



**Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Vakgroep Afrikaanse Talen en Culturen**

**Thèse de doctorat pour l'obtention du grade de docteur en Langues et
Cultures africaines**

Le Káandu chez les Basolongo du Bas-Congo (RDC)

**Par
Nathalis Lembe-Masiala**

Promoteur: Prof. Dr. Ngo Semzara Kabuta

Année - Académique 2006 -2007

Table des matières

• Dédicace.....	7
• Remerciements.....	8
• Liste des abréviations	9

Introduction générale

• Recherches sur les rituels de nos jours.....	11
• Rituel dans le contexte de cette étude.....	12
• Bref aperçu de la pensée négro-africaine.....	15
• Sources des données et leur traitement	17
• Délimitation du travail.....	18

Première partie : Langue et Culture dans la société des Basolongo

<i>Chapitre 1. Fondements théoriques et méthodologiques</i>	21
1. 2. Réflexions sur l'ethnographie linguistique.....	21
1. 3. Inégalité de discours entre initiés et non initiés	25
1. 4. Problématique	26
1. 5. Hypothèses.....	26
1. 6. Approche méthodologique.....	27
1. 7. Objet de la thèse	28
1. 8. Recherches sur le terrain	29
1. 9. Prolégomènes philosophiques.....	32
1. 9.1. Connaissance sociale native comme idéologie	33
1. 9. 2. Langage dans le sens commun.....	35
1. 9. 4. Façon de dire et de faire les choses	37
1. 9. 7. Inducteurs <i>de unkúta</i>	39
1. 9. 8. Phénomène <i>de unkúta</i> est- il une fonction	40
1. 9. 9. Conclusion partielle	41
 <i>Chapitre 2 : Société des Basolongo</i>	 42
2. 2. Localisation géographique des Basolongo	43
2. 3. Les Basolongo premier groupe social congolais	46
2. 4. Les Basolongo dans le royaume des Bakongo	46
2.5. Culture des Basolongo	47-48
2.5.1. Organisation sociale et mode de vie	49
2.5.3. Pouvoir spirituel	51-52

2. 6. Croyances des Basolongo	53
2.6. 3. Mythe des Basolongo sur la création.....	53-55
2. 7. Education	56-57
2. 8.1. Chasse	59
2. 8. 2. Pêche	60-61
2. 8. 3. Cueillette.....	61-62
2. 8. 4. Elevage et Artisanat.....	63
2. 9. Structures territoriales et associatives.	64-65
2.10. Aperçu de la culture moderne des Basolongo.....	66-70
2.11. Conclusion partielle	71

<i>Chapitre 3 : Le kisolongo et ses locuteurs</i>	72
3. 2. Fondement du kikongo	72
3.3.1. Le kikongo et ses variantes	74-78
3.2.3. Intégration et fusion du kituba	78
3. 3. 4. Choix et différences linguistiques	79
3. 3. 5. Notions de grammaire du kisolongo	83
3. 3. 5. 2. Etude des unités suprasegmentales.....	85
3. 3. 6. Morphologie du kisolongo (Phonologie du kisolongo)	87-88
Quelques verbes à l’infinitif kisolongo	89-91
3.3. 7. Classes nominales	91
3.3.8. Classificateurs du Kisolongo	93
3. 3. 9. Principaux groupes linguistiques chez les Bakongo	94-98
3. 4. Conclusion partielle	98

Deuxième Partie : Contenu technique socioculturel des Basolongo

<i>Chapitre 4 : Quelques Rituels en rapport avec le káandu</i>	100
4. 2. Concept de ‘rituel’	100
4.2.1. <i>Kikumbi</i> ‘initiation au mariage’	101-103
4.2.2. <i>Nsámbu</i> ‘bénédiction’	103-104
4. 2. 3. Objectif du <i>nsámbu</i>	104
4. 2. 4. Types de <i>nsámbu</i>	104-108
4. 2. 4. 3. <i>Nsingulu</i> ‘malédiction’	109-113
4. 2. 4. 4. <i>Nsukudulu</i> ‘purification consécutive au veuvage’.....	113-115
4. 2. 4. 5. Conclusion partielle	115-116
 <i>Chapitre 5 : Contenu réel des concepts techniques chez les Basolongo</i>	 117
5. 2. Structure sociale des Basolongo	117
5. 2. 1. Parenté.....	117-122
5. 2. 2. Solidarité clanique chez les Basolongo	122-124

5.3.1. Mariage.....	125
5. 3.1.1. Exogamie et endogamie	127-133
5. 3. 1. 2. Dot.....	134-136
5. 3. 1. 3. Evolution de la philosophie du maria	136-137
5. 3. 2. 1. Propriété collective	137-139
5. 3. 2. 2. Propriété privée	140
5. 4. Succession chez les Basolongo	141-142
5. 5. Conclusion partielle	142-143

Chapitre 6 : Fondement socioculturel du káandu en pays solongo 144

6.1.1. Littérature sacrée.....	145
6.1. 2. Prière.....	145
6. 2. Littérature profane	145
6. 2. 1. Palabre	146
6. 2. 2. Conte et fable	148
6. 2. 3. Enigme et devinette.....	149
6. 2. 4. Parabole	150
6. 2. 5. Proverbe.....	150
6. 2. 6. Légende	151
6. 2. 7. Opinion publique et rumeur.	152-153
6.3. Place du magico-religieux.....	154
6.3.1. Attitude religieuse	154
6.3.1.1. Croyance en <i>Nzambi a Mpungu</i> 'Dieu'	154-155
6. 3. 1. 2. Culte des <i>bakulu</i> 'ancêtres'.....	156-158
6.3.1.3. Attitude magique	158-159
6. 3. 2. 1. Fétichisme, amulette et talisman	160-161
6. 3. 2. 2. Comment appréhender un <i>nkisi</i> ' fétiche '.....	162-167
6. 3. 3. Sorcellerie	167
6. 3. 3. 1. Notion de sorcellerie	168
6. 3. 3. 3. Modes d'acquisition de la sorcellerie	172
6. 3. 3. 4. Victimes de la sorcellerie	173-174
6. 3. 3. 5. Différentes techniques d'ensorcellement	174-177
6. 3. 3. 6. Remèdes contre la sorcellerie	177-179
Témoignage de G. Buakasa (1985) sur un cas de malédiction	179-181
6.4. Conclusion partielle	181-183

Troisième Partie : Vie quotidienne chez les Basolongo

<i>Chapitre 7 : Le káandu chez les Basolongo</i>	185
7. 3. Types de <i>káandu</i>	187-188
7. 4. 2. Témoignages.....	189-191
7. 4. 3. <i>Káandu kia kimbéni</i> 'Vœu d'ennemis'	191-193
7. 5. Théâtralisation du <i>káandu</i>	194-196
7. 6. Rapport terrain (Lembe, 2003)	197-208
7.7. Le <i>káandu</i> (enquête) : analyse et interprétation	208-209
7. 8. Relation entre <i>unkúta</i> et <i>káandu</i>	209-210
7. 9. Puissance du <i>káandu</i>	213-216
7. 10. Statut du <i>mfumwa kanda</i> et origine de son pouvoir.....	217-218
7.11. Schéma Synoptique du <i>káandu</i>	219
7.11. 1. Interprétation du schéma synoptique du <i>Káandu</i>	220
7.12. Evolution du <i>káandu</i>	221
7.13. Conclusion partielle	221-222
<i>Chapitre 8 : Figures, représentations populaires et types de discours</i>	223
8. 2. Concepts métaphoriques du discours des Basolongo.....	223-227
8. 3. Métonymie dans le discours des Basolongo.....	228
8. 4. Hyperbole et euphémisme.....	228-230
8. 5. Figures et représentations populaires dans le cadre du <i>káandu</i>	230
8. 5.1. Rythme dans le <i>káandu</i>	230
8. 5. 2. Signe et symboles	230-231
8. 5. 3. Clichés populaires	231-232
8. 6. Pertinence de changement de discours au pays des Basolongo	232-233
8. 7. Type de discours chez les Basolongo	233-241
8. 8. Genres littéraires illustrés dans le discours du <i>káandu</i>	242-243
8. 9. Conclusion partielle	243
<i>Chapitre 9. Réparation du káandu au pays des Basolongo</i>	244
9. 2. <i>Lámba káandu</i> , une voie de réparation rituelle.....	245
9. 2. 2. Réparation du <i>káandu</i> quand son initiateur est encore en vie	246-247
9. 2. 3. Réparation du <i>káandu</i> quand son initiateur n'est plus en vie.....	248-249
9. 3. Réparation du <i>káandu</i> par la voie de la cour populaire.....	249
9. 3. 1. Composition et rôle des notables à la cour populaire	249-253
9. 4. Critères de choix.....	253-254
9. 5. Intronisation du <i>mfumwa vata</i>	254-255
9. 6. Symbole de l'autorité d'un <i>mfumwa vata</i>	255-257
9. 7. Extraits des verdicts des audiences.....	259-264
9. 8. 3. Affaire foncière de Boko	264-274

9. 9. 1. Considérations juridiques sur les trois cas étudiés	275
9. 9. 2. Premier cas : traitement coutumier	276-277
9. 9. 3. Deuxième cas : Traitement coutumier	277-279
9. 3. 3. Troisième cas : la coutume et la modernité	279-282
9. 4.Considérations linguistiques	284-287
Conclusion partielle	287-288
Conclusion générale	289-294
Bibliographie	295-310
Glossaire	311-322

Dédicace

A mes parents,

Léopold Nkuanga Lembe et Clémentine Pemba Lanvu, qui m'ont donné la vie et m'ont appris la valeur du *verbe*, son usage et ses conséquences dans la vie ; ce faisant, ils m'ont enseigné le sens des responsabilités, la patience et la persévérance dans le travail. Qu'ils trouvent dans cette thèse l'accomplissement de leur idéal et de leurs actions.

A Mes regrettés grands - parents, Lembe Dienge et Aline Mbewa, appelés par le Seigneur trop tôt. Que leurs âmes reposent en paix.

A Mes frères, Kosi Jean, Médard Mavambu, Augustin Malulu, Léon Nkuanga, Anthony Nkuanga, et à ma sœur Marie Mbewa Nkuanga pour leurs encouragements et leur soutien moral.

A Mon épouse, Aline Luvovo et à tous nos enfants, Joseph, Nancy et Caroline. Qu'ils trouvent dans ce travail l'expression de ma profonde gratitude pour leur affection et leur soutien moral.

A toutes et à tous,

Je dédie cette thèse.

N. L.-M.

Remerciements

Les travaux de recherche et de rédaction de cette thèse de doctorat se terminent sous l'éclairage du professeur Dr. Kabuta Ngo Semzara (promoteur) et du professeur Dr. Jan Blommaert qui en avaient accepté spontanément la direction. Nous leur adressons d'infinis remerciements pour avoir guidé nos pas par des conseils précieux. Ce faisant, ils ont pétri tour à tour notre formation pendant toute la période d'enquête et de rédaction. Nous en garderons un souvenir indélébile.

Nos remerciements vont aussi aux différentes personnes qui nous ont aidé, de près ou de loin, telles que le professeur Dr. Niemba Souga qui a accepté de nous lire. Nous avons rencontré auprès de lui, disponibilité, encouragement et conseils utiles. Il en est de même, pour le Dr. Shikayi André, le professeur Dr. Kadima-Tshimanga, et le Dr. Ipota Bembela Tedanga qui nous ont également lu et conseillé dans la mesure de leurs moyens.

Le professeur Dr. Meeuwis et le professeur Dr. Frank Brisard, qui sont des amis avant tout, nous ont apporté dès le début du projet leurs précieux conseils. Un grand merci aux familles et amis pour leurs soutiens et encouragements. Il s'agit de feu Tanda Pierre (Que son âme se repose en paix !), de Messieurs et Mesdames Neto Ferreira, du Dr. Jean Macaire Munzele Munzimi, du Dr. Malasi Ngandu, de Mesdames Gerda de la bibliothèque UGent, Mireille de Schepers, du professeur Dr. émérite Louis Goossens, du professeur Dr. Massamba Nkazi-Angani, des regrettés pères spirituels de l'Eglise kimbanguiste: Diangienda Kuntima, Dialungana Kiangani Solomon et Charles Kisolokele ; du directeur Hugo de Cnodder du Koninklijk Atheneum Deurne ; du feu professeur ordinaire Buakasa Gérard, du Révérend Luntadila Ndala Zafwa Lucien (ancien secrétaire général de l'E.J.C.S.K), de la regrettée Révérende Nkaku Balomba, du professeur Dr. Rik Pinxten (UGent) et de tous les amis dont les noms ne sont pas cités ici.

Liste des abréviations

Abako : Alliance des Bakongo

Adj. : Adjectif

Adv. : adverbe

Art. : article

Adj. Num. : adjectif. Numéral

Amubako : Association musicale des Bakongo

Conj. : Conjonction

CNRS : Centre National de Recherches Scientifiques

BMS : Baptist Missionary Society

Expr : Expression

H.M.H: Editions Hurtubise H. M. H

IRCB: Integrated Rubber Corporation Berhad

Inv : invariable

Inf. Infinitif

O.U.A : Organisation de l'Unité Africaine

P.I.B: Presse Interuniversitaire Européenne

PN : Préfixe Nominal

PUF : Presse Universitaire de France

Préf : Préfixe

PP : préfixe pronominal

Pl : pluriel

PV : préfixe verbal

Prov. : proverbe

Prép : préposition

R.D. : République Démocratique (du Congo)

Sing : singulier

Subst: substantif

Syn : synonyme

UG : Université de Gand

ULB : Université Libre de Bruxelles

Var: variante

Vb. Conj: verbe conjugué

Introduction générale

« C'est dans le mot que nous...pensons, c'est le mot qui donne à la pensée son existence la plus haute et la plus vraie »

Hegel, philosophie de l'esprit.

« Le langage est un des instruments spirituels qui transforment le monde chaotique des sensations en monde des objets et des représentations. »

Delacroix, le langage et la pensée.

Connaître l'Afrique noire ne consiste pas uniquement à dénombrer ses cours d'eau, à repérer ses délimitations géographiques, à situer ses nombreuses communautés (ethnies) ou à parler l'une ou l'autre de ses nombreuses langues ou encore à étudier ses modes de vie et ses structures sociales. La vraie connaissance de l'Afrique noire selon nous, c'est la découverte de l'Africain dans sa manière de penser, sa sensibilité et ses attitudes psychologiques face aux problèmes de société.

L'expérience des Basolongo (peuple de la R.D. du Congo) sur le *káandu* décrite dans cette étude fait partie des expériences socioculturelles négro-africaines en tant qu'elle ouvre des pistes de compréhension et d'interprétation dans ce domaine.

Ainsi, pour bien appréhender le sujet dans son fondement intrinsèque, il est nécessaire d'avoir quelques notions de base relatives à la « philosophie¹ bantu » que nous livrons un peu plus loin.

Nous pensons qu'il est plus que temps que l'Africain noir se fasse connaître en s'appuyant davantage sur l'écriture. Celle-ci est un moyen adéquat permettant de pérenniser ce que Placide Tempels appelle « science naturelle bantu », à considérer comme une vraie richesse dont regorge l'Afrique sur le plan culturel, philosophique, sociologique, etc.

¹ La philosophie selon le Robert quotidien (dictionnaire), est définie comme toute connaissance par la raison = science. Ou encore un ensemble des études visant à saisir les causes premières, la réalité absolue ainsi que les fondements des valeurs humaines, et envisageant les problèmes à leur plus haut degré de généralité. La philosophie bantu est utilisée dans le contexte de la pensée bantu telle qu'elle est définie par Tempels (1949 : 23).

01. Recherche sur les rituels de nos jours

Depuis la nuit des temps, l'Afrique noire recèle une multitude de rites portant sur la naissance, la mort, la maladie, le travail (de champ, de pêche, de chasse, etc.), la réussite ou l'échec. En effet, pour l'Africain noir, tout acte dans la vie a une cause à effet². En d'autres termes, tout acte doit être justifié et, est influencé par le cours des choses dans les deux mondes « visible et invisible ». C'est ce qui s'appelle, inter connectivité entre les êtres.

En effet, il existe une abondante littérature consacrée aux rituels qui ont un rapport avec le mode de vie, de penser et de la vision du monde des Africains. Parmi les nombreux travaux³ qui prolifèrent dans ce domaine, nous citons en particulier un article et un ouvrage. Le premier de ces travaux, publié dans la *Revue Française d'Anthropologie* du C.N.R.S, s'intitule « Histoire et Rituels ». L'observance du Siku en Pays Béembe (en République Populaire du Congo, devenu République du Congo), de D. Marie-Claude (1978). Pour l'essentiel, l'auteur de l'article fait un rapport de terrain sur les femmes candidates au rite de *Nsiku* en vue de leur consécration comme *nganga* « féticheuse » par les esprits des ancêtres. La fonction de *nganga* « féticheur » est très considérée chez les Négro-Africains, notamment chez les Béembe, car elle permet de faire du bien aux membres de sa société.

Le second est un ouvrage de L. V. Thomas publié en 1982 chez Payot. Il porte le titre de « La mort africaine » et traite de l'idéologie funéraire en Afrique noire. Ce travail dissèque le rite funéraire en Afrique noire. L'auteur consigne que la mort introduit un bouleversement tant dans la personne du défunt que chez ses proches, dans son lignage et dans la communauté entière. Pour l'efficacité du rituel funéraire, le désordre se trouvera symboliquement résorbé et l'équilibre restauré. Quand la mort est sur la place publique, il faut d'abord composer avec la négativité qu'elle représente, s'en protéger, en élucider les causes pour procéder à la remise en ordre. Les funérailles africaines sont comme des fêtes

² Cause à effet : lire D. Zahan (1963 : 147), chez les Bambara, on parle d'inter connectivité entre les êtres de la nature.

³ Pour des plus amples informations, il serait intéressant de lire : H. Maurier (1985 :125 – 126) ; A. de Surgy (1995 : 71-86) ; B. Fukiau (1969 : 29-31) ; A. Kashamura (1973 : 82 - 83), etc.

bruyantes : elles rassemblent des personnes de tous âges, dans une atmosphère d'excitation entretenue par les danses, les chants, les harangues, les rythmes des tambours, les repas et les libations. D'après l'auteur, c'est ainsi que fonctionne l'idéologie funéraire de l'Afrique traditionnelle : le mort impur et dangereux est transformé en ancêtre protecteur et vénéré, la mort est transformée en vie.

Les deux travaux mettent l'accent sur la présence de nombreux rituels en Afrique noire et sur la pertinence de leur étude en vue de faciliter la renaissance africaine et de faire connaître aux autres nations du monde la communauté étudiée ainsi que ses us et coutumes.

Comme certains rites, en particulier ceux relatifs à la maladie, à la perte de mémoire et à la mort, inspirent une certaine crainte à certains informateurs. Le chercheur familiarisé avec le groupe étudié peut, grâce à son analyse, proposer des débuts de réponses aux nombreuses interrogations des Africains et observateurs extérieurs sur tel ou tel autre rituel. Ce sera en tout cas l'une de nos préoccupations dans l'étude du *káandu* chez les Basolongo.

02. Rituel dans le contexte de cette étude

Dans la littérature orale des Basolongo, le *káandu* « interdit », en particulier dans le rituel *dia káandu* 'proférer des imprécations' » est un genre multifonctionnel duquel on peut dégager la conception du monde du groupe social qui s'en sert et qui recourt au « verbe », au « geste » et à certains « objets ». C'est pourquoi, pour bien analyser ce genre littéraire, il est utile d'analyser ces trois concepts, à savoir le verbe, le geste et les objets.

02. 1. Verbe

Le verbe, c'est la parole sacrée dont les initiés sont les seuls gardiens. Son étude paraît délicat en ce qu'elle vise le dévoilement et la connaissance de certains secrets profonds détenus par ces initiés et liés aux deux mondes visible et invisible dans la réalité fonctionnelle quotidienne.

En combinant les lettres de l'alphabet dites techniquement graphèmes, le scribe égyptien parvient à former des phrases, à rédiger des poèmes, des discours, des contes, des légendes, des proverbes et des expressions courantes. En tant qu'initié, le scribe se sert des graphèmes et les associe pour créer une « parole » écrite, belle et harmonieuse et pour décrire tous les domaines de la vie. Il ne peut réaliser ce travail de logographie (art d'écrire la parole) que lorsque règne en lui une certaine harmonie. Quand, cependant, le désordre règne en lui ou dans un autre individu ou encore dans un groupe social, il suit souvent que les "mots" sont mal placés, mélangés sans ordre, sans sagesse.

Tous les éléments liés à la vie de l'être humain (couleurs, forces, projections, rayonnements ou vibrations) servent à former sa pensée et à l'exprimer. Il va sans dire que penser, prononcer (articuler) et écrire sont les trois aspects du *verbe*. Certains pensent avec le *verbe*, d'autres le prononcent et d'autres encore l'écrivent.

Les érudits (en Egypte) du *verbe* ou les "initiés de la parole" qui connaissaient ces trois formes d'expression ont, depuis des temps immémoriaux, laissé sur certains édifices religieux ou profanes des signes graphiques, des figures géométriques ou hiéroglyphiques qui sont les expressions écrites du *verbe*. Ils savaient que ces figures subsisteraient à travers les siècles et qu'elles mettraient les hommes des générations postérieures en contact avec leur pensée au travers du verbe. Positivement, le *verbe* a la faculté de guérir, de combler de bonheur, de restaurer la vie, de féconder la foi et, plus généralement, d'accomplir des merveilles. Il est, dans la société et selon les circonstances, un élément à la fois prémonitoire et porte-bonheur. En revanche, l'utilisation négative du verbe pour maudire, attrister, troubler, tuer, écraser, démolir, ensorceler, est possible. En un mot, le verbe peut devenir source de catastrophes naturelles, cosmiques, psychologiques, et, en même temps, responsable de certains conflits sociaux. La nécessité d'obtenir des résultats profitables à l'humanité et de créer uniquement ce qui est bon, beau et juste (on appelle cela la magie du *verbe*, sacralisée dans le *káandu* dans la société des Basalongo) accule l'homme à apprendre à se servir de la parole, de l'écriture, des formes et des images, ainsi que l'a observé

Jürgen Trabandt (2001 : 269 -288) qui écrit : « L'accouplement du verbe se fait entre le son et la pensée, pour engendrer la parole, le discours, la harangue, etc. »

La combinaison des graphèmes permet la production du verbe et circonstanciellement de la parole écrite à l'origine de plusieurs types de discours parmi lesquels les rhétoriciens distinguent le discours poétique, sarcastique, humoristique, politique, profane ou sacré, littéraire, etc. Le discours du *káandu*, s'inscrit dans la trame du registre sacré.

0 2. 2. Geste

Le geste est un signe volontaire dans les deux sens : d'une part, l'émetteur doit le produire volontairement, et d'autre part, le récepteur doit pouvoir reconnaître que le signal a été produit volontairement pour l'influencer.

D'après R. Luneau et L. V. Thomas (1969 : 68), il existe trois types de gestes qui accompagnent la parole :

- le geste formulaire ou schème rythmique qui favorise la mémorisation ;
- le geste de vocalise ou moyen d'accrochage psychologique par l'atout de la phonation ;
- le geste oculaire ou ensemble de mimiques et des attitudes, tour à tour, indicatif, explétif ou imitatif.

02. 3. Objet (s)

Le rite du *káandu* chez les Basolongo se fait à l'aide d'un objet ou d'un récipient qui, symboliquement, joue un rôle important. Le contenu et le contenant (laalebasse, le vin de palme et les plantes médicinales utilisés dans la conception et la réparation du *káandu*) sont des supports de communication entre le chef du clan, *mfumwa kanda* et les ancêtres, *bakulu*.

03. Bref aperçu de la pensée négro-africaine

La pensée négro-africaine peut se résumer en deux notions fondamentalement complémentaires : « être et force ». Tout être est force et toute force est être. Il y a donc associativité et commutativité entre ces deux notions qui forment un tout. La notion de la vie chez les bantu est centrée sur une valeur qui s'appelle : « force vitale. » Elle assure la pérennité de la descendance. La force, la vie puissante, et l'énergie vitale font souvent l'objet des prières et des invocations à Dieu, *Nzambi*, aux défunts « ancêtres », *bakulu*, aux génies, *simbi*, ainsi qu'à tout ce qu'il convient de nommer magie, sorcellerie et fétiches (*minkisi*). En d'autres termes, la force vitale est la réalité invisible mais suprême dans l'homme. Par exemple, le cas de l'auto louange s'inscrit dans l'ordre de la reconnaissance de sa propre force vitale (lire l'auto louange⁴, N.S. Kabuta, 2003).

Dans le cadre de cette recherche sur le *káandu* chez les Basolongo, il est utile de présenter aux lecteurs la notion de force qui anime les hommes, les objets (fétiches), les animaux, les végétaux, les minéraux, etc. En effet, dans la philosophie bantu, l'être est la chose qui est force. Toute force peut se renforcer ou s'affaiblir. Dieu, *Nzambi*, en tant que source de toute force travaille en harmonie avec plusieurs collaborateurs, tels les ancêtres, *bakulu*, les anges, *mbasi*, les génies, *simbi*, etc. Il y a donc stratification de puissance parmi les êtres qui sont animés par la force. La notion de force est dynamique pour l'Africain. Là où en Occident on voit des êtres concrets, l'Afrique noire voit la force concrète. La conséquence de cette notion de force vitale nous conduit au surnaturel et nous fait penser à l'idée de sorcellerie, *kindoki*, de fétiche, *nkisi*, bref au magico-religieux.

L'Africain noir pense et croît qu'il y a une force en tout être. C'est ainsi que le *káandu* se présente comme un « être objet » qui a une force destructrice, en tant qu'interdit, mais cette action est réparable. Destructrice parce que, d'après les Basolongo, il peut gravement nuire à la vie (lire les témoignages au chap. 7).

⁴ Auto louange : « Eloge de soi, éloge d'autrui », N.S. Kabuta (2003). Convaincu de la force vitale qu'il y a en chaque être, l'auteur organise des séminaires d'auto louange pour permettre aux participants de se découvrir fondamentalement.

Réparable parce qu'il y a toute une procédure pour rétablir l'équilibre brisé dans le clan, *kanda*. L'observation de l'application spécifique et concrète de ces forces naturelles constitue ce que Placide Tempels (1949 : 40) a appelé *la science naturelle bantu*.

Cela étant dit, parlons un peu du R. P. Placide Tempels, prêtre de nationalité belge. La parution, sous sa plume, en 1946 et en 1949, respectivement en néerlandais et en français, d'une synthèse de ses recherches sur le mode de penser des Congolais, a constitué un jalon historique et significatif. Cet opuscule qui, même de nos jours, continue de provoquer des âpres et interminables polémiques porte le titre de *La philosophie bantoue*. Certains Noirs l'ont considérée comme une oeuvre salvatrice et libératrice : Tempels admettait que les Noirs avaient leur mode de penser, leur idéologie et qu'ils n'étaient pas si primitifs au point d'être dépourvus de convictions profondes sur « l'être et la vie ». Dans la préface de la première édition de *La philosophie bantoue* (1949), Alioune Diop ne tarit pas d'éloge :

« Voici un livre essentiel au noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui... Pour moi, ce petit livre est plus important de ceux que j'ai lu sur l'Afrique : c'est que mes préoccupations me poussaient à l'espérer ».

Mais cet accueil enthousiaste ne fut qu'un feu de paille et s'est mue quasiment en une aigreur : les jeunes philosophes négro-africains, soutenus par quelques chercheurs de l'Occident, trouvaient que cette oeuvre ne valorise en rien le mode de penser africain qu'il prétend vouloir faire connaître et qu'il vaut mieux oublier et enterrer ce texte. Ainsi, vingt ans après, F. Eboussi Boulaga (1969 : 112) critique sévèrement ce livre :

« La spécificité de la renaissance africaine était réduite à un simple avatar de la lutte du prolétariat, certes plus chaleureux, plus pathétique. L'erreur fut de croire que ce magicien (Tempels) nous tendrait comme en un miroir notre image future et véridique, autant que d'espérer lire notre passé dans l'ontologie de Tempels. Car enfin, de qui pourrions-nous attendre l'être, sinon de nous-mêmes, nous faisant, dans la rigueur (sic !) sans concession du présent ».

P. J. Hountondji (2002 : 93) se montre encore plus dur et plus critique à l'égard de Tempels et surtout envers tous ceux qui l'ont suivi, en notant :

« Ils ont cru reproduire, des philosophèmes préexistants là même où ils les produisaient. Ils ont cru raconter alors qu'en fait ils créaient... La philosophie africaine n'a été jusqu'ici, pour l'essentiel, qu'une ethnophilosophie. Une recherche de l'imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente. »

Au – delà des divergences d'opinions, nous sommes d'avis que Tempels a bien défini l'essentiel de la philosophie bantu, même si enfin de compte il revient à l'Africain de présenter lui-même, sa vision du monde, sa cosmogonie, ses langues et sa façon d'être et de dire ou de faire les choses.

Bien que d'avis sur certains concepts développés par Tempels, nous sommes sceptiques quand l'auteur parle de la « science naturelle bantoue. » Nous disons plutôt qu'il n'y a pas encore une « science bantoue » élaborée, stricto sensu, mais une sagesse négro-africaine (un ensemble des connaissances naturelles acquises par la formation et l'initiation auprès des anciens sur la vie).

04. Sources et traitements

En ce qui concerne les sources, cette première étude sur le *káandu* chez les Basolongo est le fruit des investigations sur le terrain (chapitre 7), des analyses documentaires peu nombreuses et cependant non négligeables, portant sur les écrits des auteurs [tels que Buakasa Gérard, Saada Jeanne Favet, Kabanda Kasanda Lumembu, et bien d'autres] qui ont analysé le phénomène de sorcellerie. A ces éléments forts précieux s'ajoute notre connaissance de la langue kisolongo qui nous a permis de comprendre que le *káandu* est avant tout, un interdit, une croyance, une réalité sociale, un rituel, une pratique clanique du verbe, du geste et de l'objet (rite) enseignée au pays des Basolongo et qui s'explique dans leur culture.

