

# Les « Pygmées » Twa de la province de l'Équateur (RDC)

## Brève synthèse de la littérature anthropologique

Romain DUDA  
associé au Laboratoire *Eco-anthropologie & Ethnobiologie* (UMR 7206) , CNRS-MNHN  
Musée de l'Homme, Paris  
[romainduda@gmail.com](mailto:romainduda@gmail.com)

Juin 2018

Les territoires forestiers d'Afrique Centrale ont connus, ces dernières décennies, des évolutions politiques et économiques rapides. Celles-ci ne sont pas sans effets sur les conditions de subsistance, la santé, l'identité et la culture des populations Pygmées du Bassin du Congo (Hewlett et al., 2014 ; Dounias & Froment, 2006 ; Thomas et al., 1981-2014). Considérées partout comme des populations vulnérables, elles sont systématiquement placées en bas de l'échelle sociale, et sujettes à des discriminations quotidiennes. Dans un contexte épidémique de maladie à virus Ebola - qui tend à exacerber les rapports de pouvoir, les inégalités, et les tensions sociales – les groupes Pygmées méritent donc une attention particulière.

L'épidémie qui sévit dans la province de l'Équateur depuis mai 2018 concerne directement les Pygmées Twa. Cependant les données socio-anthropologiques récentes sur les Twa de cette région sont extrêmement lacunaires, voire inexistantes<sup>1</sup>. Elles sont pourtant essentielles pour mieux saisir le cadre psychosocial de l'épidémie et la place toute particulière que peuvent avoir les Twa dans ce contexte. Elles permettraient de prendre en compte la spécificité des représentations qu'ont les Twa de la maladie, les régimes de causalité invoqués, leur vulnérabilité, les effets du contexte épidémique sur les relations interethniques, et la mobilité. Les réactions sociales et les rapports de pouvoir méritent d'être anticipés et le rôle éventuel que peuvent jouer les Twa dans la réponse à l'épidémie d'être mieux défini.

Cette revue de la littérature scientifique<sup>2</sup>, qui se veut exhaustive mais synthétique, se base sur les quelques descriptions ethnographiques publiées dans les années 1960 et les recherches d'Hélène Pagezy<sup>3</sup> effectuées entre 1970 et 1991

\*

---

<sup>1</sup> Notamment comparé aux autres groupes de chasseurs-cueilleurs du Bassin du Congo (Baka, Aka, et Mbuti notamment) (Bahuchet, 2014).

<sup>2</sup> Ce document est une synthèse ethnographique générale, nullement orientée sur la problématique de la réponse à l'épidémie d'Ebola.

<sup>3</sup> Hélène Pagezy (1945-2013), était directrice de recherche au CNRS, rattachée au laboratoire *Eco-anthropologie & Ethnobiologie* du Muséum national d'Histoire naturelle. Elle était spécialisée en anthropologie de l'alimentation, son terrain d'étude initial était la région du Lac Tumba.

Les Twa<sup>4</sup> de la province de l'Equateur (RDC) constituent une population de chasseurs-cueilleurs, traditionnellement semi-nomades, s'étant sédentarisée au cours du XXème siècle. Ils ont aujourd'hui un mode de subsistance diversifié mêlant chasse, pêche, cueillette, et agriculture (voire salariat). Ils vivent en étroite relation avec des agriculteurs sur brûlis, chasseurs et pêcheurs en forêt inondée et en rivière<sup>5</sup> (Pagezy, 1992).

Les Twa font partie d'un ensemble plus ou moins homogène que les Occidentaux ont nommé « Pygmée ». Plus de vingt populations de chasseurs-cueilleurs d'Afrique Centrale ont été historiquement regroupées sous ce terme. Les sociétés de cette catégorie sont à la fois hétérogènes et génétiquement variées, et montrent une origine commune (Verdu et al. 2009). Faisant à l'origine référence à une courte stature, le vocable Pygmée est offensant et stigmatisant, notamment quand il est employé par les non-Pygmées<sup>6</sup>. A l'inverse, le terme a acquis une portée politique, devenant parfois synonyme d'*autochtone* et pointant l'aspect minoritaire et la forte marginalisation commune à ces différents groupes (Baka, Aka, Mbuti, Kola, Bongo, Gyeli) (Robillard & Bahuchet, 2012). Alain Epelboin a également montré que le terme Pygmée était de plus en plus revendiqué par certains interlocuteurs Pygmées de RCA et du Gabon procédant d'une identification collective à un sentiment mêlé de douleur et de fierté (Epelboin, 2012).

