètent d'ailleurs cette hésitation entre aînés et cadets. La première confirme l'épisode du cadet plus compétent que ses aînés, la seconde fait allusion au fait que l'aîné aura toujours une longueur d'avance en termes d'expérience et d'influence :

« *Weengeengo oneénondo maná mfúndó ana kose* »

« L'indécision et l'imprévoyance caractérisent le fils aîné, l'approfondissement de la connaissance marque le cadet. »

« *esende keetshi tondo kooleka lohelo holeke asuku* »

« L'écureuil qui est passé avant, tu peux le surpasser par le bruit de ton déplacement, mais pas par les remous [mouvement des feuilles]⁴⁵ qu'il a produit »

Toutes les versions de ce mythe d'origine s'accordent pour considérer Njovu, Ngandu et Watambolo - les trois fils d'Onkutshu, lui-même fils de Mëmbèle - comme les ancêtres fondateurs des trois grands embranchements primaires éponymes formant toute la structure lignagère tetela. Et le mythe récurrent de ces récits d'origine est celui de la séparation de ces trois frères - ou de leurs descendants - sur le lieu mythique des bosquets d'Enyamba la waádi.

⁴⁵ Les « ondes » ou l'amplitude du mouvement qu'imprime l'écureuil aux feuilles lorsqu'il se déplace dans les arbres est comparable aux yeux des Tetela aux « ronds dans l'eau » ou encyclies (les cercles concentriques qui se forment à la surface de l'eau en y jetant un objet)

Par contre, les différentes versions se contredisent sur le plan du parcours migratoire des Tetela avant leur arrivée à Enyamba la waádi. La plupart des versions les font venir du nord-est, entre le Lualaba et la Lomami qu'ils traversent pour arriver à Enyamba. Mais quelques versions les font venir du nord-ouest, remontant le cours de la Tshuapa pour arriver aux sources de la Lokenye, à douze kilomètres au nord de Katako Kombe.⁴⁶

Seules de nouvelles versions inédites traitant de détails migratoires pourraient apporter les pièces manquantes de ce puzzle historico-mythique. Les hommes de mémoire qui auraient pu me restituer ces récits sont malheureusement pour l'essentiel, décédés. J'ai eu la chance, depuis la conduite de mes recherches doctorales, d'avoir eu accès récemment à la mémoire de Tonda Longayo et celle de Lopema Djeka, lesquels m'ont restitué les récits répertoriés ici sous les numéros M9 et M9bis, et d'avoir ainsi enrichi encore ce corpus. Certaines versions sont peut-être encore enfuies dans l'un ou l'autre rapport d'administrateur colonial, attendant d'être dûment analysées. Il va sans dire que je continue inlassablement à compléter la documentation en ce domaine.

Même si ces récits ne semblent pas avoir eu comme objectif de décrire la société tetela, mais seulement certains événements qui en traversèrent l'histoire, pour qui sait les lire en diagonale, ils donnent un aperçu instructif de la société. L'ensemble du corpus mythique de la dispersion souligne l'immense importance des personnages du chasseur et du forgeron, et l'un des récits campe un chef important, à la fois maître de forge et chasseur.⁴⁷ Le *weéci*, malgré son importance au sein de la société, n'apparaît que dans l'une des versions, comme conseiller, un rôle somme tout attendu. Les *ahoka*, par contre, jouent un rôle clé, lui aussi attendu, puisqu'ils mettent fin aux querelles, à leur manière biscornue, en dérochant l'objet du conflit : la tête de la très rusée antilope mboloko...

CONCLUSION

Comment un lieu mythique, Enyamba la Waádi est devenu un symbole de la sorcellerie ?

Ma dissertation doctorale, rappelons-le, portait sur la croyance en la sorcellerie, et dans ce cadre, il était tout particulièrement intéressant de remarquer que le lieu-dit symbolique d'Enyamba la waádi (« Enyamba et son épouse ») a toujours été considéré comme le lieu de réunion des sorciers de l'ensemble du pays tetela. Et *en même temps* (nous soulignons) ce lieu quasi mythique est aussi, selon les différentes versions de l'arrivée des Tetela dans leur territoire actuel, l'endroit vers lequel ont convergé les routes de migrations et le lieu où se sont séparés les trois grands embranchements des trois fils d'Onkutshu : Ngandu, Njovu et Watambolo. Une scission intervenant toujours à la suite d'une querelle. Comme si ces bosquets mystérieux constituaient le cordon ombilical qui rattache l'ensemble des Tetela aussi bien à leur origine historique qu'à l'origine de la sorcellerie... Au plan géographique, ces deux bosquets sont apparemment localisés sur une petite ligne de partage des eaux puisque ce lieu se situe très exactement entre la source de la Tshuapa qui se dirige vers le nord et la Lokenye qui descend vers le sud ; et ce genre d'endroit, pour des communautés qui se déplacent et migrent en suivant essentiellement le cours des rivières, peut alors revêtir une grande importance et pourquoi pas, symboliser le point zéro entre ceux qui suivront le fil de l'eau coulant vers le nord et ceux qui longeront l'autre rivière coulant vers le sud.