Quant aux traitements, l'analyse et l'interprétation de la pratique du *káandu* permettra de découvrir les raisons (vraies ou fausses) qui font que les Basolongo

aient peur du chef de clan, *mfumwa kanda*, son concepteur qui est d'office considéré comme un sorcier par les membres de sa famille. Partant de ce point de vue, notre analyse du *káandu* chez les Basolongo cherche à atteindre trois objectifs :

- Faire un état des lieux en vue de connaître le noyau générateur de la pratique du *káandu* aussi bien dans sa conception que dans sa réparation ;
- Trouver des pistes de solutions (informations sur les remèdes de la sorcellerie) pour apaiser la peur du sorcier, *ndoki*, chez les Basolongo ;
- Décanter, par le travail d'interprétation, le système lui-même et mettre en évidence ses aspects positifs.

05. Délimitation du travail

Ce travail comporte trois parties. La première partie traite du schéma théorique de cette étude. Elle expose de manière succincte la réalité de la société des Basolongo et de sa langue, le kisolongo. Elle est subdivisée en trois chapitres : le premier chapitre présente d'abord les bases théoriques et méthodologiques, les recherches sur le terrain et fait un exposé de la littérature sur l'idéologie du langage au pays des Basolongo. Le deuxième chapitre analyse la culture des Basolongo. Le troisième chapitre enfin présente la langue, le kisolongo, et le groupe qui la pratique.

La deuxième partie sert de toile de fond ou de fondation pour la vérification des hypothèses. Elle contient trois chapitres : le quatrième chapitre présente quelques rituels qui mènent vers le *káandu*, tandis que le cinquième chapitre retrace l'aspect socioculturel qui expose le contenu réel des concepts techniques relatifs aux Basolongo. Le sixième chapitre aborde le fondement socioculturel du *káandu* comme phénomène ayant un socle sacré qui est le magico-religieux.

La troisième partie étudie la vie quotidienne chez les Basolongo. Subdivisée en trois chapitres, elle présente le *káandu* et son fonctionnement (chapitre sept). Ensuite, le chapitre huit analyse les figures, les représentations populaires et les types de discours chez les Basolongo (contes, proverbes-contes, etc.) en partant

du principe que le *káandu* est avant tout un type de discours. Le chapitre neuf expose la réparation du *káandu* par deux voies, à savoir le *lámba káandu* 'cuisson du serment imprécatoire' et la voie de la cour populaire, appelée aussi le *kinzónzi kia mfumwa mambu* 'la palabre d'affaires'.

L'appréciation de la pratique du *káandu* en cas de conflit clanique se fera en fonction de deux types de droit, à savoir le droit coutumier et le droit moderne. Pour mieux établir la distinction entre ces deux types de droit, nous produisons un tableau comparatif qui met en valeur leurs oppositions et similitudes.

Signalons en passant que nous avons rencontré en 2003 un cas de réparation (voir notre rapport terrain 2003 [chapitre 7] + DVD à ce sujet). Il y a aussi deux cas racontés par notre informateur principal « tata Polo » et un troisième cas de l'évolution de la palabre de nos jours (présenté par André Ryckmans et Célestin Mwelanzambi, 1993), établissant la collaboration entre le droit populaire (coutumier) et le droit moderne (droit écrit). Cette incursion est suivie de notre propre essai d'interprétation sur les plans juridique et linguistique.

Il convient de noter que l'aspect *magico-religieux* est le socle du discours du *káandu* au pays des Basolongo. Le phénomène met en exergue deux principaux personnages, le chef de clan, *mfumwa kanda*, faiseur des rites, de bénédiction et de malédiction et le chef du village, *mfumwa vata*, chargé du maintien de l'ordre dans la communauté résidentielle (le village) et qui a le statut de juge pour trancher les conflits à la cour populaire.

Disons en dernier ressort que cette étude présente non seulement les résultats de nos investigations, mais propose également quelques perspectives intéressantes pour des recherches ultérieures.

Première partie

Langue et Culture dans la société des Basolongo

Cette première partie expose une réflexion sur l'ethnographie linguistique, décrit la société et la culture des Basolongo et sa cosmogonie. Elle se referme par une présentation succincte de la langue, le kisolongo, et le groupe qui la parle.

Chapitre 1

Fondements théoriques et méthodologiques

1.1. Introduction

Ce premier chapitre expose d'abord, les bases théoriques et méthodologiques de notre étude sur le *káandu* chez les Basolongo. Ensuite, il décrit les hypothèses de travail à vérifier, les différentes étapes de la recherche et la marche à suivre. Enfin, il pose le problème, propose quelques éléments de réponse et discute également de la méthodologie en partant de l'approche ethnolinguistique. Le chapitre se referme sur l'orientation théorique qui s'intitule : «Idéologie du langage au pays des Basolongo.»

1. 2. Réflexions sur l'ethnographie linguistique

L'étude du *káandu* chez les Basolongo vivant en zone rurale se focalise sur les aspects suivants: sa conception, son fonctionnement, ses effets sur les contrevenants (volet magico-religieux), la peur du sorcier, *ndoki*, et le processus de réparation.

En effet, le rituel *káandu* chez les Basolongo est mis en valeur d'abord à travers le verbe (la parole) en tant que rythme ou symbole. On discute, on parle, on palabre sur la place de la concession du village, autour du feu ou à l'ombre d'un grand arbre. Les anciens énoncent des énigmes et narrent des récits qui véhiculent des mythes en rapport avec l'histoire de la communauté et dont on commence à apprécier la richesse grâce aux recherches des auteurs comme L.V.Thomas et R. Luneau (1969), n'en déplaise à D.Hymes (1986 [1972] ; 1993), ténor d'une théorie descriptive sur l'étude ethnographique d'une langue dénommée « *A General Theory of Interaction of Language and Social Life.* » Cette théorie a été à l'origine d'une entreprise composite et éclectique décrivant l'ethnographie comme une discipline auxiliaire de l'anthropologie. Elle a permis

d'interpréter avec une satisfaction relative les données empiriques et de comprendre globalement les modes de vie des communautés comme celle des Basolongo grâce à une variété de techniques de recherche sur le terrain telles que les interviews, l'observation libre et participante, la technique de « sifting, ordering » en vue de la récolte et de l'analyse du matériau, la méthode de l'oreille indiscreète et de l'œil clandestin. On mentionnera également la collection de tous les types de matériels écrits existants (archives, pamphlets, magazines, revues, journaux, etc.), cassettes audio et vidéo.

Revenons un instant sur l'analyse conjointement ethnographique et linguistique de D. Hymes (1986, [1972] : 39) qui écrit :

«The interaction of the language with social life is viewed as first of all a matter of human action, based on a knowledge, sometimes conscious, often unconscious, that enables persons to use a language».

Dans toute la théorie anthropologique et ethnographique de D. Hymes (1986 [1972] : 53), la manière de communiquer est intrinsèquement une forme de comportement humain liée à la connaissance native à ne pas isoler des actions des membres d'une communauté donnée et à appréhender comme une part ou une parcelle de ces actions produites justement sur base de cette connaissance. Cet auteur définit la connaissance native comme une compétence communicative. Son approche ethnographique de la langue dans la société a permis à plusieurs écoles situées entre la jointure de l'anthropologie et la socio-linguistique à publier postérieurement ses idées initiales dans différentes directions (A. Duranti 1988, Fitch et Philippen 1995 et Saville-Troike 1982) qui ont largement déterminé les méthodes communes actuelles dans la conduite de l'ethnographie linguistique.

Mis à part les auteurs ci-dessus, d'autres chercheurs ont développé la théorie de Hymes en mettant l'accent sur l'aspect de la méta-communication. B. L. Whorf et Silverstein (1976 ; 1979) conçoivent que toute action linguistique renferme en soi les références de cette action méta-communicative, évaluative et *attitudale*. Les récentes publications de A. Duranti (1994) témoignent de la pertinence de la théorie de Hymes qui a survécu jusqu'à présent en anthropologie linguistique.

P. Auer (1995: 425) circonscrit le but de l'*ethnographie linguistique* comme suit:
«To isolate and analyse socially salient linguistic phenomena and to reconstruct (explicate) the knowledge members must dispose or in order to produce and interpret these phenomena.»

Cette formulation paraphrase éloquemment la continuité du point de départ et l'ambition ultime de toute l'anthropologie linguistique pour aboutir à l'ethno-théorie du langage.

L'anthropologie linguistique ou la linguistique anthropologique étudie le langage à partir du concept même de la culture et cherche à découvrir la signification inscrite dans la pratique du langage. De même, l'anthropologie ou l'ethnolinguistique (ethnographie linguistique) est une discipline herméneutique qui s'intéresse au sens dans une culture donnée comme la déduction faite à partir de cet extrait tiré d'un texte de W. Folley (1997 : 3) : « It is an interpretive discipline peeling away at language to find cultural understanding. »

Les études ethnolinguistiques se concentrent en général autour de deux approches sur les relations de la langue et de la culture, qui ont longtemps été perçues indûment comme étant antinomiques. Et pourtant, la langue qui est dépendante du fait culturel apparaît également comme l'organisation de celui-ci. La frontière entre ethnolinguistique et sociolinguistique se détermine sur la base de leur centre d'intérêt respectif : l'une se charge de l'interprétation de la culture dans une langue et l'autre étudie les indices et les corrélats sociaux (Christine Jourdan et Claire Lefebvre, 1999 : 2.)

En anthropologie générale, J. Fabian (1979/1983; [1991]) émet des critiques épistémologiques qui ont émergé de la complexité du rapport entre phénomènes observables (Etic), d'une part, et ceux se rapportant à la connaissance native (Emic), d'autre part. Toutefois, le point de vue adopté dans ce texte souligne que toute ethnographie est inévitablement une entreprise «Etic» dans son ensemble. En d'autres termes, même si l'anthropologie examine la connaissance native

(Emic), l'analyse de cette connaissance fait partie des accomplissements observables du chercheur.

Quasi omniprésent en ethnographie, « Etic » ne fait pas seulement l'objet d'une analyse simple, mais affecte aussi la connaissance native. Ainsi donc, notre ethnographie linguistique s'identifie à une observation libre et participante à la lumière des travaux de D. Hymes (1996)

Basée sur une approche interprétative et sur la description du contexte de l'objet d'étude et sous la forme d'une double perspective, linguistique (présentation de la langue) et anthropologique (aspects socioculturels), notre analyse se rapporte à la conception, au fonctionnement (volet magico-religieux) et à la réparation du *káandu*.

Au pays des Basolongo et singulièrement à la cour populaire et lors des palabres, l'usage du verbe ou de la parole en tant que « art de parler » est un privilège d'un initié appelé *mpovi* 'le porte-parole' rompu dans la citation des proverbes, dans l'art de chanter, de dire des contes et d'utiliser des expressions pittoresques. Le discours d'un *mpovi* puise dans la sagesse populaire et reflète sa compétence communicative dans ce qu'il faut bien appeler « littérature orale ».

Plusieurs chercheurs dont J. Fabian (1990 : 8) ont récemment développé des paradigmes de théorie d'une perspective informative qui mettent en exergue la sagesse populaire au Katanga en R.D. du Congo, à travers la valeur du proverbe dans le discours théâtral. Pour leur part, A. Ryckmans et C. Mwelanzambi Bakwa (1993) magnifient les proverbes judiciaires des Bakongo de la R. D. du Congo. Ils en extraient leur sagesse populaire et y découvrent leur performance dans l'art du parler. Notre traitement du sujet suivra les traces de l'approche de J. Fabian (1990 : xiii), comme il les présente en ces termes :

« There seems to be a concensus in recent debates about the nature of ethnographic writing that our texts should be stories which are a pleasure to read and that this effect can be attained only if we abandon the form of the "monograph" --- that systematic, and

therefore basically spatial, presentation of knowledge presenting to « cover » a territory within our field.»

1. 3. Inégalité de discours entre initiés et non initiés dans la communauté linguistique des Basolongo

Dans la société des Basolongo, le discours des anciens, *maduki* (ou initiés à l'art du verbe), se distingue de celui des membres non initiés. Les sages Basolongo considèrent que le verbe (parole) est comme un feu brûlant, qui nécessite un voile autour de lui sous peine de faire mal, de détruire ou de consumer. Ainsi, la tradition veut que l'usage du verbe soit entouré de précautions langagières. Cela se confirme dans les proverbes judiciaires, les expressions, les contes et les chants à la cour et dans les échanges linguistiques de la vie quotidienne.

Le discours des *maduki*⁵ se différencie de celui des autres membres de la communauté (non expérimentés à l'art du verbe) par la compétence communicative et la performance : usage des proverbes, des chants, des contes et de certaines expressions pittoresques et même courantes. Cette différence s'observe aussi dans le style, simple ou complexe, employé par les locuteurs. Car, il n'est pas donné à tous de parler ou d'argumenter avec plus ou moins de brio lors d'une palabre. D'où la nécessité pour un non initié de recourir à un porte-parole en cas de comparution devant la cour. Rompus à l'art de la parole et ayant atteint un niveau élevé d'expérience et de formation, les sages et les initiés appartiennent à l'élite sociale. Leur maîtrise de la langue et l'érudition dont ils font preuve forcent le respect de tous. C'est avec raison qu'Amadou Hampaté Bâ affirme qu'« en Afrique, un vieillard qui meurt, c'est toute une bibliothèque qui brûle. »

⁵ Maduki 5/6 Il : anciens, pluriel de duki ou diduki. Tout homme ou femme âgé (e) ne rentre pas automatiquement dans le rang d'ancien. Il faut avoir fait preuve de sagesse dans la communauté où l'on vit, nous confie le vieux Dienge (doyen des maduki dans un village solongo appelé Senge) en 2001. Par ailleurs, pendant nos nombreux séjours sur le terrain, nous avons voulu comprendre « off-record » comment devient-on diduki ? Et comment se passe l'initiation pour avoir ce statut social d'ancien? La réponse à la 1ère interrogation se justifie de la manière suivante : être sage, avoir un certain âge (60 ou plus), être initié ou pas à la connaissance des forces vitales, être communicatif, être intègre et bon rassembleur d'hommes. Quant à la deuxième interrogation. L'initiation est un long processus qui se fait en tout lieu (champ, pêche, chasse, palabre, etc.) depuis son enfance jusqu'à un certain âge. L'ensemble des connaissances naturelles acquises pendant sa formation pratique à la vie, permet au récipiendaire d'être élevé duki accrédité au cercle des grands sages. Par ailleurs, être sorcier est toujours un plus.

Les *maduki* jouent un grand rôle dans l'éducation des masses et de la jeunesse grâce aux causeries, *bigógólo* autour du feu au village. Les jeunes sont des futurs porte-paroles ou défenseurs traditionnels, *mpovi*, des futurs chefs au niveau de tous les échelons de la vie politico-sociale : village, groupement, clan, etc. Pour bien assurer leurs futurs responsabilités, les jeunes doivent se former pour avoir la compétence et la performance communicatives (Lire Dell Hymes, 1972 a.).

1. 4. Problématique

Le *káandu* véhicule la vision du monde des Basolongo. A ce sujet, on peut se reposer deux questions suivantes:

- Le *káandu* présente-t-il des conséquences néfastes tels que l'attestent les Basolongo?
- Qu'est-ce qui justifie le sentiment de peur du sorcier, *ndoki*, et surtout du chef de clan, *mfumwa kanda*, (faiseur des rites de bénédiction et de malédiction)?

1. 5. Hypothèses

Une recherche scientifique n'est fructueuse que si le chercheur est, au départ, armé d'une théorie ou de plusieurs hypothèses. Pour éclairer le cheminement de ce travail, deux hypothèses sont retenues. Il s'agit de :

- **Première hypothèse**

Le *káandu* est un produit du verbe, des gestes et des objets qui confèrent une puissance au chef de clan, *mfumwa kanda*, selon la cosmogonie des Basolongo.

- **Deuxième hypothèse**

La vie sociale des Basolongo est réglementée par des normes et des interdits, dans lesquels les phénomènes magico-religieux jouent un rôle déterminant.

Partant des hypothèses ainsi définies, notre approche méthodologique va se formaliser dans les lignes qui suivent.

1. 6. Approche méthodologique

S'appuyant sur les différentes données, la démarche de l'ethnographie linguistique de S. Romaine (1982: 5 -18) et sur la logique de l'anthropologie linguistique, recueillies ont été analysées. Ce faisant, nous testerons indirectement la capacité de cette discipline (l'ethnographie linguistique) à traiter ou à expliquer les phénomènes extralinguistiques dans une société donnée. A ce sujet, R. Fasold (1992: 201) présente une sous-discipline de l'anthropologie qu'il dénomme *ethnology of speaking*⁶ 'l'ethnologie de la communication'. Il la décrit comme une approche ethnolinguistique consistant à l'étude de la langue dans un contexte social donné. A l'instar d'autres études socio-anthropologiques, cette sous-discipline vise la compréhension globale du message pour expliquer les attitudes et les comportements des membres de la communauté linguistique. Concrètement, nous allons recourir à deux méthodes : l'analyse documentaire et la méthode interprétative-descriptive.

1. 6.1. L'analyse documentaire

En effet, en parlant de ces deux méthodes, voyons ce qu'en pensent d'autres chercheurs. Guy Rocher par exemple entend par « méthode analytique » la démarche qui consiste à élaborer un schème conceptuel et théorique qui rende compte de l'organisation de la société étudiée, du fonctionnement, de l'agencement de ses différentes parties et de sa cohérence interne.

⁶ Ethnology of speaking ou ethnologie de la communication est une sous-discipline dans l'anthropologie sociale. Elle est également utilisée comme approche méthodologique dans le rapport entre la langue et la société.

Cette analyse se fera grâce aux interviews, à l'observation libre et participante, à notre connaissance de la langue kisolongo, du *kituba* ou *kikongo ya leta* (une *lingua franca*) et d'une douzaine d'autres variantes de la région. Ensuite, elle se basera sur nos recherches sur le terrain et sur les résultats auxquels nos prédécesseurs ont abouti dans ce domaine. Ainsi, nous pouvons prétendre avoir eu une vue complète pour infirmer ou confirmer nos hypothèses.

1. 6. 2. La méthode interprétative- descriptive

Par méthode descriptive, Hill [(1958), cité par Roger T. Bell (op. cit., p. 202) et D. Hymes (1972/1974)] précise que cette approche, souvent utilisée en linguistique, a son utilité en ethnographie linguistique à cause de l'attention qu'elle prête aux problèmes récents d'observation, d'enregistrement et de description des faits. En ethnographie linguistique, la description doit selon lui tenir compte des traits sociétaux comme données de base dans une communauté verbale.

Basée sur des énonciations, les données du discours, les détails historiques, anthropologiques, sociologiques et linguistiques serviront à assurer la compréhension et le filtrage circonspect de notre étude.

1. 7. Objet de la thèse

Ce travail consiste à dégager la vraie « signification » du *káandu* chez les Basolongo, la pensée implicite de ces derniers et la peur du sorcier, *unkúta wa ndoki*, qu'engendre ce rituel, ce en partant des multiples définitions que cette collectivité lui confère et sans référence à un système de pensée allogène.

Dans cette recherche, notre contribution se matérialisera en partie dans le dévoilement du magico-religieux (il permet la compréhension de sa prépondérance) qui pourrait atténuer la peur '*unkúta*' que les Basolongo ont du sorcier, '*ndoki*', et du fétiche, *nkisi*.

1. 7.1. Motivation du choix du sujet

Deux raisons nous poussent à réaliser cette étude :

- La première est d'ordre théorique. En effet, nous voulons comprendre le vrai sens du *káandu* chez les Basolongo, membres du groupe des *Bakongo* en R.D. du Congo, et aussi appréhender les valeurs socioculturelles qui particularisent cette collectivité par rapport à d'autres.
- La deuxième est d'ordre pratique : il s'agit de comprendre l'hégémonie du magico-religieux chez les Basolongo.

Nous aimerions en outre apprécier la manière dont les Basolongo résolvent leurs différends au sein de leur communauté dans le respect des normes populaires en place et, en particulier, selon la coutume, *fu kia nsi*, ce qui nous conduit au droit coutumier.

1. 8. Recherches sur le terrain et procédure de collecte de données

Depuis notre tendre enfance, nous avons toujours été frappés par la maîtrise du verbe par le porte-parole, *mpovi*, lors des palabres, *kinzónzi kia mfulwa mambu* à la cour. Rythmé ou scandé, le discours du *mpovi* se fait dans un style et un registre lexical élevés et, est assorti de proverbes, maximes et autres expressions qui donnent à sa pensée une consistance peu commune.

Le projet de l'élaboration de ce travail qui se veut une contribution à l'étude de la littérature orale des Basolongo remonte à 1989. Notre projet s'est renforcé après la lecture en 1994 de l'ouvrage de Malolo sur la sagesse des *Bakongo* et des travaux de bon nombre d'auteurs sur les *Bakongo* notamment : Van Roy (1963), K. Laman (1936), H. Bentley (1889), G. Buakasa (1973), B. Zamenga (1978/79), S. Mufuene (1992) ainsi que le livre d'André Ryckmans et Célestin Mwelanzambi (1993) que nous avons mentionné plus haut.

Pendant nos nombreux séjours à Vungu, notre village natal, situé dans la collectivité de Moanda (au sud-ouest de la R. D. du Congo), nous avons vu et entendu une bonne série de palabres résolues par les notables traditionnels,

dont le *mfumwa vata* 'chef du village', et son conseil des anciens, *maduki*, qui fait office d'autorité politico-sociale.

Nous avons également été témoin de plusieurs cas d'initiation rituelle tels que *le kikumbi* (qui prépare la jeune fille au mariage), *le nsámbu*, la bénédiction que reçoit un jeune garçon courageux et respectueux des anciens, et l'interdit, *káandu*⁷, qui se fait par la somme du verbe (parole) + gestes +objets.

Ni la sociolinguistique, ni l'anthropologie, ni la sociologie ne nous ont paru être des approches adéquates pour circonscrire nos préoccupations linguistiques et anthropologiques. Ainsi, avons-nous opté pour l'ethnographie linguistique (ou ethnolinguistique) en nous inspirant des travaux de D. Hymes, 1972/86 [1996], A. Ryckmans, 1993 et et J. Fabian, 1990.

D. Hymes (cf. 1972 [1986] : 39), nous a éclairé par sa vision de l'ethnographie sur les phénomènes observés (Ethnic) et la connaissance de la langue (Emic) qui ont prévalu dans sa nouvelle théorie.

Quant à A. Ryckmans et C. Mwelanzambi (1993) nous ont renseigné sur la procédure en matière de droit coutumier chez les Bakongo et sur le recours aux proverbes pour consolider ou illustrer une argumentation au cours d'une procédure judiciaire.

J. Fabian (1990) nous a renseigné sur la notation des proverbes et sur en particulier la notation, dans les langues du Shaba (actuel Katanga en R.D. du Congo), des éléments suprasegmentaux pertinents dits 'tons'.

A. Fine (1993: 276) a distingué, à propos de l'approche sur le terrain, trois approches ethnographiques (*deep-cover ethnography*, *shallow-cover ethnography* et *explicit-cover ethnography*) comme cela est repris et explicité

⁷ Sur ce sujet précis, nous avons assisté aux nombreuses séances de réparation. Il s'agit de : la voie rituelle, *lámba káandu*, cuisson du sement imprécatoire et la voie de la cour populaire, *kinzonzi kia mfulwa mambu*. Par ailleurs, il nous a été dit sur le terrain que le *káandu kia sina*, vœu à vie, se conçoit en secret par le *mfumwa kanda*, chef de clan. Tandis que sa réparation est publique.

dans l'extrait suivant : « Borrowing a methaphor from the espionage community, I [distinguish] three stratagies of information control : Deep-cover, shallow-cover and explicit-cover [...]. In the first of these, the recheacher does not announce his/her recheach role. Rather the recheacher participates in the life of the group as a full member. Operating under explicit-cover, the recheacher makes as complete an announcement of the goals and hypotheses of the recheach as possible, not worrying if this explanation will affect the behavior. The third technique, sallow-cover, finds a middle ground. The ethnographer announces the recheach intent but is vague about the goals»

Dans ce travail, nous avons choisi le *shallow-cover* : nous annonçons l'intention de notre étude, mais restons vague sur les objectifs poursuivis. Dans ce cas, notre *sponsor-guide* (R. Wax, 1971 :17) sera monsieur tout le monde, c'est-à-dire tout Musolongo (homme, femme, vieux ou jeune) susceptible de jouer un rôle dans la réalisation de ce projet.

La collecte des données s'est faite de la manière suivante :

- Nous avons pris un échantillon de proverbes judiciaires dans les livres de Malolo (1992) et de Van Roy (1963) ;
- Nous y avons joint deux chants du court métrage *Usikizano* en VHS vidéo que nous avons écrit et réalisé en 1995;
- Nous avons puisé d'autres données dans les informations provenant de tata Polo, notre informateur principal ;
- Nous avons aussi eu recours à quelques énoncés de la vie de tous les jours chez les Basolongo, énoncés qui recèlent des expressions comportant quelques astuces stylistiques telles que l'euphémisme et l'hyperbole.
- Nous avons enregistré le récit de tata Polo, descendant d'un *duki*, et celui d'un jeune homme qui a grandi au village, «Rycquins», sur la cour populaire;
- Nous avons également enregistré la conception et la réparation du *káandu*, que nous avons fait vérifier par d'autres ressortissants Basolongo sur place au pays et dans la diaspora. Nous avons recueilli trois témoignages éloquentes (ils confirment une crainte démesurée du sorcier chez les Basolongo) en réponse à notre questionnaire sur les

conséquences de cet interdit. J. Favret-Saada (1977: 47-55) a raison de parler, au sujet de la sorcellerie, « de l'empire du secret » hermétiquement fermé aux non-initiés.

- Trois défenseurs judiciaires traditionnels nous ont transmis leur vision du droit moderne en comparaison avec le droit dit coutumier.

Quatre étapes ont marqué la réalisation de ce travail:

- 1995 -1997: période d'observation ;
- 1997-1998 : collecte des données ;
- 1999-2003 : exécution (visite sur terrain pour vérifier les données et rédaction.) ;
- 2004-2006 : rédaction finale

1. 9. Prolégomènes philosophiques

L'idéologie du langage dite aussi idéologie linguistique s'appréhende comme une approche de la connaissance langagière. On peut considérer P. Kroskity (2001 : 4) comme initiateur dès 1992 de cette doctrine. Cependant, le sujet est traité systématiquement pour la première fois à la « Haute Ecole des chercheurs américains » et à la « Warner-Gren Foundation » des chercheurs en anthropologie. Suivront alors, plusieurs symposiums organisés par *l'International Pragmatics Association* (IPA), et par diverses autres associations. Les réunions de *American Anthropologists Association* (A. A. A) et d'autres associations aussi bien américaines qu'internationales ont donné une nouvelle impulsion au développement de cette doctrine linguistique. Les résultats de ces différentes rencontres sont publiés dans le journal de *Pragmatics* (Kroskristy, Schieffelin and Woolard, 1992).

Quelques chercheurs ayant participé à la première session de 1992 sur ce sujet se sont retrouvés en 1993 au symposium de *American Anthropologists Association* (AAA) dont le thème fut *Constructing Languages and Publics*. Il s'agissait d'examiner les rapports entre langue, économie politique et idéologie

du langage (Gal et Woolard, 1995.)

Se voulant comme un moyen conceptuel pour refaire l'agenda scientifique, l'idéologie du langage ouvre plusieurs perspectives intéressantes pour étudier la prise de conscience linguistique, les inégalités linguistiques, le multilinguisme, les croyances, l'hégémonie linguistique. J. Blommaert (1999 : 1) le résume en deux tendances, à savoir : l'historiographie de l'idéologie linguistique et l'idéologie du langage sur la production de l'identité sociale (exemple : nationalisme identitaire basque, nationalisme, flamand, écossais, québécois, etc.)

La définition de l'idéologie du langage ou de l'idéologie linguistique peut varier selon les auteurs. Nous en avons retenu deux :

- M. Silverstein (1979: 193) la décrit comme suit: «A set of beliefs about the language articulated by users as a rationalization or justification of a perceived language structure and use.⁸»
- Pour J. Irvine (1989 : 255), l'idéologie du langage est le système culturel des idées au sujet des rapports sociaux et linguistiques mis ensemble pour charger le moral et les intérêts politiques.

Pour notre part, le concept *d'idéologie du langage* s'entend dans le sens que lui donnent Blommaert et Bulcaen (2001), autrement dit comme un ensemble de croyances, conceptions et sentiments attribués aux sujets de l'énonciation linguistique et liés à leurs intérêts politico-économiques au sein du groupe, de l'ethnie ou dans un cadre plus large, par exemple celui d'une nation ou d'un Etat.

1. 9.1. Connaissance sociale native comme idéologie

G. Kress (1989 : 450) décrit le concept *connaissance sociale native* comme une *idéologie du langage* en ce que cette connaissance se présente comme *complexes of social meanings* ou « des complexes de significations sociales » qui englobent l'usage des métaphores, des images, des symboles, des figures, des représentations, des contes, des discours et tout ce qui leur

⁸ *L'idéologie du langage* est une série de croyances au sujet de la langue articulée par les locuteurs comme une rationalisation ou justification de la structure et de l'usage d'une langue acquise.

ressemble, de façon à produire une version particulière des événements.

La connotation de l'énoncé « complexes de significations sociales » est un peu restrictive parce qu'elle réduit « la production dans l'usage d'une langue » à une réalité matérielle ou tangible. Le concept de production du langage couvre les conversations, le discours, le monologue, les textes écrits, les publicités, etc., comme étant des « récipients concrets » : étiquettes ou labels, discours pratiques, activités discursives, etc.

Ce concept « connaissance sociale de membres d'un groupe donné » peut être utilisé comme idéologie du langage pour réveiller les significations sociales qui se réfèrent à leur expérience positionnelle particulière (B.Thomson, 1990.) Dans le même ordre d'idées, Woolard et Schieffelin (1984 : 58) notent que « l'expérience sociale des membres (ou connaissances sociales des membres) a trait aux intérêts, et au rapport du pouvoir entre membre du groupe et des individus dans une société donnée. »

E. Apter et W. Pietz (1993) apparentent le discours du *káandu* au pays des Basolongo à un récipient dont le contenu est un objet culturel. Le discours du *káandu* renforce la position du *mfumwa kanda* 'le chef de famille' et lui confère, dans la gestion des incertitudes, un pouvoir agréé par la société. Car, dans le rituel *káandu*, le *mfumwa kanda*, chef de clan ou de famille, est l'unique personne désignée et autorisée par les anciens du clan à parler à la première personne du singulier : « Je vous autorise à, je délie ou je lie, au nom des ancêtres. ».

