

LA SOCIETE KUMU FACE AU KITAWALA

Introduction

Quelques aspects dominants de la culture des *Kumu* du territoire de Lubutu (District du Maniema, Province du Kivu) forment l'objet de la présente étude. L'analyse des institutions discutées est également valable pour les *Kumu/Baasa* et *Kumu/Batiri*, actuellement incorporés en secteur « Wanyanga » du territoire de Walikale (District du Nord-Kivu, Province du Kivu) ; sa validité n'a pu être vérifiée pour les *Kumu* des territoires de Bafwasende et de Ponthierville (Province orientale).

Ces notes sont basées sur les matériaux rassemblés au cours de nos enquêtes locales sur le système foncier des populations de la Province du Kivu. A ces investigations, menées chez les *Kumu* en octobre 1956, ont participé des centaines d'informateurs représentant non seulement les différentes circonscriptions indigènes du territoire, mais aussi les divers groupes sociaux fusionnés dans ces entités administratives.

Les données comparatives sur lesquelles se fondent certaines de nos conclusions sont empruntées, d'une part, aux observations faites chez d'autres peuplades de la Province orientale et de la Province du Kivu au cours des mêmes enquêtes foncières et, d'autre part, aux données fournies pour les Lega, Bembe et Nyanga par les résultats de nos recherches intensives auprès de ces populations.

Nous n'avons pas l'intention d'étudier ici l'idéologie ou le rituel ou la structure interne de la secte Kitawala, une association subversive de nature prophétique éclosée en pays *kumu* depuis 1942. Le rituel et l'idéologie fondamentale sont assez bien connus par les nombreux rapports qui ont été rédigés sur la secte tant en Province orientale qu'en Province du Kivu. En ce qui concerne la structure interne du Kitawala, n'ayant pas eu l'occasion de l'étudier en profondeur, nous n'avons pas les qualifications requises pour la traiter en connaissance de cause. Par contre, après un

examen attentif des différents rapports sur la secte, nous sommes en mesure d'affirmer que cet aspect primordial de la structure interne et de l'intégration reste totalement inconnu. En effet, personne jusqu'à présent n'a su saisir les principes directeurs de l'organisation interne de l'association, ni les rapports structurels existant entre elle et le complexe institutionnel de la société *kumu*. Les relations entre ses « leaders » et l'autorité politique, coutumière ou investie, entre ses meneurs et les autorités relevant de l'organisation sociale et du cérémonialisme, entre ses cellules et les groupes sociaux et territoriaux, n'ont pas été examinées. Le problème de son intégration dans le système de valeurs et d'orientations fondamentales de la société *kumu* n'a même pas été effleuré. Les corrélations entre son éclosion et sa croissance et le phénomène d'acculturation n'ont pas été établies ⁽¹⁾.

Nous nous proposons dès lors de situer le problème et de le mettre en rapport avec certaines institutions *kumu* et quelques aspects d'acculturation.

Le Territoire de Lubutu

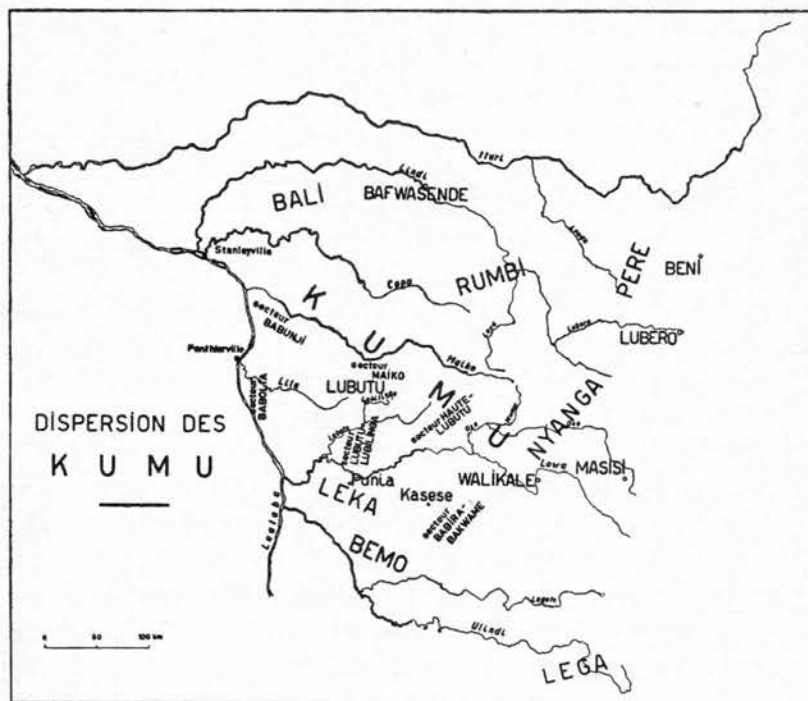
Jusqu'en 1952, le territoire de Lubutu, — région reculée et déshéritée, — faisait partie de la Province orientale. Afin d'en faciliter l'administration, il fut intégré ultérieurement à la Province du Kivu. Il s'étend environ entre les 0.15° et 2.15° lat. et les 26.15° et 27.45° long. Sa frontière septentrionale est formée par la rivière Maiko, affluent du fleuve Congo. Sa frontière occidentale coïncide avec la Meso (affluent de l'Oso), l'Oso (affluent de la Lowa) et d'autres affluents de la Lowa. La frontière méridionale suit le cours des rivières Ulindi (affluent du fleuve Congo) et Lugulu (affluent de l'Ulindi). La limite occidentale suit une ligne fictive qui relie le cours de plusieurs rivières, et entr'autres, l'Ambata, la Lilu, la Lowa, l'Ulindi.

Tel qu'il existait en 1956, ce territoire était subdivisé en huit circonscriptions indigènes :

(1) Notons qu'en ce moment la sociologie des mécanismes internes du mouvement et de son intégration dans la société *kumu* fait l'objet d'une étude de longue durée et systématiquement menée sur place, sous notre direction.

- 1) Le Secteur *Babunji*. — Situé à l'extrémité nord-ouest du Territoire et groupant des *Kumu* appartenant à diverses entités, ce secteur tient son nom du clan du même nom. Il est placé sous l'autorité du chef Lengala d'origine babua (Territoire de Banalia, Province orientale).
- 2) Le Secteur *Maiko*. — Situé à l'extrémité nord du territoire et groupant différentes entités d'origine *kumu*, ce secteur emprunte son nom à la rivière du même nom. Il est placé sous l'autorité du chef de secteur Kanyama d'origine *kumu* (clan *Bapakombe*).
- 3) Le Secteur *Babolia*. — Situé à la limite occidentale du territoire et peuplé de différents segments d'origine *kumu*, le secteur tient son nom du même clan. Il est placé sous l'autorité du chef de secteur Lisa d'origine logo (Territoire de Faradje, Province orientale).
- 4) Le Secteur *Lubutu-Lubilinga*. — Situé au milieu du territoire, autour du chef-lieu Lubutu et habité par une mosaïque de groupes *kumu*, ce secteur doit sa dénomination aux deux rivières du même nom. Il est administré par le chef de secteur Mokekurutu, d'origine *kumu* (clan Banangu).
- 5) Le Secteur *Haute-Lubutu*. — Situé à l'ouest du territoire et occupé par une poussière de groupes *kumu*, ce secteur emprunte son nom au cours supérieur de la rivière Lubutu. Il est administré par le chef de secteur Mungele d'origine *kumu*.
- 6) Le Secteur *Baleka*. — Localisé au sud-ouest du Territoire, cette circonscription comprend différentes entités d'origine genya, *kumu* et lega, avec une prépondérance d'éléments non-kumu.
- 7) Le Secteur *Babemo*. — Situé auprès de la limite extrême sud-ouest du territoire et dérivant son nom du clan du même nom, ce secteur comprend une population, en provenance du sud et qui a ses origines parmi les Genya et les Songola. Quelques fragments *kumu* sont incorporés dans les villages de ce Secteur.
- 8) Le Secteur *Babira*. — Couvrant l'extrême sud-est du territoire, ce secteur dont la dénomination est purement gratitude, ce secteur est habité par des éléments *kumu*, kwame, lega et songola.

Chaque secteur, dont la superficie est fort variable, est administrativement réparti en une série de groupements de composition hétéroclite, qui se subdivisent en groupes de villages et villages. Ces groupements portent des noms de clans, p.ex. groupements Obongena, Banali, Omandea, Obwana, Utike, Banangu, Utikamwanga, etc. Seule la structure du secteur Babolia est administra-



tivement interprétée en termes de villages et groupes de villages, et non en groupements. Les villages administratifs empruntent leur nom à un ancien ou nouveau chef de village (p.ex., Mongele, Fatuma, Kaniama, Kingombe) ; administrativement, une « famille » est reconnue par village ou par groupe de villages (p.ex. Mongele : Utikamwanga ; Fatuma : Utikamili ; Kaniama : Uyugu ; Kingombe : Unango).

Les secteurs Babundji et Lubutu-Lubilinga comprennent également quelques villages d'Islamisés, issus des groupes *kumu* ou des mercenaires *kusu* des *batonge* arabes.

L'ancienne circonscription *Madimba-Wasa*, située jadis à l'extrême sud-est du territoire, fut scindée en deux parties : une petite partie située au nord de la rivière Oso fut incorporée au secteur Haute-Lubutu ; la plus grosse partie, s'étendant entre les rivières Oso, Osokari, Utu et Bolowe, fut annexée au secteur Wanyanga du territoire de Walikale.