⁴⁶ On voit clairement la source de la Tshuapa (appelée Lahaha par les Tetela) rejoignant presque celle de la Lokenye, sur la carte de la p. 20 (tirée de de Heusch 1995, p.185)

⁴⁷ Rappelons que Albert Diheka Losongo précise dans M8 qu'Onkutshu a Mémbéle était forgeron et chasseur. (cf. note 27)



ill. 14. Les deux bosquets d'Enyamba la Waádi et la route passant entre les deux.
2018 © photo Bel Ami (via Justin Kitanvula)

Dans un petit opuscule consacré à la rencontre œcuménique du 20 avril 1975 à Enyamba⁴⁸, Mgr Yungu, après avoir observé que le lieu dit des deux bosquets *Enyamba la waádi* remplit toutes les conditions géopolitiques pour avoir jadis été un point culminant de rencontres des différents groupes de migrants, ainsi qu'un lieu privilégié d'installation de villages, fait l'hypothèse suivante : « Et pour que la postérité respecte ces vestiges des ancêtres, disons, pour que ces lieux soient sacrés, on a inventé l'histoire terrifiante des sorciers. »⁴⁹ Toutefois, malgré qu'il y souligne l'importance géographique du lieu, cette interprétation à propos de sa réputation maléfique, très fonctionnaliste, ne nous convainc évidemment pas. Nous ne pensons pas un seul instant que l'« on » aurait forgé de toutes pièces la réputation maléfique du lieu pour faire en sorte qu'il soit respecté comme terre d'origine des ancêtres. Mais cette version, avancée par un représentant respecté de l'Église catholique, a le mérite de mettre en exergue le peu de cas que celle-ci accorde à la croyance en la sorcellerie.

J'ai décrit dans ma thèse de doctorat la manière dont la forêt profonde – et en savane, les bosquets touffus – sont les lieux privilégiés où les « initiés », c'est-à-dire les *weéci*, les forgerons, les chefs et les maîtres de la forêt, communiquent et dialoguent avec les entités qui composent le monde surnaturel, le couvert forestier et son sous-sol (*odímú*) constituant leur résidence habituelle. Et lorsque nous avons découvert la nature de ces entités, cela nous a permis de mieux comprendre que les bosquets Enyamba la Waádi, symboles substitutifs de la forêt où ont lieu les initiations, sont également devenus, au sein de la mémoire collective, les lieux de résidence privilégiés de ces entités dont font partie les *akanga waáloka*. Tout comme l'est la forêt proche du village chez les Tetela vivant en milieu forestier.

Le bosquet en savane est donc l'équivalent symbolique, le prolongement de la forêt endémique du milieu forestier. Et le premier bosquet qu'ont rencontré les Tetela lorsqu'ils débouchèrent de la forêt, devint le symbole du monde qu'ils avaient quitté, ainsi que le lieu de résidence privilégié des entités surnaturelles, et donc des sorciers *akanga waáloka*.

Par le biais de ces récits, les Tetela inscrivent leur société dans le temps d'une histoire mythique, laquelle leur permet de « penser » la continuité de leur société d'hier à aujourd'hui, depuis les temps où certains ont quitté l'écosystème forestier pour vivre en savane, ou au contraire ont réinvesti la forêt, mais aussi depuis le temps d'avant la colonisation jusqu'à l'époque contemporaine.

Car ces récits font également la démonstration que les Tetela ont, au cours de leur longue histoire, traversé des épreuves qu'ils ont surmonté. Ceux qui se sont installés dans la zone forestière septentrionale, ont rencontré d'autres communautés, tels les Nkutshu qui

⁴⁸ Msgr Yungu 1975

⁴⁹ *Ibid.*, p. 7

sans aucun doute les avaient précédé dans ce vaste mouvement migratoire de l'est vers l'ouest ; bien que ces groupes Nkutshu aient perdu la mémoire d'un temps ancien où ils n'étaient pas encore séparés d'avec les ancêtres des actuels Tetela (ou Onkutshu a Membele), ils sont sans doute les descendants de ceux qui un jour se séparèrent d'avec les ancêtres tetela en un autre (ou le même) Enyamba la waádi mythique.