Avant d'aborder les considérations relatives à *l'idéologie du langage* (l'application au concept idéologie du langage dans la société des Basolongo), nous allons circonscrire la notion de *langage dans le sens commun*.

1. 9. 2. Le langage dans le sens commun

Le langage est un outil de transmission de l'information. Le locuteur se sert du langage pour représenter des réalités qui lui sont intérieures ou extérieures,

mais qui préexistent au langage. La parole permet de susciter une image mentale chez le récepteur éloigné de l'observation directe grâce aux conventions qui unissent les objets et les mots. Par exemple, un chef de clan, *mfumwa kanda*, dit à ses congénères « Notre famille perd trop de nouveau-nés », il les interpelle, suscite dans l'esprit de chacun d'eux de l'angoisse, l'image de la mort et aussi le désir de trouver les causes de ce désastre pour rétablir l'équilibre dans la famille.

Autre exemple : lorsque le dirigeant d'une entreprise affirme : « Notre entreprise perd de l'argent », il suscite dans l'esprit de ses employés l'image d'une entreprise en déconfiture. Le processus est le même lorsqu'il s'agit des réalités qui ont un rapport à la conscience, à l'émotion ou aux croyances. Grâce à l'introspection, le locuteur parvient à savoir ce qui se passe en lui et l'exprime à travers le langage qui reflète ainsi son état psychique. De même qu'un portrait de famille ne participe en rien aux liens de filiation, le discours n'est qu'un ensemble de mots, plus ou moins adroitement assemblés, mais extérieurs à la vie sociale.

1. 9.3. Application au concept d'idéologie du langage

De Marx à Boudon, l'idéologie est vue comme un ensemble de croyances liées à un positionnement social. Ces croyances peuvent parfois être considérées comme objectivement fausses en ce qu'elles peuvent servir à occulter les rapports de production. En clair, l'idéologie relève de la superstructure et s'apparente à une *camera obscura* qui déforme la perception de ceux qu'elle espionne. L'idéologie légitime l'ordre bourgeois au détriment des intérêts du prolétariat.

Chez Karl Marx, l'idéologie relève de la structure même de la pensée d'un groupe social. G. Anthony (1979 : 179) relie l'idéologie à un ensemble distinct des croyances et s'intéresse plutôt à l'utilisation faite d'une idéologie donnée quelle que soit son origine (populaire, scientifique ou religieuse). Selon lui, un discours est considéré comme idéologique lorsque son but est de légitimer les intérêts d'un groupe donné. L'idéologie est liée non pas au contenu du discours, mais à la visée sociale ou, en d'autres termes, à l'acte perlocutoire.

Le discours du *káandu* s'interprète mieux à la lumière de la conception de l'idéologie du langage de Giddens Antony. En effet, le verbe dit par le chef de clan, *mfumwa kanda*, constitue une parole de « force », une parole qui requiert de chaque membre du clan obéissance, respect et observance, sous peine d'être châtié ou anéanti. Le statut social du *mfumwa kanda* lui confère le pouvoir de « lier » et de « délier » par le verbe, d'influer positivement ou négativement sur la société.

En d'autres termes, la parole bonne (positive) ou mauvaise (négative) qui est prononcée par le *mfumwa kanda* dans le cas du *káandu* appelle une réaction de la part du destinataire, réaction qui peut se manifester sous la forme des pleurs ou de la peur.

Dans le même ordre d'idées, K. Marx (1956 : 44-45) propose une technique analytique en trois phases d'un discours comme celui du *káandu*. Ces trois phases sont les suivantes :

- Décrire la conception du monde à étudier ;
- Déterminer l'ensemble de groupes sociaux au sein desquels est faite, la mise en valeur de la conception du monde et l'identification de ses initiateurs, ses diffuseurs et ses adeptes;
- Analyser ensuite les relations entre les croyances et les positions sociales de ces groupes.

Mannheim attire l'attention sur la nécessité de prendre en compte les conditions historiques de la naissance des idéologies. Autrement dit, les modes de pensée actuels sont déterminés par les conditions sociales de l'époque. Ceci peut expliquer certaines distorsions entre des croyances partagées par un groupe et la réalité de sa vie sociale.

Son « analyse technique » se fonde sur la différence entre une culture de type oral et une culture écrite. Sans nous étendre sur cette question, nous notons que la civilisation négro-africaine est surtout basée sur l'oralité⁹. Des faits vécus font l'objet des réalités qui sont transmises de génération en génération, comme le

⁹ Contrairement à ce que pensent la plupart des observateurs extérieurs, l'Afrique noire a une autre forme d'écriture à côté de l'oralité. Il s'agit des supports d'écritures sur base des "signes et symboles" initiatiques (lire CL. M. Faiik-Nzunji & H. Ngonga-Ke-Mbembe, 2004: 27-76)

témoigne l'expérience ci-dessous du professeur Kadima-Tshimanga, qui, lors d'un entretien¹⁰ à bâtons rompus, a rapporté ce qui suit :

« en 1978, il a arbitré à Kananga en R.D. du Congo un match de football opposant l'équipe Lupopo à celle de Tshinkunku. Lors de la première mi-temps dudit match, il a plu dans la seule moitié de terrain occupée par l'équipe Lupopo. Après la mi-temps, les deux équipes ont, comme il se devait, changé de camp et, de nouveau, il a plu dans la seule moitié de terrain de Lupopo, ce jusqu'à la fin du match. Aucune goutte de pluie n'est tombée dans le camp de Tshinkunku pendant tout le match, ni non plus à l'extérieure du stade. »

Un tel phénomène quasi irrationnel a sans doute dépassé l'entendement de ceux qui l'ont vécu et ne trouve aucune explication satisfaisante dans les limites de la science moderne. Il y en a qui diront qu'un tel événement ne peut s'expliquer qu'en maîtrisant le secret du verbe en vue de mieux comprendre les fondements de la vie.

1. 9. 4. La façon de dire et de faire les choses au pays des Basolongo

La façon de dire et de faire les choses chez les Basolongo est une idéologie de la parole (verbe). Elle se résume de la manière suivante :

- Cette idéologie constitue un tout relativement standardisé, cohérent et basé sur un fond commun de pensées et de paroles. Autrement dit, les membres du groupe Basolongo tiennent grosso modo des discours similaires.
- Ensemble de représentations de la réalité sociale, l'idéologie décrit essentiellement les hommes et le monde dans lequel ces derniers vivent. Elle peut faire appel à des considérations sur le monde physique, par exemple au concept de créationnisme qui stipule que *Nzambi* a créé le monde par le verbe et à celui de protectionnisme des *bakulu* considérés comme des assistants directs de *Nzambi*. Par leur verbe, ils sont protecteurs des vivants et intermédiaires incontournables entre eux et *Nzambi*. L'idéologie présente de représentations et, en l'occurrence, sous la forme de paroles, de pensées, de croyances, qui décrivent une forme

¹⁰ L'entretien avec le professeur Kadima a eu lieu chez lui à Bruxelles, le 21 mars 2004.

intériorisée du discours.

- Un discours qui justifie l'ordre social en vigueur chez les Basolongo et qui fait en sorte d'y faire adhérer les sociétaires en vue de lui tailler sa légitimité. Les personnes doivent penser que l'ordre est valable pour lui-même et non pour la satisfaction matérielle qu'il apporte. C'est pourquoi, le *mfumwa kanda* manœuvre de telle sorte qu'il devienne incontournable dans la structure clanique et qu'il soit le seul capable de gérer dans la famille les incertitudes et les peurs inspirées par la sorcellerie, les fétiches, la mort, la chance, la malchance, ainsi de suite.

A l'instar des autres Africains noirs les Basolongo constituent une société du « dire » et du « faire » comme le confirme ce proverbe: *Nwa wakula mfumw'andi* 'La bouche par le verbe, *nvovó*, libère et sauve son chef'. Le chef de la bouche c'est l'homme qui l'utilise. La force de ces croyances liées à l'usage du verbe imprègne « l'être humain » qui intègre la vision du monde qui y est véhiculée et la partage avec les autres sociétaires. Dans cette société, la peur, '*unkúta* est corrélée à l'interdit *káandu*.

1. 9. 5. *Unkúta* 'peur' en tant qu'institution au pays des Basolongo

La rhétorique du *káandu* est assez intimidante car elle se base sur la peur, *unkúta*, comme mode de régulation de la vie sociale et de gestion de la conduite des individus ou de la collectivité. Dès lors, il est intéressant de bien déterminer le rôle de *unkúta* en tant qu'institution dans le processus de socialisation.

1. 9. 6. Concept de *unkúta*

En kisolongo, *unkúta* est décrit comme un trouble causé par la perspective de la survenue imminente d'un malheur ou d'un danger. Les réactions physiologiques décelables chez un individu atteint de *unkúta*, sont bien connues : accélération du rythme cardiaque, élévation de la pression sanguine, vasoconstriction, transpiration, hérissément des poils et des cheveux, augmentation de la sécrétion d'adrénaline, relâchement des sphincters, arrêt des sécrétions (lait, menstrues, salive).

Les témoignages sur les conséquences néfastes et provoquées par le *káandu* renforcent le mythe sur ce phénomène même si nul n'a pu vérifier si lesdites conséquences attribuées au *káandu* sont avérées ou imaginaires. Dans les langues des diverses communautés (ethniques) congolaises, il y a des proverbes qui signalent cette peur :

- Chez les Ntomba, de l'Équateur : *Obóyi malémbó, tonaké, onsé bóopámbú* 'Si l'on ne veut pas s'enduire du liquide d'acajou, on s'abstient de le toucher' ;
- Chez les Basolongo (Bas-Congo) : *E diwulu dia nyóka kedisukwanga koko ko* 'On n'introduit pas sa main dans un trou fait par un serpent' ;
- Chez les Baluba du Kasai : '*Bambuwa mutunda múdi nnyoka, wángata mukolo ufila* 'On n'introduit pas sa jambe dans la termitière où loge le serpent'

Ces énoncés de la parémiologie congolaise signifient tous et en gros qu'il faut éviter d'enfreindre un interdit et d'entrer en conflit avec les us et coutumes sous peine de disparaître prématurément.

1. 9. 7. Les inducteurs de *unkúta*

Nous avons déterminé plus haut que les inducteurs sociologiques du *káandu* sont les mauvaises paroles (mauvais verbes) qui, lorsqu'elles sont proférées par qui de droit (le *mfumwa kanda*), occasionnent la maladie', *kimbévo* , 'la mort', *lufwa*, la malchance, *ntónzi*, etc. Pour ce qui est de *unkúta* nous allons partir de la notion de 'danger'.

Certes, un danger quelconque suscite la peur, mais dans le cas de *unkúta*, le véritable inducteur de la peur, ce n'est pas le danger dans l'absolu, mais son caractère impromptu, imprévisible, en d'autres mots la menace du danger. D'autre part, l'importance des manifestations de *unkúta* croît avec la place du sujet dans l'échelle animale et, chez l'homme, avec le degré d'intelligence et le niveau de son information culturelle. De ce point de vue, *unkúta* peut être comprise comme une brusque décharge des ressources nerveuses ou psychiques accumulées pour faire face à une menace brusque ou à l'instantanéité des périls.

C'est pourquoi, en tant que forme d'émotion régressive au caractère pathologique parfois durable, *unkúta* provoque souvent un changement de comportement chez le sujet victime.

1. 9. 8. Le phénomène *unkúta* est- il une fonction ?

L'émotion induite par *unkúta* est-elle fonctionnelle ou encore produit-elle un effet sur ses victimes ? Selon le physiologiste Cannon (1929), *unkúta* est accompagnée d'une augmentation de la sécrétion de l'adrénaline qui provoque la libération du sucre, aliment musculaire par excellence, ce qui justifie le vieux proverbe qui stipule que « La peur donne des ailes ». On peut par contre arguer que le sujet apeuré a fait un bien mauvais usage du surcroît d'énergie libéré suite à une manifestation de *unkúta* et qu'il se croit paralyser par *unkúta* au point de renoncer à lutter.

En réalité, les deux points de vue sont vrais : *unkúta* est essentiellement un phénomène ambivalent, à la fois dynamique et paralysante, et on ne l'expliquera qu'à la condition de rendre compte de ce paradoxe comme le fait Jean-Paul Sartre (1939) dans son *Esquisse d'une théorie des émotions* d'où est tiré cet extrait :

« La peur serait, malgré son apparence passive, une conduite intentionnelle, de type magique, par laquelle le sujet viserait à nier l'objet dangereux (et qui ira jusqu'à s'anéantir à l'objet). »

En définitive, *unkúta* est une institution, qui remplit une fonction de régulation sociale. Une fonction qui renforce le statut du *mfumwa kanda* (faiseur des rites de bénédiction et malédiction.) L'usage de ce concept *unkúta* et son intérêt dans notre étude nous renvoient à son enjeu dans la socio-culture des Basolongo.

Avant de boucler cette rubrique, nous pensons qu'il faut combattre la peur du *ndoki* et du *nkisi* qui freine, handicape et démoli tout effort d'épanouissement intellectuel. Grâce à des recherches du genre « *káandu* » ou autre, on peut arriver à informer, à sensibiliser et à éclairer la société des Basolongo et d'autres africains noirs à s'armer des théories rationnelles contre cette ignoble vermine.

1. 9. 9. Conclusion partielle

L'étude du *káandu* a permis d'effleurer les réalités d'un pouvoir qui influe sur ces sujets (Basolongo).

Les bases théoriques de ce chapitre ouvrent des pistes d'interprétation ou d'analyse en linguistique sur l'acte de la production du discours, conformément aux travaux de Leech (1983) et de J. Searle (1979) sur la pragmatique et la taxinomie des actes du langage et selon également l'élaboration des idées chez les Basolongo comme cela est illustrée dans les travaux de Blommaert et Bulcaen (2001) sur les attitudes, les croyances et les sentiments dans l'usage d'une langue. Ces idées nous éclairent sur le mode de vie et de pensée, la cosmogonie, sur le rapport au visible et à l'invisible chez les Basolongo.

Chapitre 2

La société des Basolongo

2.1. Introduction

Ce chapitre se charge de présenter les Basolongo, une des nationalités ethniques de la R. D. du Congo. Les Basolongo sont des Bantu appartenant à la grande famille des Bakongo qui comprend une trentaine de sous - groupes sociaux. On les appelle donc communément les Bakongo en ce qu'ils sont issus d'un même ancêtre éponymique appelé *Ne kongo* et en ce qu'ils parlent tous une langue commune appelée le kikongo même si par ailleurs chaque sous-groupe (tribu) a sa langue spécifique qui se distingue des autres par certaines caractéristiques morphologiques, syntaxiques, lexicales ou encore suprasegmentales. Ainsi les Basolongo parlent le kisolongo de même que les Bayombe, les Bandibu ou encore les Bamanyanga parlent respectivement le kiyombe, le kindibu et le kimanianga.

Il existe une importante documentation sur les Bakongo en général, et en particulier, sur leur mode de vie. Parmi les études représentatives, nous citerons celles de W. Bal (1963), Van Wing (1959) et J. Vansina (1963; 1976.) Sans être exhaustives, ces études contiennent des informations suffisantes sur le milieu naturel, le mode de vie, l'organisation sociale, les activités économiques et matérielles, voire sur d'autres détails utiles permettant de comprendre la vie d'un peuple essentiellement uni par une histoire commune. Elles renseignent aussi sur les liens communautaires millénaires qui unissent les membres de tous les sous-groupes des Bakongo à leur outil commun de communication, à savoir le kikongo.

Le fondement de cette société, c'est le *vúmu* 'La famille nucléaire'. L'ensemble de ces familles forme une famille élargie appelée *dikanda* 'clan' dont les membres se connaissent, se fréquentent et s'entraident dans les difficultés. Ensuite, l'ensemble de clans forme le *luvila* 'Famille étendue' au sein de laquelle seule subsiste entre les membres la référence à un ancêtre commun tandis que l'entraide de proximité se raréfie. Les membres d'une famille étendue se

reconnaissent grâce au nom de clan (*luvila* : nom d'un ancêtre commun). Enfin, l'ensemble des *luvila* constitue l'ethnie¹¹ où le lien entre les membres est matérialisé par la référence à un ancêtre commun (T. Barbara, 1999), à la langue parlée et surtout au mode de vie et à la culture commune.

Au niveau des *luvila* et comme nous l'avons évoqué succinctement plus haut, la langue commune, le kikongo, a connu quelques différenciations sur les plans phonétique, lexical, morphologique, suprasegmental et même syntaxique à cause de l'éloignement du lieu d'origine pour coloniser de nouvelles terres et suite aux contacts avec de nouvelles cultures et civilisations, autant de facteurs qui ont contribué à enrichir et à varier la langue originelle, « le kisi-kongo » (langue des Bakongo), sans que cela n'altère le fondement socioculturel de *luvila*. C'est ici que nous situons l'origine des différences linguistiques actuelles constatées au sein des différents sous-groupes Bakongo. S'agissant du sous-groupe des *Basolongo*, objet de nos préoccupations, nous allons les situer dans « l'espace et le temps » et allons présenter leur organisation sociale, leur mode de vie, leurs croyances ainsi que quelques autres détails en rapport avec le fonctionnement de leur société.

2. 2. Localisation géographique des Basolongo

En effet, les Basolongo se retrouvent aussi bien en Angola qu'en R.D. du Congo. En Angola, on les localise à Soyo et dans ses environs c'est-à-dire dans le sud-est entre le port de Mpinda où débarquèrent Diego Caõ et ses compagnons en 1482 et le port d'Embrizete, le long du fleuve Congo, qui débouche sur la côte

¹¹ Ethnie : selon Cathérine Coquery-Vidrovitch (1994 : 1-3), la genèse du mot « ethnie » est apparu vers les années 1787. Il désigne les païens. Les païens étaient les non chrétiens ou sauvages. La seule civilisation digne de ce nom à l'époque était la civilisation judéo-chrétienne. » C'est dans les années 1880, avec l'apparition de l'impérialisme colonial, que le mot est récupéré par l'ethnographie (avec le métier d'ethnologue en 1870). Le concept ethnie est popularisé par les scientifiques allemands. En 1950, les colonisateurs ont pris le relais et vont abuser du mot « tribu » équivalent de « l'ethnie » pour décrire des peuples autochtones. Celui-ci a fini par prendre, en Afrique noire, une connotation péjorative (mais le mot demeure usuel au Magreb, pour désigner les peuples nomades). Les anthropologues découvrirent à leur tour le mot ethnie. Il fut régénéré en Afrique noire, lié à l'idée que ces peuples précoloniaux avaient, à l'instar des autres, une histoire, aussi digne d'intérêts que les autres. Par ailleurs, comme il prête à confusion (pris pour une nation, une communauté linguistique tantôt pour un clivage régional), nous dirons sous - groupe social à la place d'une tribu et groupe social au niveau de la région, au lieu de l'ethnie.

atlantique. En R. D. du Congo, c'est à l'ouest du Congo précisément dans le bas du fleuve Congo que l'on trouve plusieurs localités des Basolongo, notamment Matombe (commune de Moanda), Kibamba, Vungu, Senge, Bote, Malele, Kimuabi, Longua, Kinlau, etc. Précisons encore une fois que, dans cette étude et par souci de limitation du champ d'investigation, il n'est question que des Basolongo de la R. D. du Congo.

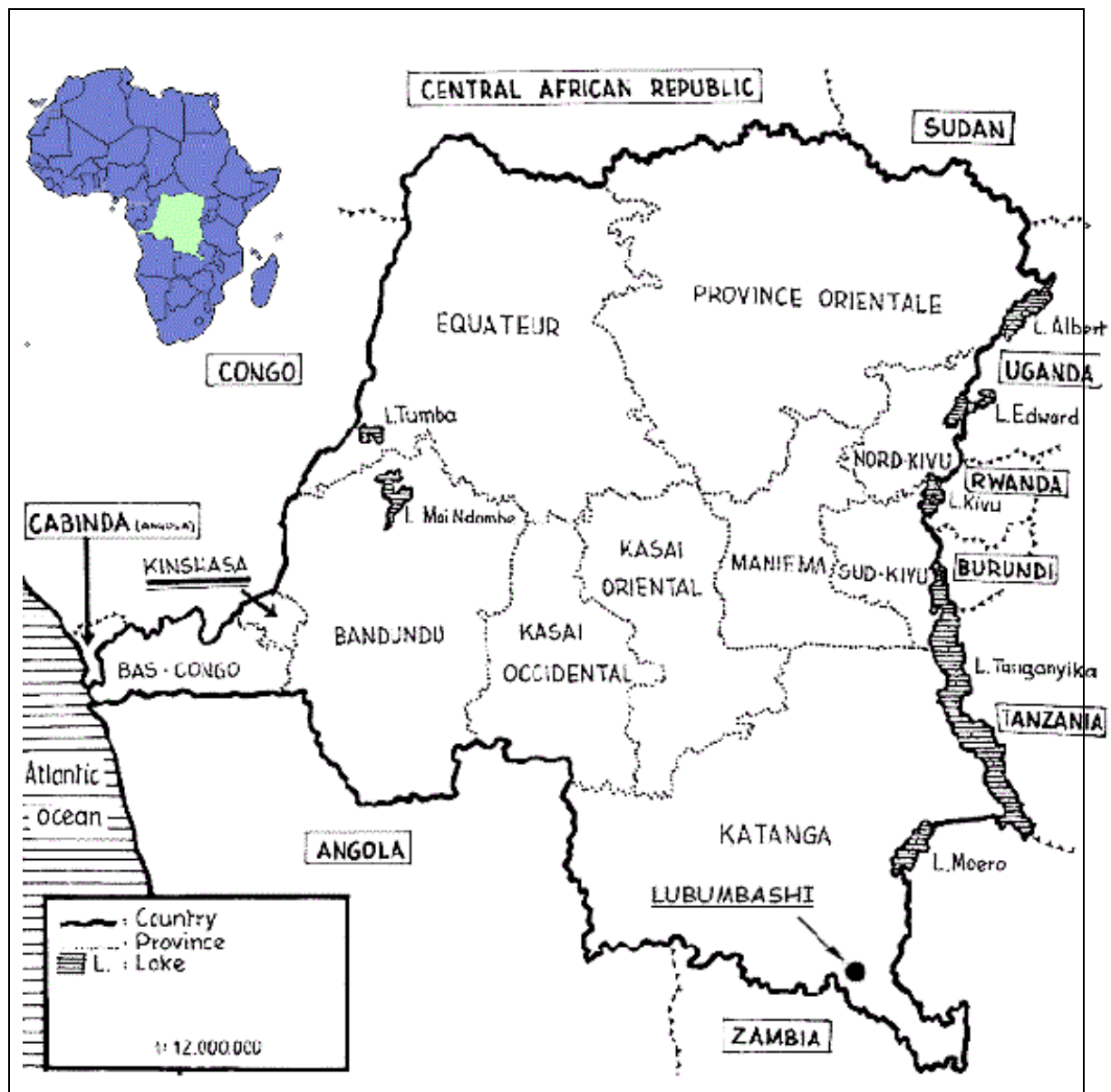


Fig.1. Carte de la République Démocratique du Congo

pays des Bakongo est situé vers l'Océan Atlantique et l'enclave de Cabinda. Il couvre une superficie de 53.947 km², soit 2, 3 % de la superficie de la République Démocratique du Congo.



KONGO ET SES VOISINS

Fig.2 Le pays des Bakongo et ses voisins

2. 3. Les Basolongo premier groupe social congolais à avoir été en contact avec les Européens

Les Basolongo occupent une place spéciale dans l'histoire des Congolais en général et Bakongo en particulier pour avoir été les premiers à avoir rencontré les Européens. Disons, pour rappel, que le 15ème siècle fut déterminant pour les Portugais dans leur entreprise d'exploration de nouveaux continents. Sous le règne du roi João II, entre 1481 et 1495, plusieurs bateaux cherchèrent à atteindre les Indes. En 1482, Diego Caõ reçut l'ordre du roi de descendre plus au sud après sa tentative limitée au long des côtes africaines qui restaient à connaître. C'est finalement en 1482 qu'il découvrit l'embouchure du fleuve Congo et accosta au port de Mpinda à Soyo, où il rencontra les Basolongo (L. Groegart 1985 : 146 -147.) D'après la légende, les Basolongo prirent ce nom comme celui de leur groupe pour avoir, les premiers, rencontré des Blancs qu'ils surnommèrent *Zimvumbi* 'revenants'¹². L'appellation *Basolongo* vient du verbe *sólóla* 'découvrir ou être découvert'. Le sous-groupe solongo est donc une société découverte par l'étranger (l'homme blanc.)

Devant la grande surprise et la difficulté évidente de communication de part et d'autre, Diego Caõ se décida à laisser quatre hommes de son équipage. Il en prit quatre autres chez les Basolongo en échange, pour les présenter au roi João II en guise de symbole d'amitié, mais aussi avec l'intention de les initier à la langue portugaise afin qu'ils servent d'interprètes à son retour (G. Balandier 1963 ; W. Randles, 1968)

2. 4. Les Basolongo dans le royaume des Bakongo

A l'instar d'autres sous-groupes des Bakongo, les Basolongo, appartiennent au royaume du Kongo. Ils sont fils de Bena Kongo, descendants de Nsaku, Mpanzu et Nzinga Lukeni (G. Balandier, 1963 ; W. Randles, 1968). Dans ce royaume, ils occupent une grande province que dirige l'oncle du roi, le nommé Mani-Soyo. Celui-ci reprit contact avec Diego Caõ et ses quatre hommes échangés, lesquels

¹² Les *Mvumbi* sont, selon la légende, les ancêtres morts qui habitaient l'océan. Ils sont revenus avec une autre couleur de peau pour ne pas être reconnus par les leurs en difficulté de perdition.

faciliteront dorénavant la communication après quinze mois passés au Portugal. Cette fois là, l'ambiance dans les contacts n'est plus glaciale, mais plutôt cordiale. Ces négociations aboutirent à la visite chez le roi lui-même à Mbanza - Kongo. Quelques années plus tard, après des échanges réguliers de cadeaux et d'intentions dans les règles diplomatiques, le roi Nzinga Nkuvu demande la venue des missionnaires catholiques franciscains et johannites. C'est en 1491 que les premiers missionnaires débarquèrent à Mbanza - Kongo, munis de riches cadeaux visiblement utiles pour démarrer l'évangélisation.

Les Basolongo sont ainsi considérés comme les premiers Noirs du Congo à avoir rencontré l'homme blanc. Ils sont aussi les premiers Congolais à avoir foulé le sol européen. La conséquence de cette rencontre a eu comme retombée aujourd'hui l'injection de nombreux vocables portugais dans le kisolongo. Il s'est donc produit une espèce de *pidginisation* de la langue parlée à Soyo, en Angola tandis que les autochtones se sont mis à 'singer' les manies occidentales.

Historiquement et même actuellement, les Basolongo ont été et sont encore favorisés par la position géographique de leur province Soyo qui a un port de grande importance, Mpinda, situé à quelques kilomètres de l'océan atlantique. C'est là qu'eurent lieu la plupart des échanges commerciaux et humains entre Européens et Africains du coin. Le kisolongo, qui avoisine le kisansala ou le kisalvador, est vraisemblablement la langue qui était parlée à la cour royale, à Mbanza-Kongo, rebaptisé plus tard San Salvador ou (H. Bentley, 1887 ; K. Laman, 1912).

2. 5. Culture des Basolongo

Etudier scientifiquement la culture d'un groupe social n'est pas une démarche facile compte tenu de la multiplicité de concepts en jeu et du contenu sémantique que chaque auteur veut leur conférer. La culture est une notion à très large spectre sémantique comme le confirme M. de Certeau (1993 : 18) dans l'extrait suivant :

« Tout exposé concernant les problèmes culturels avance sur un sol des mots instables. Il est difficile d'imposer une définition conceptuelle à ces termes : leurs significations tiennent à des idéologies et à des systèmes disparates. A en croire les opinions défendues par différents auteurs à ce sujet, il est plus facile de déterminer ce que la culture n'est pas plutôt que ce qui la constitue. » Cet avis est partagé par M. Augé (1974 : 1-30), qui affirme que « La culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres».

Ainsi, pour cerner cette réalité, nous avons jugé nécessaire de présenter les deux aspects (traditionnel et moderne) de la culture des Basolongo.

En analysant l'aspect traditionnel de cette culture, nous allons décrire le mode de vie et l'organisation sociale des Basolongo, leurs croyances, leur système d'éducation, leur vie économique, leur artisanat, leur façon de s'approvisionner en nourriture (par la chasse, la pêche et la cueillette), leurs structures territoriales, leurs associations coutumières.

Avant d'aborder l'organisation sociale et le mode de vie solongo, il est utile de souligner que les Basolongo, à l'instar de plusieurs groupes sociaux de la R. D. du Congo tels que les Bamongo, les Balega, les Bakomo, les Balokele, etc., vivent essentiellement en zone rurale. Ce milieu naturel (la forêt) imprègne considérablement leur discours et leur vie matérielle et socio-politique. Il suffit d'écouter ou de lire les proverbes, les contes, les mythes et les légendes solongo (kongo) pour s'apercevoir que les institutions socio-politiques, les organisations économiques et sociales, la vie culturelle et matérielle sont largement influencées par la faune et la flore et que les Basolongo recourent abondamment à l'imagerie animale et sylvestre.

2. 5.1. Organisation sociale et mode de vie

L'organisation sociale des Basolongo se fonde sur la famille nucléaire, *vúmu* dirigé par *táata* ou sé 'le père'. Une ou plusieurs familles peuvent former un village ou *vata* que G. Buakasa (1973) appelle *communauté résidentielle*. Chaque village est placé sous la responsabilité d'un chef qu'on appelle *duki* ou *mfumwa vata*, chef du village. Un ensemble de familles (du côté paternel et du côté maternel) forme le *luvila* 'lignage ou clan'. Les membres d'une même famille ou d'un lignage sont liés par une parenté de type matrilineaire (pour la plupart des Bakongo) ou patrilinéaire, comme c'est le cas chez les Basolongo. Un groupe de familles ou de lignages constituent un clan, le *dikanda* (K. Laman, 1936) C'est à l'aîné des pères de familles constitutives que revient généralement le rôle de chef de clan ou *mfumwa kanda*.