Les statistiques démographiques de 1953 donnent pour la population totale les chiffres suivants : Haute-Lubutu : 3.069 ; Maiko : 2.948 ; Babundji : 2.640 ; Lubutu-Lubilinga : 5.813 ; Babolia : 3.843. A ces chiffres, il convient d'ajouter les milliers de *Kumu* travaillant dans les centres miniers. Ils sont disséminés partout dans le territoire, et particulièrement dans la région de Punia, Kasese, Ntufia, Yumbi. L'indice démographique de cette maigre population, dispersée sur d'énormes étendues, demeure peu favorable.

La forêt équatoriale très dense et des bandes considérables de palmeraies naturelles couvrent le pays *kumu* ; le réseau hydrographique est très étendu, la région étant sectionnée par plusieurs grandes rivières (Maiko, Lilu, Lowa, Oso, Mweso, Lubutu, Lubilinga, Oku, Ulindi, Lugulu, Lubiladja, etc.). Les communications à l'intérieur du pays restent difficiles, nonobstant l'existence d'un réseau de routes minières et de la route principale Walikale-Lubutu-Punia-Kasese. Jusqu'à une époque récente, il était d'ailleurs impossible d'atteindre Lubutu, en venant de Bukavu par Walikale.

Les principales activités économiques sont la cueillette, la chasse, la pêche. Malgré plusieurs essais de relèvement agricole, les *Kumu* ne manifestent toujours que très peu d'intérêt pour l'agriculture. Néanmoins dans la conjoncture actuelle l'agriculture demeure la ressource principale du pays.

Retenons de cette introduction générale les points suivants :

- 1) Le caractère artificiel des secteurs, tant au point de vue de leur composition interne qu'au point de vue de leur délimitation et de leur subdivision. Le même caractère irréal s'attache aux groupements et aux villages qui composent le secteur. Les divisions organiques et la nomenclature qui s'y rapporte ne reflètent en rien ni la structure coutumière, ni la structure actuelle.

- 2) La dispersion des unités de parenté, des clans et de leurs segments, sur d'énormes territoires, partant, l'hétérogénéité des groupes territoriaux.
- 3) Le choix arbitraire des autorités placées à la tête de ces secteurs, qui est particulièrement frappant dans le cas des circonscriptions *Babunji* et *Babolia* où ont été investis des étrangers, appartenant à des ethnies totalement différentes des *Kumu*.
- 4) L'isolement jusqu'à une époque récente du pays *Kumu*.

Histoire et migrations

Les *Kumu*, classés par le R.P. Van Bulck ⁽²⁾ comme Bantous archaïques, groupe de Vieux-Bantous de l'Est, sont de très anciens occupants des territoires où ils sont actuellement encore installés. La plupart des groupes du territoire de Lubutu fixent leurs origines et le centre de leur dispersion dans une région située près du cours moyen de l'Ituri, et plus précisément l'entre Ituri-Lindi-Lenda. Quelques groupes parlent de la région située entre l'Ituri et la Nepoko ; d'autres situent leur origine près de Basoko ; d'autres encore se réclament d'une émergence primordiale près de *Mutwankhéma* (actuel secteur *Wa-Nyanga*). Rares sont ceux qui, comme les *Batike*, parlent de Pygmées dont ils auraient suivi la trace. Différemment de la symbiose sociale entre *Lese*-Pygmées, *Bira*-Pygmées, qui donne une forme très particulière à ces sociétés de l'Ituri, les *Kumu* n'ont pas créé, connu ou maintenu ce genre de relations sociales. Les Pygmées ont disparu comme entité sociale.

Selon les traditions de certains groupes, les *Kumu* auraient été délogés de la région Ituri-Lindi-Lenda par l'invasion des *Bake-nyengenyenge* (? Soudanais orientaux), dont la peau était plus pâle et les cheveux très longs et qui possédaient des arcs et des flèches très efficaces.

Les migrations vers le sud, qui s'en suivirent, se sont opérées en vagues successives. Elles sont le fait de noyaux migratoires :

(2) G. VAN BULCK, *Recherches linguistiques au Congo belge*, I.R.C.B., XVI, 1948, p. 225. Sont rattachés au même groupe : les Humu (de Beni), les Bira (de Mambasa et Bunia), les Bali (de Bafwasende) et les Péré (de Lubero).

plusieurs clans, généalogiquement distincts, et actuellement dispersés, ont migré en même temps, ont parcouru le même chemin, se sont suivis de très près, se sont invariablement installés les uns à proximité des autres. Bien que les migrations ne présentent pas un caractère d'unité, on peut dégager de ce pêle-mêle certaines poussées majeures :

- 1) Un mouvement qui part du cours moyen de l'Ituri vers l'embouchure de la Lindi et de la Copo, suivant le fleuve, traversant la Maiko, la Lilu, suivant la Lowa jusqu'à la Lubutu et se dispersant le long de la Lubutu et de ses affluents. Ce mouvement a été suivi p.ex. par les clans *Banangu*, *Batike*, *Bamukoyi*, *Babolia*, *Bapokote*, *Babutukane*, *Bagbute*, etc. C'est de cette migration que se détachèrent quelques groupes *Balengola*.
- 2) Un mouvement qui part du cours moyen de l'Ituri, vers la Lindi, passant par la Loya vers la rivière Oso. C'est le cas p.ex. des clans *Bapuléma* et *Bolema*.
- 3) Un mouvement du cours moyen de l'Ituri vers l'embouchure de la Lindi, traversant la Lindi et la Copo et suivant le cours de la Maiko. C'est la route suivie p.ex. par les clans *Babutuma* et *Babunji*.
- 4) Enfin rares sont les groupes qui, comme les *Bapomongo* et les *Bapukala*, avaient à une époque reculée traversé la Lowa.

Aucune peuplade de toutes celles que nous avons pu étudier jusqu'à présent ne s'est heurtée aux obstacles naturels, et principalement aux grandes rivières, comme les *Kumu*. Durant de longues années, on les voit suivre le cours du fleuve et de ses affluents (Lindi, Maiko, Lilu, Lowa) sans pouvoir ou vouloir les traverser, effectuant ainsi des mouvements circulaires. C'est surtout à proximité de l'embouchure de la Lowa et de son affluent la Lubutu que les groupes semblent avoir hésité. Ceci est d'autant plus frappant qu'auparavant ces groupes avaient réussi à traverser d'autres grands tributaires du fleuve. On a nettement l'impression que des événements historiques et une série d'expériences sont à l'origine de ces soudaines difficultés. Nous oserions émettre comme hypothèse que, jusqu'à un certain point, les *Kumu* ont été aidés par les gens d'eau et par les Pygmées. De cette affirmation nous n'avons trouvé aucune trace dans les traditions *kumu*, mais les

relations des *Péré* de Lubero sont significatives : ils ont traversé la Lindi p.ex. avec l'aide d'un groupe déjà installé lors de leur arrivée. D'autre part, certains essais infructueux de passer les grandes rivières sur des radeaux semblent avoir retenu et effrayé les immigrants. C'est ainsi p.ex. que nous voyons plusieurs clans suivre longtemps la rivière Lubutu et s'y fixer partout, avant d'arriver au rétrécissement naturel de Mangulé où il trouvent un moyen pour passer. Les *Baputukane*, *Bayangana*, *Bapulungu*, *Batike*, *Banangu*, *Bapute* s'y sont succédés dans l'ordre.

Les *Kumu* considèrent comme liés à eux par une relation de plaisanterie amicale, les groupes suivants : *Barumbi* (*Balombi*), *Babali* (*Baphali*), *Banyanga*, *Balega*, *Balengola* et *Mongelima*. Certains anciens groupes, comme les *Bayangana*, prétendent avoir été chassés d'entre Nepoko et Ituri par les *Mabudu*. Plusieurs clans affirment avoir été délogés d'entre Ituri-Lindi par les *Babali* et d'avoir rencontré entre Lindi et Maiko les *Barumbi*. Quelques clans d'ailleurs refusent d'admettre qu'ils se seraient battus avec ces groupes, mais maintiennent avoir entretenu des relations amicales.

Les *Kumu* affirment qu'ils connaissaient l'art de forger en quittant la région de l'Ituri. C'était le clan des *Baputukane* qui était le plus spécialisé dans cette technique et c'est à lui que les autres groupes doivent leurs connaissances. Les haches en fer sont très anciennement employées comme biens de mariage.

Les *Bayangana* prétendent avoir reçu les premières bananes, maïs et manioc par l'intermédiaire des *Bali* ; les *Bamukhoyi* tiendraient la technique du feu, les bananes, le maïs, le manioc des *Banyamumbo* (gens d'eau).

Organisation sociale

L'organisation sociale des *Kumu* est basée sur les principes de *descendance patrilineaire*. Les entités sociales, quelles que soient leur profondeur sociale et leur composition interne, existent, se maintiennent et fonctionnent d'après les mécanismes d'agnation. Les patri-clans et patri-lignées absorbent cependant beaucoup « d'étrangers », c.-à-d. des personnes et des petits groupes sociaux qui, à l'origine, appartenaient à une patri-lignée différente de celle qui

les incorpore, mais qui sont rituellement ou bilinéairement apparentés à celle-ci. Ces étrangers peuvent être : des neveux sororaux, des oncles maternels, des beaux-frères ; des amis du sang ; les membres de différentes lignées d'un même clan dispersé.

Les liens entre beaux-frères, entre groupes de beaux-frères, sont particulièrement importants, d'autant plus que certains arrangements matrimoniaux renforcent cette relation. Les liens entre neveux sororaux et oncles maternels, entre groupes de neveux sororaux et groupes d'oncles maternels, sont étroits parce qu'ils sont accentués par les implications d'une structure du type *Omaha*. Bien que moins profondes que chez les *Lega*, ces relations ont donné lieu à certaines difficultés d'ordre politique et social dont nous reparlerons plus loin. Les relations entre lignées de beaux-frères, entre lignées d'oncles maternels et de neveux sororaux, donnant naissance à des types particuliers de co-résidence, ont provoqué au cours du processus d'acculturation le développement de certaines excroissances politiques, fortement ressenties par de nombreux groupes *kumu*.