Séparés depuis fort longtemps des Tetela, les Nkutshu, au contact de voisins mongo de l'ouest, eurent le temps de développer de nouvelles institutions, comme celle des *nkumi*. Et c'est plus tard, au cours de leur histoire, que leurs chemins se croisèrent à nouveau et que les Tetela ont adopté des institutions politico-rituelles *nkutshu* qu'ils ont intégrées harmonieusement à leur propre structure culturelle : désormais, *nkum'ekanga*, *nkumi*, *nkum'okunda*, *weéci* et *ahoka* jouent leur partition au sein du nouveau système social qui se créa alors.

Et ceux qui en émigrant vers le sud réussirent à maîtriser un tout nouvel environnement, celui de la savane arborée, et y ont prospéré, en équilibre harmonieux avec ce nouveau milieu, tout en préservant nombre de leurs traditions forestières.

Tous ces défis furent relevés avec succès par nos ancêtres du sud, comme du nord, de la Lokenye.

Augure-t-il de la manière dont nos sociétés africaines relèveront le défi, à la fois de la modernisation et du réchauffement climatique ?

BIBLIOGRAPHIE

de HEUSCH Luc

- 1954a, « Autorité et prestige dans la société tetela », *Zaire*, n°10, pp. 1001-1027
- 1954b. « Eléments de Potlach chez les Hamba », *Africa*, vol.XXIV, n°4, pp 337-348
- 1972. *Le Roi ivre ou l'origine de l'Etat (Mythes et rites bantous, vol.1)*, Gallimard, Coll. Les Essais, Paris, 331p
- 1982. *Rois nés d'un cœur de vache (Mythes et rites bantous, vol.2)*, Gallimard, Coll. Les Essais, Paris ; p536
- 1984a. « Pouvoir de la sorcellerie, sorcellerie du pouvoir », in *Magie, Sorcellerie, parapsychologie*, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, Coll. Laïcité n°5, pp.135-146
- 1990. « Nkumi et Nkumu. La sacralisation du pouvoir chez les Mongo (Zaire) », in Luc de HEUSCH (éd.), *Chefferies et royautes sacrées, Systèmes de pensées en Afrique noire*, n°10, pp. 169-185
- 1995. « La beauté est ailleurs : pour en finir avec les masques tetela », in Luc de Heusch (éd.) *Objets-signes d'Afrique*, Annales des sciences humaines, vol. 145, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, pp. 175-206
- 2000. *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 424 p.
- 2002. *Du Pouvoir. Anthropologie politique des sociétés d'Afrique Centrale*, Société d'Ethnologie, Nanterre.

KISUNGULE MUTABA, 1990. *Etude ethnolinguistique des mythes d'origine en Tetela*, mémoire de fin d'études en Pédagogie appliquée, Institut pédagogique National, Section des Lettres et Sciences humaines, Kinshasa, 79 p.

LONGONDJO Djela Robert, 2020, *Un Système de Pensée oublié ? La Sorcellerie et ses Entours chez les Tetela (RDC)*, thèse de doctorat en Philosophie, Faculté de Philosophie et Sciences sociales, Université libre de Bruxelles, 599 p.

MAHO Jouni Philip

- 2003. *A Classification of the Bantu Languages: An Update of Guthrie's Referential System*, In: *The Bantu languages* (ed. by Derek Nurse & Gerard Philippson), p. 639-651. Routledge.

- 2009. *NUGL Online. The web version of the New Updated Guthrie List, a referential classification of the Bantu Languages* (first Online publication date: mars 2006)

REID Alexander James, 1979. *The Roots of Lomomba: Mongo Land*. Exposition Press, Archives de l'Université de Californie, 194 p.

TURNER Thomas, 2000. *Ethnogenèse et nationalisme en Afrique centrale. Aux racines de Patrice Lumumba*, traduit de l'anglais, Paris, L'Harmattan, 456 p.

YUNGU (Mgr) 1975, *Enyamba. A l'intersection de l'Oecumenisme et l'Authenticité*. Diocèse de Tshumbe, RDC.

Archives, films, documents non publiés

DIHEKA Albert, 2018. Interview Par Roger Musandji Nzanza, Paris, émission Œil d'Afrique, 17 janvier 2018 à 10 : 50.

REID Alexandre

- 1967. *Okondo w'Asi Mongo : Otetela la Ditshelu Diandi 1450-1967* (L'histoire des Mongo : la culture tetela de 1450 à 1967), manuscrit non publié.

OPOTOTE Jean, avec l'Abbé Jean-Pierre EKOMBO, 2010, Documentaire « Souvenirs Enyamba 1975 », à l'occasion du centenaire de l'évangélisation du diocèse de Tshumbe, diffusé sur Youtube, 10 mai 2014.