Au niveau du clan prime la notion de la territorialité. En effet, le clan compte en son sein tous les ascendants et descendants (vivants ou décédés) d'une souche commune c'est-à-dire sur la base de la communauté de sang véhiculée par les femmes de condition libre et sur la base de la possession et de l'établissement sur un territoire donné (notion de territorialité). Le chef de clan, *mfumwa a kanda* décide sur toutes les affaires de la famille telles que le mariage, l'initiation et la protection des interdits et sur d'autres valeurs rituelles comme le *káandu*, la *nsámbu* ou le *kikumbi*.

Mais en définitive, tous les sous-groupes des Bakongo respectent la répartition du pouvoir établi en faveur de l'aîné, du père, du *mfumwa kanda* 'chef de famille ou du clan', des *maduki*, des vieux', du *mfumwa vata* 'chef du village' au détriment respectivement du cadet, de la mère, des autres membres, du reste des concitoyens, et des *bantuonya* ou *yanana* 'Les jeunes'. Les principales activités des Basolongo sont les travaux de la forêt, la pêche, la chasse, l'artisanat, la culture (manioc, haricot, banane, papayer, café, cacao, etc.), l'élevage des caprinés et des gallinacés et rarement celle du gros bétail.

Plusieurs autres activités rythment la vie des Basolongo :

- Le *kinzónzi mu fu kia nsi*, la palabre (activité par excellence des initiés *duki* ou chef) ;
- Les anti-sorciers : *nganga a nkisi* 'le féticheur', *nganga ngombo* 'le devin (spécialiste des sorciers)' ;
- Les loisirs : *mutopi* (football), le *ngóola* (jeu qui se joue avec des petits cailloux sur un support en bois rectangulaire à plusieurs petits trous), la musique traditionnelle dont les instruments sont : *ngoma* 'tambour', *ntáabala* 'petit tambour', *nsáambia* 'harmonica', *dikémbe* 'instrument à son', *ngóongi* 'instrument métallique à son' et *makinu* 'la danse' (W. MacGaffey, 1995).

Les Basolongo reconnaissent deux types de pouvoirs (spirituel et politico-social).

2. 5. 2. Pouvoir politico-social

Le pouvoir politico-social traditionnel des Basolongo s'apprécie aux fonctions qu'exercent les chefs à différents niveaux de la vie sociale, notamment *le duki ou mfumwa vata*, chef du village, qui coordonne un conseil composé de *kapita* (son assistant potentiel), des *maduki*, vieux sages et membres du conseil de la cour traditionnelle. Le conseil du village en tant que tribunal populaire (cf. 9.2.) joue le rôle de gardien et de maintien de la paix et tranche selon le *fu kia nsi* 'la coutume' les éventuels différends entre les membres du *vata* ou communauté résidentielle.

L'Etat congolais, conscient de ces acquis traditionnels dans la relation entre tradition et modernité a placé à la tête de chaque chef du village un *duki*, un chef de groupement qui coordonne cinq à dix villages appartenant à un territoire administratif moderne. Ce qui permet à l'Etat d'avoir un droit de regard direct sur les réalités sociales des entités traditionnelles de base. Il gère ainsi les valeurs des ancêtres sans les étouffer (G. Hulstaert, 1950 : 143.)

Les Basolongo accordent une place importante à la hiérarchie sociale. Ainsi, même au niveau de la famille nucléaire, *vúmu*, le *táata*, le père, et le fils aîné,

mwana nkuluntu, *yaya*, *mfumw'éto* (grand-frère ou grande-sœur) gèrent *la mama*, la mère et les *baleke*, les cadets. Au niveau de la famille élargie, le *mfumwa kanda*, chef du clan, gère les autres membres de la famille.

2. 5. 3. Pouvoir spirituel

Toutefois, la règle générale pour tout échelon de la société clanique est l'initiation à la réalité fondamentale de la vie, c'est-à-dire à la sorcellerie, *kindoki*. Ce qui induit l'efficacité du verbe et la crainte de ces différents chefs par les autres membres de la société.

Le pouvoir spirituel exercé par le chef coutumier et comprend entre autres l'initiation et l'éducation de la jeunesse. Dans chaque *luvila*, le chef de clan, *mfumwa kanda*, est le gardien de la tradition et de la transmission des connaissances accumulées par les *bakulu* 'ancêtres'. Parmi les personnages de notoriété pseudo-spirituelle, nous citons Le *nganga nkisi* 'féticheur' et le *nganga ngombo* 'guérisseur anti-sorcier' ont un pouvoir spirituel en tant que la communauté admet qu'ils combattent le mal par la connaissance de *minkisi* 'fétiches ou remèdes' (G. Buakasa, 1973 ; W. MacGaffey, 1974 ; T. Barbara, 1999) Les *minkisi* contribuent au bien-être des membres de la société des Basolongo comme le relate T. Barbara (1999 : 1-11) souligne :

« Many ceramic *minkisi* are therefore related to the notion of procreation and used for afflictions of fertility, sterility, and problems associated with the women's domain. Hence, we begin to see the ceramic *minkisi* played an important role not only in myth of origin but also in healing among the Kongo and culturally related peoples of Central Africa-s procreation is a most concern of most peoples of the Congo. »

Comme le confirment ces différents auteurs, les *minkisi*, les *nganga* ainsi que tout autre individu (*mfumwa ntótó* 'chef coutumier' (ou chef de groupement), *nsadisi a makaya ma nsi* 'guérisseur') doté d'une parcelle de pouvoir spirituel peut faire et font du bien aux membres de la communauté. Mais cela n'empêche pas que certains utilisent leurs pouvoirs à d'autres fins, à des fins personnelles singulièrement ou encore pour nuire à l'un ou l'autre membre de la société..

Par ailleurs, nous sommes conscients des risques de dérapage et de surdosage dans le domaine du traitement des maladies à l'aide des plantes médicinales. Certaines plantes peuvent être vénéneuses, autrement dit, elles peuvent être des véritables poisons. La rareté des accidents dans ce domaine constitue la preuve manifeste de la maîtrise des connaissances ancestrales par les « tradipraticiens » Basolongo.

2. 6. Croyances des Basolongo

M. L. Martin (1981) décrit les Bakongo en général comme « une ethnie profondément croyante à un être supérieur ou suprême, *Nzambi a mpungu*, à côté duquel ils joignent les ancêtres, *bakulu*, qui servent de relais entre les vivants et cet être indescriptiblement plus puissant que leurs ancêtres. » D'où la notion des deux mondes : le monde visible et le monde invisible.

2. 6.1. Monde visible

C'est le monde matériel où vivent tous les êtres animés de souffle, les êtres visibles et les objets palpables.

2. 6.2. Monde invisible

C'est celui des êtres spirituels par exemple, les anges, *zim basi*, les ancêtres, *bakulu*, et l'être suprême, Dieu, *Nzambi a mpungu*.

2. 6.3. Mythe des Basolongo sur la création de l'homme et de la femme

A une époque très reculée, vivait, dans l'univers, *Mahuungu* 'bruit du vent', Etre unique, complet, total, parfait et clos. En parfaite harmonie avec toutes les créatures, il menait une vie joyeuse et heureuse, une vie qui ne connaissait pas la souffrance et la douleur. Il possédait tous les pouvoirs et toutes les forces contraires. Il pouvait grâce à son souffle violent provoquer une tempête ou un ouragan ou encore une douce et apaisante brise. Il pouvait créer, faire naître et détruire, faire mourir. *Mahuungu* était un être asexué ou plutôt un hermaphrodite : il n'était ni homme, ni femme. Un jour, *Mahuungu* vit germer près de son habitation un arbre: connu sous l'arbre divin, *ñti a Nzambi*. Cet arbre, on l'appelle aujourd'hui *diya* 'palmier'. Un autre jour, Dieu tout puissant '*Nzambi a Mpungu*' interdit à *Mahuungu* de s'en approcher et de le toucher. *Mahuungu* a obéi pendant quelque temps, mais un jour il ne résista plus, s'approcha du palmier et le contourna. Aussitôt, l'Etre unique et complet se scinda en deux et devint deux entités distinctes : *Lambu* 'homme' et *Munzita*, 'femme'. Aussitôt, la souffrance s'insinua dans ses deux entités : alors le sentiment d'être contingent

ou de n'être pas complet s'imposa à eux. L'homme voulut retrouver les attributs féminins qu'il avait quittés et de même la femme voulut retrouver les attributs masculins qu'elle avait perdus. Alors, ils tinrent une réunion au cours de laquelle ils décidèrent de contourner à nouveau l'arbre divin en sens inverse et dans l'espoir de retrouver l'état initial. Ils le firent, mais sans succès. Ils sont demeurés deux êtres et n'étaient plus un Etre unique comme au commencement. La souffrance, l'imperfection et le sentiment d'être incomplet s'installèrent définitivement en eux. Puis, ils expérimentèrent peu à peu le sentiment d'être incomplets. Mais en même temps grandissait en eux ce besoin d'être étroitement liés l'un à l'autre. Puis, un jour, les parties différentes de leurs deux corps s'emboîtèrent et, l'espace d'un instant, ils revinrent à l'état initial de *Mahuungu*. Contents et satisfaits, ils s'attelèrent plusieurs fois à faire durer et à maintenir ce moment d'unité parfaite. De cette union naquit un autre être semblable à eux qui, sans être complet et parfait, resta le symbole de la tentative de l'homme et de la femme pour retrouver leur unité du commencement (B. Fukiau, 1969 : 111-114 ; Cl. Faïk Nzunji, 1997 : 112-113).

Dans les croyances des Basolongo, le spirituel ou l'invisible précède le visible ou le matériel. Le destin de tout homme est tracé par *Nzambi a Mpungu* 'Dieu' grâce à qui les ancêtres peuvent révéler aux vivants les différentes techniques de survie par l'art de guérir et par la divination. L'homme a besoin de vivre en harmonie avec *nitu* 'son corps matériel' qui est constitué de quatre éléments : *nitu* 'le corps', *méenga* 'le sang', *móoyo* 'l'âme' et le *mfumu kutu* 'double de l'âme' [C'est l'âme sensible qui se manifeste lors des syncopes et des visions] et le *zina* 'le nom' qui définit la personnalité de l'individu (S. J. Van Wing, 1959)].

Les Basolongo admettent l'existence dans l'au-delà des communautés invisibles dont les habitants mènent une vie quasi semblable à celles des vivants. Certaines de ces communautés invisibles vivent dans l'eau et sont appelées *maváta mampimpita* 'villages invisibles (de profondeur) où l'on trouve les *mamiwata* 'sirène', les *bisimbi* ou *zinkita* 'génies'. Dans la forêt, se trouvent les *témo*, *nkúya*, *kinyumba* 'esprits vagabonds ou fantômes'. Sous la terre vivent les *bakulu* 'ancêtres' et au *mazulu* ou *kuyilu* 'ciel', vit *Nzambi a mpungu* 'Dieu' ainsi que les *zimbas* 'anges'.

Dans cet univers des esprits hiérarchisés (esprits supérieurs et inférieurs) auxquels ils croient et pour se défendre contre un sorcier ou un voisin qui chercherait à le nuire, un Musolongo pratique le *kinganga* 'art de guérir' par les *minkisi* 'fétiches' ou bien recourt au *kinsadisi* à *makaya ma nsi* 'guérisseur se servant de plantes médicinales'.

Les Basolongo, comme d'autres sous-groupes sociaux bakongo et du Congo en général, n'ont pas attendu l'arrivée des missionnaires européens pour connaître *Nzambi* 'Dieu' comme le note R. Nyami Mashua (2000 : 104-107) dans le discours des premiers missionnaires catholiques à leur arrivée au Congo belge en 1920 : « N'enseignez pas aux Noirs congolais la notion de Dieu, qu'ils connaissent déjà bien ; dites leur plutôt, heureux les pauvres en esprit, car ils verront Dieu. »

Même si les missionnaires ont réussi à convertir au christianisme les Basolongo, ces derniers ont maintenu par ailleurs leurs anciennes croyances. Ainsi la maladie, l'infortune, la mort ou tout manque dans l'ordre social est expliqué comme étant dû à malfaisants qui maîtrisent malheureusement les réalités fondamentales de la vie. Contrairement l'action directe ou indirecte des *bandoki* 'sorciers', ces êtres à ce que pensent beaucoup d'africanistes, anthropologues, ethnologues, historiens et sociologues en Occident, la notion de *monde matériel* a une relation dialectique avec le monde invisible spirituel. Ainsi donc et loin de relever de la magie noire, du fétichisme, du paganisme ou de la superstition, le verbe (parole) le geste et l'objet - comme nous aurons à le démontrer tout au

long de cette étude - ont une place particulière dans la vie sociale et les croyances des Basolongo.

2. 7. Education

L'éducation traditionnelle chez les Basolongo se fait dans le cadre des institutions initiatiques : pour les jeunes filles dans le *kikumbi* 'rituel qui les prépare au mariage et à la vie de femme' et pour les garçons par le *nzéngolo a sútú* 'la circoncision'. Le rite de l'initiation rituelle est suppléé quotidiennement par l'accompagnement des membres de la famille (*táata* ou se 'le père', *yaya* ou *mfumw'éto* 'grand-frère ou grande-sœur' et *máama* 'mère' (surtout pour les filles). En effet, la famille guide les jeunes en tout lieu et dans les activités quotidiennes où ils se frottent aux réalités concrètes de la société dans la forêt, à la rivière et au champ. On apprend aux jeunes l'usage et le respect de la nature.

Cette éducation comporte trois volets :

- L'éducation à domicile : elle est donnée spontanément par le père, la mère, le grand-frère ou la grande-sœur et même par l'oncle ;
- L'éducation de rue qu'au soir et autour du feu les *bambuta*, les vieux dispensent aux jeunes garçons. C'est là que les jeunes apprennent le *fu kia nsi* 'la coutume', les règles de politesse et le respect dû aux parents et aux aînés. Ils s'initient aussi à l'expression orale, à l'éloquence, à l'usage des proverbes, aux rapports matrimoniaux, à l'histoire de *luvila* et aux règles de la cour populaire pendant les *binzónzi* 'palabres';
- L'éducation rituelle sert à préparer la jeune fille ou le jeune garçon au mariage ou au statut spécial de *mfumwa vata* 'chef du village', *nganga* 'féticheur', *nsádisi* 'guérisseur', *mfumwa kanda* 'chef de clan', etc. Elle est aussi à encadrer les jeunes au rituel de la palabre préparatoire au mariage.

Dans les lieux de travail (dans la forêt, à la rivière ou aux champs), les *bambuta* 'vieux sages' profitent du temps de pause pour raconter aux jeunes l'histoire de *luvila* et leur apprendre les techniques sur les aspects juridiques de la vie au travers de la tradition (us et coutumes, interdits et leurs conséquences). C'est

dans de telles occasions que sont également données des notions élémentaires sur l'usage de certaines plantes médicinales.

De nos jours, il y a un quatrième type d'éducation consécutive à la présence des Européens en Afrique. On l'appelle *ngángu za mindele* 'l'intelligence des Blancs', autrement dit la scolarisation obligatoire. Elle est accessible dans presque chaque village où existent une ou deux confessions religieuses reconnues, qui côtoient généralement un dispensaire d'Etat. Là où des jeunes n'ont pas pu poursuivre une scolarité régulière, ils sont orientés vers l'apprentissage d'un métier moderne.

2. 8. Activité économique et vie matérielle

Les principales activités économiques auxquelles se livrent les Basolongo sont : le *zim pantu* 'agriculture', le *túela* 'élevage', le *lóya* 'pêche', le *lóza* 'chasse', le *wunkéte* 'artisanat', et le *tóta* 'cueillette'. Selon Lubana (1990) et W. Bal (1963), les principales cultures pratiquées sont le manioc, le maïs, la banane plantain, le haricot, l'arachide, le riz et la patate douce. Le manioc est l'aliment principal de tout Mukongo. Grâce au manioc, on fabrique la *chikwange*, le *foufou* et le *bikedi* (manioc trempé et séché) et le *gari*, le manioc moulu, puis séché, qui se mange mélangé à l'eau et au sucre.



Fig.3. Quelques produits agricoles : chikwangue, aubergines et piments

La commercialisation des gallinacés et des caprinés est organisée au niveau de chaque localité au moins une fois par mois. Cependant, les produits de la pêche sont vendus presque chaque jour selon la quantité de la prise et de la demande des poissonniers ambulants. On pratiquait et on pratique encore une pêche artisanale, faute de moyens techniques pour une pêche de type industriel. L'artisanat des Basolongo offre une gamme d'objets sculptés en ivoire, en bois et en métal (en cuivre et en fer). La petite industrie de la vannerie produit des chapeaux, des paniers, des nattes en pailles ou en jonc tandis que la poterie, activité réservée essentiellement aux femmes, est à l'origine d'objets tels que le *mfunza* (T.Barbara, 1999), qui exprime les *minkisi* 'fétiches' et beaucoup d'autres objets symbolisant la beauté, la fertilité, le pouvoir, la polygamie, etc.

Le mode de vie des Basolongo est profondément marquée par la forêt qui recèle les ressources exploitées par les villageois : matériau de construction des logis, plantes médicinales, palmiers, raphia (desquels on extrait le *mafúta* 'huile de palme' et le *nsámba* 'vin de palme' transformé en *lungwila* 'alcool fermenté'), cannes à sucre d'où provient le jus du même nom. Le *lubota* ou *nlúungu* 'pirogues' ou le *vémba* 'radeau' sont construits pour servir de moyens de

transport fluvial et maritime tandis que les *mintámbu* 'pièges' permettent de capturer des bêtes de toutes tailles.

Les enquêtes ethnobotaniques de l'Institut de botanique de Kinsantu (1957) attestent l'existence de plus de quatre cents espèces de plantes trouvables dans les forêts des Bakongo en général. Par ailleurs, le sous-sol du Bas-Congo regorge d'importantes richesses minières telles que l'or, le cobalt, le zinc, le diamant, le manganèse, la malachite et le pétrole.¹³ Mais, hormis le pétrole, l'ensemble de ces richesses n'est pas encore exploité de manière industrielle.

Bien entendu, la vie quotidienne des Basolongo n'est pas centrée uniquement sur les différentes activités économiques qui viennent d'être analysées. Cette vie est également ponctuée par des activités non productives en termes de rationalité capitaliste et notamment par des activités de nature éthico-psycho-religieuse¹⁴ (voir les *Nganga nkisi* et les *Nganga ngombo* tels qu'ils sont étudiés par G. Buakasa, 1973) ainsi que nous y reviendrons.

2. 8.1. Chasse

Le *lóza* 'chasse' permet aux Basolongo de s'approvisionner en aliments carnés. Cette population pratique la chasse individuelle et collective pendant certaines périodes de l'année et spécialement durant la petite saison des pluies et la grande saison sèche. Les chasseurs sont presque toujours accompagnés de chiens. Le Musolongo s'adonne aussi à l'activité qui consiste à tendre des pièges. D'après M. De Jonge (1949 : 109), l'étude des engins utilisés révèle chez l'indigène une grande ingéniosité et une connaissance précise des mœurs des animaux. Le commerce de la viande de chasse est florissant dans le Bas-Congo, particulièrement sur la route Kinshasa-Matadi, Matadi-Boma et Boma-Moanda. La demande singulièrement croissante de la viande de gibier d'une part, et la recherche persistante de lucre par les chasseurs professionnels et leurs

¹³ Selon les études menées par des sociétés américaines et italiennes dont Kidrill et Sozir.

¹⁴ L'éthico-psycho-religieux : sont des personnages qui guérissent par divination, invocation des esprits des ancêtres. A ne pas confondre avec les *minsadisi*, guérisseurs de type religieux, qui soignent les âmes et le corps par la puissance d'une force surnaturelle. Ces derniers sont communément appelés «prophètes.» Parmi eux, il y a de vrais et de faux prophètes. Les vrais sont connus, car ils n'exigent rien en retour ; tandis que les faux, à l'instar des *nganga*, exigent des droits d'inscription et autres frais de consultation.

intermédiaires de l'autre constituent un grave danger pour la survie de certaines espèces animales.



Fig.4. Cette photo montre un chasseur exhibant un gibier (son produit de chasse)

2. 8. 2. Pêche

Le pays des Basolongo compte deux types de cours d'eau : les *miila* 'rivières' ou 'ruisseaux' et le *nzadi* ou le *mwaanza* 'fleuve'. Toute la communauté peut y pêcher. On dénombre aussi des étangs ou des minuscules lacs naturels, qui peuvent être une propriété privée (d'un clan) ou collective.

La manière de pêcher varie selon le sexe. Les hommes pratiquent le *lóya* 'pêche à la ligne'¹⁵, la pêche à l'épervier¹⁶, à la nasse¹⁷ et au filet¹⁸ (type occidental) tandis que les femmes pratiquent principalement la pêche à la nasse. Une bonne

¹⁵ Lóya kwa ndóbani (kisolongo)

¹⁶ Ntálafwa (kisolongo)

¹⁷ Nkitshi (kisolongo) se pratique surtout dans le mbú, océan.

¹⁸ Dikonde (kisolongo)

partie des poissons capturés est vendue fraîche ou fumée. De nos jours, il existe de plus en plus des Basolongo qui pratiquent le salage de poisson.



Fig.5. Cette photo montre une séance de pêche à la nasse aux barbeaux (*nkithsi*) à la côte atlantique de Moanda.

2. 8. 3. Cueillette

L'activité de la cueillette, *tóta ou bóola en kisolongo*, consiste à ramasser, à extraire, à attraper, dans la forêt, la savane ou la brousse des produits naturels destinés à la consommation immédiate ou à la transformation industrielle (amandes, champignons, certaines lianes comestibles, chenilles, certaines plantes sauvages, vin et huile de palme, diverses sortes de fruits sauvages, ainsi que les matériaux utilisés dans l'artisanat). L'apport financier de ces produits est

plutôt difficile à évaluer. Toutefois, nous pensons qu'il est inférieur à celui des produits agricoles, des produits de la chasse et de ceux de la pêche.

2. 8. 4. Elevage

Les Basolongo ruraux élèvent des poules, des pigeons, des canards, des porcs, des moutons, des boucs, etc., et rarement le gros bétail. Selon le *fu kia nsi* 'coutume', l'élevage, *twéla*, des poules, canards, pigeons est généralement pratiqué pour nourrir les hôtes de marque tels que les beaux-parents, les beaux-frères, les neveux et les nièces tandis que les caprinés servent de gages lors des cérémonies matrimoniales (paiement de la dot lors d'un mariage) et /ou pour payer des amendes de routine. Le chien est un animal de compagnie et de chasse tandis que le chat sert pour éliminer les rats et les serpents dans la maison.

2. 8. 5. Artisanat

Le *wunkéte* 'artisanat' comprend l'ensemble de procédés par lesquels une population transforme les matériaux que lui procure la nature et grâce auxquels il fabrique des objets utilitaires et esthétiques. En d'autres termes, l'artisanat est l'ensemble de procédés pour rendre les objets fabriqués porteurs d'un message de vie et de beauté (B. Tompson, 1999).

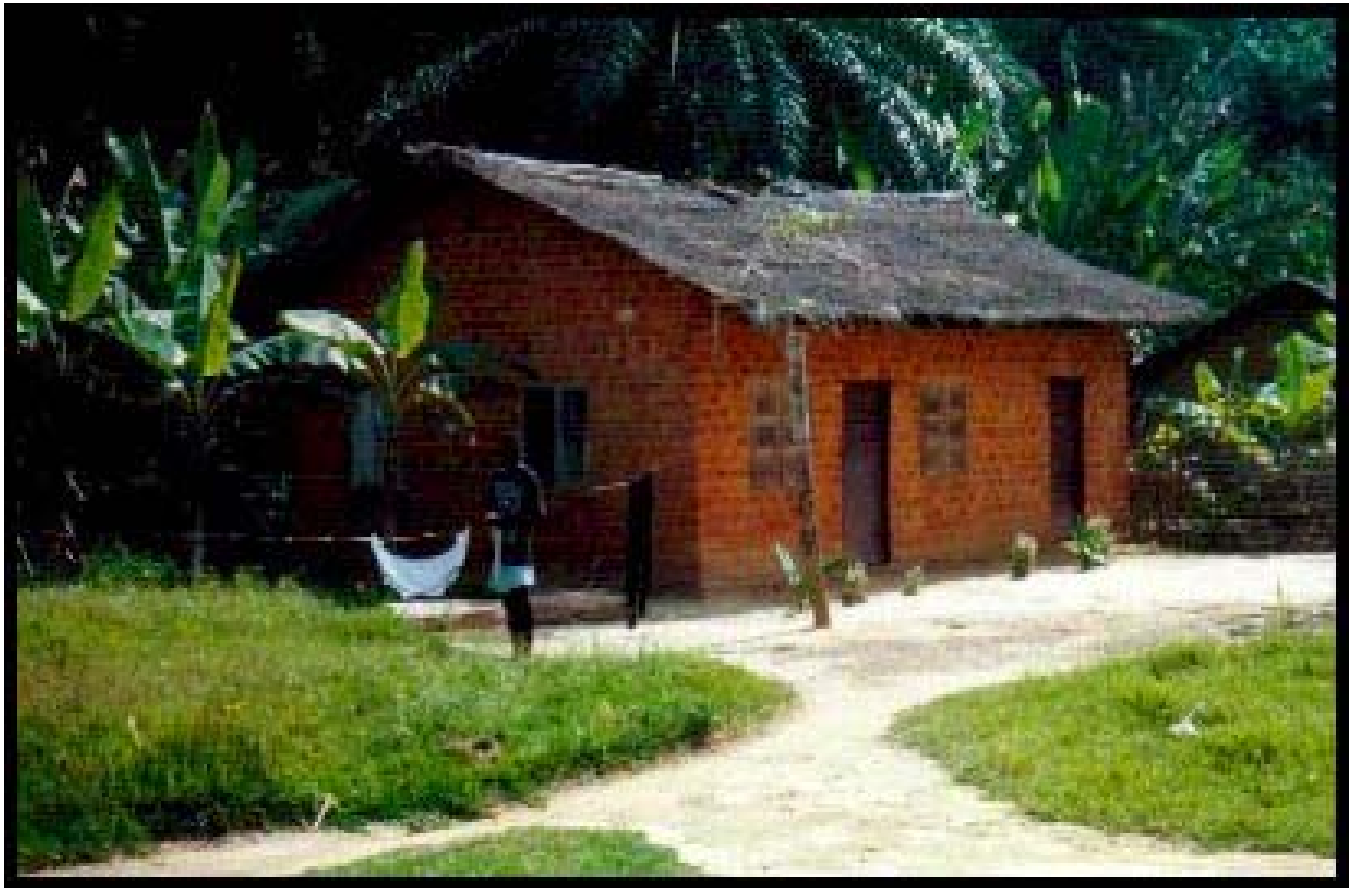


Fig.6. Une maison construite en brique cuite dans le Bas-Congo

L'artisanat des Basolongo est essentiellement centré sur la vannerie, la poterie, le tissage de filets de pêche, l'ivoire, le bois et le cuivre (voir quelques exemples dans les annexes 8). A présent, la présence des ports maritimes stimule la commercialisation de ces différents produits. En dehors de leur fonction esthétique, ces œuvres d'art jouent un rôle remarquable dans la symbolique de la fertilité, la beauté, la polygamie, l'amour, la force, l'autorité des ancêtres et la fécondité.

2. 9. Structures territoriales et associatives

Nous établissons une distinction entre les structures territoriales et les structures associatives :

2. 9.1. Structures territoriales

Les structures territoriales celles qui résultent du fait que les gens habitent sur un même territoire sous la direction d'un chef. Il s'agit principalement du village, du groupement et de la collectivité locale ou de la collectivité-chefferie, autant d'entités coutumières entre lesquelles existent diverses formes de solidarité et d'activités :

- entraide à l'occasion d'un mariage, des funérailles, etc. ;
- initiation des jeunes ;
- organisation des battues et de pêche en commun ;
- échanges de tout genre ;
- organisation des fêtes.

Selon le *fu kia nsi* 'coutume', chacune de ces formes d'entraide et d'échange de services se fait dans un cadre bien précis.

2. 9. 2. Structures associatives

Ce sont des structures qui réunissent un certain nombre de personnes pour un temps plus au moins long, ce en vue d'atteindre un intérêt commun ou de la réalisation d'une activité ou d'un objectif commun. Ayant des rôles bien précis dans la vie politique, économique et sociale de la communauté et créées suite aux liens tissés entre les personnes d'une même promotion d'initiation, les classes d'âges peuvent également être considérées comme structures associatives. Entre membres d'une même classe d'âge existent des formes d'entraide dans les différentes circonstances de la vie comme la construction par un gendre de la maison de son beau-père.

Les sociétés secrètes sont des associations dont les membres sont souvent liés au travers d'un culte et de l'initiation à un fétiche donné et qui jouent elles un rôle d'ordre politique, religieux ou même de maintien d'ordre public. La crainte du sorcier peut influencer selon les cas positivement ou négativement sur la moralité publique comme l'explique G. Buakasa (1973). On recense d'autres associations telles que les tontines des agriculteurs, les orchestres traditionnels, les clubs des chasseurs, etc.

Outre ces réalités sociales et culturelles traditionnelles des Basolongo, il convient de prendre en compte de l'évolution de leur société solongo suite à leur contact avec les Européens et suite au fait qu'à présent des milliers d'entre eux travaillent et vivent en ville. On peut se demander s'ils continuent en milieu urbain à pratiquer l'artisanat, la pêche, la cueillette comme c'est le cas en milieu rural. On peut s'interroger sur l'évolution de leur culture et sur leur parcours de la tradition à la modernité. Ce sera l'objet de la section suivante.

2. 10. Aperçu de la culture moderne des Basolongo

Le passage du traditionnel à la modernité s'effectue avec le début de l'ère coloniale belge, après la Conférence de Berlin de 1885 (M. L. Martin, 1981). Ce passage s'est donc opéré grâce à une civilisation imposée par la colonisation belge. A l'instar de ce qui se passait dans les autres nationalités ethniques congolaises, l'évolution culturelle des Basolongo a été marquée par la colonisation belge dans le domaine de l'enseignement, en littérature, en musique et dans le domaine des arts. L'enseignement au Congo s'est tout naturellement inséré dans la mouvance missionnaire. Dès 1892, des écoles fonctionnaient dans le sillage des églises conformément à la volonté sans faille du système politique en place. En 1906, l'Etat Indépendant du Congo passe avec le Saint Siège une convention selon laquelle chaque mission catholique devait avoir une école. Cet accord stipulait que l'Etat se réservait le contrôle du programme et du fonctionnement de ces écoles tandis que, en contrepartie, les missions recevaient des concessions de terre et des subsides.