Le système de parenté se caractérise par les traits suivants :

- 1) Même terme pour le père (*ape*) et ses frères (*ape*). En référence cependant, on se sert de termes descriptifs : « aîné du père » (*phuméape*) et « cadet du père » (*motwape*). Même désignation pour la mère et ses sœurs (*adi*) et mêmes implications pour les termes de référence.
- 2) Termes différents pour la sœur du père (*koa*) et le frère de la mère (*noko*).
- 3) Désignation identique pour le grand-père et la grand-mère (*tate*).
- 4) Identification des agnats de la troisième génération ascendante avec la génération de Ego : les arrière-grand'pères sont frères aînés de Ego.
- 5) Terme spécifique pour les personnes de la quatrième génération ascendante (*tuyuku*).
- 6) Terme identique (*atéba*) pour le conjoint de la sœur du père, pour deux individus de groupes différents ayant épousé deux sœurs, pour le mari de la fille du frère de l'épouse.
- 7) Termes descriptifs (« femme de . . . ; *nkha* . . . ») pour les épou-

ses des cadets et des aînés, pour l'épouse du beau-frère, pour la femme de l'oncle maternel, pour le conjoint du cousin croisé matrilatéral.

- 8) Structure *Omaha* dans les relations avec les descendants mâles des frères de la mère. Le cousin croisé est désigné comme *ayane* pendant la vie du frère de la mère ; il devient frère de la mère après la mort de son père. Les filles des frères de la mère sont et restent cependant « sœurs » (*auwani*) ; leurs époux sont beaux-frères (*nkyani*).
- 9) Les oncles maternels du père sont grand-pères ; après la mort du père, ils deviennent oncles maternels.
- 10) Une femme traite de manière identique les enfants de son frère et ses propres enfants (*mikyamo*) ; un homme appelle les enfants de sa sœur *myana*.

Les arrangements matrimoniaux prévoient une polygynie mitigée. Le mariage est virilocal, mais nombreux sont les hommes qui vont rejoindre leurs femmes au village de leur père. En effet, les *Kumu* connaissent plusieurs formes de mariage. En règle générale, les biens traditionnellement donnés pour une femme sont peu nombreux (2 haches, 1 filet de chase, 1 chien, quelques poules). Ce ne sont pas tant les biens qui importent chez les *Kumu* que l'acceptation mutuelle du beau-père et du beau-fils et les qualités de bonté, de coopération et de congénialité dont ce dernier fait preuve. Dans une relation adultérine, l'homme peut recevoir l'enfant issu de l'union pourvu « qu'il fasse du bon travail ». La prestation intervient donc. Nombreux sont les *Kumu* qui obtiennent une femme en s'installant chez leur beau-frère ou beau-père et en travaillant pour le groupe social de la femme. Afin d'enlever à cette union tout caractère d'union libre, le beau-père donnera secrètement des biens à son gendre et celui-ci les remettra publiquement à son beau-père. Ce système matrimonial, qui, à l'époque, semble avoir fonctionné harmonieusement cause actuellement aussi de sérieuses dissensions quant à l'appartenance des enfants, leur statut social, leur droits.

Les mariages préférentiels avec les filles du frère de la mère ou avec les filles de la sœur du père ne sont pas permis. Ils sont courants avec la fille du frère de l'épouse. Les mariages parallèles

entre deux frères et deux sœurs sont admis dans les limites des principes de la séniorité. La polygynie sororale est permise sous la condition qu'un homme prenne premièrement l'aînée et ensuite la cadette. Le système de mariages secondaires permet d'épouser la veuve du frère aîné, la veuve du frère de la mère, la veuve du fils du frère de la mère. Les pactes du sang créent des parentés rituelles entre les amis et leurs familles ; celles-ci impliquent l'évitement réciproque des conjoints par les amis, mais encouragent le mariage entre leurs enfants.

L'exogamie est de règle : deux personnes portant le même nom clanique ne peuvent contracter mariage. La tendance actuelle cependant est de rétrécir les limites dans lesquelles opèrent les lois exogamiques : seules les personnes appartenant à une même lignée mineure sont encore astreintes à cette loi. Les *Kumu* disent que ce développement est dû à une réaction consciente contre le rôle trop important assumé par les beaux-frères et par les neveux sororaux, n'appartenant pas au noyau agnatique mais co-résidant avec lui, dans la structure actuelle.

Les *patri-clans* représentés et reconnaissables comme entités en territoire de Lubutu sont les suivants :

Banangu	Bamukoyi (Bagoli)	Bagbutukane
Bagbute	Balema	Batike
Bapolia (Babolia)	Bapokote	Bapomongo
Babutumma	Bangoka	Bapunji (Babunji)
Bapongena	Babwana	Bamandea
Banakina	Banai (Banali)	Batua
Bapusoko	Baasa	Baluka (Baduka)
Basumba	Babwali	Bapusango
Bapukala	Baponjele	Bayoke
Bangandua	Bapugé (Babugé)	Bandu
Bapokombe	Bapulémbe	Balimma
Banenu	Bapalamba	Batukuna
Bapulungu	Bayangana	Bayumbé
Bapugabi	Bangasyoma	

Sont très faiblement représentés, les membres des clans suivants :

Bananyama	Bananzoi	Babusane
Bapusufa	Baténgo	Bayugu
Balambula	Bakabi	

Une bonne partie des membres de ces patri-clans sont dispersés en plusieurs circonscriptions indigènes. Tel le groupe des *Bapugé* p.ex. dont on retrouve les membres dans les secteurs Lubutu-Lubilinga, Maiko, Babunji et Babolia, ou les membres du groupe *Bapomongo* qu'on retrouve dans toutes les circonscriptions du territoire de Lubutu, ainsi qu'à Walikale, Ponthierville, Bafwasende et même chez les *Bira* de Mambasa. Les patri-clans constituent donc des entités dispersées. Cette dispersion qui est ancienne ne doit pas être attribuée à la répartition artificielle du pays en territoires et en secteurs. Les patri-clans portent tous un nom, qui est rarement celui de l'ancêtre éponyme. Ils ont un caractère totémique et formaient, jusque récemment, des unités exogamiques. Là se limitait d'ailleurs leur importance sociale ; étant des entités dispersées ces patri-clans n'avaient pas d'autre fonction sociale ou politique bien précise.

Les grandes subdivisions des patri-clans en *lignées majeures* n'ont également que très peu d'importance sociale ou politique. Elles aussi sont territorialement dispersées. Les *lignées mineures* et leurs *branches* sont les entités les plus palpables ; elles forment la base des groupes résidentiels et fonctionnent comme unités économiques, sociales, politiques, rituelles.

Contrairement aux principes segmentaires des *Lega*, le fractionnement des clans et des lignées majeures *kumu* doit être interprété en termes de scission plutôt qu'en termes de segmentation. C'est dire qu'après la différenciation, — qui se fait naturellement, dans le processus de croissance des groupes ou délibérément, en cherchant une occasion dans les différends les plus futiles —, les entités plus petites (lignées mineures et même les branches) ne continuent pas à se considérer comme socialement, économiquement et politiquement liées à un segment plus large. Par suite, la structure existant au niveau de la lignée majeure se répète au niveau de la lignée mineure et de la branche et cette structure fonctionne indépendamment du complexe plus large.

Prenons un exemple concret du processus d'essaimage d'un patri-clan et étudions la *dispersion du clan Banangu*.

Quittant une région située au Nord du cours moyen de la rivière Ituri, les *Banangu* auraient fait migration commune avec les *Bamukoyi* et les *Batike* ; les *Bamukoyi* à leur tour étaient

suivis d'une lignée majeure du clan *Babolia*. Ayant traversé l'Ituri et la Lindi les quatre groupes suivirent le cours de la Lilu jusqu'à sa source. Puis ils longèrent la rive droite de la Lubutu et pénétrèrent la forêt entre Lubutu et Lowa. Ayant finalement traversé la rivière Lubutu, grâce à leur pirogues ou radeaux, ils se fixèrent le long de son affluent gauche, la rivière Unungu. A ce moment, se détacha la lignée majeure des *Babolia*, qui elle resta sur la rive droite de la Lubutu. C'est près de l'Unungu que les *Banangu* et les *Batike* se séparèrent, c'est-à-dire que chacun des groupes différencia ses terres en traçant des limites. Cette séparation était due à une futile dispute concernant un chien.