## Histoire du peuplement

À l'heure actuelle, les Twa de l'Ouest de la RDC sont majoritairement localisés dans les provinces de l'Equateur, de Mai-Ndombe, mais aussi au nord du Kasai et au sud de la Tschupa (cf. carte 1). Dans la région de Mbandaka-Bikoro, les Twa cohabitent avec différentes populations appartenant tous au grand groupe ethnolinguistique Mongo, subdivisées, en autres, en groupes Ntomba, Ekonda, Nkundo, Bolia..., essentiellement agriculteurs-pêcheurs (cf. carte 2).

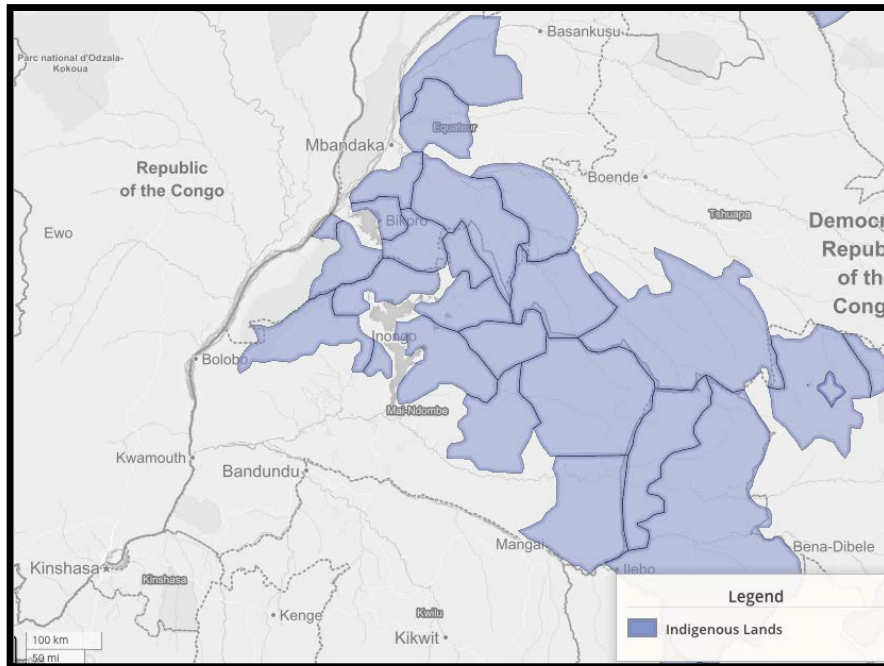
L'estimation de la population twa est sujette à caution : ils représenteraient selon un document de la Banque Mondiale de 2009 environ de 170.000 personnes dans la province de l'Equateur (Banque Mondiale, 2009), tandis que les données démographiques des zones de santé en 2010, les estiment à plus de 500.000, soit 44 % de la population totale de ces zones (RDC, 2011).

---

<sup>4</sup> L'ethnolinguistique privilégie que pour les ethnonymes en langues bantoues à particules nominales seul le radical soit utilisé, sans leurs déclinaisons singulier ou pluriel (bo.twa/ba.twa) déjà précisées en français (le/les).

<sup>5</sup> A l'exception des Elenga, pêcheurs en eau profonde vivants sur les rives du Lac Tumba.

<sup>6</sup> Le terme « bantou », utilisé souvent abusivement dans la littérature scientifique n'est pas pertinent pour désigner les voisins des Pygmées. La majeure partie des Pygmées d'Afrique Centrale étant eux aussi bantous. Le terme faisant référence uniquement à une famille de langues et non à une appartenance ethnique.



Carte 1. Répartition approximative des Twa dans les provinces de l'Equateur, Mai-Nombe, Kasai et Tshopo<sup>7</sup>

L'histoire de l'arrivée des Twa dans cette région de l'Ouest de la RDC semble être similaire à celle de nombreux groupes Pygmées (ex : Baka du Cameroun, Aka du Congo) : celle d'un accompagnement d'autres populations, desquelles elles semblaient déjà dépendre, dans leur migration. Les populations migrantes, fuyant parfois des guerres inter-ethniques ou des razzias esclavagistes, utilisèrent les Pygmées comme guides dans un univers forestier qu'ils ne maîtrisaient pas toujours (Vansina 1965). Les Twa de la région du lac Tumba servaient ainsi d'éclaireurs pour les populations se déplaçant vers l'Ouest, et dans la prospection de nouvelles terres (Elschout, 1963 ; Pagezy, 2013). Ce rôle de guide se retrouve dans la mythologie locale où les Twa sont considérés par leurs voisins comme « organisateurs du territoire » (Sulzmann, 1986).