En 1908, dès que le Congo est devenu colonie de la Belgique et non plus une propriété privée du Roi des Belges, il a été institué l'enseignement non confessionnel destiné à former les auxiliaires de l'administration et des Européens en général. En 1920, on dénombrait au Congo 100.000 écoliers des missions catholiques, 85.000 des missions protestantes et 1861 dans l'enseignement dit officiel sous la houlette des Frères des Ecoles chrétiennes à Boma et à Léopoldville, des Frères maristes à Kisangani et à Buta, des Frères de la charité à Lusambo et à Kabinda et des Frères Salésiens à Elisabethville (actuel Lubumbashi). Dans le degré inférieur de l'école primaire, l'enseignement

était assuré en langues locales (le kingbandi, le kingbaka, le kibanda, le kizandé, le kimangbetu, le lomongo, le kisongé, l'otetela, le bondengese, etc.). Puis, progressivement, on a commencé à imposer l'une des quatre langues devenues langues véhiculaires du Congo : le kiswahili (Province Orientale, Kivu et Katanga), le ciluba (Province du Kasai divisée sous Mobutu en deux provinces : Kasai Oriental et Kasai Occidental), en lingala (province de l'Equateur et dans une partie de la région de Léopoldville) et en kikongo (province de Léopoldville qui a connu plus tard de nombreux découpages administratifs). La variante *lingua franca* du kikongo officiel était appelée respectivement *ikeleve* dans les missions catholiques et *kituba* ou *monokutuba* dans les missions protestantes.

Aux Basolongo et à tous les Congolais qui voulaient à tout prix se lancer dans un changement radical de vie, par exemple, en quittant le village pour s'installer en ville, la modernité sous le joug du colonisateur a apporté aux Basolongo non seulement certaines choses incontestablement positives (alphabétisation, initiation à la technique, constructions des maisons en matériaux durables, électrification des zones rurales, avènement de l'eau courante, de la radio, de la télévision, meilleurs soins médicaux (constructions des hôpitaux et des dispensaires), scolarisation des masses (construction des écoles), mais aussi des difficultés de toutes sortes (psychologique, moral...). Parmi les améliorations, on peut citer : la pêche, la chasse, l'habitat, le transport et l'artisanat se sont améliorés avec des moyens matériels modernes : l'utilisation des moteurs hors bords, de filets et de lignes de pêche modernes, de fusils de chasse de fabrication européenne et l'usage d'ustensiles médicaux appropriés, d'outils pour la sculpture et la peinture, de moyens de transport moderne comme la voiture pour certains.

Perçue alors comme un monde d'évolués et d'avenir, où l'on espérait trouver du travail auprès de *mundéle* 'homme blanc', la ville était malheureusement pour les candidats à l'exode un milieu où tout se passe différemment des réalités de leur milieu social originel, où ils se sentaient dépaysés, humiliés, offensés, complexés face à ceux des leurs qui travaillaient chez des privés, dans des magasins ou au sein des ateliers. Ils affrontaient brutalement la culture occidentale qui était très souvent en contradiction avec leurs us et coutumes comme cela se percevait

chez ceux les Bahumbu (à Kinshasa), les Bayombe et les Bavili (à Boma) qui étaient déjà installées en ville. L'analphabétisme de nombreux ruraux constitue une barrière supplémentaire dans leurs tentatives de recherche d'un emploi en ville. L'individualisme du citadin contrastait avec l'élan de solidarité visible dans la société traditionnelle où tout problème finit par se résoudre en famille. L'écart entre le niveau de vie des 'évolués' et de celui du reste de la population que le colonisateur appelait « indigènes » était trop grand et incitait à la révolte. Bref, la colonisation avait introduit des disparités sociales dans tout le pays, y compris au sein de la population des Basolongo.

Suite aux injustices et au diktat du colonisateur, une conscience nègre s'est développée sur fond de ces disparités et clivages. Des Congolais, parmi lesquels des Bakongo, exigèrent dès 1946 que soit appliqué le principe « à travail égal, salaire égal ». De plus en plus, on entendait le slogan « le Congo pour les Congolais. »

Comme le note I. Ndaywel è Nziem (1997: 465), quelques associations (par exemple l'Amubako, association musicale des Bakongo, fondée en 1940 par Jean Mavuela) ont existé avant l'Abako. Mais c'est en 1950 que les Bakongo s'organisent dans le Bas-Congo en associations culturelles et sociales, réclament des réformes sociales, économiques et politiques et créent dans la foulée et de manière officielle l'Abako 'Alliance des Bakongo' dont Joseph Kasa-Vubu deviendra le président en 1954. L'Abako prendra ainsi la forme d'un puissant parti politique qui conduira le pays à la demande officielle de l'indépendance du Congo. Son fondateur Nzeza Nlandu Edmond a été inspiré par les nombreuses études du père Van Wing sur les Bakongo. L'Abako avait comme objectif entre autres celui de redorer le blason terni de l'ancien royaume des Bakongo et l'unité régionale par le biais de la langue kikongo, considérée comme le cordon ombilical qui lie les descendants Bakongo à leur ancêtre mythique Ne-Kongo. Comme l'a compris M. L. Martin (1981 : 136-139), l'Abako entretenait, dans l'imaginaire des Bakongo, la flamme de l'ancien royaume et visait à la réunification de tous les sous - groupes sociaux de souche mukongo.

Antérieurement et dès 1921, Simon Kimbangu, autre figure marquante des Bakongo et des Congolais en général déclenche un mouvement d'éveil spirituel qui heurte le fondement de l'administration coloniale. C'est pourquoi il fut arrêté et emprisonné à Elisabethville dans la célèbre prison de la Kasapa où il mourut¹⁹ en 1951. Il avait prédit la décolonisation avec toutes les conséquences que cela implique. Il avait déclaré :

«Un jour, les Blancs deviendront Noirs, et les Noirs deviendront Blancs. » Ce qui signifiait sans doute qu'un jour les Noirs prendront en mains leur propre destinée.

Selon la fine analyse de M. L. Martin (1981 : 139.), Joseph Kasa-Vubu - une fois à la tête du parti ABAKO dès 1954 - jouissait de la confiance de nombreux Bakongo, qui le considéraient paradoxalement comme la réincarnation de Simon Kimbangu, alors qu'il était un fervent catholique, presque ennemi des kimbanguistes dans le contexte de l'époque. Sans doute grâce à cette confusion, beaucoup d'adeptes et de sympathisants kimbanguistes dont 70 % étaient Bakongo et grâce au désir de nombreux membres de l'Abako de reconstituer l'ancien royaume des Bakongo, Joseph Kasa-Vubu a pu jouir de l'appui de la majorité de la population dans la ville de Léopoldville et être élu plus tard par le Parlement au poste de président de la République du Congo, à l'accession du pays à l'indépendance le 30 juin 1960.

I. Ndaywel è Nziem (1997 : 465) attire notre attention sur un autre fait indéniable dans le passage suivant :

« Le cas kongo fut également particulier. Il s'imposait par deux puissants facteurs d'unité, à savoir la communauté d'histoire par la référence au même Kongo-dia-Ntotila, mais aussi la communauté des langages. En effet, les usagers des différents parlers kongo se comprenaient, indépendamment de l'apparition de la lingua franca "kikongo ya leta" ou "monokutuba " qui favorisa l'extension de cette communauté linguistique au-delà de l'estuaire du Zaïre. Un troisième facteur d'unité s'ajouta aux deux autres : le kimbanguisme, qui fut ressenti comme l'expression religieuse du groupe.

¹⁹ Simon Kimbangu est mort le 12 octobre 1951 à 15 heures à l'hôpital « Prince Léopold de Lubumbashi. » Un récit d'un soldat de la force publique témoin de l'événement, le nommé, Sakwa Banga (Diangienda Kuntima, 1984 : 158)

L'opposition coloniale à l'égard du kimbanguisme ne fit qu'accentuer la cohésion ethnique de cette religion issue du terroir. »

Même si on peut dire que, consécutivement au contact avec l'Européen à travers de la colonisation, les Basolongo ont beaucoup évolué, il reste que les liens traditionnels entre eux - qu'ils vivent au village, en ville ou à l'étranger - restent le respect des aînés ou de la hiérarchie au travers du *fu kia nsi* 'coutume', les us et coutumes, les interdits, la croyance en *Nzambi* 'Dieu', aux *bakulu* 'ancêtres', au *kindoki* 'sorcellerie', aux *minkisi* 'fétiches', la solidarité en cas de décès, maladie ou mariage, etc.

En zone rurale, on trouve un peu partout des traces de la colonisation grâce aux édifices bâtis (églises, dispensaires, écoles). Mais cette modernité a trouvé du relais après la période post-coloniale de 1960 à nos jours. Les différents dirigeants du pays ont tous fait office de bon élève du colonisateur dans le suivi de changements de mentalité du peuple congolais, notamment dans l'amélioration de conditions de vie de tout citoyen, en insistant sur l'alphabétisation des hommes, femmes et enfants de tout âge, en promouvant la condition de la femme, en incitant le peuple à voir régulièrement le médecin au lieu du féticheur comme c'était le cas avant la colonisation, même si une bonne minorité continue à voir le féticheur à la place du médecin. Les barrages hydroélectriques d'Inga et de Zongo, dans le Bas-Congo, témoignent du souci des autorités d'éclairer l'ensemble du pays. La construction des routes, l'achat d'une flotte maritime et aérienne malheureusement gaspillée aujourd'hui, la libéralisation des secteurs de l'enseignement tant supérieur qu'universitaire et celle d'autres secteurs économiques sont des signes d'adaptation aux réalités de la modernité. Après nous être étendu sur la culture des Basolongo et des Bakongo en général, il nous reste à nous pencher sur leur langue, le kisolongo dans le chapitre suivant.

2. 11. Conclusion partielle

La présentation de la société des Basolongo a permis de mettre en exergue quelques-uns de leurs traits culturels, notamment : le respect de la hiérarchie dans la structure sociale, leur mode de vie, leur cosmogonie et leur évolution au contact de l'euroanéanité. Répétons-le : les Basolongo font partie de la grande famille des Bakongo (constituée d'une trentaine de sous-groupes).

Dans la même optique, elle se situe dans l'étude des mécanismes dont se servent les individus et les groupes sociaux pour s'orienter dans un monde qui, sans cela, serait une société opaque. La connaissance des types de discours (sacré, profane, littéraire) en usage chez les Basolongo est très importante pour qui cherche à comprendre le fonctionnement de leur société. En effet, cette approche permet d'identifier certains principes généraux qui régissent leur conduite et leur mode de penser.

Chapitre 3

Le kisolongo et ses locuteurs

3. 1. Introduction

Ce chapitre présente le kisolongo et la population qui l'utilise comme instrument de communication et d'échange socioculturel. Dans le sillage de la problématique de l'unité linguistique des Bakongo et étant donné que notre étude porte sur les Basolongo, nous allons procéder en établissant quelques différences (morphologiques, phonologiques, lexicales...) entre le kikongo ya leta (langue de tous les Bakongo) et le kisolongo actuel, perçu comme étant une de ses variantes locales. Nous donnons quelques notions rudimentaires de grammaire du kisolongo, langue de Basolongo et précisons sa classification au sein des langues bantu et de la communauté linguistique des Bakongo.

3. 2. Fondement du kikongo

Comme pour la plupart des langues africaines, on ne sait pas dater l'origine du kikongo qui connaît aujourd'hui un vrai rayonnement au-delà de l'aire de l'ancien royaume des Bakongo. Divers auteurs [G. Balandier (1963 : 1-19) ; W.G.L. Randles (1968 : 2-22) ; E. Mendioux, (1961 : 1-30) ; K.E., Laman (1912 : 1-11) ; (H.W. Bentley '1887: V-xxiv) et S.Mufwene (1988: 10-55)] sont unanimes pour dire que le kikongo doit son histoire de langue vernaculaire à l'ancien royaume des Bakongo qui s'étendait jusqu'au pool Malebo (appelé, avant 1972, Stanley Pool) près de Kinshasa et qui regroupait les territoires des rives septentrionale et méridionale du fleuve Congo. On peut lire à ce sujet l'atlas de la République du Zaïre (1979 : 24) et G. Balandier (1963).

Le royaume des Bakongo fonctionnait comme une fédération comprenant six provinces (du nord de Cabinda à l'embouchure du fleuve Congo) et s'étendait au sud sur des vastes régions en Angola comprenant l'ancienne capitale Mbanza-Kongo, lieu de résidence du roi, qu'on rebaptisa San Salvador après la christianisation du royaume. La partie centrale correspond au Bas-Congo actuel (en R.D. du Congo et au nord du cours inférieur du fleuve Congo et au sud du

cours moyen du fleuve jusqu'à Kinshasa), ainsi qu'à une partie de la République du Congo - Brazzaville.

Toutes ces régions appartiennent à la grande famille des Bakongo dont la langue est le *kisi - kongo* ou langue des habitants du royaume des Bakongo. Parmi les divers parlers des Bakongo, le *kisolongo* est vraisemblablement la variante la plus proche de cette langue originelle. Avec le temps, le *kisi-kongo* a évolué et s'est enrichi du point de vue phonétique, lexical, grammatical et morphologique et a donné naissance à toutes les variantes tels le *kindibu*, le *kimanianga*, le *kintandu*, le *kiyombe*, le *kivili*, le *kisolongo*, bref à tous les parlers de la communauté linguistique bakongo. On recensait bien d'autres langues dans l'ancien royaume des Bakongo comme les parlers des Mbaka-Mbaka (ainsi dénommés à cause de leurs grosses têtes et de leurs ventres proéminents), les *kimbundu* et autres (Lire Van Wing, 1959).

Sur la carte reprise ci-dessous, nous présentons la place du kikongo par rapport aux quatre langues officielles nationales de la R. D. du Congo. Il est bon de préciser que, depuis la Conférence Nationale Souveraine (C.N.S.), la R. D. du Congo compte cinq langues officielles, le français et quatre langues nationales : le lingala, le kikongo, le kiswahili et le tshiluba, désignées auparavant sous l'appellation de langues nationales.

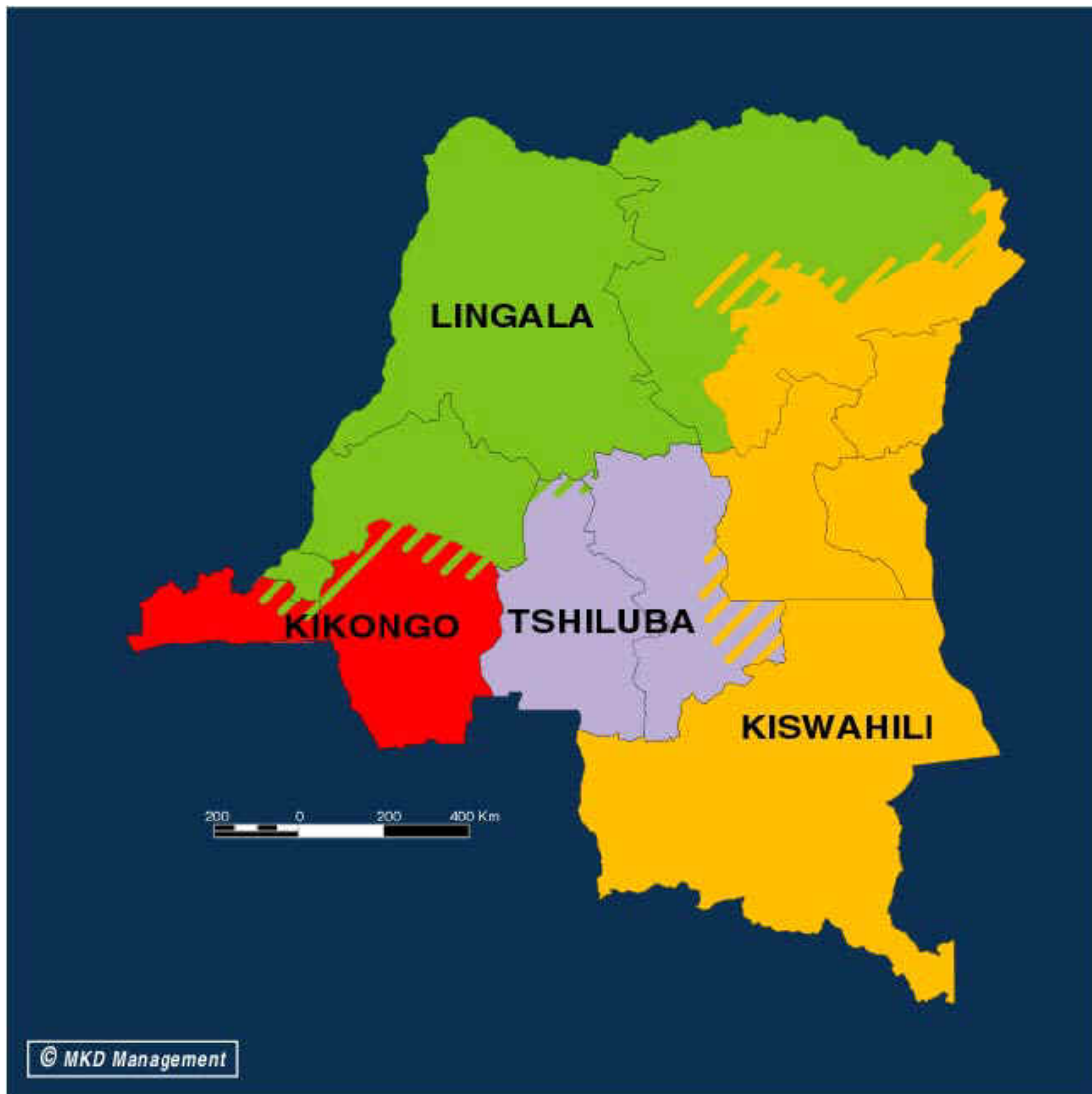


Fig.7. Carte linguistique de la R. D. du Congo

3. 3. Diversité linguistique dans le royaume des Bakongo

3. 3.1. Le kikongo et ses variantes

Pour appréhender la réalité de la diversité linguistique de l'ancien royaume des Bakongo qui fut une entité politico - économique fort hétérogène, nous proposons de faire un tour d'horizon à partir du *kisi - kongo*, langue originelle des Bakongo, jusqu'au *kituba* ou *kikongo ya leta*, le kikongo officiel utilisé à la radio, à la télévision et dans la presse écrite. En effet, une riche bibliographie renseigne sur ses origines jusqu'à son intégration unitaire en *kikongo ya leta* ou *kituba*. Parmi

les travaux représentatifs figurent ceux de W.Holman Bentley (1887), E. Karl Laman (1912, 1936) et S. Mufwene (1988).

K. Laman décrit le kikongo comme l'une des langues de la grande famille des langues bantu à l'instar du Souahéli (kiswahili) de la côte d'Afrique Orientale, du Zulu et du Héréro en Afrique du Sud ou encore du douala du Cameroun allemand, des Amboundous de Mossamèdes ou du Waroua du sud-ouest du lac Tanganyika.

La forme *bantu* fut retenue vers 1852 (*sic*) par des linguistes pour symboliser l'unité du sous-groupe de ces langues dans lesquelles le concept «homme» est traduit par le proto-lexème – **ntu*. Par exemple le zulu *a - bantu* signifie « ayant trait aux hommes. » Dans un ouvrage paru en 1858, W.-H.-I. Bleek propose la dénomination « famille Ba - ntu » déjà pressentie par lui dans sa thèse en latin soutenue en 1851. Ce terme a donc été adopté par les Européens pour désigner aussi bien un groupe important des indigènes que des langues issues de ces groupes sociaux du centre de l'Afrique (voir les locatifs en bantou, Claire Grégoire, 1975).

Quant au mot *Kongo* ou *Ekongo*, il est un substantif désignant l'ancêtre mythique « Ne Kongo » ou grand roi (B. Thompson, 1999 : 1-9.) Il dénote aussi l'ancien et puissant royaume *Kongo dia Ntotila*, surnommé San Salvador par les missionnaires portugais. Il est également le nom du fleuve « Nzadi », déformé par erreur en « Zaïre » par les mêmes missionnaires.

Dans les villages, les villes ou les districts, de Kinshasa jusqu'à l'Atlantique, le kikongo ya leta est parlé par les ressortissants de la province du Bas-Congo ainsi que par les habitants de la province de Bandundu et quelques provinces des pays voisins comme le Congo-Brazzaville, l'Angola et le Gabon.

Comme nous l'avons déjà signalé, de tous les parlers des Bakongo, le plus proche du *kisi-kongo* authentique est le *kisolongo* parlé à Soyo en Angola et au Congo-Kinshasa dans la commune de Moanda, plus précisément dans les localités de Vungu, Kibamba, Senge, Longwa, Malele, Kimuabi et Matombe.

Pour Bentley, le *kindibu*, une variante du kikongo parlé à Mbanza-Ngungu, compte parmi les vieilles souches des *kikongo*, plus proches du *kisolongo* et du *kimanianga* (W. Holman Bentley, 1889.) Léon Dereau (1955) argumente de la même manière en considérant pour sa part que le *kindibu* a connu un nivellement général à *Mbanza-kongo* ou à la cour royale. Mais nous pensons que, sur ce point, les deux auteurs se trompent même s'ils ont travaillé dans cette région où est parlé le *kindibu* car leurs travaux concernent plutôt le *kikongo en général* et non du *kindibu* de Mbanza-Kongo : l'un des deux auteurs s'est consacré à l'élaboration d'un *dictionnaire anglais-kikongo* (1889) et l'autre a fait la collecte du matériel pour l'enseignement du kikongo (1955). Ils n'avaient pas d'informations suffisantes et solides sur le *kisi-kongo* et donc ne pouvaient argumenter que sur ce qu'ils ont traité. Il y a sûrement plus de chance d'avoir des avis contraires à leur point de vue sur le *kindibu* si des études sérieuses se faisaient dans cette direction.

Les *parlers kongo* se répartissent en une vingtaine de variantes, les uns en R.D.C. et les autres chez les pays voisins. K. Laman (1936) a répertorié 17 parlers locaux dans son *dictionnaire kikongo-français*. Des récentes études du kikongo dénombrent plus de 27 parlers locaux (*Atlas linguistique du Zaïre*, 1983). Notons aussi que l'ancien sobriquet donné aux Bakongo par les Européens était « Bafioti », qu'ils traduisirent par les hommes à la peau sombre. Leur langue était appelée le « kifioti ». Mais en réalité, *fioti* signifie « petit » au singulier ; et *Bafioti* signifie « petits » au pluriel (Laman, 1936)

A l'instar d'autres langues bantu, le kikongo est écrit pour la première fois par les missionnaires catholiques et par ceux de la Baptist Missionary Society, après la découverte de l'embouchure du fleuve Congo lors de la deuxième tentative en 1491 par Diego Cao et sa suite. Ils accostèrent à Mpinda (Soyo) où ils entrèrent en contact avec les Basolongo. Parmi leurs premières oeuvres nous pouvons citer *A handbook of the Christian Faith* écrit en kikongo et publié en 1624 à Lisbonne.

L'étude du lexique et de la grammaire du kikongo a débuté par la publication à Rome d'un petit dictionnaire en 1650 sous la signature du frère Hyacinth Brusciotto de Vetralla, missionnaire capucin du Kongo. En 1659, est publié toujours à Rome '*The Rules of Kikongo Language*', qui sera traduit en français en 1912.

Selon W. H. Bentley (1887), le kisolongo parlé à Soyo (Ex-San Antonio do Zaïre) est, de toutes les différentes variantes du kikongo, celle qu'il faut considérer comme étant la langue originale parlée à la cour de Mbanza Kongo. Cet auteur pense aussi que le kisolongo est vraisemblablement proche du kindibu, du kisansala, du kintandu et du kimanianga. Mais pour le Dr Cust, cité par le même Bentley, le kikongo des ouvrages rédigés en 1624 et en 1650, est plus proche du kakongo (kivili) de Cabinda. Nous ne partageons pas ce point de vue pour trois raisons :

- Le kivili du kakongo est l'une des rares langues du groupe bakongo qui aient autant de particularités morphologiques et lexicales ;
- Les explorateurs sont entrés encore une fois en contact en premier avec les Basolongo de Soyo, même si ces derniers sont géographiquement proches de Cabinda ;
- Le kikongo des premiers ouvrages examinés par Bentley est, d'après ses conclusions, relativement proche du kisolongo. Malheureusement, dans certains passages de son étude, Bentley semble s'embrouiller et souscrire sans conviction à la thèse selon laquelle il s'agit du kivili de kakongo, une langue qu'il ne connaît pas bien.

Par ailleurs, en 1804, le frère Bernardo Maria de Cannecattim, autre missionnaire capucin, publia un petit dictionnaire trilingue portugais-latin-kikongo. Dans sa préface, il consigne que les 1000 mots de son ouvrage proviennent du kisolongo. Bien que plusieurs linguistes, ethnologues et anthropologues considèrent le *kifioti* comme la base du kituba actuel, le capucin privilégie le kiwoyo au détriment du kakongo (kivili) de Cabinda (Loango.) Malgré ces allégations, nous ne considérons pas le kiwoyo comme étant, à la place du kisolongo, plus proche du kisi-kongo.

De nos jours, les Bakongo possèdent une espèce de pidgin ou de *lingua-franca*, sorte de synthèse de diverses variantes du kikongo, travaillé pour servir de langue véhiculaire et qui est devenu une des quatre langues nationale et officielles de la R.D. du Congo. Tout en ayant évolué comme chaque langue et en n'étant pas demeuré statique, le kituba a eu des modifications introduites par les linguistes et les sociologues. Cette évolution peut être étudiée synchroniquement en comparant le lexique, la morphologie et la phonétique du kituba de Boma à ceux du kituba de Matadi et du Bandundu.

3. 3. 2. Intégration et fusion du kituba

Le kituba ou le *kikongo ya leta* vient du *kifioti*, du kakongo de Cabinda. Mais selon l'Institut de langues africaines (1982 : 4-5), le kituba tirerait son origine dans la région du cours inférieur du fleuve Congo, autour de Manianga. Maurice Houis, cité par H.d W. Fehdereau (1969), suppose que le kituba date du 16^{ème} s., époque où la traite des esclaves a provoqué un brassage de populations. En l'absence de documents écrits datant de l'époque, il est difficile de préciser la période exacte où est apparu le kituba. Cependant, nous pouvons affirmer que c'est vers les années 1950 que le kituba a vraiment connu une véritable émergence faisant suite au désir de réunifier linguistiquement tous les ressortissants bakongo d'une part, et à cause de la nostalgie pour l'ancien royaume des Bakongo (M. L. Martin, 1981: 139).

Selon H. W. Fehdereau (1969), Boma, Loango et Luanda ont été des centres importants de regroupement au 16^{ème} siècle déjà. Dès cette époque, les esclaves arrachés à leurs milieux d'origine pour être conduits sur la côte éprouvaient un besoin élémentaire d'échanges linguistiques sans que, certes, cela n'autorise à affirmer que le kituba date de cette époque. Mais on peut dire que les conditions de son émergence comme langue véhiculaire ou *trade language* étaient réunies. Signalons en outre que le système de portage de Matadi à Kinshasa et de Pointe-Noire à Brazzaville a contribué également au développement et l'implantation du kituba.

Les diverses variantes du kikongo (kisolongo, kimanianga, kindibu, kiyombe, kivili...) ont été mises à contribution dans la synthèse linguistique qui a permis

l'émergence du kituba et donc à une unité linguistique qui permet à présent à tout le monde de se retrouver facilement dans le *kikongo ya leta* qui, cependant, a aussi ses propres variantes selon qu'il est parlé à Boma, à Matadi, à Brazzaville, à Pointe-Noire, à Libreville (Gabon) ou à Kikwit.

Dans ses variantes, l'accent tonique par exemple change selon que le kituba est parlé dans une région ou dans une autre, bien que sa base reste quasi intacte.

Le kituba²⁰, dérivé de la fusion des variantes du kikongo, s'étend sur les régions sud-ouest de la R. D. du Congo, de l'Angola et du Congo-Brazzaville. Ses centres les plus importants comptent près de quatre millions de locuteurs (cf. Centre d'Etudes Ethnographiques du Bandundu [CEEBA], 1973: 5).

3. 3. 4. choix et différences linguistiques

D'après L. Dereau (1955: 3 - 5), le kikongo a peu de variantes, mais il présente une diversification locale très restreinte. Cet auteur pense que le kikongo doit certainement avoir eu, il y a plusieurs siècles, une généralisation, une simplification, un nivellement général de la langue à partir d'un point central, sans doute situé à San Salvador. Pour nous, cet auteur se trompe sur ce point car, contrairement à ce qu'il affirme, le kikongo possède justement plusieurs variantes (Lire Albert Doutreloux, 1968). Cependant, nous sommes d'accord avec ses affirmations sur le kindibu (le kikongo parlé à Mbanza-Ngungu et tout le long du chemin de fer jusqu'à Matadi) pour les raisons suivantes :

- Le kindibu a des sous - variantes ou des idiomes qui ont de grandes similitudes entre elles et qui s'étendent sur une vaste étendue dans laquelle vit une population relativement dense ;
- De l'aveu de tous, le kindibu est une des langues qui a le plus de ressemblances avec la langue de San Salvador (de laquelle dérive le

²⁰ Comme le lingala, le kituba ou kikongo ya leta est une langue véhiculaire à l'échelle des deux provinces (le Bas-Congo et le Bandundu). Ayant acquis informellement le statut de langue nationale, elle a été érigée au rang de langue officielle depuis la Conférence Nationale Souveraine. Le kikongo ya leta comptait 4 millions de locuteurs en 1982. De nos jours W. Macgaffey (1995 : 1) a répertorié environ 6 millions de locuteurs dans les trois pays qui constituaient le royaume des Bakongo. Tout Mukongo se retrouve dans l'unité du kituba. Le nivellement général dont parle Léon Derreau (1955) dans son ouvrage a quelque chose à voir avec le kituba.

kisolongo) et constitue une des souches d'où proviennent selon les traditions unanimes tous les sous - groupes des Bakongo ;

- En plus, le kindibu est la variante du kikongo la mieux comprise partout, la plus simple et la plus susceptible de devenir la langue de tous les Bakongo ;
- Bon nombre d'ouvrages littéraires rédigés en kikongo et ayant un contenu chrétien ou profane le sont en kimanianga, kindibu, kiyombe et kinsansala.