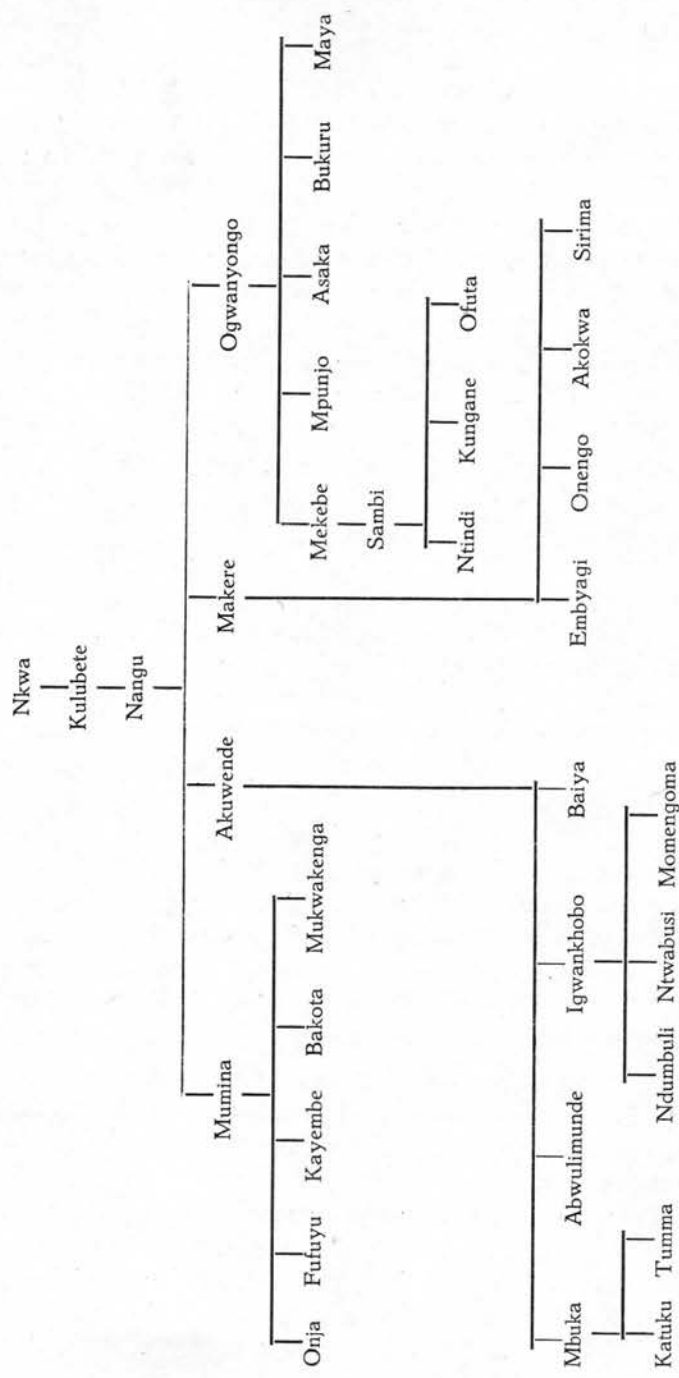
La généalogie des *Banangu*, qui indique également l'essaimage et la scission de ses subdivisions, se présente comme suit : (Voir tableau ci-contre).

La généalogie commence donc par l'ancêtre non-éponyme, Nkwa, qui donna naissance à tous les hommes et qui doit être distingué de Mukunga, l'être suprême. Kulubete, son fils, accompagné de sa femme Taléké, tomba du ciel en descendant par une liane. De ces deux personnes est né Nangu, l'ancêtre éponyme du clan. Il reçut comme totem la tortue (*nkhuru*), qui avait veillé sur l'enfant lors de sa naissance.

Les deux fils de la première femme de Nangu, les nommés Mumina et Akuwende, restèrent près de la rivière Unungu, où leur père était décédé. Makere, fils d'une deuxième épouse, alla prendre la montagne Makwamba et Ogwanyongo, fils d'une troisième femme, suivit la Lubutu en amont, jusqu'au rétrécissement naturel Mangulé. Après la mort du père, il y avait donc une répartition tripartite du groupe, basée sur les liens utérins.

Chaque groupe, ainsi défini, occupa ses terres, organisa ses rites de circoncision et ses rites du *Mpunju* ; chaque groupe avait sa gérontocratie autonome et fonctionna désormais comme entité indépendante.

Mumina ayant réellement ou putativement eu cinq fils, sa lignée majeure se subdivise en cinq lignées mineures dont la profondeur généalogique est de sept à huit générations. Les fondateurs des quatre premières lignées se fixèrent sur la terre Ndanda, près de la rivière Unungu où avait habité leur père. Le fils cadet alla



prendre la terre près de la Liye, affluent de la Lubutu. Le groupe ne se scinda pas plus ; actuellement encore il occupe deux villages.

Akuwende avait quatre fils, dont les deux premiers étaient jumeaux ; le groupe social auquel il donna son nom, se subdivise donc en quatre lignées mineures.

Les jumeaux Mbuka et Abwulimunde se fixèrent près de la Mucépi ; Igwankhobo occupa une région près des sources de la Liye ; Baiya alla rejoindre ses oncles maternels sur la terre Mambubi.

La lignée issue de Mbuka se subdivise en deux branches, Katuku et Tumma, qui ont une profondeur généalogique de cinq à six générations. Les membres mâles de ces branches ne se sont plus séparés ; le groupe Katuku resta à Mucépi (mais se trouve actuellement transplanté au village Usukwaumba sur les terres des *Bagbute* en secteur Lubutu-Lubilinga) ; Tumma traversa la Lubutu, remonta le cours de la Mulita et s'installa près de la rivière Nyubiya (en secteur *Babolia*).

La lignée issue du deuxième jumeau Abwulimunde ne se scinda plus ; étant numériquement peu forte, elle fusionna avec celle de Mbuka.

La lignée mineure, née de Igwankhobo, se scinde en trois branches. Ndumbuli resta sur les terres du père près de la Liye (le groupe est actuellement incorporé en secteur *Babunji*) ; Ntwabusi alla suivre ses oncles maternels sur le mont Mbaakéti (il se trouve actuellement sur les terres du clan *Bagbute* en secteur Lubutu-Lubilinga) ; Momengoma se fixa sur la terre Umina. La lignée mineure issue de Baiya ne se scinda plus ; elle se trouve actuellement sur les terres *Baputukane* en secteur Lubutu-Lubilinga.

Makere avait quatre fils ; ils ont donné origine à quatre lignées mineures, qui ne sont plus subdivisées. Ces quatre lignées se séparèrent cependant suite à une dispute concernant l'abattage d'un arbre. Embyagi, après avoir occupé les terres Ubunu, Ukuuka et Mayaombe, suivit la lignée Ogwanyongo ; Onengo et Akokwa, après avoir suivi le cours de la rivière Kwebake, retournèrent chez la lignée mineure de Fufuyu. Sirima resta sur les terres du père.

Ogwanyongo laissa cinq fils, fondateurs de cinq lignées mineures, qui se séparèrent. Mekebe resta à Mangule sur les terres du père ; Mpunjo suivit le chemin de Mamingi, où étaient ses oncles maternels ; Asaka alla rejoindre ses beaux-frères, les *Bapongena*, en amont de la rivière Lubutu ; Bukuru partit chez ses oncles maternels, les *Bamabunga*, près de la Maiko ; Maya se fixa chez les *Basukwakumma*.

La lignée mineure Mekebe finalement se subdivise en trois branches différenciées, ayant une profondeur généalogique de cinq à six générations.

Ntindi resta près de Mangule ; Kungane alla rejoindre ses oncles maternels, les *Bamukoyi*, puis retourna chez Ntindi ; Ofuta prit le chemin en direction de Stanleyville où il alla se fixer chez ses oncles maternels, les *Bakanya*. Les principes de fractionnement, les lignes de scission, les subdivisions, la dispersion subséquente de lignées et de branches, tel qu'ils ont été présentés pour le clan *Banangu*, sont valables pour tous les autres clans *kumu*. Il ne serait même pas difficile de donner des exemples plus extrêmes. Cet effritement traditionnel des entités *kumu*, renforcé encore par les subdivisions souvent arbitraires en circonscriptions administratives, donne à la société *kumu* une allure franchement anarchique.

Les notions totémiques, bien que largement désintégrées, à cause surtout de la dispersion ancienne des clans, remplissent la pensée *kumu*. Cette pensée est essentiellement mythomane. Les *kumu*, beaucoup plus que les peuplades environnantes, ont interprété les phénomènes de la vie et les particularités de l'organisation sociale des hommes par une série de mythes qui se reflètent déjà rien que dans les exposés généalogiques. Il n'est pas exclu que ces mythes ont constitué à l'époque, — et constituent probablement encore de nos jours d'une façon plus couverte et plus implicite —, la base d'une doctrine ésotérique et d'un système symbolique complexe.

Les patri-clans se caractérisent par un nom éponyme et par une généalogie bien connue. Les clans qui tracent une origine généalogique commune sont extrêmement rares, et pourtant plusieurs clans ont le même totem et, en comparant leurs origines

généalogiques indépendamment exposées, appartiennent à des séries récurrentes d'origines mythiques. Les clans *Baasa*, *Bangandua*, *Batukuna*, *Bapusoko* p.ex., refusent tous le buffle, mais n'établissent aucun lien généalogique entre les fondateurs respectifs de leurs groupes ; les clans *Banangu*, *Bamukoyi*, *Babwali* refusent la tortue, mais n'essaient pas de démontrer une origine sociale commune. Les animaux refusés sont généralement d'après les groupes : le léopard *mabilanga*, la tortue *nkuru*, le chimpanzé *séko*, l'hyène *mbéma*, l'oiseau *mupye*, le petit crâne *abanda*, le petit rongeur *lége*, le cercopithèque noir *nsabya*, le serpent aquatique *ngémbé*, le dendrohyrax, la pintade *mukokwa*, le serpent aquatique *égima*, l'insectivore *apebo*, le cercopithèque *uséphé*. Quelques groupes seulement refusent des plantes : le champignon *kaseeka* ; le fruit *mbutyete* ; les herbes *ngele* ; le champignon *apomongo*.