Le travail forcé qu'ont subi les populations sous l'administration coloniale belge (pour la production de copal et de caoutchouc notamment) a entraîné une sédentarisation le long des premiers axes routiers, permettant ainsi un contrôle et une perception de l'impôt plus aisés par le colonisateur (Hulstaert, 1961). Toutefois, pour P. Schebesta, les Twa étaient déjà tous sédentaires avant l'arrivée des Européens. Les lignages Twa (*bi.tuka*) se sont installés le long de ces axes à proximité de leur maître. Les deux groupes habitent aujourd'hui les mêmes villages (en tant qu'entités administratives) mais occupent différents quartiers, avec une proximité – plus ou moins grande – facilitant les contacts et les échanges.

La relation de domination des Ntomba envers les Twa semble ancienne et est localement retranscrite dans la pensée locale comme le fruit du non-respect d'un partage originel. Tous deux fils d'une même entité, l'ancêtre des Twa, frère aîné de celui des Ntomba, auraient dissimulé son gibier en forêt au lieu de le partager avec son frère. Comme punition par le patriarche, les descendants de l'ancêtre Twa auraient été condamnés à vivre

<sup>7</sup>Moabi DRC, site de cartographie participative.  
[http://rdc.moabi.org/data/fr/#7/-1.950/18.787&layers=moabi\\_indigenous](http://rdc.moabi.org/data/fr/#7/-1.950/18.787&layers=moabi_indigenous).

en forêt, sales comme des bêtes sauvages, et à ne pas cuisiner la nourriture convenablement. Ainsi que l'exprime Pagezy (2013), tous les Ntomba pensent de nos jours que la nourriture de Twa est mauvaise et mal préparée, entretenant ainsi une frontière entre les deux groupes et certains interdits alimentaires.

## Organisation sociale

Les Twa ont une organisation politique acéphale, tandis que les sociétés voisines des Twa disposent d'un système socio-politique monarchique. De manière générale sur l'ensemble du Bassin du Congo, les relations entre agriculteurs et chasseurs-cueilleurs Pygmées sont caractérisées par une forte interdépendance, une hiérarchie sociale, des relations sociales faites d'obligations, de devoirs, d'échanges matériels et symboliques (Bahuchet, 2014).



Carte 2. Répartition des différents groupes ethnolinguistiques dans l'ancienne province de la Cuvette (Vansina, 1965). Les Twa n'y sont pas mentionnés.

Le cas des Twa de l'Equateur pousse cette relation à l'extrême puisqu'ils sont intégrés au sein d'une société à castes. Les deux groupes constituent dans des villages uniques deux castes d'une même ethnie, d'une même société (Sulzmann, 1986 ; Pagezy, 1986). Cela se manifeste par l'usage d'un même terme sous lequel se regroupent ces populations et marquant le sentiment d'appartenance des Twa à un groupe social dominant. Par exemple, les Twa de la région du Lac Tumba peuvent se nommer Ntomba (ou plus

précisément « Twa des Ntomba ») comme leurs voisins<sup>8</sup> (cf. Illustration 1). Par ailleurs, contrairement à la plupart des groupes Pygmées d'Afrique Centrale, les Twa de l'Equateur parlent la même langue que leurs voisins, en l'occurrence le lomongo, le lonkonda ou le lontomba (langues bantoues C60).

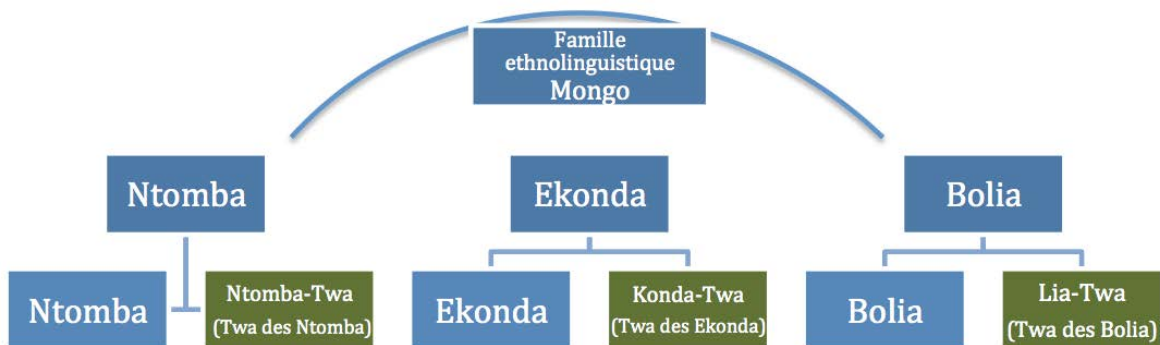


Illustration 1. Appartenances ethnolinguistiques de différents groupes établis à proximité du Lac Tumba