Toutefois, en examinant la question avec le recul nécessaire, nous notons que les premiers missionnaires catholiques et protestants s'étaient bien implantés dans des localités comme Mbanza-Ngungu, Mayombe et Manianga tant et si bien qu'ils ont pu influencer pour ériger le kindibu, le kimanianga ou le kiyombe en modèles dans l'élaboration du kikongo, langue commune des Bakongo.

Léon Dereau aurait dû se rendre à San Salvador et dans ses environs pour constater que les Basansala, les Bazombo, les Babembe, les Bahumbu, les Bawoyo et les Basolongo, qui continuent à parler leurs langues respectives, n'ont rien à envier aux Bandibu, même si certains assimilent abusivement les Bazombo aux Bandibu alors que notre expérience du terrain démontre que le kizombo est bien différent du kindibu.

Puisqu'il n'y a pas de certitude qui permette de dire que telle variante du kikongo est élaborée que telle autre, alors nous choisissons arbitrairement le kimanianga et le kisolongo, langues plus proches du kindibu, pour les comparer au kikongo ya leta ou kituba. Ce procédé nous permettra d'étayer les différences auxquelles nous faisons allusion en début de ce chapitre.

Pour analyser les différences aux plans morphologique, syntaxique et lexical, nous avons en bonne méthodologie choisi deux locuteurs qui parlent chacun une variante donnée du kikongo, et un troisième locuteur du kituba ou kikongo ya leta. A ces trois informateurs, il a été demandé de réciter la prière « notre père » (Luc 11 : 2-4 ; Mathieu 6 : 9-13) que nous retranscrivons en chacune des trois langues :

- **En kimanianga :**

É séto mu mazulu, bika nkumbu aku ya zitusua, é kintinu kiaku kiza, o luzolo luaku lua vangàma va nza, nze koko zulu, é dia kuéto kwa lumbu ye lumbu utuvana ko wûnú.

Utu yambudila nfúka zéto, é ngiambudila tuyambudilanga ana batu vwidi é nfúka.

Kutufidi muna umpukumunu kó, kansi utuvuluza muna mbi, kadi kiaku kimfumu, kiéna, wisà, yé lendo kia nvu, ya nvu (lire S. Dialungana kiangani, 1966: 23).

- **En kisilongo :**

Etat éto mu mazulu, bike é nkumbu aku ya zitusua, ekimfumu kiaku kiza, o luzolo luaku lwavangama éva ntoto yé kuzulu, e yum' éto ya wunu utuvana yo.o

Utuloloka ézi mfuka zéto, u mosi tu lemvukilanga aya batuvwidi ekuma. Kutufidi mu utokanaswa ko, kansi utuvuluza kadi é kiaku kimfumu, kembo, ngolo, léndo kia mvu ya mvu.

- **En kituba ou kikongo de l'Etat :**

Tata beto kéna zúlu, bika nkúmbu ya nge ya zituswa, kimfumu na nge ya kiíta, kati ya béto, luzulo na nge ya salama na ntòtò mutindu mosi kúna na zúlú.

Léenvukila ba imbí na béto, mpíla mosi béto pe ke lénvukila bayina mesalà béto imbí.

Madia na béto ya bubu yayi péesa béto yau.

Kubika béto na ntontolo vé, kasi vuluza béto.

Samu ya nge ki mfumu, kena nkémbó, ngóolo na lulendo ya mi nvú na mi nvú.

- **En français :**
 Notre père qui est aux cieux ;
 Que ton nom soit sanctifié ;
 Que ton règne vienne ;
 Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ;
 Donne-nous notre pain de ce jour ;
 Pardonne nos offenses, comme nous aussi nous pardonnons à ceux
 qui nous ont offensés ;
 Ne nous laisse pas en tentation, mais délivre-nous du mal ;
 Car, c'est à toi qu'appartiennent dans tous les siècles, le règne, la
 puissance et la gloire aux siècles des siècles, amen.

Mis à part cette prière, notre corpus comprend un second exemple de texte dans les trois langues, exemple qui permet d'étudier leurs différences sur les plans morphologique, lexical et phonétique. Le texte est assorti d'une traduction en français.

Kimanianga	Kituba	Kisolongo	Français
<i>Siamini é !</i>	<i>Mbóte na nge !</i>	<i>O, kolèlè,é !</i>	Bonjour !
<i>Lu siemi é !</i>	<i>Mbóte na béno !</i>	<i>Lu kolélé,e !</i>	Bonjour à tous !
<i>Yoyoé, é !</i>	<i>Bikáná mbóte</i>	<i>Otoma sal'é</i>	Au revoir !
<i>Yoyo'éno é !</i>	<i>Béno bikànà mbóte</i>	<i>Lu toma sala</i>	Au revoir tout le monde
<i>Bué, lusiémi é?</i>	<i>Inki nsángu ?</i>	<i>E mavimpí ?</i>	Comment ça va?
<i>I nsiamini</i>	<i>Munu ke mbóte</i>	<i>N'kolèlè</i>	Ça va bien
<i>Mwana toko</i>	<i>Mwana bákála</i>	<i>Etoko</i>	Garçon
<i>Mwana ndumba</i>	<i>Mwana kéento</i>	<i>Mwana ndumba</i>	Jeune fille

Fig.8. Tableau de comparaison entre le kimanianga, le kituba et le kisolongo.

Un examen rapide de la notation de la prière et des expressions ci-dessus dans les trois idiomes permet de se rendre compte qu'il existe bien des différences sur

les plans morphologique, lexical et phonétique. Cependant, ces différences, somme toute minimales et quelque soit le niveau où elles se situent (niveau du préfixe, du suffixe et du radical), n'entravent pas trop l'intercommunication entre les Bakongo.

3. 3. 5. Notions de grammaire du kisolongo

Pour faire de cette langue une présentation rapide, nous allons analyser non seulement quelques éléments de sa grammaire, mais aussi ceux de sa prosodie et de l'orthographe.

3. 3. 5. 1. Phonétique et phonologie du kisolongo

Le tableau vocalique du kisolongo comprend cinq voyelles : **a, o, i, e, u**.

Les voyelles **e** et **o** ne se prononcent certes toujours pas de la même manière, mais ces différences de prononciation n'ont rien à voir avec la signification des mots. Nous illustrons plus loin cette affirmation.

1. La consonne dentale alvéolaire **s** se prononce comme en français **s** et rarement **z** ; y compris entre deux voyelles. Ex : **asundi** = lauréat.

La voyelle **u**, ouverture minima non arrondie, se prononce toujours comme en allemand /ou/ (Ursula.) Mais devant les voyelles **a, i, e, u**, elle devient **w**. Exemple : **u + a = wa** ; **u + e = we** ; **u + i = wi** ; **u + o = wo** ; **u + u = wu**.

2. La voyelle **i**, ouverture minima non arrondie, devient **y** devant les voyelles **u, i, e, o**. Exemple : **i + o = yo** ; **i + a = ya** ; **i + e = ye** ; **i + u = yu**.

3. **V** et /**v**/, le kikongo distingue entre le **V** labio-dental qui ressemble au **V** français et un autre /**v**/, qui n'existe pas en français. Celui-ci se prononce des deux lèvres et non en joignant la lèvre inférieure et les dents de la mâchoire supérieure. Il importe de bien distinguer entre le labio-dental **v** et la fricative sonore /**v**/, car ce /**v**/ provoque des changements euphoniques que le **v** français. Ex: **Vátá**, cultiver et **vata**, village.

3. **Mu / mou/** est le préfixe qui exprime le singulier. Son pluriel est **Ba / ba/** ou **Mi / mi/**.

d) **Les consonnes**

Les consonnes communes qu'on rencontre en kikongo sont :

Labiales : m, p, b, f, v ; alvéolaires : n, t, d, s, z, l ; vélares : k et g.

Notons que le **g** apparaît généralement dans le contexte complexe **ng** exemple : *ngáanga*, féticheur ; *ngáandu*, crocodile ; *ngóongól,o* mille-pattes.

Autres exemples de consonnes :

Máama, mère ; *níni*, oiseau ; *púlúpúlú*, diarrhée ; *táata*, père ; *dilá*, pleurer ; *kóoko*, bras ; *bábá*, muet, *fofóolo*, boîte d'allumettes ; *vimba*, gonfler ; *luzólo*, volonté ; *mvúla*, la pluie ; *sóka*, hâche..

e) **Complexes consonantiques**

En kikongo on rencontre trois types de consonnes ou groupes consonantiques :

- 1) une consonne précédée d'une nasale ng. Les complexes de ce type couramment attestés sont : *ngáandu* (crocodile), *ngálu* (petit plateau en paille), *ngúlu* (porc), *ngólo* (force), etc.
- 2) une consonne suivie d'une semi-voyelle :
ces types sont couramment attestés par : my, mw, py, pw, by, vy, vw, tw, dy, lw, ky, kw. Exemple : *myéezi* étoiles, *lyéenzi*, lumière (en kisolongo), *nwána*, se battre, *mwana* enfant, *kwíika* allumer *dyamba* chanvre, *syama* être en bonne santé (kisingombe en kimanianga, etc.

Une consonne entourée d'une nasale et d'une semi-voyelle

- 3) Les complexes attestés sont les suivant : mmy, mpy, mpw, mby, mbw, mfy, mv, mvw, nzy, nzw, nky, nkz, ndy, ndw, nsy, nsw :

Exemple : *mpyoodi*, hareng ; *ntwéedi*, éleveur ; *ndyatilu*, démarche ; *mfwidi*, je meurs ; *nswéeswe*, frais ; *lungwénia*, caméléon ; etc.

3. 3. 5. 2. Etude des unités suprasegmentales

Dans les langues africaines, les tonalités musicales occupent une place importante. Elles servent à indiquer les émotions et à distinguer les idées essentielles. Elles jouent singulièrement une fonction de premier ordre dans la signification des mots tout en influant sur l'orthographe.

En kikongo n'existe pas correspondance entre l'accent tonique principal (le plus lourdement scandé) et le ton le plus aigu. Nous notons les tonalités dites musicales, les basses, émises en voix de poitrine ou profonde par un accent grave (`) ; les hautes, produites du haut de la bouche ou en voix de tête, par un accent aigu (´). L'accent circonflexe (^) oblige l'adoucissement de ton. Cela n'a rien à voir avec ce coup d'émission plus percutant de voix /ou/ scandement qu'on appelle accent tonique, sauf sur le second accent tonique des mots longs dont on scande deux syllabes, qui est nécessairement aigu quoique martelé très faiblement.

Dans les mots courts, le sens de ce radical change suivant que cette voyelle est émise en note grave ou aiguë. Ainsi *sónga* « être droit, juste, vrai », mais *sònga* se traduit par « montrer. » L'accent tonique principal se porte toujours sur la première voyelle du radical.

Les accents toniques et les signes phonétiques jouent un rôle capital dans l'usage et dans la distinction du type de variante du kikongo (H.Van Roy, 1963 : 6.)

Exemple: « â ; à ; é ; è ; û ; ù ; ô ; a » ; exemple : *sâla*, salon (ton descendant) ; *túkóta*, entrons (ton montant) ;

Ngèmba, gentillesse (ton doux) ; *sala*, ou *sáála*, rester (ton haut double), etc.

Notons que, les signes diacritiques adoptés dans ces exemples présentent l'identification et la distinction de ton et de vocalique dans l'usage du kikongo.

Ex : nkusu, perroquet ; bela, blâmer ; béla, perdre ; beela, (bela), être malade ; badiidi, (ils ont mangé) ; badîdi, ils viennent de manger.

b) voyelles

- 1) Ton bas ; voyelle brève nasale syllabique : **à, a, e, u, n, ù**. (ex : *làmba*, préparer en kisolongo) ; voyelle longue **aa**, (exemple : *ngaangu, ngǎngu*, intelligence);
- 2) Ton haut, voyelle brève nasale syllabique: **é, n**. (exemple : *lékesa*, faire dormir) ; voyelle longue et double: **ä, e**. » (beela, être malade) ;
- 3) Ton haut au début (ex : *lómba*, demander), voyelle longue **â, ê, û**, ex : *ngânzi*, colère (Ton descendant.)
- 4) Ton haut à la fin, voyelle brève nasale syllabique. Ex: *kinduvú*, l'art de se saouler **á, ú** (ton montant bref.)

Nota bene : chacune des cinq voyelles peut être allongée. L'allongement vocalique, très fréquent en kikongo, est pertinent, comme on peut le constater dans les paires de mots ci-après :

Béla, reprocher ; *bééla* être malade (kimanianga)

Sála, travailler ; *sáála* rester

Lúka, vomir ; *lúuka*, être intelligent

Kóla, grandir ; *kóola* ; cueillir

c) Les semi-voyelles

Le kikongo compte deux semi-voyelles : **y** et **w** exemple : *yáaya*, aîné (e) ; *madyá* nourriture ; *wangíla*, sésame.

3. 3. 6. Morphologie du kisolongo (Phonologie du kisolongo)

1. Le système vocalique

1.1. Paires minimales

1.1.1. L'opposition phonologique entre /i/ et /u/ s'établit grâce à la paire minimale²¹ suivante : /kína/ 'danse' vs /kúna/ 'plante'

1.1.2. L'opposition entre /i/ et /e/ s'établit grâce à la paire minimale suivante : /símba/ 'touche' vs /sémba/ 'reprimande'

1.1.3. L'opposition phonologique entre / e / et /o/ s'établit grâce à la paire minimale suivante : /kémba / 'rejouis' vs / kóm̩ba/ 'balaye'

1.1.4. L'opposition phonologique entre / e/ et / ε / s'établit grâce à la paire minimale suivante : / yéla / 'perdre' vs / γεεla / 'souffre'

1.1.5. L'opposition phonologique entre /o/ et /ɔ/ s'établit grâce à la paire minimale suivante : sóla/ 'plante' vs /sɔɔla/ 'choisis'

1.1.6. L'opposition phonologique entre / o / et /a / s'établit grâce à la paire minimale suivante : /kóm̩ba / 'balaye' vs /kámba/ 'avertis'

1.1.7. L'opposition phonologique entre / a / et /ɔ/ s'établit grâce à la paire minimale suivante: /lámba/ 'prépare' vs /lɔɔmba/ 'demande'

1.1.8. L'opposition phonologique entre / ε / et /ɔ/ s'établit grâce à la paire minimale s'établit grâce à la paire minimale suivante : /kɛnda/ 'coupe' vs /kɔnda/ 'seduis'

1.1.9. L'opposition phonologique entre / ε / et /u / s'établit grâce à la paire minimale suivante : /sɛnda/'récolte' vs /súnda/ 'gagne'

1.2. Le système vocalique du kisolongo se présente ainsi :

Degré d'aperture	Voyelles fermées	Voyelles ouvertes
1 ^{er} degré	/i/	/u/
2 ^e degré	/e/	/ ε/
3 ^e degré	/o/	/ɔ/
4 ^e degré	/a/	

²¹ Une paire minimale comprend deux mots qui ne s'opposent que par une seule unité vocalique, consonantique ou suprasegmentale (ton, quantité vocalique, etc.)

2. Système tonologique

Le kisolongo est une langue où la hauteur mélodique a une valeur distinctive. On parle de tons ponctuels haut (noté par le diacritique de l'accent aigu) et le ton bas noté par une absence de signe. La modulation tonale se note conventionnellement par le diacritique de l'accent circonflexe (pour la modulation haut-bas) et par le diacritique de l'accent inflexe (pour la modulation bas-haut). Cette modulation n'a pas un caractère phonologique dans le kisolongo en raison de l'absence des paires minimales illustrant des oppositions suivantes, toutes choses étant égales par ailleurs :

- Ton bas vs Ton modulé bas-haut
- Ton bas vs Ton modulé haut-bas
- Ton haut vs Ton modulé haut-bas
- Ton haut vs Ton modulé bas-haut
- Ton modulé haut-bas vs Ton modulé bas-haut

Il suit que ce qui se perçoit phonétiquement comme étant une modulation tonale doit être interprété comme étant une succession de deux voyelles identiques, mais hétérotones. Ceci permet d'embrayer pour dire que la longueur ou la quantité vocalique n'a pas non plus une valeur pertinente dans le kisolongo dans la mesure où on ne peut pas opposer deux mots sur la base de cette unité suprasegmentale, toutes choses étant égales par ailleurs. Il y a donc en kisolongo deux tons : haut et bas que nous identifions à l'aide des paires minimales suivantes :

Ton haut vs Ton bas : / bókóta/ 'chuchotte' vs / v à l à k à t à / 'fouille'

3. Formation du pluriel en kisolongo

Kiélo / yélo (7/10) : porte (s)

Nkóombo / zinkóombo (9 /10) : chèvre (s)

Dimémé / mamémé (5/6) : mouton (s)

Budi / yibudi (7/ 10): chat (s)

Yakala / mayakala (5/6) : homme (s)

Ntu / mintu (1/4) : tête (s)

Disu /meso (5/6) : oeil (yeux)

Bulu / yibulu (7/10) : animal (aux)

Kalu / makalu (5/6): voiture (s)

Ndumba / zindumba (9/10): jeune (s) fille (s)

Dikaya / makaya (5/6): feuille (s)

Lukalu / makalu (11/6) : trein (s)

Disuwa / masuwa (5/6): bateau (x)
Nlungu /milungu (1/4) : pirroque (s)
Dilonga / malongo (5/6): assiette (s)
Nzúngu / zinzúngu (9/10): marmite (s)
Lúpangu / tupangu (13/14) : parcelle (s)
Ntshi / mitshi (1/4) : arbre (s)
Ladio /ziladio (1/10): radio (s)
Muntu / yantu (1/10) : homme (s)
Nkéento / akénto (9/10): (femme (s)
Yakala / mayakala (5/6) : mâle (s)
Mwana / yana; bana (1/2): enfant (s)
Skola / ziskola (1/10): école (s)
Sofele / zisofele (9/10) : chauffeur (s)

Ci-après quelques phrases

Dilonga diame dia tuma / malonga mame ma tuma : mon assiette en porcelaine
/mes assiettes en porcelaine

Dikalú diama dia mpá / makalu mame ma mpá : ma voiture neuve/ mes voitures
nouves

Kiélo kia nzo a mfumu / mielo mia nzo a mfumu : la porte de la maison du chef ;
les portes des maisons des chefs

4. Quelques verbes à l'infinif kisolongo

Sámba (15) : prier, comparaître, supplier

Lóomba (15) : demander

Súmba (15): acheter

Lamba (15) : préparer

Zawula (15) : courir

Sonéka (15) : écrire

Tala (15) : regarder

Vuanda (15) : s'assoier

Fukama (15) : s'agénouiller

Yimbila (15) : chanter
Bokota (15) : chuchoter
Tanga (15) : lire
Visa (15) : comprendre
Kina (15) : danser
Dasuka (15) : se fâcher
Sukula (15) : laver
Dumuka (15) : sauter
Kamba (15) : avertir
Biéka (15) : introniser
Fúnda (15) : accuser
Kwéla (15) : marier, se marier
Kandika (15) : interdire
Túma (15) : commander, envoyer
Kóta (15) : entrer
Vayika (15) : sortir

5. Quelques phrases au présent

- *mwana yakala ofukamene va ntoto* : le jeune est à genou par terre
- *E nkombo yi fwidi* : la chèvre est morte
- *Tata Lembe osumbidi e buku dia mpá* : Papa Lembe vient d'acheter un nouveau livre
- *O mwana o kotele mu kalasi* : l'enfant entre en classe ou l'enfant vient d'entrer en classe
- *E dibundu dia missioni dikangamene* : l'Eglise protestante vient d'être fermée
- *E malavu makandikilu kwa tata Mpélo* : le vin est interdit par le prêtre.
- *Yele ku zandu* : je pars au marché
- *Tuénda sumba onkélé* : allons acheter le fusil
- *Bele ku vata dia nkéento* : ils vont au village de la femme.
- *Paulo oвуende va sala* : Paul est assis au salon

- *Mama Mandelani osumbidi e dikalu diampá* : maman Madeleine a acheté une nouvelle voiture.
- *O nlúngwa a matoko usindidi* : la pirogue des jeunes garçons vient de couler
- *E yana makéento betolanga é nkúnga mia kiadi* : les jeunes filles chantent des lugubres chansons.

6. Les adjectifs qualificatifs en kisolongo

E dikalu dia **mbuaki** : une voiture rouge

E méza ma **ndombe** : une table noire

E lapi ya **nsakambisu** : un bic vert

Tata Lembe muntu **ambote** : papa Lembe est un bon type

Mama Mandelani nkéento **ambi** : maman Madeleine est une mauvaise femme

7. Formation de féminin en kisolongo

Mbonde **a nkéento** : une chienne

Mbonde **a mbakala** : un chien

Budi kia **nkéento** : une chatte

Budi kia **mbakala** : un chat

Mwana **ankéento** : une fille

Mwana **e yakala** : un garçon

Nválwa **ankéento** : une jument

Nválu **wa yakala** : un cheval

3. 3. 7. Les classes nominales

Le kisikongo atteste entre 18 classes, à l'instar du kikongo ya léta ou monokutuba. Il y a l'absence de la classe 12 (Kani-Bangu, 1987 : 41).

Nous représentons ci-après le kisolongo en les désignant par les numéros conformément à la linguistique de parlers bantu.

a) Classes et troisièmes personnes

Un nom est caractérisé par son appartenance à un genre fixe et indépendant, tandis que les autres mots soumis au système de flexion adaptent leurs accords au genre du nom auquel ils réfèrent. Le genre est une unité morphosyntaxique constituée d'une paire de classes qui représentent généralement le singulier et le pluriel. Ainsi, le genre 1/2 est celui des seuls êtres humains. La première colonne de ce tableau présente l'appariement des classes en genres nominaux et leurs correspondants verbal et pronominal, ainsi que les pronoms substitutifs, les référentiels, les démonstratifs, les préfixes objets, et les suffixes substitutifs.

Le morphème dit référentiel a pour propriété de se combiner avec d'autres morphèmes ou avec d'autres mots pour former des pronoms et des adverbes qui expriment les idées suivantes : 1. la possession PP/PP (*mvélo miau*, leurs vélos.) Des formes des classes locatives (particulièrement 17 et 18) peuvent être utilisées indépendamment avec le sens de « à la maison » du référent. (*nzo'àme*, chez moi ; *nzo yèto*, chez nous) 2. a) La similitude ; 2. b) l'argument d'une thèse. PP (*yau mpe*, eux aussi. Etc.

Signification des signes : majuscule N = m, n, ng ; U = u ou ù, etc.

	<u>Préfixe nominal</u> (Substantif, adj., num. Ordinaux, participe nominal)	<u>Préfixe Verbal</u> (verbe, num. Ordinaux, participe verb.)	<u>Préfixe Pronominal</u> (rel., conn., part. Pron.)	<u>Démonstratif</u>	<u>Connectif</u>	<u>Référentiel</u>	<u>Préf. objet</u>	<u>Substitutif</u>
<u>Sg/Pl</u>				Déict.1, Anaph., Deict.2				
1ère p	mu- / N-	Wu- / ka / Ø-	Ndu- / wu- / yu-	eu / aya / au / bau / Wàya / ébà / àbà	Wa / b̃à	- wame / wèto	-N / tu -	wèto

A) Participants (je / nous ; Tu / vous)

B) Les classificateurs du Kisolongo

Classes	Préfixe Nom.	Préf.Pron.	Préf.Verbal	Infixe	Indice d'objet postp.
1	mu-, N'- ∅ -	Ye	u-, o-, ké, ∅	N'-	
2	a - ; wa ; zi, ba	a- ; zi - ; ba	a - ; zi - ; ba	a- ; ba	
3	mu - N'	wu	wu		wo
4	mi - ; N'	mi	mi		myo
5	di - ; ∅	di -	di		dyo
6	ma –	ma –	ma, me		mo
7	ki - ; ∅	ki	ki		kyo
8	yi ; bi ; ∅ –	yi, bi	yi, bi		yo
9	N- ; ∅	yi	yi		yo
10	N - ; ∅	zi, ze	zi, ze		zo
11	lu	lu	lu		lo
13	tu	tu	tu		to
14	wu- ; ∅	wu	wu		wo
15	ku ; ∅	ku	ku		ko
16	va	va	va		vo
17	ku	ku	ku		ko
18	mu –	mu –	mu –		mo
19	fi, ki	fi, ki	fi, ki		fyo, -yi- ; ki

Fig. 9 Le tableau de classes et genre en kisolongo

3. 3. 8. Principaux groupes linguistiques chez les Bakongo

Il y a une variété linguistique chez les Bakongo. On recense divers parlers comme ceux-ci : *kisolongo, kindibu, kimanianga, kintandu, kiyombe, kivili, kiwoyo, kisi-ngombe, kizombo, kisansala, kimbundu, kibéembe, kihumbu*, etc. Cette hétérogénéité linguistique est atténuée par les fortes similitudes existant entre les différentes langues parlées par chaque sous - groupe kongo.

Par ailleurs, lors de nos nombreux séjours au Bas - Congo, nous avons constaté de petites barrières de deux types :

- a) d'ordre linguistique (variations sur les plans phonétique, lexical et morphologique) ;
- b) blocage dû dans certaines circonstances au *codeswitching* quand les interlocuteurs sont issus des deux milieux sociaux différents, tels la ville ou le village. Quoi qu'il en soit, beaucoup de nos sujets interviewés considèrent qu'il s'agit de toute évidence d'une même langue. Ce sentiment est renforcé par le fait que chaque Mukongo peut recourir au kituba en cas d'éventuelle incompréhension.

A ce sujet, B. Malinowski (1974 : 37) constate que :

« le mérite d'une langue est louable lorsque sous la diversité des actes du langage (la formule juridique, le récit, la harangue, le discours religieux, la légende, le mot) joue un rôle qui concourt au triomphe de l'organisation sociale. Il va de soi, dans la vie quotidienne, que la langue (*kikongo ya leta* ou à sobriquet) est en fait la condition d'intelligibilité de la parole en tant que médiation qui assure l'identité des associations ou communautés du sens et des concepts opérés par les locuteurs, qui garantit la compréhension mutuelle. »

Jan Vansina (1963 : 109-153) affirme que :

« l'ethnie kongo ou groupe bakongo se divise en plusieurs groupes dont les principaux sont :

- Le long de la côte et du nord au sud : *les vili, les woyo, les solongo*.
- Vers l'intérieur, au nord : *les kunyi, les bembe, les sundi*.
- Au sud : *les zombo, les mbata, les bankanu, les sosso*. »

Pour nous, l'avis de Vansina semble assez loin de la réalité dans la mesure où il dénombre à peine dix groupes sociaux, alors que de nos jours le nombre de langues de la région est d'au moins vingt-sept (*Atlas linguistique de la République du Zaïre*, 1983.)

En effet, les Bakongo se répartissent en plusieurs sous - groupes qui ont des dénominations ou des sobriquets :

- au sud et au centre, depuis la frontière angolaise jusqu'à Mbanza-Ngungu, il y a les *Ndibu*. Ce sobriquet daterait de 1890 (*Atlas linguistique de la République du Zaïre*, 1983), de l'époque de la construction du chemin de fer du Bas-Congo [Matadi-Léopoldville (Kinshasa)] et fait allusion au fait que ces habitants qui constituent la plus vieille souche des Bakongo répétaient souvent *ndibu-ndibu* pour dire « n' est-ce pas ? » ou « est- ce vrai ? » On les assimile aussi parfois aux Bazombo d'Angola.
- A l'est jusqu'aux environs de Kinshasa, c'est-à-dire depuis les rivières Inkisi et N'sele jusqu'au fleuve Congo, vivent les Batandu (mpangu), nom qui leur est resté de l'ancienne province du royaume *Kongo*. Le nom *Ntandu*, qui les désigne actuellement, est un sobriquet qui, lui aussi, date de l'époque de « Tessi », celle de la construction du chemin de fer sous la direction de l'ingénieur belge Albert Thys. Ce sobriquet leur fut donné pour indiquer qu'ils venaient de l'amont ou de l'Est (Ntandu en kikongo.)
- Au nord : sur les deux rives du fleuve Congo, à l'ouest de Mbanza-Ngungu, on trouve les Basundi ou les Manianga. Ce dernier terme est le sobriquet que leur donna Henry M. Stanley²². Il est aussi le nom du marché très connu et très ancien, où se ravitaillèrent Stanley et sa suite, lors de leur séjour aux chutes de Mpioka en 1881. Leur langue est proche du kilari du Congo-Brazza.
- A l'ouest, depuis Matadi²³ et Boma²⁴ jusqu'au fleuve angolais de Shiluangou (enclave de Cabinda), on trouve les Bayombe et les Bamboma. Les Yombe,

²² Henry Morton Stanley : explorateur britannique, 1841-1904, *Dictionnaire Larousse*, 1979, p. 532.

²³ Matadi : grande ville portuaire où se passait l'embarquement des esclaves. Elle est située dans

c'est le sobriquet désignant les habitants du pays de la forêt. Boma est aussi un très ancien marché, très renommé où se troquaient caoutchouc et alcool des comptoirs. De Boma vers l'Atlantique, on trouve les Basolongo, Bawoyo et les Bavili.

Bon nombre de chercheurs fondent l'unité des Bakongo à partir de leur histoire commune, de leur langue commune (le kituba et ses variantes) et de leur organisation socio-économique. N. Ngoma (1981 : 123) considère qu'il s'agit partout du même *kikongo*, malgré l'existence de nombreuses variantes et de blocages dans certains cas comme nous l'avons signalé. La base sociale commune de tous ces groupes linguistiques est donc leur appartenance à un même groupe régional, ayant une histoire commune, une langue commune, une mémoire collective commune. Cependant, nous réfutons l'argument selon lequel les variantes du kikongo sont les mêmes partout car l'unité linguistique dont il est question se manifeste au niveau du *kituba* ou *kikongo ya leta* et non au niveau des langues parlées par chaque sous - groupe. C'est pourquoi nous partageons l'avis A. Doutreloux (1968 : 113) qui écrit : « Les Bakongo nous apparaissent, enfin de compte, comme un complexe ethnique aux composantes encore mal répertoriées, cimentées par une unité culturelle certaine. »

Ce point de vue est largement partagé par O. Boone (1973 : 405 - 406), qui fait remarquer que :

«les populations connues sous le vocable *kongo* comprennent un nombre assez important des tribus et des groupes territoriaux unis par les liens de la langue et de la culture. »

A la veille et après l'indépendance formelle du Congo, les politiques de l'époque ont su habilement exploiter cette idée d'identité culturelle et linguistique des Bakongo. Ce fut entre autres le cas le 8 novembre 1962, lorsque Vital F. Moanda, président de la province du Congo central, déclarait devant l'assemblée législative réunie en session ordinaire à Kasangulu :

le sud-ouest du Congo.