Les *Kumu* appellent ces totems, dégénérés en tabous collectifs, *tatasu*, notre père. Ils ne prétendent pourtant pas nécessairement être issus de ce père et les groupes qui l'insèrent dans leur généalogie sont même rares ; aucun clan d'ailleurs ne tient son nom de l'animal ou de la plante qu'il évite. L'évitement cependant est total : il concerne aussi bien les tabous alimentaires que ceux du contact physique (attouchement ou conservation de parties ; emploi ; chasse ou cueillette). La participation de l'animal ou de la plante à la vie de l'homme ou du groupe a d'ailleurs comme cause principale, non pas un lien de descendance mythique, mais le rôle exceptionnel qui leur est attribué lors de la naissance ou de la mort du fondateur du clan. Les *Banangu* p.ex. évitent la tortue, parce qu'elle veilla sur l'enfant *Nangu*, né dans la forêt, pendant que sa mère cherchait des herbes pour l'y déposer ; les *Babunji* refusent le crabe, parce que c'est lui qui coupa le cordon ombilical de l'enfant *Mbunji* lorsque sa mère était partie avec lui pour accomplir le rite près de la rivière ; les *Bangandua* s'abstiennent du buffle, parce que c'est lui qui protégea leur ancêtre né en forêt ; les *Bapolia* fuient le chimpanzé, parce qu'il mangea du cadavre exposé de leur ancêtre ; les *Bapokote* évitent les crabes, parce qu'ils avaient veillé sur le cadavre exposé de leur ancêtre.

Si donc la relation particulière des membres du clan avec un animal ou une plante donnés n'est pas interprétée en termes de

descendance, le lien mystique toutefois en est toujours la base ; il provient d'une congénialité particulière ou d'une participation omineuse. En outre, le lien mystique s'applique toujours à tous les membres du *clan* ; les lignées et branches d'un même clan peuvent bien avoir des tabous secondaires (*bigini*), mais jamais un deuxième *tatasu*.

Les origines mythiques du clan se réduisent à une série bien déterminée d'êtres primordiaux : l'être suprême *Mukunga* auquel remontent les généalogies d'au moins dix clans ; l'homme primordial *Nkwa*, qui dans un cas seulement est représenté comme issu de *Mukunga* ; le firmament dont seuls les clans *Bapugé* et *Bandu* prétendent descendre par deux femmes tombées du ciel par un fil d'araignée ; le trou dans la terre ; l'éclair ; le petit lac sans issue ; l'ombre. Ces notions réfèrent à une mythologie astrale et tellurique.

Les groupes d'âge explicitement reconnus dans la vie sociale des *Kumu* sont au nombre de quatre : les enfants (*mugu*) auxquels il faut ajouter les jeunes circoncis (*muganja*) ; les jeunes hommes (*mikyanganja*) ; les hommes (*muganda*) ; les vieux (*mémberé* ou *nkota* ou *mwamé*) auxquels il faut joindre les très vieux (*ngbega* ou *nkwega*). Cette division quadruple des mâles du groupe est basée sur les critères d'âge biologique ; elle est le fondement de la gérontocratie qui constitue l'autorité des groupes sociaux *kumu*. Elle est entre autres réflétée dans la structure des salles de réunion (*ntua*) qui groupent les membres mâles d'une entité sociale corésidentielle et coopérative. Ces cases comprennent deux portes : l'aile droite de la porte en amont appartient au *mémberé* ou *nkwega* ; l'aile gauche de la même porte est la place du *muganda* ; l'aile droite de la porte en aval appartient au *mikyanganja* et l'aile gauche de la même porte au *mugu*. La structure verticale de l'entité sociale a peu d'importance, sauf pour la distribution des animaux et les parts privilégiées qui s'y rapportent ; les mâles de la même génération sont sociologiquement distingués entre aînés, parmi lesquels le premier-né du groupe (« notre aîné ») et les cadets, parmi lesquels le dernier-né du groupe. Finalement, il existe un lien intime entre les compagnons d'âge ayant passé le même cycle de circoncision (*kékua*).

Organisation politique et autorité

L'organisation politique des *Kumu*, telle qu'elle se présente actuellement après de nombreux bouleversements dus à la centralisation et au regroupement, ne reflète qu'à peine la structure politique coutumière de cette population. Le domaine ethnique, dont les limites et les nombreuses subdivisions suivaient le cours capricieux des grandes rivières et de leurs affluents, est administrativement réparti en territoires, chaque territoire en circonscriptions indigènes (secteurs). Chaque secteur comprend une série de groupements, qui eux se composent de groupes de villages et de villages. Toutes ces entités artificielles portent le nom de rivières ou de clans, lorsqu'il s'agit de secteurs, le nom de clans, lorsqu'il s'agit des groupements, le nom de lignées ou d'un ancien chef de village lorsqu'il s'agit de villages. C'est ainsi que le secteur Lubutu-Lubilinga tient son nom de deux rivières et que les différents groupements reconnus à l'intérieur du secteur (*Banangu-Babutukane-Babute-Bamuguli-Olema-Obasa*) empruntent leur dénomination aux clans du même nom. Les noms des villages sont alors d'étranges mélanges de noms de lignées, de branches de familles étendues, d'anciens chefs de village, de noms symboliques et fictifs, de toponymes, etc. Tel le groupement administratif *Banangu* du secteur Lubutu-Lubilinga, qui se subdivise en onze villages. Ces petites agglomérations sont dénommées d'après les noms de lignées majeures et mineures, d'après des toponymes et d'après des noms dont l'origine semble introuvable. Pour comble, ces noms ont été mal transcrits, p.ex. *Ubulungu* au lieu de *Unungu*. On conçoit donc aisément que l'organisation extérieure de ces entités administratives donne une fausse idée de la réalité et qu'elle ne pourrait servir comme base d'une analyse adéquate.

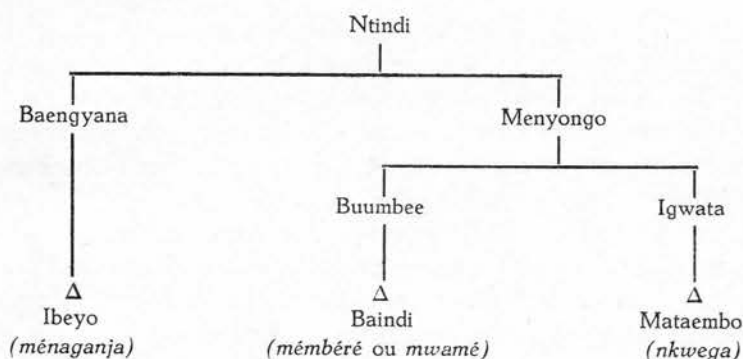
Les autorités politiques préposées à ces nouveaux groupes ont également un caractère artificiel : elles coexistent avec les représentants coutumiers et coïncident rarement avec eux. Le capita *Kilongozi* d'un village du groupement précité des *Banangu* appartient à une lignée mineure de la lignée majeure *Mékébé* ; il a le statut social d'un cadet, le véritable aîné du groupe étant présent au village. Le capita *Baindi* du même groupement est dernier-né dans sa lignée, mais l'organisateur des circoncisions est présent

dans son village. Bien que divisées en deux villages, les branches représentées par les deux chefs de village constituent en réalité une unité : ayant vécu longtemps ensemble sur les mêmes terres, les deux groupes se quittèrent pendant quelque temps, puis se retrouvèrent sur l'ancienne terre.

La société *kumu* est acéphalique. L'organisation politique était, — et est encore ! — linéaire. Suite à la dispersion et au bouleversement des groupes sociaux, elle prend des allures anarchiques. Sous le chapitre « Organisation sociale » nous avons étudié les principes de scission des clans et des lignées. Cette scission s'arrête parfois au niveau de la lignée mineure, pour être remplacée par des principes de segmentation. En effet, une relation étroite peut lier les membres de deux branches d'une même lignée mineure, de sorte qu'elles continuent à se considérer comme une entité sociale, politique et territoriale. Quoiqu'il en soit, l'organisation politique des *Kumu* se limite à un groupe territorial dont les membres appartiennent à une lignée mineure ou à deux ou plusieurs branches collatérales d'une même lignée mineure. Il convient cependant de noter que ces lignées et branches sont rarement représentées dans la totalité de leurs membres vivants, plusieurs individus ou familles (étendues) quittant le groupe local pour aller rejoindre des beaux-frères, des oncles maternels, des neveux sororaux (moins fréquemment) ou, parfois, pour s'installer auprès d'agnats appartenant à d'autres lignées du clan. En outre, il faut se souvenir que la congénialité qui existe entre les membres appartenant à pareil groupe est fort fragile et que les causes futiles abondent, qui suffiront à disloquer l'entité et à provoquer sa scission, et par suite le dédoublement de l'autorité.

Dans l'exemple précité du clan *Banangu*, nous avons vu que la lignée majeure *Mékébé* se composait de trois lignées mineures, *Ntindi*, *Kungane* et *Ofuta*, dont les deux premières étaient restées à proximité l'une de l'autre. Ces deux groupes avaient leurs domaines fonciers bien distincts : *Ntindi* vivant en aval et *Kungane* étant installé en amont d'une même petite rivière.

La lignée mineure *Ntindi*, généalogiquement et territorialement bien distincte des autres lignées collatérales, à la structure généalogique suivante :



La lignée *Ntindi* se divise donc en deux branches, dont les fondateurs ont vécu il y a cinq générations. L'unité de la lignée est cependant préservée, les deux branches étant territorialement unies, possédant un même domaine foncier, et occupant le même village. L'organisation politique se place donc sur un plan unique. L'autorité, fonction de principes gérontocratiques, est en mains de la branche cadette ; elle y est représentée par les deux plus vieux membres du groupe qui appartiennent à la même génération. Le critère de l'âge biologique intervient donc, — remarquons que le *nkweга* est né dans la famille des derniers-nés du groupe ! —, et dépasse en importance la structure verticale de la lignée. La dichotomie entre deux autorités de la lignée, le *mémberé* et le *nkweга*, est apparente. Il s'agit plutôt d'une priorité sociale que d'une réelle autorité ; les fonctions des deux personnages se confondent ; souvent même, nous ne retrouverons comme représentant du groupe que le *mémberé*, le titre de *nkweга* étant dû à un âge fort avancé. L'autorité rituelle du groupe est représentée par le *ménaganja*, organisateur des rites de circoncision. Elle est exercée par un membre de la branche aînée. Mais ceci ne constitue pas une règle générale, la dignité étant fonction de privilèges titulaires et d'un système complexe de succession et de qualifications particulières.