Le système social est construit sur une forte discrimination des Twa par leurs suzerains. Elle est définie dans la littérature comme du racisme quotidien, du mépris, dans une relation d'appartenance des individus et familles twa à un maître (*nkolo*). La stigmatisation se manifeste par exemple par l'interdiction de partager le repas avec un Twa. Dans le cas des Ntomba, leur statut sera mesuré au nombre de Twa qu'il commande (de même que par son nombre de femmes, la polygamie étant fréquente chez les non-Twa). Un interdit empêche les intermariages entre les Twa et leurs voisins, sauf cas rares de mariages d'hommes Ntomba et de femmes Twa, jamais l'inverse.

Paradoxalement à cette stigmatisation, les Twa disposent d'un statut spécifique dans le rapport au sacré. Ils sont considérés comme d'essence surnaturelle tout comme les esprits *bilima*, intégrant ainsi la même catégorie que les chefs sacrés (les Rois *nkumu*), considérés comme étant à la frontière du monde humain, opposés aux hommes normaux, profanes (Sulzmann, 1986). Les Twa sont les seules personnes à pouvoir le toucher le roi lors de sa naissance, de son couronnement ou suite à sa mort. De même, seules les femmes Twa peuvent assister les filles et sœurs du roi dans leurs accouchements.

L'étude d'Elshout (1963) décrit une organisation sociale largement intégrée au sein de la structure patrilinéaire de leurs voisins. Les lignages Twa portent les noms d'*etuka* (lignage minimal, pl. *bi.tuka*) et d'*ikundi* (lignage plus large). Cette organisation forme des groupements au sein des villages. Chaque lignage Twa est considéré comme la propriété d'un lignage de leurs voisins. Au sein de ces groupes, les individus Twa sont « alloués » à des maîtres, qui leur demandent de chasser, collecter des matériaux de constructions, sarcler les champs, abattre des arbres, couper les troncs de palmier. Anciennement, seul le chef de lignage (*nkumu*) pouvait commander un groupe Twa, par exemple pour une chasse

<sup>8</sup> Dans la littérature, H. Pagezy et P. Elshout utilise le terme Oto (pl. Ba.oto) pour désigner les Ntomba non-Twa ou plus généralement les populations d'agriculteurs-pêcheurs.

collective. Ces relations ne sont toutefois pas fixes, les Twa pouvant être amenés à changer de propriétaires /maîtres, et vice-versa. Déjà dans les années 1970, Hélène Pagezy mentionnait que les Twa se libéraient progressivement de la tutelle de leurs voisins, notamment de leur maître, y trouvant de moins en moins d'avantages dans les termes des échanges (Pagezy, 1976). Les programmes de développement, incitant les Twa à se sédentariser davantage, à se scolariser, à cultiver des champs les ont sans doute également poussés à revendiquer davantage d'autonomie.

Une des pratiques sociales caractéristiques de la zone (et commune aux groupes Twa comme non-Twa) est l'attention particulière dont fait l'objet la femme primipare (ayant son premier enfant), nommée *walé*. Pendant une durée de réclusion d'environ deux ans, celle-ci vit auprès de sa mère ou sa grand-mère, recevant une ration alimentaire de valeur nutritive supérieure au reste de la communauté (Pagezy, 1983). Eloignée de son mari, dispensée d'activité physique, elle est choyée et profite d'un statut et de soins particuliers. Ces dernières décennies, cette pratique semble avoir évolué avec une réduction du temps de réclusion, voire un abandon de la pratique par certaines femmes.

## Mode de Subsistance

On observe entre les groupes Twa et leurs voisins une division plutôt stricte du travail amenant à une exploitation complémentaire du milieu naturel (Pagezy, 1992). Le mode de subsistance des Twa est caractéristique de celui des chasseurs-cueilleurs en transition, mêlant chasse, cueillette, collecte, pêche et désormais petite agriculture. Les Twa semblent toutefois avoir adopté l'agriculture assez tôt comparée aux autres groupes Pygmées. Il s'agit d'une petite agriculture de complément, plus modeste que leurs voisins. L'essentiel de leur consommation de produits agricoles provenant d'échanges et de paiements contre service. La production agricole autonome et la taille des champs se réduisent à mesure que l'ont s'éloigne des axes routiers principaux (Bahuchet, 1993a).