²⁴ Boma : ville portuaire du Bas-fleuve. Elle fut la première capitale du Congo belge.

« Je tiens à souligner que le Congo central n'est composé que d'un seul peuple. Nous sommes tous fils de Ne-kongo. Chez nous, l'appellation Manianga, Bayombe, Basolongo, Bandibu, Besi-ngombe, Bawoyo, Bantandu ou autres ne signifient absolument rien. Il n'y a que les fils de Ne-kongo qui peuplent le Kongo central, à part quelques ressortissants d'autres provinces (étrangers d'autres régions ou provinces) du Congo. C'est pourquoi le gouvernement va envisager certaines mesures selon lesquelles des punitions seront infligées à tous ceux qui se permettront de traiter leurs frères d'inférieurs ou d'étrangers. Nous nous appellerons tous *Bakongo* et essayerons tous d'éviter les termes *Bandibu*, *Bantandu*, etc.

L'avantage d'une telle déclaration est de stigmatiser publiquement les clichés, les stéréotypes, les préjugés existant entre les différents sous-groupes kongo et d'œuvrer au profit de l'unité à partir de la diversité.

A. P. Merriam (1952 : 384-386) affirme pour sa part que sept caractéristiques différencient les Bakongo d'autres ethnies :

1. « The common historic origin of the tribes, as evidenced by the mythology as well as the portugese records ;
2. a common history following the origin of the kingdom ;
3. common legends which, despite the splitting into tribes in the early history of the kingdom, point up the general cultural and political relationship ;
4. the lack of invasion by other tribes, except for the Yaka ;
5. the strength of the political kingdom ;
6. evidence of common material and non material culture of the people ;
7. the fact that the neighbours of the Kongo are sharply distinguishable and differentiated on all sides. »

Concrètement, on peut dire que les points communs entre les Bakongo sont : la langue (le kisi-kikongo) qui facilite l'intercommunication entre les différentes variantes parlées, la structure sociale, l'histoire commune et l'identité dans le cercle du groupe bakongo qui se présente comme une société globale dans la vie quotidienne.

En résumé, les Bakongo se présentent, pour nous, comme un peuple, avec une langue à l'origine commune (le kisi-kongo), même si cette unité linguistique peut être revue pour des raisons déjà évoquées (chaque sous-groupe social parle une variante différente du point de vue morphologique, lexical et phonétique) comme l'éloignement géographique. Mais les différents sous-groupes bakongo gardent indéniablement la même structure sociale et politique, la même histoire et la même culture.

Il y a unité linguistique au niveau du « kituba » ou du « *kikongo ya leta* » dans lequel tout Mukongo se reconnaît.

3. 3. 8. Conclusion partielle

La kisolongo, est une langue bantu et possède cinq voyelles à l'instar de beaucoup d'autres en Afrique au sud du Sahara telles que le kiswahili, le ciluba ou le kinyarwanda. En tant qu'outil d'échange et de communication par lequel se produisent les différents rituels, la socialisation et toute la littérature orale, il a été jugé important d'analyser rapidement certains aspects de cette langue tels que la morphologie, la phonétique et le lexique.

L'examen de ces trois aspects met en lumière les différences linguistiques entre les variantes du kisolongo et qui, malgré tout, n'entravent pas totalement l'intercompréhension entre les Bakongo. C'est sans doute ce constat qui a poussé certains auteurs à penser ou à croire qu'il y a une unité linguistique non seulement dans le kituba, mais aussi entre les variantes du kikongo. Encore une fois, le « *kituba* » est une *lingua franca* née du brassage entre toutes les variantes du kikongo à partir du 16^{ème} siècle et qui, de nos jours, est utilisé parmi les quatre langues nationales en R. D. du Congo.

Deuxième partie

Base socioculturelle et concepts techniques au pays des Basolongo

Cette partie présente les autres rituels qui peuvent conduire au *káandu* (chapitre 4). Quant au chapitre 5, il décrit les concepts techniques chez les Basolongo. C'est-à-dire sa structure sociale, ses institutions claniques, les notions de la propriété et de la succession qui sont parfois les causes du *káandu*, en cas de non – respect de la structure et des règles pré-établies. Enfin, le chapitre 6 donne un éclairage suffisant pour comprendre le fondement socioculturel du *káandu*, pour qui le « magico-religieux » reste le socle incontournable du Verbe sacré qui provoque chez les Basolongo la peur incontrôlée du sorcier, *ndoki*.

Chapitre 4

Quelques Rituels en rapport avec le *káandu* au pays des Basolongo

4.1. Introduction

Ce chapitre traitera de quelques rituels qui, chez les Basolongo, sont liés au *káandu*. Ce sont des cas concrets choisis parmi divers interdits des Basolongo qui en rapport avec l'usage du verbe (parole), des objets, des gestes, de l'exécutant (personne habilitée à officier) ou d'un rite religieux ou profane selon la cosmogonie en vigueur chez les Basolongo. Ceux-ci ont plusieurs rituels se rapportant à la vie sociale (mariage, vie économique comme le *nsámbu* 'bénédiction' et vie politique et spirituelle comme le *nsingulu* 'malédiction' ou le *biékwa* 'intronisation'.

4. 2. Concept de 'rituel'

Selon nous, le rituel est un ensemble de composantes qui constituent un culte profane ou religieux. Ces composantes sont le verbe (parole audible, tambourinée, chantée ou scandée), la matière botanique (feuilles, plantes ou écorces d'arbres), l'eau, le vin traditionnel et les gestes précis et nécessaires requis pour la cérémonie comme l'explique J. Vansina (1968 : 106-7) :

« It is certainly the ritual, with its symbols, that constitutes the heart of religion. Rituals, long neglected in favor of descriptions of myth and belief, must be considered. And that is not all. All rites are social rites, even individual ones. The worst fault a study can show is to neglect the thorough of the study of the society before analyzing the religion... it has become clear that in Africa social structures and religion are aspects of a single thing: a human community living the drama of its own existence. »²⁵

Les rituels des Basolongo comprennent l'ensemble de cérémonies relatives à leur cosmogonie : le *kikumbi* 'préparation d'une jeune fille au mariage' le *nsámbu*

²⁵ «C'est certainement le rituel avec ses symboles qui constituent le cœur de la religion. Les rituels longtemps négligés en faveur des descriptions de mythe et de croyance ne constituent pas un tout qui doit être pris en compte. Tous les rites, même ceux que l'on considère individuels, sont sociaux. La pire des fautes qu'une étude peut faire, c'est de négliger la pertinence de l'étude d'une société avant d'analyser la religion..., il est devenu clair qu'en Afrique, les structures sociales et la religion forment une unité ou un tout : une communauté qui vit un drame de sa propre existence. »

'bénédiction', le *nsingulu* 'malédiction' et le *nsukudulu* 'rite de lavage d'un (e) veuf (ve)'.

Selon leur importance et leur signification dans le sacré des Basolongo, toutes ces pratiques fonctionnent de l'audible (parole) au non-dit (gestes), du visible à l'invisible et sont étroitement liées entre elles. B. Fukiau (1969 : 29-31) remarque que « l'essence même du rituel kongo dans le rite de passage est présentée comme le mouvement entre le monde des vivants et le monde des morts. »

Cela étant dit, le *rituel* comprend la chorégraphie (gestes) et le verbe (parole active), les objets, les actions, tout étant lié à la cosmogonie des Basolongo. Le verbe décrit ce qui se passe et le résultat attendu sous forme de chants, de prières ou d'invocations. Il en est ainsi du *káandu*, du *nsukudulu*, du *nsingulu* et du *nsámbu*.

4. 2. 1. *Kikumbi* 'initiation au mariage'

Chez les *Bavili*, les *Basolongo* et les *Bawoyo*, le *kikumbi* consiste en l'initiation ou en la préparation d'une jeune fille au mariage. C'est un rituel lié à la vie sociale et qui se prépare pendant au moins un ou deux ans. La pratique du *kikumbi* se retrouve également dans d'autres groupes sociaux de l'Est du pays, notamment chez les *Barega*, les *Bahunde*, les *Babembe*, ainsi que chez les *Ba Lulua* et les *Baluba* du *Kasaï*. Ces derniers sont d'ailleurs réputés pour la danse d'amour que, lors de l'initiation, les filles apprennent dans le bois sacré pour acquérir l'*ukutchebana* 'talent indispensable pour une bonne épouse' (Lire Anicet Kashamura (1973 : 82-83). Dès que leur fille atteint ses quinze ans, les parents s'organisent pour rassembler vivres et boissons pour faire plaisir aux différents invités à cette grande fête dansante traditionnelle qui peut durer entre quinze et trente jours d'affilée. Dans certains cas, des jeunes filles pubères d'une même famille peuvent être internées ensemble pour le *kikumbi*, ce pour minimiser les dépenses des parents.

Voyons ci-dessous le déroulement de l'initiation :

- **Internement** : Selon tata Polo dans son interview (2001 en annexe), la fille en âge nubile est – durant son internement – entourée de ses tantes et des sages femmes qui l'initient à l'art sexuel, aux soins intimes, aux rapports sociaux avec les futurs beaux-parents et avec le futur mari. Elle ne touchera à rien à l'exception de ses soins intimes. Les hommes sont interdits d'entrer dans sa chambre. Elle se déplace en escorte avec deux à trois duègnes, la tête couverte d'un pagne jusqu'au pied afin d'éviter le regard des hommes. Elle ne sort que pour les stricts besoins physiologiques. Après la douche obligatoire vers cinq ou six heures du matin, elle se maquille avec le *ngóola* (terre rougeâtre) et avec d'autres onguents. Vers midi, elle prend son repas. Chaque soir sont organisés - devant la case où elle est internée - un spectacle chorégraphique au tam-tam, des jeux de devinette et des *bigógólo* 'causeries' improvisés par les *maduki* 'les anciens ou vieux'. Il arrive aussi qu'un griot improvise un concert. Cependant suite au contact avec le *kadilu kia mindele* 'modernisme', ce rituel tend à être abandonné et n'a plus sa rigueur d'antan. sous prétexte qu'il n'a pas de raison d'être pour les chrétiens et les personnes « civilisées ».
- **Sanction** : Avant l'internement de la future initiée, les sages femmes pratiquent sur la future initiée un test vaginal. Une jeune fille déflorée avant le rituel est sanctionnée ainsi que d'ailleurs l'homme qui l'a conduite à cet état.. On rase à chacun sa tête, on y verse de l'huile de palme et on leur retire leurs habits et livrés une journée entière aux moqueries du public au rythme du tam-tam. De cette manière, la société entière apprendra la leçon. Au lendemain, la jeune fille est autorisée à intégrer le *kikumbi* tandis que le garçon coupable est prié de payer l'amende prévue par la jurisprudence et est obligé de prendre en mariage cette jeune fille immédiatement après l'initiation.
- **Objectif** : L'objectif principal du rite de *kikumbi* est d'inciter la jeune fille, future mère, à se garder pure. La virginité de la femme est une vertu indispensable dans son rôle de reproductrice des autres vies humaines. Pour les Basolongo, avoir des rapports sexuels avant le

kikumbi rend impure ou souillée une jeune fille. Cette façon de voir les choses est partagée par les chrétiens, les musulmans et les juifs. Chez les musulmans et les juifs, la virginité fait partie de la fierté de la jeune fille et de ses parents, voire de toute la famille. De même pour les kimbanguistes, une jeune fille ou un jeune garçon ne peuvent cohabiter sans avoir été unis par le sacrement du mariage. De la même manière que le *nganga* 'féticheur' prescrit l'abstinence sexuelle à des compétiteurs (joueurs de football par exemple) avant d'entamer un match de football par exemple pour lequel il est consulté. C'est pourquoi G. Buakasa (1985: 27) considère que la sexualité est une chose à la fois permise et défendue. Après son initiation, la jeune fille peut intégrer le monde des adultes mature et prête.

4. 2. 2. *Nsāmbu* 'bénédiction'

Le *nsāmbu* 'bénédiction' est un rituel qui se déroule selon la cosmogonie des Basolongo (les Bakongo en général) et qui concerne un jeune homme ou une jeune fille qui respecte les anciens et les règles de la société. La bénédiction permet au bénéficiaire d'acquérir un plus par rapport au cours normal des choses. Ainsi, un pêcheur béni attrapera plus de poissons ; le fruit de chasse sera d'autant plus abondant que le chasseur est béni ; un cultivateur béni cultive davantage d'hectares de terre et aura une récolte d'autant plus abondante.

Bien entendu et encore une fois, ce type de croyance n'est pas propre aux Basolongo. Elle est par exemple attestée dans la tradition judéo-chrétienne : la bible illustre le cas d'Isaac, fils d'Abraham, qui demande à son fils Esaü de lui tuer un gibier pour qu'il lui accorde la bénédiction :

« Isaac devenait vieux, et ses yeux s'étaient affaiblis au point qu'il ne voyait plus. Alors il appela Esaü, son fils aîné, et lui dit : Mon fils ! Il lui répondit : Me voici ! Isaac reprit : Je suis vieux, je ne connais pas le jour de ma mort. A présent, prends donc tes armes, ton carquois et ton arc, va dans la campagne et chasse-moi du gibier. Fais-moi un régal comme je l'aime et apporte-le-moi à manger, afin que je te bénisse moi-même avant de mourir. Rébecca écoutait tandis qu'Isaac parlait à son fils Esaü. Esaü s'en alla dans la campagne, pour chasser du gibier et pour le rapporter. Alors Rébecca dit à son fils Jacob: Voilà ce que j'ai entendu. Ton père parlait à ton frère Esaü et disait: Apporte-moi

du gibier et fais-moi un régal que je mangerai, et je te bénirai devant l'éternel avant ma mort. Maintenant, mon fils, écoute ma voix (et fais) ce que je te demande. Va me prendre au troupeau deux bons chevreaux ; j'en ferai pour ton père un régal comme (il) l'aime. Tu (le) porteras à manger à ton père, afin qu'il te bénisse avant sa mort. Jacob répondit à sa mère Rébecca: Oui, mais mon frère Esaü est velu, tandis que moi, je ne le suis pas. Peut-être mon père me tâtera – t - il, et je passerai à ses yeux pour un trompeur; je ferai alors venir la malédiction et non la bénédiction. Sa mère lui dit: Que cette malédiction, mon fils, (retombe) sur moi ! Ecoute seulement ma voix et va me prendre les (chevreaux.) Il alla les prendre et les apporta à sa mère qui fit un régal comme son père l'aimait. Ensuite Rébecca prit les vêtements d'Esaü, son fils aîné, les plus beaux qui se trouvaient à sa portée dans la maison, et les fit mettre à Jacob, son fils cadet. Elle couvrit de la peau des chevreaux ses mains ainsi que son cou qui était glabre. Puis elle mit le régal et le pain qu'elle avait préparés dans les mains de son fils Jacob. Celui-ci vint vers son père et dit: Mon père! Isaac dit: Me voici! Qui es-tu, mon fils? Jacob répondit à son père: Je suis Esaü, ton fils aîné; j'ai fait ce que tu m'as dit. Lève-toi, je te prie, assieds-toi et mange de mon gibier, afin que tu me bénisses toi-même. Isaac dit à son fils: Comme tu as vite fait d'en trouver, mon fils! Jacob répondit: c'est que l'Eternel, ton Dieu, a fait venir le gibier vers moi. Isaac dit à Jacob: Approche donc, et que je te tâte, mon fils, (pour savoir) si oui ou non tu es mon fils Esaü. Jacob s'approcha de son père Isaac, qui tâta et dit: La voix est la voix de Jacob, mais les mains sont les mains d'Esaü. Il ne le reconnut pas, parce que ses mains étaient velues, comme celles de son frère Esaü, et il le bénit. Il dit: C'est bien toi, mon fils Esaü? Il répondit: oui. Isaac dit: Sers-moi, que je mange du gibier de mon fils, afin que je te bénisse moi-même. Jacob le servit, et Isaac mangea; il lui apporta aussi du vin, et il but. Alors son père Isaac lui dit: Approche donc et donne-moi un baiser, mon fils. Isaac sentit l'odeur de ses vêtements; puis il le bénit en ces termes: «Oui, l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ que l'Eternel a béni. Que Dieu te donne de la rosée du ciel. Et des ressources de la terre, du blé et du vin nouveau en abondance! Que des peuples te soient asservis, et que des nations se prosternent devant toi ! Maudit soit celui qui te maudit, béni soit celui qui te bénit. Isaac finissait de bénir Jacob, et Jacob avait à peine quitté son père Isaac, que son frère Esaü revint de la chasse. Il fit aussi un régal qu'il porta à son père. Il dit à son père: Que mon père se lève et mange du gibier de son fils, afin que tu me bénisses toi-même. Son père Isaac lui dit: Qui es-tu? Il lui répondit: Je suis ton fils premier-né, Esaü. Isaac fut saisi d'un grand trouble, d'un trouble extrême, et dit: Qui est donc celui qui a chassé du gibier et me l'a apporté? J'ai mangé de tout avant que tu ne viennes, et je l'ai béni. Aussi sera-t-il béni. Lorsqu'Esaü entendit les paroles de son père, il poussa un grand cri, extrêmement amer, et dit à son père: Moi aussi,

béni-moi, mon père. Isaac répondit: Ton frère est venu avec ruse et il a pris ta bénédiction. Esaü dit : Est-ce parce qu'on lui a donné le nom de Jacob qu'il m'a supplanté deux fois? Il avait déjà pris mon droit d'aînesse et maintenant il a pris ma bénédiction. Il ajouta: N'as-tu pas de bénédiction en réserve pour moi? Isaac répondit à Esaü: Voilà, je l'ai établi ton maître, je lui ai donné tous ses frères pour serviteurs, et je l'ai pourvu de blé et de vin nouveau: Que puis-je faire donc pour toi mon fils? Esaü dit à son père: Tu n'as donc que cette seule bénédiction, mon père? Moi aussi, béni-moi, mon père ! Esaü se mit à sangloter. Son père Isaac lui répondit: Voici! «Ta demeure sera privée des ressources de la terre. Et de la rosée du ciel, d'en haut. Tu vivras de ton épée, et tu seras asservis à ton frère; mais en errant librement ça et là; Tu briseras son Joug de dessus ton cou » (genèse 27 : 1- 40.)

La bénédiction destinée à Esaü a été détournée par Jacob avec la complicité mesquine de la mère qui remplaça son fils aîné par son frère cadet. Jacob fut quand même béni par son père Isaac, malgré la suspicion de celui-ci. Par la suite, Esaü fut maudit par le même père. Le *nsámbu* chez les Basolongo est accordé en récompense à une conduite obéissante et consécutivement à une demande pour obtenir un plus dans le cours normal de la vie.

4. 2. 3. Objectif du *nsámbu*

L'objectif principal de ce rituel est la modification ou l'amélioration du cours normal des choses car rien n'est impossible à celui qui croit ou qui a la foi en *Nzambi* 'Dieu', aux *bakulu* 'ancêtres' et aux divinités secondaires.

4. 2. 4. Types de *nsámbu*

D'après nos informateurs, il existe deux sortes de *nsámbu* 'bénédiction': le *nsámbu za salu* 'bénédiction relative au métier' que les Basolongo appellent *dilau dia sálu* et le *nsámbu za zingu* 'bénédiction relative à la protection' qu'ils appellent *élau dia zingu*. Les deux rituels sont différents dans leur exécution et dans leur fondement. Comme leurs noms respectifs l'indiquent, l'un est temporaire tandis que l'autre est permanent :

4. 2. 4. 1. *Nsámbu za kisalu*

- **Pratique du *nsambu za kisalu*** : Le requerrant se présente chez un parent (père, oncle ou grand-père paternel ou maternel selon le système patrilinéaire ou matrilinéaire) et fait la requête verbalement et à genou : « Moi, x, je suis chasseur. Je viens auprès de vous (mon père) pour solliciter la chance qui me manque pour mieux faire mon travail. Par la même occasion, je vous prie de me pardonner au cas où je vous ai offensé ou au cas où j'ai posé un acte répréhensible au regard du canon de notre société ou de celui de nos ancêtres. »

Cette supplique se fait discrètement et tard la nuit c'est-à-dire quand les ancêtres sont levés. En effet, quand les morts dorment, les vivants (y compris les sorciers) sont éveillés et vice et versa. C'est pourquoi, lors de l'accomplissement de ce rite, la discrétion est recommandée afin de ne pas réveiller les sorciers. L'impétrant apporte une dame-jeanne de vin de palme pour s'attirer la bienveillance de l'exécutant qui l'invitera le lendemain tôt le matin chez lui avant que tous les deux n'aient fait leurs ablutions.

On reconnaît là le principe d'équilibre entre le positif et le négatif. Les ancêtres (le positif) étant les plus forts que les sorciers qui sont des vivants, la bénédiction tournera d'abord à l'avantage du demandeur. Mais il peut arriver que, plus tard, le négatif retourne le cours des choses à son avantage. Alors, il faut tout remettre à zéro. C'est pourquoi ce type de bénédiction est perçue comme temporaire. Elle nécessite un renouvellement continu chaque fois que le besoin s'en fait sentir car les esprits malfaisants sont informés enfin de compte du privilège acquis par le requerrant grâce aux autres membres de la société qui constateront son avancement spectaculaire. C'est pour cette raison que d'aucuns, se méfiant du caractère temporaire de ce système, vont chez les *nganga* 'devins ou féticheurs' pour solliciter un charme approprié qui durera si possible toute la vie, en faveur de leurs proches parents ou pour assurer ou conforter leur virilité. Il va de soi

que le requerrant doit être capable de fournir le nécessaire pour que l'exécutant fasse un sacrifice expiatoire.

Tout chef de famille peut bénir son fils, son neveu, sa fille ou sa nièce. Mais ce pouvoir est limité et peut être contourné par les esprits malveillants qui rôdent inlassablement autour des autres membres du clan en vue de détruire tout ce qui est bénéfique à tout individu.

- **Déroulement de la cérémonie du *Nsámbu za ksalu*** : Une fois au lieu sûr, le demandeur s'agenouille devant l'exécutant assis et introduit sa requête en commençant par confesser ses péchés ou, s'il n'y a pas matière à confesser, il décline l'objet de sa requête. Se saisissant des deux mains du requerrant, l'exécutant prononce les paroles ci-après : « Moi x, père de y, je suis fils de z, petit-fils de m, je vous supplie, vous mes ancêtres, dans le bonheur comme dans le malheur, vu la conduite irréprochable de mon fils, de laver cet enfant et de bénir tout ce qu'il fait avec ses mains. Que ma prière soit exaucée par les seigneurs invisibles (génies) et les *nganga za ntóto* 'seigneurs terrestres'. » Par trois fois, il crachera sur les mains de l'impétrant, et puis l'aidera à se relever. Celui-ci s'en ira sans avoir à serrer la main de quiconque il rencontrerait sur le chemin de retour. »
- **Analyse** : On remarquera dans ce rite le symbolisme du nombre. Le nombre trois réfère à *makuku matatu masimba e kongo* 'trois pierres qui soutenaient le royaume des Bakongo'. Trois est aussi le symbole d'un Dieu trinitaire, *Nzambi a mpungu*, *Dézo*, *Mbángu*, père, fils et saint-esprit dans la cosmogonie des Basolongo. En comparaison et chez les Bwiti de Mitsogo au Gabon, le même nombre trois développe une mystique : rythme binaire (ombres-ténèbres; profane-sacré ; initié-non-initié...) ; et dans le rythme ternaire, il exprime les trois grades fondamentaux (trois corbeilles de rotin attachées ensemble pour trois candidats à l'initiation, trois piliers peints en trois couleurs.) En pays Dogon (Cameroun), ce nombre représente "la femme", tandis que le quatre représente "l'homme" et, le un, le "verbe". Ainsi par exemple, le mariage est représenté comme suit : 4 (l'homme) + 3 (la femme) + 1 (le verbe) = 8

4. 2. 4. 2. *Nsámbu za zingu*

- **Pratique du *nsámbu za zingu*** : Le *nsámbu za zingu* 'bénédiction à vie' a une double fonction, à savoir protéger le bénéficiaire contre les esprits malfaisants d'une part et d'autre part lui assurer de la chance et lui garantir la réussite à vie. Ce type de rituel (sacrement) est accordé à celui qui quitte ses parents pour longtemps et qui va s'établir au loin. L'officiant (en l'occurrence le père) invite le récipiendaire (son fils) ou la récipiendaire (sa fille) à se préparer et à se purifier (se repentir pour les fautes commises) pour recevoir ladite bénédiction qui s'appelle aussi *élaú dia zingu* 'bénédiction relative à la vie'. La jeune fille qui quitte le cocon familial pour s'établir au loin chez son mari reçoit, pendant une cérémonie d'adieu, la bénédiction que les Basolongo appellent *nsindukulu*. Comme nous l'avons relevé plus haut, de nombreux Basolongo préfèrent le *nganga* 'féticheur' pour l'efficacité de ses charmes contre les méfaits des sorciers.
- **Déroulement de la cérémonie** : Au jour fixé pour la bénédiction, l'officiant se lève tôt et sans se faire ses ablutions. En présence des témoins postés en demi-cercle, il invite le ou la récipiendaire à se mettre à genoux devant lui et s'exprime en ces termes :
« Moi x, père de cet enfant y, je me présente à vous les ancêtres, guides et défenseurs de notre cause auprès de Dieu, je vous prie de prendre soin de cet enfant que vous m'avez donné. Que son verbe soit entendu par les chefs (notables ou autorités officielles) et les esprits invisibles (englobent toute autorité spirituelle quelle qu'elle soit). »

Ensuite, l'officiant se saisit des mains du ou de la bénéficiaire, crache dessus par trois fois (symbole divin) et lui demande de passer par trois fois entre ses jambes et l'aide à se relever en le faisant sauter, *dumunwa*. A la fin de la cérémonie, le ou la béni(e) ne serre la main de personne, sous peine de rompre le charme. L'officiant s'abstient de tout rapport sexuel au moins une semaine avant. Pour ce rituel et en tant qu'instrument par excellence du

pouvoir visible des ancêtres invisibles qui agissent en sa faveur, le père fait généralement office d'exécutant.

- **Objectif :** L'objectif de ce rite est principalement de protéger le récipiendaire contre les esprits malfaisants et secondairement d'ouvrir les portes fermées par le destin, de manière à garantir la réussite au béni. C'est à la demande expresse de la mère ou du candidat lui-même que ce *nsámbu* 'bénédition' est accordée par spécialement le père ou subsidiairement par un oncle. Le *mfumwa vúmu* 'père' peut aussi en prendre l'initiative dans la famille nucléaire.

4. 2. 4. 3. *Nsingulu* 'malédiction'

Le *nsingulu* 'malédiction' est le contraire du *nsámbu* 'bénédition'. Elle procure une souffrance atroce, les errements, le trouble mental et, parfois, la mort. Les causes de la malédiction sont diverses, certes, mais toutes ne conduisent pas nécessairement à ces énormités absolues comme le précise C. Griaule (1965 : 425) :

« Maudire est un meurtre, c'est une prière à rebours où l'on demande la mort (la maladie ou la folie) d'un coupable. Il s'agit de livrer à l'En-dehors, engloutisseur inhumain, celui qui, par ses mauvaises actions, s'est déjà mis dans cette inhumanité. La parole de malédiction n'a pas besoin d'une efficacité magique. Elle énonce un fait : le témoin ou la victime se désolidarise de l'action mauvaise, du coupable, il se renforce dans l'ordre humain et renvoie dans la mort (ou la maladie), celui qui s'est conduit inhumainement. »

Concrètement, on peut citer la désobéissance aux parents comme cause principale de cette sanction. Les outrances verbales et les actes irrévérencieux tels que porter la main sur son père, sa mère, son oncle ou son grand-père ou commettre l'inceste entraînent inévitablement la malédiction. J. M. Munzele Munzimi (2001: 186 -187) cite un exemple concret dans le Bandundu, chez les *Anbuun*, sur la malédiction et sa réparation :

« Un conflit entre un enfant et son père surgit à la suite d'une dispute. Elle se termine par une gifle que l'enfant administre à son père. Ce dernier, fâché, maudit son fils. Celui-ci, quelques jours plus tard, est pour tel ou tel motif, renvoyé de son travail. Et depuis lors, il ne trouve plus d'emploi et ne connaît pas de succès dans tout ce qu'il entreprend.