Une lignée mineure, comme celle décrite ci-dessus, dont les branches restent unies, se comporte donc comme une entité sociale, politique, rituelle et territoriale. Territorialement, elle occupe un village, possède un domaine foncier, se concrétise par une salle

de réunions (*ntua*). Rituellement, elle s'identifie avec un organisateur de circoncisions. Politiquement, elle n'a qu'un géronte, qui s'entoure des représentants des hommes, des jeunes hommes et des « enfants ». Economiquement, elle fait son champ collectif unique (*muanda*), qui est nettement distingué d'éventuels champs limitrophes par une bande de forêt non-cultivée (*muo*). Les subdivisions de ce champ reflèteront la segmentation implicite dans la généalogie même du groupe : sur le même champ, les deux branches disposeront d'une section délimitée par des piquets (*mmi*) ; à l'intérieur de chacune des sections, chaque famille aura son jardin. L'esprit de corps entre les membres de ce groupe est grand ; c'est à lui que le groupe doit son existence comme entité fonctionnelle. Dès que cet esprit diminue, le groupe est menacé par la scission et par le dédoublement des fonctions décrites. Cette congénialité se manifeste le mieux par la répartition des animaux tués. Leur distribution est fonction de plusieurs critères : 1) la grandeur ou l'importance sociale de l'animal ; 2) la structure gérontocratique du groupe ; 3) la structure verticale du groupe (aînés et cadets) ; 4) la nature du lien de parenté entre ses membres (agnation ; cognation ; affinité).

Le village

Nous avons déjà, à maintes reprises, mentionné plusieurs facteurs qui sont à la base de la dispersion des groupes *kumu*, et par suite des formes particulières de l'occupation et de la répartition des terres. Il importe de reprendre ces facteurs, au stade actuel de notre exposé. Nous avons vu, qu'au cours des migrations *kumu* et de l'établissement primordial des groupes, l'immensité d'un pays, pratiquement inhabité et caractérisé par un biotope très difficile, ainsi que les très nombreux cours d'eau, avaient largement déterminé leurs possibilités d'installation. L'occupation des terres reçut un deuxième caractère fondamental suite aux migrations simultanées de clans différents et aux guerres intestines. Un troisième facteur externe, mais déterminant lui aussi pour l'aspect particulier de l'occupation du sol, de la dispersion et de la juxtaposition de groupes, provenait de la chasse à l'éléphant d'après les techniques du piégeage *karungu*. Sur cette dispersion

déjà grande sont venus se greffer des facteurs externes secondaires dûs au contact culturel : les groupes ont été délibérément déplacés et regroupés à différentes occasions et d'après différentes formules par l'Administration et par les chefs investis ; au cours de l'histoire administrative ils ont appartenu à différentes entités politiques et donné leur allégeance à diverses autorités ; l'exploitation du caoutchouc a ébranlé les groupes. A l'époque arabe aussi, ces bouleversements avaient eu lieu, soit que les groupes fuyaient devant l'agresseur, soit qu'ils collaboraient avec lui, soit qu'ils chassaient l'éléphant pour lui.

Tous ces changements contradictoires, bien faits pour disloquer mais non pour stabiliser une société, opéraient d'ailleurs dans un climat institutionnel favorable. En effet, la société *kumu* n'avait qu'une organisation très faible et pouvait donc à peine résister à la disruption. L'accroissement des larges entités sociales conduisait constamment à la scission en plus petites unités et à la répétition successive de structures-miniatures. Bien que cette scission était en quelque sorte influencée par la composition généalogique du groupe, — e.a. par le lien utérin entre deux fondateurs de groupes, — elle était largement déterminée par les degrés de cohésion ou de conflit, qui se manifestent à un moment donné dans les relations sociales des membres du groupe. Elle dépend également de l'intensité de l'attraction exercée sur certains de ses membres par les alliés, beaux-frères et oncles maternels. Cette attraction elle-même est renforcée par les principes de parenté, qui prévoient la continuité de ces liens, et par les arrangements matrimoniaux, qui sont plus basés sur la prestation et l'acceptation mutuelle des familles alliées que sur les paiements. Finalement, dans ce processus de dispersion, d'anciens liens agnatiques qui lient les membres de lignées dispersées d'un même clan peuvent se manifester et provoquer le fusionnement ou la juxtaposition des membres de ces deux entités. Le démembrement et la dispersion des lignées *kumu* ne sont donc le résultat d'une segmentation harmonieuse, dont le processus dynamique serait bien déterminé. Ils découlent pour une grande partie du conflit qui oppose les agnats et de l'attraction qu'exercent les alliés.

Le résultat de tout ceci est que le noyau résidentiel est constitué par les lignées et les branches, souvent amputées d'une branche

ou d'une famille, autour desquels se cristallisent soit d'autres agnats, appartenant à d'autres fractions du clan, soit des alliés. Quand plusieurs branches d'une même lignée mineure co-résident, elles considèrent généralement leur domaine foncier comme unique, bien qu'elles se distinguent territorialement en occupant différents petits villages. Il y aura alors coexistence de deux ou plusieurs autorités politiques égales et autonomes, qui se manifestera p.ex. par l'exploitation libre du domaine, par la réciprocité dans l'échange de biens, par la « totalité » de la distribution des animaux socialement importants (p.ex. l'antilope *boocercus*), par la reconnaissance mutuelle de priorité magique. Lorsqu'une lignée ou branche quelconque est attirée par un groupe allié, plusieurs arrangements sont possibles pour assurer leur coexistence et leur corésidence :

- 1) la lignée ou la branche migrante, surtout si elle est numériquement faible, est incorporée par le groupe-récepteur et un fusionnement presque total se produit ;
- 2) le groupe immigrant s'installe sur le domaine des alliés, dont il reçoit une partie des terres en propriété ; un lien étroit continue à unir les deux groupes, qui restent cependant politiquement et territorialement distincts ;
- 3) le groupe immigrant s'installe sur les terres des alliés, dont il reçoit une partie comme possession de la surface seule ;
- 4) le groupe immigrant, en s'installant à proximité des alliés, acquiert par occupation primordiale sa propre terre ;
- 5) le groupe immigrant reçoit des alliés l'intégralité de leur domaine, tandis que les alliés cherchent de nouvelles terres.

Lors de la formation de ces nouveaux noyaux résidentiels, il y a donc presque toujours une juxtaposition harmonieuse de groupes, un exercice libre de droits et de privilèges, un équilibre dans les relations, un maintien de la personnalité juridique, bref une préservation de l'entité. C'est là un trait essentiel des groupes territoriaux *kumu*.

D'autre part, l'existence et la forme de ces groupes territoriaux composites ne sont pas nécessairement perpétuelles. Elles sont sujettes aux mêmes principes de scission que les clans et lignées. Ainsi constatera-t-on à maintes reprises qu'un groupe après avoir été installé longtemps auprès des oncles maternels rejoint d'autres

agnats. Cette mobilité, cette fluctuation des groupes territoriaux *kumu* constitue un deuxième trait essentiel de leur société.

On conçoit donc aisément que, face à pareille société, la transplantation de villages, le regroupement de villages, le fusionnement de groupes sociaux distincts, la nomination de chefs de village, le rétrécissement de l'autorité, la création de larges entités administratives, qui très souvent n'ont qu'une base géographique, ont créé des situations peu favorables. Plutôt que de réaliser une plus grande stabilité et de donner une plus grande homogénéité dans une structure fluctuante et amorphe — buts supérieurs qui étaient envisagés par ces réformes ! — ces différentes interventions ont provoqué des problèmes sociaux, politiques, fonciers très complexes. Elles ont, en outre, suscité beaucoup de frictions internes, du mécontentement et de la suspicion. Il se fait qu'actuellement plusieurs groupes de neveux sororaux règnent sous le nom de leurs oncles maternels et que des neveux sororaux ou beaux-frères ont réussi à obtenir le pouvoir politique dans les villages reconstitués.

Cérémonialisme

Le cérémonialisme très élaboré est d'une importance capitale dans la société *kumu*. Rien que le nombre de pages consacrés à la circoncision et au complexe de *esumba* dans le livre de M. Moeller ⁽³⁾ en témoigne déjà. Les *Kumu* ont toujours été intéressés par une série de doctrines très ésotériques, par des rites thérapeutiques complexes et par un cycle d'initiations tribales constituant une succession de rites de passage par lesquels le jeune homme progressait dans la virilité et dans l'acquisition du statut social complet. Ces initiations débutent par quelques rites transitoires à caractère préliminaire, continuent avec la circoncision et le tatouage tribal et finissent, pour les hommes, par l'intégration des adultes-procréateurs dans l'association fermée du *Mpunju*. A ces rites se rapportent des enseignements toujours plus poussés dans les valeurs de la tribu et des mythes hétéroclites.

(3) A. MOELLER, *Les grandes Lignes des Migrations des Bantous de la Province orientale du Congo belge*, 1936, p. 299-336 ; 351-391.