De manière générale, on observe entre les castes Twa et non-Twa une complémentarité en termes de techniques de subsistance et d'occupation de l'espace (Pagezy, 1995).

Les Twa sont historiquement une population de chasseurs insérée dans un système d'échange d'une partie de leur gibier pour acquérir des bananes plantains, du manioc ou du fer (pour la confection de pointes de flèche et de sagaie notamment). La chasse est davantage pratiquée lors de la saison des pluies, celles-ci permettant un déplacement plus discret en forêt et un meilleur repérage des empreintes. C'est également la période où les pêches sont moins fructueuses. Alors que les populations non-Twa sont des trappeurs, les Twa sont historiquement des chasseurs à l'arc. Les arcs sont de grandes tailles (par rapport aux Pygmées Mbuti de l'Ituri) et les pointes de flèches sont traditionnellement acquises par troc (et désormais acheté ?) auprès des forgerons des populations voisines. Celles-ci sont utilisées avec ou sans poison. La chasse à l'arc est régit par des règles précises notamment concernant la découpe et le partage du gibier. Les Twa, comme quasiment tous les autres groupes Pygmées pratiquent également l'enfumage des terriers de rongeurs dont ils sont friands. Les Twa ont pratiqués jusque dans les années 1970 la chasse collective au filet aidée par les chiens de chasse et les enfants rabattant le gibier.

Aujourd'hui, jugés plus efficaces que ces techniques traditionnelles, le piégeage à l'aide de câble métallique et la chasse au fusil sont devenus les techniques les plus utilisées (Mandjo et al., 2015). L'usage du fusil est cependant conditionné pour les Twa à leur relation avec leurs maîtres, propriétaires des fusils (bien que certains Twa en possèdent). Ces derniers bénéficient du gibier et paient le chasseur twa avec une maigre partie de l'animal, de l'alcool, des cigarettes, ou désormais de l'argent. Toutefois, les Twa cachent régulièrement une partie de leur butin avant le retour au village pour compenser ces échanges jugés inéquitables (Pagezy, 2010).

Le gibier est rapidement découpé en portions facilement distribuable ou vendable (cuisiné ou non) localement. Les espèces les plus consommées sont les céphalopodes, les rats de Gambie et les athérures, et plus récemment des singes (Pagezy, 1975 ; Mandjo et al., 2015). Les Twa possèdent de nombreux interdits sur la consommation de certaines espèces de gibier, cependant Pagezy notait déjà en 1975 qu'ils étaient en voie de disparition. Ceux-ci concernent essentiellement la femme enceinte ou allaitante et son nouveau-né, ou des catégories d'enfants. Les causes de nombreuses pathologies sont attribuées à des ruptures d'interdits. Cependant, comme il l'a déjà été montré dans les populations Pygmées, ces interdits alimentaires concernent des espèces peu fréquentes et n'affectent pas le régime alimentaire quotidien (Pagezy, 2006 ; Ichikawa, 1987 ; Duda, 2017).

Durant la saison des pluies (octobre-décembre), la consommation de viande diminue en qualité et en quantité entraînant un stress lié aux difficultés d'acquisition de produits animaux. Ce stress ou « faim de viande » est souvent nommé par un vocable spécifique, et est à la fois un phénomène culturelle et biologique (de Garine & Pagezy, 1989). Par ailleurs, Duda (2017) a récemment montré chez les Pygmées Baka du Cameroun, que le niveau d'acceptation de la viande en décomposition s'était accru du fait de la raréfaction du gibier.

Parmi l'ensemble des groupes Pygmées d'Afrique Centrale, peu enclins à la pêche, les Twa de l'Equateur, de par leur localisation dans les forêts inondées, font figure une exception. Ils sont très investis dans les activités de pêche et en tirent une partie non négligeable de leur apport en protéines (Pagezy 1975). Les populations Twa et non-Twa se différencient cependant par des techniques de pêche propres. Les Ntomba pratiquent une pêche en eau profonde dans le lac (barrage de nasses, filets, lignes, carrelets) et les Konda une pêche fluviale au filet ou à la ligne. Les Twa quant à eux pratiquent une pêche à l'écopage dans les marigots et petits cours d'eau forestiers pour acquérir du fretin. Des barrages sont façonnés avec des branches cimentées par de la boue, Grâce à des paniers, l'eau qui s'est accumulé est vidé, les petits poissons, crabes et crevettes sont alors facilement repérés et saisis à la main (Pagezy, 1973). Cette activité est essentiellement féminine, elle est peu productive mais ayant une forte valeur sociale comme cela fut montré chez d'autres groupes Pygmées (Gallois & Duda, 2017).