La circoncision ⁽⁴⁾ est de date très ancienne chez les *Kumu*. Bien que les *Kumu* en soient peu conscients, les groupes environnants le disent explicitement, — les *Nyanga* prétendent même avoir acquis cette institution par l'intermédiaire des *Kumu* —, et l'intégration profonde de la circoncision dans la société et dans le système de valeurs en témoigne à l'évidence. Les organisateurs de circoncisions (*menaganja*), — dont il ne faut pas confondre la fonction avec la fonction secondaire de circonciseur (*kétumbu*) —, occupent une place prépondérante dans l'organisation sociale. Un segment de clan ou de lignée, en se différenciant socialement et politiquement, crée également le nouveau poste d'organisateur de circoncisions. Chaque entité fonctionnelle de la société *kumu* a son propre *menaganja*. Le paiement de biens, l'initiation d'un de leurs hommes par d'autres *menaganja* ou la scission d'un « *medicine-bundle* » existant permettent aux groupes d'avoir leur organisateur. D'autre part, les initiations, conditionnées par la communication de connaissances et de pouvoirs par d'autres *menaganja*, et les degrés d'expériences organisatrices établissent entre certains groupes, dans la personne de leurs organisateurs de circoncision, une interdépendance, ainsi que des droits et privilèges relatifs.

D'après M. Moeller, cet organisateur des rites de circoncision aurait donné le signal de la guerre et de la paix et aurait jugé les différends. Ces privilèges nous semblent être dûs à la position du *menaganja* dans la structure gérontocratique des groupes. Il se fait que ce dignitaire est généralement un homme important dans cette structure et que, parfois, la fonction est détenue par l'ainé *mémberé* ou par son cadet consanguin.

A ces cycles de circoncision s'attachent des rites, des enseignements, des doctrines, des prescriptions, des privilèges, des statuts et rôles particuliers, des épreuves, des cérémonies, des stades de révélation, des organisations typiques, qui restent encore fort mal connus tant au point de vue de leur complexité qu'au point de vue de leur interpénétration et signification ⁽⁵⁾.

(4) A. MOELLER, *op. cit.*, p. 312-316, donne une description sommaire des rites principaux de la circoncision des *Kumu* de l'Est.

(5) Nous espérons apporter une contribution à une meilleure connaissance de cette institution par la publication d'une étude intégrale sur la circoncision des *Nyanga*.

L'association du *mpunju*, très imparfaitement interprétée nonobstant les travaux de Galdermans ⁽⁶⁾, Moeller ⁽⁷⁾ et Gérard ⁽⁸⁾, doit être rangée parmi les institutions que nous avons appelées « superstructures » ⁽⁹⁾. Elle existe chez de nombreux *Kumu* du territoire de Lubutu et s'est répandue également chez les *Kumu*, *Bali*, *Rumbi* du territoire de Bafwasende, chez les *Péré* du territoire de Lubero, chez les groupes transitoires entre *Nyanga* et *Kumu* appelés *Batiri* et *Bisarwamba* et habitant le territoire de Walikale, ainsi que chez certains groupes *Nyanga* du territoire de Walikale. Dans la hiérarchie du *bwamé* des *Lega* orientaux (*Mwenga* et *Shabunda*), le *mpunju* est inclus comme grade inférieur de l'association. Nous ne sommes cependant pas d'accord pour affirmer avec M. Moeller que le *mpunju* des *Kumu* serait originaire des *Lega* ⁽¹⁰⁾. D'après M. Gérard le *mpunju* comprendrait une hiérarchie de trois degrés. Le maître du *mpunju* (*ménampunju*) aurait pris le pouvoir politique au sein des familles éparses. D'après M. Moeller, le *ménampunju* serait recruté parmi les plus anciens des *aluta*, premiers circoncis ⁽¹¹⁾. N'ayant jusqu'à présent pas pu étudier cette association, nous croyons à priori que l'interprétation de M. Moeller est plus proche de la réalité que celle de M. Gérard. En effet, cette association, tout comme les principes de l'organisation des circoncisions, est intégrée dans la structure sociale et l'organisation linéaire des *Kumu* et fonctionne en harmonie avec les règles et les lignes tracées par celle-ci ⁽¹²⁾.

(6) GALDERMANS, *Crimes et superstitions indigènes*, *Bulletin des juridictions indigènes*. 1934, p. 221.

(7) A. MOELLER, *op. cit.*, p. 369-375.

(8) J. GÉRARD, *La grande initiation chez les Bakumu du nord-est et les populations avoisinantes*, *Zaire*, janvier 1956, 1, p. 87-94.

(9) D. BIEBUYCK, *Superstrukturen of geheime genootschappen? Het probleem van sommige gezelschappen in Kivu*, *Folia scientifica Africae centralis*, I, 3, p. 6-8, 1955.

(10) A. MOELLER, *op. cit.*, p. 369.

(11) A. MOELLER, *op. cit.*, p. 370. Dans la plupart des sociétés, des statuts spéciaux sont inhérents et découlent du privilège d'être circoncis en premier lieu. Ces privilèges dérivent généralement des principes de l'organisation sociale et politique.

(12) L'association fermée du *bwamé* des *Lega*, analogue au *mpunju* des *Kumu*, mais plus élaborée et plus complexe dans sa structure et dans sa signification sociale, ne s'oppose nullement aux institutions sociales et politiques. Elle les confirme plutôt. Loin de créer un Etat dans l'Etat, elle donne plus d'organisation et plus de forme à l'organisation linéaire des *Lega*.

Un pouvoir renforce l'autre et l'obtention des pouvoirs secondaires à caractère rituel présuppose l'existence d'un statut social important. Peu importe d'ailleurs que les deux pouvoirs ne soient pas concentrés dans la même personne par suite d'une division de fonctions et de rôles ; ce qui est déterminant et significatif c'est que les deux personnes appartiennent à un groupe qui se considère comme entité. Ceci implique alors qu'il y a toujours coordination harmonieuse des privilèges et des pouvoirs, les structures linéaires se caractérisant par la pluralité dans l'unité et l'unité par la pluralité.

Quoiqu'il en soit, le *mpunju* constitue chez les *Kumu* une part d'un cycle initiatique et ésotérique complexe, auquel il faut ajouter les confréries de devins (*nkunda*), ainsi que les pratiques magico-thérapeutiques (*esumba*) des hommes et des femmes. Celles-ci ont, en effet, un ésotérisme parallèle à celui des hommes dans les initiations et pratiques des *mampombo*.

Dans la société *kumu*, la circoncision et le *mpunju* constituaient une force d'intégration et une sanction mystique de premier ordre. Ces deux organisations faisaient partie intégrale des orientations majeures de cette culture : mythomanie en relation avec un totémisme désintégré ; individualisme en relation avec la différenciation et la scission ; cérémonialisme en relation avec la complexité des rites de passage. En décourageant et en abolissant ces deux organismes par des actes administratifs, en omettant de substituer à ces complexes cérémoniels et rituels à fonction sociale de nouvelles institutions équivalentes, on a créé un sérieux vide et un profond déséquilibre dans le statut des personnes et des groupes.

Le phénomène du Kitawala

« D'une manière générale on peut dire que l'alliance secrète, si elle modifie l'idée de communauté dans le sens de l'idée d'alliance, échoue à la supplanter... Au plus, l'alliance secrète n'a pas trouvé une forme de vie qui lui soit propre et qui se différencie suffisamment de l'organisation de la tribu ou de la famille ».

— Vander Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, p. 252.

C'est vers 1942 que le Kitawala, suite à l'éloignement de quelques adeptes *luba* et *bemba* en territoire de Lubutu, s'implanta parmi

les *Kumu*. Sa vigueur et sa pénétration se manifestèrent particulièrement lors de la révolte, menée en 1944 par le prophète Busiri et son adjoint Alleluia, et dont le berceau fut plus spécialement la circonscription Madimba-Wasa du sud-est du territoire de Lubutu (actuellement incorporée en secteur Wanianga du territoire de Walikale). Cette région, couverte d'une forêt équatoriale très dense et habitée par de petits groupes dispersés de *Kumu* (*Baasa*, *Batike*, *Bapomongo*, etc.), ainsi que ses prolongements naturels en chefferies *Utunda* et *Usala* (ancien territoire de Masisi ; actuellement faisant partie du secteur Wanianga du territoire de Walikale), était à cette époque fortement isolée et reculée, aucune route ne la reliant à Lubutu même ou à d'autres territoires.

Depuis, et nonobstant les différentes actions entreprises, la secte du Kitawala s'est non seulement maintenue, elle a aussi proliféré, géographiquement, socialement et idéologiquement. Son aire de dispersion couvre actuellement une vaste région de la forêt équatoriale, entre Walikale, les sources de la Lenda, Bafwasende, Stanleyville, Ponthierville, Punia et Kasese, dont les limites mêmes sont encore fort mal définies. En outre, on relève à l'intérieur de la région décrite des zones névralgiques, où son développement est particulièrement intense. En force numérique aussi, l'accroissement du nombre des adeptes a été constant, de sorte que dans certains villages des zones névralgiques, pratiquement tous les hommes, et une large partie des femmes, sont devenus membres de l'association. Dans l'organisation de la secte, tout au moins en ce qui concerne les aspects plus ouverts, il y a également eu de l'évolution. Le fractionnement des grandes entités, gouvernées par de grands pasteurs, en cellules plus nombreuses et plus autonomes, s'est manifesté ; l'autorité est devenue de plus en plus multiple et la centralisation de moins en moins poussée. On aurait tort d'attribuer ce phénomène uniquement à une diffusion plus vaste de la secte ou au nombre croissant de ses membres. Il relève de trois aspects fondamentaux de la culture *kumu*, que nous avons soulignés tout au long de cette étude : la scission continue de groupes ; le fractionnement du pouvoir ; l'individualisation de petites unités. Et ici on entrevoit un premier lien entre les orientations de la société *kumu* et certains principes

structurels qui semblent donner une certaine direction au mouvement Kitawala.