Les voisins des Twa (Ekonda notamment) possèdent la plupart du temps des campements de pêches situés aux abords des rivières les plus proches. La pêche se pratique alors au filet ou à la ligne. Les zones de pêche sont appropriées par des familles, et font l'objet de marquages territoriaux. Le « propriétaire » du campement est le descendant du premier découvreur du lieu (Pagezy, 1992). Les campements de pêche sont des lieux d'animation loin des règles sociales du village et où des marchands viennent vendre des produits (sel, cigarettes, savon, alcool), parfois à crédit. Durant ces campements de pêche, les Twa servent de main d'œuvre (confection des huttes, préparation des nasses, portage, ramassage du bois

de fumage) et sont payer en poissons ou en manioc. Ces lieux sont, selon Pagezy (2013) ceux d'un meilleur état nutritionnel que dans les villages. Selon cette auteure, cette mobilité saisonnière peut être vu sous l'angle d'une réponse culturelle biologiquement adaptée permettant aux villageois en améliorant leur statut nutritionnel. Les mois de juin et juillet, la saison des basses eaux, forment ainsi la grande saison des pêches. L'augmentation de la consommation de poisson frais à cette période reflète une pression de pêche plus intense, tandis que le gibier se consomme davantage durant la grande saison des pluies (Pagezy, 1992).

En terme de collecte, les Twa semblent être davantage spécialisés que leurs voisins, passant davantage de temps à la recherche d'ignames sauvages et autres tubercules, de champignons, de feuilles. Les Twa sont spécialistes de la collecte du miel sauvage et des chenilles qu'ils revendent ensuite à leurs voisins. DE nombreux insectes ne sont consommés que par les Twa (Pagezy, 1975) Lors de leur séjour en forêt, les Twa montrent un régime alimentaire plus diversifié que lorsqu'ils vivent au village (Mandjo et al., 2015)

Les marchés locaux de Mbandaka, de Bikoro, et désormais d'Itipo (depuis la création d'un marché couvert en juin 2013 par le PNUD) sont les principales destinations des productions issues des villages, qui circulent par le biais de différents intermédiaires (par exemple un Twa revendant à un voisin Konda qui revend à un chauffeur de camion qui collecte les denrées pour le revendre à Mbandaka). Les denrées alimentaires circulent ainsi au détail du lieu de production vers les chefs-lieux de province. Dans les autres régions forestières, les politiques de conservation de la faune impliquent une circulation cachée ou nocturne du gibier par crainte de saisie par les écogardes.

## Mort, esprits et pensée magico-religieuse

Chez les Twa comme chez leurs voisins, tout événement hors-du-commun est attribué aux *bilima*. Ces génies (esprits non-humains), anthropomorphes mais invisibles, résident en des lieux précis du milieu naturel dans lesquels ils sont dispensateurs de ressources. Ils sont chargés des relations entre les hommes et la faune sauvage. Les humains évitent de pénétrer les zones où habitent les *bilima*, ou d'y puiser des ressources afin de respecter un pacte originel liant le maître de pêche (ou de chasse) au génie du lieu. Les décès aux causes inexplicables sont (étaient ?) souvent attribués à des chasses ou des pêches qui n'ont pas respecté ce pacte : celui de ne pas chasser ou pêcher dans des zones où les génies du lieu élèvent leurs créatures (localement appelées *mwana/bana* : enfants), c'est-à-dire le poisson et le gibier (Pagezy, 2006).

Ils sont masculins ou féminins. Les *bilima* femmes (« sirènes ») règnent sur les milieux aquatiques, créent les poissons pour les offrir aux pêcheurs. Sur la terre ferme, les *bilima* hommes créent le gibier pour les chasseurs (Pagezy 2006). La rareté ou l'abondance du gibier ou du poisson est liée au caractère bienveillant ou malveillant de ces génies. Ils manifestent leurs volontés aux humains par le biais d'animaux « médiateurs », essentiellement des reptiles et batraciens (Elschout, 1963). Quand un fléau quelconque s'abat sur la communauté, un ancêtre du chef de village se manifestera en rêve pour signaler qu'un esprit du lieu est mécontent. C'est alors au chef d'en tirer des conclusions (par exemple un déplacement du campement, du village). Pour Schebesta (1921, cité par Elschout, 1963) les manifestations de *bilima* sont associées à chaque événement de



malheur, de malchance, de mal-être ou de décadence sociale. Selon lui, chez les Twa, tout objet inspirant la crainte est *elima*.