Idéologiquement, le *Kumu* considère de plus en plus son appartenance à la secte comme naturelle. Comme il l'exprime lui-même : il est membre parce que *Kumu*. Cette affirmation simpliste réfère cependant à une réalité : l'intégration plus profonde de la secte dans la structure sociale et sa correspondance avec certaines valeurs, sociales et religieuses, ainsi que sa réponse à certaines expériences psychologiques. Elle témoigne en même temps d'une prise de conscience croissante chez les *Kumu* d'appartenir à une même culture et de devoir répondre aux mêmes forces. Aussi, si rituellement les rites de rénovation ont été simplifiés, les exégèses mythiques ont gagné en intensité.

Le Kitawala est avant tout un prophétisme et un mysticisme. Il emprunte sa doctrine de base à la libre interprétation de la Bible et aux formes particulières des révélations mythologiques du Watch Tower. Combinée à certaines croyances *kumu*, cette idéologie religieuse a pu se développer dans un climat intellectuel particulièrement favorable, les *Kumu* se distinguant par leur « *mythopoic thinking* ». Très vite ce nouveau culte dévie, à cause de l'extrême importance attachée à l'idée de salut et de libération ainsi qu'à la promesse d'un nouveau monde, vers un mouvement xénophobe, à caractère racial et politico-économique. Il devient ouvertement subversif ou passivement hostile, lorsque d'une xénophobie doctrinaire il évolue vers un prophétisme actif. Pour mieux s'établir, se maintenir et se différencier du monde extérieur, le nouveau culte s'affirme par une série d'institutions, qui lui donnent le caractère d'une association secrète. Les adeptes du culte s'organisent comme membres d'une secte. C'est un thème courant de la culture *kumu*, dont les nombreuses corporations de devins et de guérisseurs, les cycles initiatiques et le cérémonialisme élaboré témoignent. Organisés explicitement autour d'un but et d'une idéologie particuliers, les membres se distinguent par une communauté d'intérêt, par l'établissement d'un statut particulier, par un symbolisme de différenciation (rites de passage, cérémonies, réunions, etc.), par la hiérarchisation et la distinction de rôles et de statuts, par une « *Binnenethik* » marquée, par la solidarité. Cette organisation, dont les formes correspondent aux

thèmes dominants de la culture *kumu*, se développe dans un climat institutionnel favorable : inexistence d'une organisation politique, partant absence de toute force centralisée pouvant facilement contrecarrer son action ; manque de personnalités fortes parmi les chefs investis par l'Administration. D'un mouvement prophétique, la secte ainsi définie développe un nouvel esprit d'unité : par une expérience religieuse commune, ses membres participent mystiquement à un même pouvoir et à une même promesse.

Il est notoire que l'éclosion du mouvement a été rapide et que par ailleurs sa pénétration a été culturellement bien délimitée. Comment se fait-il que la nouvelle doctrine, importée par les relégués d'Elisabethville, ait si facilement pu s'implanter chez les *Kumu*, alors que la culture *kumu* est restée fortement imperméable à l'acculturation. En effet, bien que ravagés par les hordes arabes et exposés depuis longtemps à l'intensité du contact européen, les *Kumu* n'ont guère changé : ils sont restés primitifs, et ont manifesté un désintéressement marqué à l'endroit de plusieurs innovations. Vivant depuis longtemps en contact avec diverses populations (*Leka*, *Bemo*, *Lega*, *Nyanga*) et hébergeant sur leur territoire quelques groupes d'Islamisés, les *Kumu* n'ont guère été influencés par leur présence, bien que certaines cultures, comme celles des *Lega* et *Nyanga*, étaient prédestinées par leurs orientations générales à s'harmoniser facilement avec la culture *kumu*. Comment expliquer par ailleurs que le Kitawala se soit essentiellement restreint à cette partie de bantous archaïques et à quelques autres petits groupes, ethniquement apparentés, alors, qu'il n'a pas contaminé les véritables *Nyanga* ou les *Lega* ou les *Nande* ou les nombreux travailleurs étrangers travaillant dans les centres miniers au cœur du pays *kumu*. Ce sont là, deux questions capitales. Pouvoir y répondre clarifierait nombre de situations. Déceler les causes faciliterait une action adéquate.

Il est certain que plusieurs phénomènes internes, que nous avons signalés à maintes reprises, prédisposaient la société *kumu* à une acceptation rapide de ce mouvement religieux. D'autre part, le sérieux déséquilibre social, inhérent déjà à certaines institutions *kumu* et activé par les bouleversements de l'époque arabe, a été renforcé par les phénomènes particuliers de l'accul-

turation. Certes, par suite d'une longue action administrative, toutes les sociétés ont subi, — tout au moins dans leurs formes extérieures —, de profondes modifications. Nulle part cependant nous n'avons été aussi frappé que chez les *Kumu* par l'existence d'une confusion anarchique ⁽¹³⁾. Cette confusion marque l'organisation sociale, l'organisation politique, la subdivision territoriale et politique, le régime foncier, le pouvoir et l'autorité, la vie économique, le cérémonialisme. Elle a engendré le déséquilibre psychique, le sentiment de frustration, l'insécurité et l'instabilité, le scepticisme et le désintéressement, l'idée de non-valorisation. On s'explique dès lors le désir d'évasion, d'une part, et la passivité lymphatique à l'égard de toute nouvelle innovation *extérieure*, d'autre part.

Les *Kumu* ont donc cherché eux-mêmes une compensation et un équilibre dans des doctrines et des formes sociales, venant de l'extérieur sans doute, mais qui cadraient facilement avec leur système de valeurs et qu'ils ont adaptées à leurs besoins. C'est dans une mythologie nouvelle et dans une participation mystique à cette mythologie qu'ils ont cru trouver la réponse. Faute de mieux, ils y adhèrent et, dans leur mentalité, cette adhésion semble devenir naturelle et évidente. Mais, il est douteux que les *Kumu* soient heureux de leur découverte.

Comme le disait Soothill « Une nation ne peut jeter au rebut dans une crise soudaine toutes ses traditions vénérables qui sont

(13) Dans certaines sociétés, comme celle des *Zande*, les bouleversements internes opérés par l'action des grands chefs de la dynastie *Avungura* n'ont pas pris des allures anarchiques, grâce à un pouvoir fort et à la personnalité exceptionnelle de ces chefs et à la solide organisation politique centralisée qu'ils ont su imposer à la communauté. De même pour certaines sociétés pastorales du *Kivu*. Dans les structures linéaires, comme celles des *Lega* et *Bembe*, une certaine unité a été maintenue parce qu'il s'agissait de structures à caractère segmentaire, où les différents groupes conservaient une interdépendance et restaient largement liés, et parce que l'association du *bwamé* réussit à donner plus de forme et plus de contexte à la société. Dans les structures à organisation politique miniature et à pluralité de petits chefs autonomes, comme celles des *Nyanga*, *Hunde*, *Nande*, les bouleversements internes ont été moins profonds parce que les différentes unités politiques, bien que fusionnées en chefferies et secteurs, ont su préserver une certaine personnalité juridique et parce que le régime foncier coutumier a été moins contaminé.

dans son sang et ses os mêmes » ⁽¹⁴⁾. En effet, les *Kumu* restent *fortement* intéressés aux différents problèmes qui concernent directement la forme et l'intégration de leur société. Mentionnons, entre autres : les tendances explicites de regroupement d'après des lignes agnatiques données par la véritable structure de leurs groupes sociaux et territoriaux : la réaction contre le pouvoir excessif que certains alliés se sont attribué par usurpation ; l'effort pour préserver le groupe comme entité (p.ex. le rétrécissement des lois exogamiques, dans le but explicitement avoué de diminuer les influences des personnes et lignées étrangères au patri-groupe) ; la critique contre le caractère arbitraire des villages, des groupements, des secteurs ; l'intérêt porté au cérémonialisme traditionnel, refoulé par l'action extérieure (importance sociale reconnue aux organisateurs de la circoncision et aux guérisseuses).

Les différentes mesures entreprises pour redresser la situation (bien-être social et médical ; relèvement agricole ; développement des voies de communication ; occupation territoriale plus intense ; propagande ; lutte directe contre le mouvement) et celles énoncées encore récemment par M.R. Scheyven ⁽¹⁵⁾ sont certainement nécessaires et inspirées par des intentions appréciables. Elles ne peuvent manquer leur effet, surtout si leur application est systématique et fondée sur les connaissances préliminaires indispensables. Nous sommes cependant convaincu qu'elles ne donneront que des résultats très limités, parce que toutes ces mesures ne se rapportent qu'à des faits extérieurs, restent à la surface des choses et n'apportent guère de remède à la confusion qui sévit dans les institutions.

La société *kumu* doit être travaillée de l'intérieur, mais de la bonne façon. Il est temps qu'on s'en rende compte, qu'on envisage de réorganiser plusieurs institutions et qu'on se décide à redresser les erreurs commises dans le passé. Il nous semble, par ailleurs, qu'il ne faudrait pas hésiter à encourager et à activer certaines tendances manifestées dans l'esprit *kumu*.

(14) SOOTHILL, *Les trois religions de la Chine*. Paris, Payot, p. 232.

(15) R. SCHEYVEN, *Et le Congo ?* Imp. Van Ruys 1957 (Série d'articles publiés sous le titre « Congo 1956 » dans *La Libre Belgique*, du 30 novembre au 16 décembre 1956).

Les discussions sur l'acceptation ou la non-acceptation du Kitawala nous semblent oiseuses. Pourquoi même en parler, lorsque tant de bonnes institutions sont désintégrées et à un moment où on connaît si peu le background sociologique de la secte ? La société *kumu* a besoin avant tout de sécurité, de stabilité, d'homogénéité, de cohérence interne, de meilleur *leadership*, de compensation cérémonielle. Seule la réalisation de ces conditions, par une action interne et externe, peut dissiper le sentiment de frustration et contribuer à créer un climat de confiance.

D. BIEBUYCK

Ethnologue de l'I.R.S.A.C.

Maître de conférences à l'Université de Liège.