Le rapport à la mort des Twa n'est décrit que brièvement dans la courte ethnographie que fournit Elshout (1963). Ce dernier mentionne que la mort est perçue par les Twa comme un châtement infligé par les esprits (*belima*, ou *bilima*) également à l'origine de la chance et des choses heureuses en fonction de leur contentement. Comme dans de nombreuses sociétés d'Afrique Centrale, les décès inexplicables peuvent aussi être attribués à l'action de sorciers.

Les sorciers malfaisants possèdent l'organe interne, nommé *likundu* qui leur permet de tuer sans moyen matériel, à distance. Les décès jugés anormaux entraînent des accusations de personnes en marge de la société, étrangères au groupe, souvent les vieilles épouses (Vansina, 1965). L'accusé pouvait boire le poison d'épreuve, *mbondo*, ou se soumettre à l'épreuve de marcher sur le feu. Le devin-guérisseur mongo identifiait la cause du mal (sorcellerie, génies *belima* ou mânes), en cas de sorcellerie le coupable pouvait être vendu (à l'époque de l'esclavage) ou tué. Vansina (1965) mentionne la présence d'associations anti-sorcellerie dans la région sans savoir si celles-ci sont d'origine précoloniale. Les charmes (amulettes protectrices, médicaments) contre la sorcellerie sont fabriqués par des spécialistes nommés *nkanga*. Localement les guérisseurs twa sont les plus réputés et consultés par les autres populations. Plus généralement, la gestion de la maladie et du malheur chez les Twa est autant préventive que curative. On protégera par exemple les enfants ou les personnes vulnérables par des amulettes, des cordelettes ou le port de certaines peaux ou plumes (Pagezy, 1975).

Les Twa utilisent également - semble-t-il plus que leurs voisins - des procédés magiques permettant d'éviter des vols, des intrusions, ou d'infliger des maux à certains ennemis. Il s'agit généralement d'objets suspendus confectionnés pour l'occasion à base de produits végétaux ou animaux (os, poils) et placés à des endroits déterminés. D'autres remèdes sont d'ordre propitiatoires, servant notamment avant un départ à la chasse.

Les morts continuent de communiquer avec le monde des vivants à travers les rêves (*ndotwa*) où la personne décédée apparaît sous la forme d'une image spiritualisée (*bokali* ou « revenant »), parfois sous une forme d'emprunt (apparence animale notamment). Elschout note également la difficulté qu'il existe de faire parler un Twa d'un proche décédé, le souvenir favorisant le retour des *bokali* tourmentant le rêveur. Le *bokali* est synonyme de prédictions, il apparaît en rêve pour signifier la venue d'un événement heureux, annoncer une mort, promettre une protection ou imposer une ligne de conduite face à une épreuve à venir. Les mauvaises prédictions peuvent devenir une obsession pour certaines personnes, affectant ainsi leur état psychologique (Elschout, 1963).

Dans cette région, les rites funéraires sont plus prolongés que dans les autres zones du Congo (Vansina, 1965). Traditionnellement la période de deuil se clôture après deux ans avec le départ du mâne. Par le passé, les Mongo réalisaient des cercueils anthropomorphes ou en forme de pirogue ornée d'objets symboliques. On y trouvait des statuettes tombales également.

\*

## Références

- Bahuchet, S. 1993a. History of the inhabitants of the central African rain forest: perspectives from comparative linguistics. In Hladik, C. M., Hladik, A. Linares, O.F., Pagezy, H., Semple, A., & Hadley, M. (eds.), *Tropical Forests, People and Food. Biocultural Interactions and Applications to Development*. Paris: Unesco-Parthenon, Man and Biosphere serie: 37-54.
- Bahuchet, S., 1993b. *Histoire d'une civilisation forestière. La rencontre des agriculteurs : les Pygmées parmi les peuples d'Afrique Centrale*, tome 2. Paris, SELAF, 344 p.
- Bahuchet, S. 2014. Cultural diversity of African Pygmies. In Hewlett, B.S. (ed.) *Hunter-gatherer of the Congo Basin Cultures, Histories and Biology on African Pygmies*. New Brunswick/London:Transaction Publishers: 1-29
- Banque Mondiale. 2009. *Cadre stratégique pour la préparation d'un programme de développement des Pygmées en RDC*. 111 p.
- Dounias, E. & Froment A. 2006. Lorsque les chasseurs-cueilleurs deviennent sédentaires : les conséquences pour le régime alimentaire et la santé. *Unasylva*, 2006, 57 (224): 26-32.
- Duda, R. 2017. *Ethnoecology of hunting in an empty forest. Local practices, perceptions and social change among the Baka of Cameroon*. Phd thesis. Universitat Autònoma de Barcelona. 299 p.
- Elshout, P. 1963. *Les Batwa des Ekonda*. Musée Royal de l'Afrique Centrale. Tervuren, Belgique, Archives d'Ethnographie, 65 p.
- Epelboin, A. 2012. Fierté pygmée et "pygmitude" : racismes et discriminations positives, *Journal des Africanistes* 82 (1-2), 2012 : 73-105
- Gallois S., & Duda, R. 2016. Beyond productivity: The socio-cultural role of fishing among the Baka of south-eastern Cameroon. *Revue d'ethnoécologie*, 10.
- Garine, I. de, & Pagezy, H., 1989. Faim saisonnière et «faim de viande». In CM. Hladik, S. Bahuchet et I. de Garine (coord.) *Se nourrir en forêt équatoriale : anthropologie alimentaire des populations des régions forestières humides d'Afrique*. Paris, Unesco/MAB, CNRS : 43-49.
- Hewlett, B.S. (ed.). 2014. *Hunter-gatherer of the Congo Basin Cultures, Histories and Biology on African Pygmies*. New Brunswick/London:Transaction Publishers.
- Hulstaert, G. 1961. *Les Mongo: aperçu général*. Tervuren: Musée royal de l'Afrique Centrale. Archives d'ethnographie, 5. 66 p.
- Ichikawa, M. 1987. Food restrictions of the Mbuti Pygmies, eastern Zaire. *African Study Monog.*, suppl. 6: 97-121.
- Pagezy, H. 1975. Les interrelations homme-faune de la forêt du Zaïre. In *L'Homme et l'Animal*, 1er colloque d'Ethnozoologie, juin 1975. Paris, Inst. Int. Ethnoscience : 63-88.
- Pagezy, H. 1983. The attitude of the Ntomba society towards the primiparous woman and its biological effects. *J. biosoc. Sci.* 15 : 421-431.
- Pagezy, H. 1985. The food system of the Ntomba of lake Tumba, Zaïre. In Pottier J. (Ed.), *Food systems in central and southern Africa*, S.O.A.S, London : 61-79.
- Pagezy, H. 1992. Chasse et pêche dans l'alimentation des Nromba du Zaïre. *Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthropologie de Paris*, 3-4 :175-189.
- Pagezy, H. 1995. De l'adaptation nutritionnelle à la malnutrition. In Devisch R., De Boeck F. & Jonckers D., *Alimentations, traditions et développements en Afrique intertropicale*. Paris : L'Harmattan: 272-303.
- Pagezy, H. 2006. Le contexte magico-religieux de la pêche au lac Tumba : entre le "normal" et l'insolite, *Journal des Africanistes* 76 (2) : 44-62.
- Pagezy, H. 2013. Biodiversité et équilibre du régime alimentaire. Le cas des Ntomba de la forêt inondée (Cuvette centrale, République Démocratique du Congo). *Revue d'ethnoécologie* 3.
- République Démocratique Du Congo. Ministère De La Santé. *Cadre De Planification En Faveur Des Peuples Autochtones Rapport Final*. Septembre 2011.
- Robillard, M. & Bahuchet, S. 2012. Les Pygmées et les autres : terminologie, catégorisation et politique. *Journal des Africanistes* 81(2) : 15-51.
- Sulzmann, E. 1986. Batwa und Baoto, die Symbiose von Wildbeutern und Pflanzern bei den Ekonda und Bolia (Zaïre). *Sprache und Geschichte in Afrika* 7(1): 369-389.
- Thomas, J.M.C., Bahuchet, S., Epelboin, A. (depuis 1993) & Fürniss, S. (depuis 2003) (éds.). 1981-2014. *Encyclopédie des Pygmées Aka : techniques, langage et société des chasseurs-cueilleurs de la forêt centrafricaine (Sud-Centrafricaine et Nord-Congo)*. Paris: Peeters-SELAF, 11 volumes. 3130 p.
- Vansina, J. 1965 *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Bruxelles/Kinsangani. Kinshasa. Lubumbashi.