L'enfant contacte un ancien qui sollicite une réconciliation en son nom auprès de son papa. Ce dernier accepte la proposition. Le chef du lignage de la mère est averti. Il fixe le jour et l'heure (généralement le soir.) Il convoque tous les membres de la famille tant maternelle que paternelle. Ce sont en effet les deux lignages (du père et de la mère) qui sont concernés. Le chef du lignage introduit la cérémonie et passe la parole à l'enfant. Celui-ci expose son pardon en ces termes : "Papa, je suis votre fils, je suis comme votre chevreau qui vous donne des coups de patte, c'est le cœur qui m'a trompé, je ne ferai plus ce que j'ai fait. Les anciens ont dit que si les mains touchent les excréments, on ne les coupe pas mais on les lave. Je ne veux pas me passer de vous, car c'est vous qui m'avez engendré et avez guidé mes premiers pas. Je vous demande pardon devant ceux qui sont partis (morts) et ceux qui sont ici présents". Et le père prend à son tour la parole et répond : "Toi, tu es mon fils, tu m'avais frappé, c'est vrai. C'est moi qui t'ai maudit, je l'avoue et je l'ai dit parce que tu es sorti de l'union entre ta mère et moi. Mais aujourd'hui, que tout ce que j'ai dit et fait contre toi puisse couler comme dans la rivière et s'envoler comme le vent. Je te pardonne. Que tu puisses retrouver ta chance, et ta route sera ouverte dans la joie et la sincérité". L'enfant remet un bouc (animal domestique très apprécié) à son père. Celui-ci le donne au chef de lignage qui en coupe la tête et laisse couler le sang par terre, au milieu de l'assemblée, comme pour donner aux ancêtres. Car ils sont toujours présents partout où le lignage se retrouve. L'aîné de la communauté prend à son tour la parole et s'adresse aux ancêtres et l'assistance : "Voilà, vous nous avez laissés ici tous ensemble. Mais aujourd'hui certains d'entre nous ont voulu s'égarer et vous étiez au courant. Vous aviez aussi protesté avec le père de l'enfant car l'enfant n'avait plus aucun succès, ni dans son travail, ni dans son foyer. Les deux viennent de se réconcilier devant nous. Daignez accepter ce pardon comme nous membres des deux lignages ici présents viennent (sic) de le faire ; pour que tout redevienne comme avant". »

Dans son ouvrage *Famille, Sexualité et Culture*, A. Kashamura (1973 : 147) cite un exemple quasi similaire :

« Un enfant ne doit pas brutaliser ses parents, sinon il est maudit. L'acte de malédiction est simple : son père ou sa mère, nu, lui tourne le derrière et tape sur leur propre dos en lui disant : "désormais tu n'es plus mon enfant". Si l'enfant n'obtient pas la révision de cette condamnation, il n'a plus qu'à quitter sa famille et les villages où on le connaît. »

Ce rite se veut à la fois comme un moyen de ramener les égarés à la bonne voie et une façon d'imposer le respect des règles de fonctionnement de la société. Il

se substitue en quelque sorte à la prison ou à un lieu de correction dans la justice moderne car il n'existe pas d'infrastructure pour interner les coupables. Si ceci est vrai, il reste que la privation de la protection de la société est une punition encore plus redoutable en tant qu'elle livre l'individu à la merci des forces invisibles, cruelles et impitoyables. Par la malédiction, les ancêtres enferment dans une prison spirituelle (invisible à l'œil nu) le damné jusqu'à ce qu'il fasse amende honorable et qu'il reconnaisse le bien-fondé des structures et de l'autorité politico-sociales.

4. 2. 4. 3. a. Objectifs

On peut comprendre la nécessité de punir les récalcitrants en vue de rétablir l'équilibre déstabilisé par leur désobéissance. C'est pourquoi le *nsingulu* a comme objectif principal le redressement et la correction de l'individu, l'objectif secondaire étant le respect de la structure sociale, fondement d'une famille nucléaire.

Cependant, le *nsingulu* ne fonctionne que quand son exécutant a raison. Cela veut dire qu'il y a des cas où l'exécutant n'avait pas de raison de procéder à ce rite ainsi que nous l'avons expérimenté lors de nos recherches. Dans le cas où l'exécutant a raison de maudire un tiers, alors ce dernier est atteint de manière foudroyante par une affection quelconque ou par un accident alors que, visiblement, il paraît n'avoir rien fait de répréhensible. Il arrive aussi, en raison de la complexité des phénomènes magico-religieux, que le charme ne s'opère pas bien que l'exécutant avait tort.

4. 2. 4. 3. b. Déroulement de la cérémonie

L'exécutant a recours au rite du *nsingulu* 'malédiction' ou 'imprécation' lorsqu'il a épuisé toutes les possibilités de réconciliation avec le sujet. Rappelons que la désobéissance aux parents, l'utilisation de la violence symbolique et/ou physique, l'inceste ou le viol d'une parente contraignent le chef de famille à procéder au rite de *nsingulu* pour punir et éventuellement corriger le fautif ou la fautive. Le rite du *nsingulu* varie selon qu'il est présidé par une femme ou par un homme.

- **Cas d'une femme (la mère) :** Pour maudire son fils ou sa fille, la mère soulève son pagne jusqu'à la taille et virevolte de façon à tourner son dos à la personne visée. Ensuite, elle s'incline comme pour lui montrer ses parties génitales et tape son postérieur trois fois tout en proférant les paroles suivantes : « X, au nom de Dieu, *Nzambi a Mpungu*, des ancêtres, *bakulu*, qui m'entendent maintenant, à dater de ce jour, je te maudis en ma qualité de maman qui t'ai porté dans mon sein. Vu tout ce que tu as fait contre ma personne, ta vie sera une suite sombre ; tu ne goûteras plus le bonheur et tu n'es plus mon fils ou ma fille. »
- **Cas d'un homme (le père) :** Pour maudire son fils ou sa fille, le père lance les imprécatoires suivantes : « X, au nom de Dieu, *Nzambi a Mpungu*, des ancêtres, *bakulu*, en ma qualité de père et de procréateur, je te maudis. Vu les actes abominables que tu as posés et à dater d'aujourd'hui, tu n'es plus mon fils. Ta vie sera un enfer. Tu ne goûteras plus le bonheur sur terre. Tu erreras partout comme un fou ou comme un sans abri. Tu trouveras à manger difficilement. Ce qui est lié sur la terre est aussi lié au ciel. »

Le rite du *nsingulu* est assorti d'un rite anti-dote, celui du *nlémvo* 'pardon' qui comprend une issue à la crise et une réparation. J. M. Munzimi (2001 : 186-187) décrit un cas chez les Ambun. A ce sujet, H. Mautier (1985 : 162) fait remarquer ce qui suit :

« La mauvaise parole se trouve chez l'homme et chez la femme. Parole dure, violente, coléreuse, sèche, dite mâle. Parole querelleuse, jalouse, incapable de garder un secret, dite femelle. L'homme excité, aveuglé (à l'œil assombri) par des circonstances malheureuses, des contrariétés, des malheurs, d'injustice, ou de la mauvaise volonté d'un tiers qui n'est plus dans des dispositions favorables pour la vie relationnelle. Etat anormal qui produit des effets nocifs sur ses proches. Lorsque l'excité, retrouve son calme... il est obligé de corriger son attitude destructrice involontaire pour revenir au respect de la vie. Il est obligé de révoquer publiquement ses imprécations et ses malédictions et de témoigner sa bonne volonté, aussitôt que ses yeux voient à nouveau clair. »

Le rite *nsingulu* 'malédiction' est pratiqué chez les Basolongo dans des circonstances particulières où la structure sociale est déstabilisée, violée ou bafouée. En d'autres termes, Il faut – chez les Basolongo - un motif sérieux pour qu'un sujet soit maudit. La difficulté de réparation est proportionnelle à la gravité de la faute commise. La réparation peut même être refusée selon les circonstances.

4. 2. 4. 4. *Nsukudulu* 'purification consécutive au veuvage'

Le *nsukudulu* 'purification consécutive au veuvage' est un rite qui se fait après la perte d'un conjoint ou d'une conjointe et vise à effacer les traces de l'alliance conclue par les conjoints à travers le serment solennel du contrat de mariage. En d'autres termes, les paroles proférées en public, devant les visibles (êtres vivants) et les invisibles (les ancêtres, les esprits, les divinités et Dieu) doivent être déliées suivant une liturgie donnée. Le serment prêté dans le contrat de mariage constitue un nœud qui peut entraîner des complications au conjoint encore en vie s'il reste lié à quelqu'un qui n'est plus de ce monde. D'où l'obligation de poser cet acte symbolique qui annule le contrat entre les deux époux. Seul un veuf ou une veuve peut officier le *nsukudulu* et peut donc procéder à la purification et au lavage d'un nouveau veuf ou d'une nouvelle veuve. Ce dernier ou cette dernière passe, grâce au *nsukudulu*, de l'état de souillure à celui de purification. En effet, la mort du ou de la conjoint (e) rend impur le ou la conjoint (e) demeuré(e) vivant (e). D'où la nécessité pour lui ou

pour elle d'être purifié par un ou une initié (e), notamment par un veuf ou par une veuve. Le choix de l'individu initiateur a quelque chose à voir avec la cosmogonie des Basolongu qui rappelle un peu ce que l'on trouve dans l'ancien testament (Lévitique 19).

4. 2. 4. 4. a. Objectifs

L'objectif principal de ce rite est la purification corporelle et psychologique. Cette purification libère la personne d'un état psychologique désastreux et lui permet de se sentir enfin libre de tout blocage occasionné par le serment marital sous l'égide des esprits des ancêtres et dans le respect strict de la coutume, *fu kia nsi*.

4. 2. 4. 4. b. Déroulement de la cérémonie

Le matin très tôt, le veuf ou la veuve se rend à la rivière et y rejoint l'exécutant du rituel qui doit être du sexe opposé. Une femme ayant perdu un mari doit être purifiée par un homme ayant perdu une femme et vice et versa. En ville où parfois il n'y a pas de rivière, la coutume, *fu kia nsi*, dans son évolution a prévu le remplacement symbolique de la rivière purificatrice par un grand bassin d'eau. Plus tard, l'officiant ou l'officiante et le ou la bénéficiaire se retrouvent à la maison. La personne à initier s'assied à même le sol tandis que l'exécutant ou l'exécutante reste debout et entreprend de laver symboliquement les points névralgiques du corps tels que les pieds, les mains, le ventre et la figure, etc. Ensuite, il prononce quelques paroles de circonstances :

« Moi X, fils de Y, du clan P, je veux procéder au lavage de tata ... (papa) ou mama... (Maman). Je vous prie, vous, les ancêtres chefs spirituels de la terre, d'avaliser ce rituel pour que le défunt ou la défunte libère la victime. La mort a été institutionnalisée par *Nzambi a Mpungu*, Dieu tout puissant lui-même. Les uns partent et les autres restent. »

Pendant qu'il prononce ces paroles, il tient un gobelet d'eau à la main droite, verse symboliquement cette eau par trois fois sur la tête et aux endroits précités plus haut. Ensuite, le sujet se lavera complètement le corps entier (on procède ainsi en ville faute de rivière.) Quand il aura fini, il mettra des habits neufs. On lui donnera un sac à main et de l'argent, dans le cas d'une femme, pour effectuer

symboliquement des courses. Elle passe devant et est suivie par une foule de femmes chantant des hymnes religieux ou profanes. Dès qu'elle aura effectué son premier achat, elle secouera ses mains et ses pieds par trois fois, puis elle pourra retourner à son domicile où la famille de l'homme lui appliquera le *mpémba* 'kaolin' au visage, aux bras et aux pieds pour consacrer sa liberté. Ses anciens vêtements seront soit brûlés, soit ensevelis le jour même par l'exécutant du rite.

En zone rurale, c'est dans la rivière que le sujet plongera le corps entier par trois fois. A sa sortie de l'eau, il mettra des habits neufs. Les anciens habits seront enterrés par l'exécutant sur-le-champ. En rentrant à la maison, l'ancien lit sera brûlé. Mais en ville, ce lit peut être revendu en seconde main. Puis, s'il s'agit d'une veuve, la famille de l'homme lui appliquera le *mpémba* 'kaolin' sur le corps à raison de deux traits au visage, sur les bras et sur les pieds. Ce qui signifie que la personne est à nouveau libre et peut se remarier. Elle ne pratique pas de première sortie au marché. Dans le cas d'un veuf, il n'y a plus rien à faire après le *nsukudulu* 'lavage'. Après quoi, un verre d'amitié est offert à tous dans une ambiance cordiale et bon enfant, au village ou en ville.

Par ailleurs, si la famille est christianisée, ce rituel est remplacé par une simple prière chrétienne de circonstance dite par un prêtre ou un pasteur. Celui-ci versera quelques gouttes d'eau bénite sur les deux mains du veuf ou de la veuve qui l'appliquera sur son visage. Il donnera ensuite le reste de cette eau à boire par le sujet. Tout se passe en présence des témoins.

4. 2. 4. 5. Conclusion partielle

Ce chapitre vient de montrer que, mis à part le *káandu*, il y a d'autres rituels chez les Basolongo, même si ces rituels n'ont pas la même finalité. Cependant ces rituels ont une relation qui peut engendrer les causes qui conduisent à un *káandu*. Les trois rituels ayant été analysés sont : le *kikumbi*, initiation de la jeune fille au mariage, le *nsingulu* 'malédiction' et le *nsukundulu* 'purification consécutive au veuvage'. Pour l'accomplissement de ces rituels, le rythme, le conte, le chant et le proverbe s'avèrent d'une importance capitale. Parmi les

Bakongo, les Basolongo sont les seuls qui aient le système patrilinéaire. Leur langue, le kisolongo, est vraisemblablement la plus vieille dans le royaume et la plus proche du *kisi-kongo*, la langue parlée à la cour royale. Les Basolongo sont encore une fois les premiers congolais qui ont rencontré l'homme blanc. Au niveau de l'Afrique, les Basolongo se placent en deuxième position après les Gambiens. C'est pour cela que d'aucuns pensent qu'ils constituent « la source de l'ouverture avec l'Occident et du monde extérieur ».

Chapitre 5

Contenu réel des concepts techniques chez les Basolongo

5.1. Introduction

Le présent chapitre traite du contenu réel de la structure sociale dans laquelle on rencontre le plus souvent les cas relatifs au *káandu*. Nous ne perdons pas de vue que nous avons exposé plus haut (dans les chapitres 2 et 3) quelques éléments fondamentaux de la société des Basolongo : sa culture, sa langue (le kisolongo), sa cosmogonie, etc. C'est dans le même ordre d'idées que l'on présente, la conception du mariage, la dot, la propriété, la solidarité entre les membres de la communauté et la succession.

Nous allons en premier lieu décrire, chez les Basolongo, quelques concepts techniques sur leurs différentes conceptions et manières de voir et de faire les choses dans le cadre précis de leur vie socioculturelle. Nous allons également livrer un éventail d'informations pouvant aider à saisir tout le mécanisme sur les interdits en général et sur le « *káandu* » en particulier. De prime abord, on peut dire que l'interdit concerne le mariage, la propriété, la succession, la sorcellerie et les fétiches.

5. 2. Structure sociale des Basolongo

G. Rocher (1968 : 83) a déduit de son étude que la structure de la société paysanne bakongo en général est axée sur trois formes principales : «1°) la communauté de sang que sont la famille, le clan, etc. C'est la communauté la plus naturelle, d'origine biologique, et par conséquent aussi la plus primitive ; 2°) la communauté du lieu, qui se forme par le voisinage et qu'on trouve dans le petit village ou dans le milieu rural ; 3°) enfin la communauté de l'esprit, établie sur l'amitié, la concorde, une certaine unanimité de l'esprit et de sentiments. »

5. 2. 1. Parenté

La structure élémentaire de parenté de tous les groupes sociaux du Bas-Congo comprend les relations d'alliances, de consanguinité et de filiation :

- La relation d'alliance est une relation entre mari et femme ;

- La relation de consanguinité est une relation entre enfants (frères et sœurs).
- La relation de filiation est celle qui existe entre les parents et leurs enfants (fils et filles). Chez les Basolongo (Bakongo en général), un homme ne peut obtenir une femme en mariage que d'un autre homme qui la cède en tant que fille ou sœur.

Au Bas-Congo, la parenté est fondée sur la reconnaissance des liens du sang et de liens d'alliance (par le mariage). Ces liens engendrent un réseau complexe de rapports basés sur les droits, les obligations et les devoirs explicitement définis et régis strictement. Au sein d'un groupe de parenté, l'individu n'entretient pas les mêmes rapports avec d'autres sociétaires et n'a pas des sentiments identiques à leur égard. Il peut se montrer respectueux avec telle personne plutôt qu'avec telle autre ou vouloir aider telle plutôt que telle autre personne.

Dans la société clanique, la parenté remplit des fonctions très importantes. C'est elle qui confère à chaque membre sa « personnalité sociale » : une personne est intégrée à la société clanique par la place qu'elle occupe dans le système de parenté. Le nom sous lequel on la connaît et on la désigne n'est souvent qu'une indication de cette place. Le fait pour un individu de n'appartenir à aucun groupe de parenté dans la société clanique fait de lui un étranger ou encore un ennemi potentiel.

La parenté se concrétise à travers un vaste réseau d'interdépendance et d'entraide, en vertu de nombreuses obligations qu'elle crée entre les membres. En cas de besoin, on peut toujours compter sur l'aide des membres de la parenté. Cette aide est souvent précieuse pour ceux qui en bénéficient, tout autant qu'elle peut être coûteuse et lourde pour ceux qui la prodiguent. Dans toute la société congolaise, la parenté constitue le squelette de l'organisation sociale et est nécessairement bilatérale : l'individu est lié à certaines personnes par son père et à d'autres par sa mère. Le système social de parenté définit, pour chaque individu, les caractéristiques de ces rapports respectivement avec ses « parents » paternels et maternels.

Chez les Basolongo de même que chez les Baluba, les Balega, (RDC) ou les Zulu d'Afrique du Sud, la parenté détermine les droits, les privilèges et les obligations de chaque sociétaire. Tout individu est soit un parent ou un étranger envers lequel on a ou on n'a pas d'obligation réciproque et qu'on traite comme un allié ou comme un ennemi effectif ou virtuel.

Les relations familiales d'un Musolongo appartiennent à deux sphères nettement différenciées mais étroitement associées :

- Le *Ki-táata* englobe le côté paternel soit le lignage patrilatéral, jusqu'à la quatrième génération, et parfois les consanguins matrilatéraux ;
- Le *Ki-ngudi* comporte le matrilineage proprement dit et les consanguins matrilatéraux.

Le Musolongo est

- un *mwana* 'enfant' vis-à-vis de sa *ngudi* (mère) qu'il appelle *máama* ou encore *mwana (muana nsakila)* vis-à-vis de ses tantes maternelles ;
- *ntékolo* 'petit enfant' vis-à-vis de sa *nkaka ou nkoko* (grand-mère) qu'il appelle *nkaka ou yaya* ;
- *mwana ntékolo* (arrière-petits-enfants) vis-à-vis de sa *ngudi nkaka* (arrière-grand-mère) ;
- *mwana nkazi* (neveu, nièce) vis-à-vis de ses oncles maternels (*ngudi a nkazi ou ngwankazi*) et par rapport à l'ancien de la lignée (*ngwa nkazi*);
- *ngudi ou ngwankazi* (oncle maternel) par rapports aux enfants de ses sœurs, et de tous les descendants directs par les mères ;
- *mpangi* ou *mpangi a ngudi mosi* (frère de la même mère) par rapport à ses frères et sœurs utérins (*mpangi a bakala ye mpangi nkéento*);
- *yaya, mbuta ou mfumu'éto*, aîné ;
- *nleke* (cadet.) Le *nleke*, cadet, cède le pas au *yaya ou mbuta*, grand-frère²⁶ en tout et partout.

²⁶ Les Basolongo disent aussi '*mfumwéto*', 'notre chef'. Tout aîné est supposé prendre la responsabilité de conduire les cadets, *baleke*.

Dans chaque lignée, il y a le *ndonga za bayaya* (classe des aînés.) Ce sont les descendants de la fille aînée de l'aïeule souche. Cette distinction s'observe toujours à tous les degrés du clan : une mère *nkuluntu* ou *yaya*, mère aînée, enfante un fils « *yaya* » ou une fille « *yaya* » ; une mère *nleke*, mère cadette, enfante un fils « *nleke* », cadet. Un cousin germain, *nleke*, cédera toujours le pas, et laissera toutes les décisions et initiatives à son *yaya*, ou cousin germain.

Le Musolongo est *mwana*, enfant, devant son père (*sé* ou *táata*), qu'il appelle « *táata* », père, et par rapport à tous les ascendants utérins du père, qu'il appelle « *masé mandi* ou *batata bandi* », ses pères. Il est de même « *ntékolo* », petit-fils, par rapport à ses grands-pères paternels ou maternels et à la mère de son père, qui sont tous ces *nkaka* (grands-parents.) Il est en outre, *mwana*, enfant ou fils, vis-à-vis de son oncle paternel *sé* ou *sé di nsakila* et de sa tante paternelle *sé dia nkéento* », c'est-à-dire le père féminin.

En principe, le *mwana nsakila*, neveu, n'a aucune parenté réelle avec les enfants de ses oncles paternels et de ses tantes paternelles. Cependant, entre eux ils se disent « *mpangi*. » Il en est de même de ses demi-frères et demi-sœurs, qu'il appelle « *ba mpangi ba se dimosi* », les frères et soeurs du même père.

La plupart des composantes des sous-groupes bakongo sont matrilineaires. Les Basolongo par contre sont patrilinéaires. Les autochtones du Bas-Congo sont donc pour la plupart dans un système de «parenté utérine.» Ils sont logiquement censés être liés entre eux par la descendance à l'aïeule. Cette parenté utérine, écrit V. Wing (1959 : 238), comprend quatre classes ou *ndonga* :

1. *Ndonga i ba ngudi* : la classe des mères ;
2. *Ndonga i ba ngudi za nkazi* : la classe des oncles maternels ;
3. *Ndonga i bana ba nkanzi* : la classe des neveux et nièces, par les mères ;
4. *Ndonga i ba mpangi* : la classe des frères et sœurs, des cousins et cousines par les mères. Dans cette classe, il y a la sous-classe des frères et des sœurs aînées (*ndonga i ba yaya*.)

Dans la pratique quotidienne, chacun des termes de parenté est assorti d'une précision du genre « *yakala* » (mâle), « *nkéento* » (femelle ou sexe féminin), « *nleke* » (cadet), « *nkuluntu* », « *mbuta* » ou *mfumw'éto*, aîné (en kisolongo, kindimbu et kimanianga). En d'autres termes, l'organisation de la vie communautaire kongo est centrée sur le groupe d'âge et de sexe. Les relations sociales sont dominées par la séniorité et la masculinité. Dans le langage courant, les Basolongo emploient des termes spéciaux pour exprimer certaines relations de parenté par alliance.

C'est ainsi que les beaux-parents, le gendre et la bru s'interpellent par le terme *nzítu* dont la racine connote le respect. Ce terme vaut également pour les oncles maternels de l'épouse et pour les frères et les sœurs des beaux-parents grâce à un glissement sémantique. Il est précisé par le mot *yakala* ou *nkéento*. Un gendre doit témoigner du respect envers sa belle-mère et l'appellera le plus souvent, « *kó wa nkéento* » en kisolongo.

Chaque conjoint est « *nzádi* » pour les frères et sœurs de l'autre conjoint. Par extension, tout « *mpangi* » d'un *nzádi* est lui-même considéré comme *nzádi*. Envers la femme de son frère, un homme préférera, néanmoins, user de l'expression *nkéento'ame*, ou *nkáz'ame* « ma femme » (en kisolongo.) De son côté, une femme distinguera son véritable mari, « *yakala dia nzo* », ou « *núnyame* » (en kisolongo) l'homme de la maison, de son frère « *yakala dia nzila* », l'homme du chemin ou de l'extérieur. A l'opposé du terme *nzítu*, tous ces vocables impliquent divers degrés de familiarité qui, seule, autorise certaines plaisanteries.

Les différentes co-épouses s'appellent entre elles par leurs noms propres. Chaque enfant né de l'une d'entre elles les appellera toutes indistinctement *ngudi* ou *máama*, maman. Le mari commun les appellera *nkéento ame* ou *nkáz'ame*, ma femme, sans parler des différents termes intimes. La femme lui répondra par les noms : *yakala diame*, *nkama*, *mbuta muntu*, mon mari, termes qui recèlent différentes nuances de respect. En somme, comme l'a souligné M. Mead (1993) dans son étude sur les Mundugomor, chez les Bakongo, comme ailleurs en milieu rural congolais, la parenté se divise en trois catégories:

«1°) ceux avec qui l'on plaisante ; les *yaya* (grands-parents) et le *ntékolo* (petit-fils), les *nzádi* avec leurs *bakala dia nzila* (belles-sœurs et beaux-frères), les amis ainsi que les personnes de même âge ; 2°) ceux qu'on évite par gêne : les gendres, brus vis-à-vis de leurs *nzítu* (beaux-parents) ; 3°) ceux que l'on traite à des degrés divers sur pied de franche intimité : les parents (père, mère), frères et sœurs, tantes et oncles maternels et paternels, les cousins maternels et paternels... ».

Chez les Basolongo, comme ailleurs en milieu rural congolais, les parents avec lesquels on peut plaisanter jouent un grand rôle dans certaines circonstances de la vie. Ils peuvent servir d'émissaires, de négociateurs dans les débats précédant le mariage. Ils exercent aussi un rôle remarquable lors des conflits opposant leurs proches à d'autres membres de la communauté villageoise. Ces parents exercent une réelle influence sur leurs partenaires à plaisanterie en ce qui concerne certaines décisions importantes à prendre au niveau du village. On aura par exemple recours à eux pour convaincre ou obtenir de ceux avec qui ils plaisaient leur accord ou leur adhésion à une initiative communautaire. Dans la pratique, cette parenté qui permet la plaisanterie est la relation entre deux personnes dans laquelle l'une est, par la coutume et dans certains cas, autorisée ou obligée de taquiner l'autre ou de se moquer de lui sans qu'il s'en offusque.

Radcliffe-Brown (1968) distingue «deux sortes de parenté à plaisanterie : 1°) la relation symétrique : dans laquelle les taquineries sont réciproques. Dans le cas des Bakongo, on trouve entre *nzádi* et les frères, sœurs, cousins, cousines, les *nkaka* (*yaya*) et leurs *ntékolo*. 2°) la relation asymétrique : il s'agit d'une relation dans laquelle les taquineries sont à sens unique et non-réciproque. »

5. 2. 2. Solidarité clanique chez les Basolongo

A ce sujet, N. de Cleene note ce qui suit : «Toutes les relations des membres du clan kongo sont régies par la loi de solidarité. Il en est ainsi d'abord envers le chef de clan : "qui voit le bec du coq, voit le coq entier, rapporte un proverbe du terroir". » Le chef de clan est donc le bec du coq et le clan tout entier est derrière lui. Nul membre du clan ne peut s'insurger contre cette autorité, car chacun est persuadé qu'il parle et agit au nom des ancêtres. L'obéissance et la fidélité au

chef de clan sont pour ainsi dire innées chez tous les membres du clan. Cette solidarité est aussi de rigueur pour les membres du clan entre eux : elle les oblige tous à l'assistance mutuelle en matière de substance tel que nous l'avons expliqué précédemment.

P. Buijsrogge (1982:14-20), partage cette opinion lorsqu'il affirme que « beaucoup d'aspects du collectivisme africain se situent au niveau de la famille étendue. » Selon lui, au niveau des différents segments de la famille étendue existent des droits et obligations d'entraide divers. Dans le même sens, M. Tollet (1966) affirme que :

« dans le clan, l'aîné assiste le cadet en toutes occasions. Le cadet écoute ses aînés. Il sait qu'après d'eux il trouvera assistance pour obtenir réparation ou l'aide dans le besoin. Un clan ne connaît pas d'orphelins ; c'est une assurance sociale avant la lettre pour les déshérités du sort et les vieilles personnes. Toute action qui bénéficie au clan a la bénédiction des aînés. » Enfin et pour sa part, Mamadou Dia (1963 : 134-137) consigne que « L'Afrique a le culte de la solidarité qui trouve son expression la plus totale dans la forme même de sa vie traditionnelle, la vie communautaire. La mentalité africaine, qui est une mentalité collective, est un facteur psychologique dont l'intervention oriente la vie du sujet vers un altruisme complet par l'oubli total de soi. »

Ceci dit, nous sommes en droit d'ajouter que la solidarité chez les Basolongo est revendiquée en face de Bangala par exemple, mais aussi au sein de leur propre société globale. La solidarité à l'égard d'autres groupes sociaux que l'on appelle communément « ethnie » en R. D. du Congo agit dans les rapports d'une société globale donnée avec une autre société globale. Cette solidarité des Bakongo envers une autre ethnie peut être totale : on l'a vu dans le cas de l'alliance politique des Bakongo (Abako) face au clivage de la population congolaise de Léopoldville entre Bakongo et Bangala²⁷. La même confusion est observée ailleurs en R. D. du Congo. Ainsi, les Katangais traitent de Bangala tous les non-Katangais à l'exception des Baluba du Kasaï. Pour leur part, les Bangala appellent « Bakongo » tout Congolais étranger à leur région (N. Ngambu, 1981.)

²⁷ En réalité, on appelait « Bangala » à Léopoldville, tout Noir non-Mukongo, alors que seulement une infime minorité fait réellement partie des Bangala et que beaucoup, sinon la plupart de ces autres ethnies ne connaissent même pas le lingala (langue parlée par les Bangala).

Nous notons en définitive, qu'au sein des sous-groupes bakongo, cette solidarité est remise en cause. C'est alors qu'apparaît le mécanisme du groupe, et aussi, quoique atténuée, celui de société globale.

De toute évidence, aussi longtemps que le Mukongo restera dans sa lignée maternelle, il sera frère (*mpangi*) à travers tout le territoire kongo, qu'il soit Mundibu, ou Muntandu, qu'il habite le Mayombe ou le Manianga. Entre les frères Bakongo, il y a une véritable solidarité, comme le souligne N. Ngambu (1981: 9). Tous ont des droits et des obligations quasi similaires : ils pratiquent l'exogamie, respectent les règles de l'hospitalité et de l'entraide lors des funérailles, en cas de maladies, à l'occasion des mariages et face aux interdits.

Dans le cas précis de l'entraide à l'occasion des funérailles (loi de l'enterrement mutuel ou loi dite *zikana*), J. Van Wing (1959 : 245) souligne que :

« à la mort d'un membre adulte du clan ou des clans avec lesquels on a tissé des liens d'amitié, chaque lignée doit déléguer à la mortuaire, *yémba*, quelques hommes. Ceux-ci, apportent un cadeau d'étoffes (*mafundu*) qui servent à envelopper le cadavre, et dont l'importance varie avec le degré de parenté selon la coutume. »

A notre avis, dans le système social des Basolongo (Bakongo en général), les contradictions et les tensions socio-politiques sont harmonieusement résolues grâce aux jeux des alliances nouvelles au travers des manifestations sociales telles que la parenté, le pacte d'amitié et le mariage de telle sorte que tout le territoire des Bakongo devient pour un Mukongo une famille étendue et un lieu de solidarité sociale.

Nous avons souligné en passant combien la parenté à plaisanterie était déterminante dans la cohésion de la société des Basolongo et quelle place la solidarité occupait dans la vie de la communauté paysanne. Nous allons maintenant étudier la place que les différentes institutions des Basolongo occupent dans la vie des individus.

5.3. Institutions des Basolongo

5.3.1. Mariage

Par notre expérience du terrain au pays de Bakongo, on peut certifier que «partout dans les sociétés primitives, le mariage est essentiellement, un mode d'échange de femmes qui crée un réseau complexe de liens entre groupes de parenté, les clans et les moitiés. » La femme est le lien social qui rassemble les différents lignages. C'est ce qui est observé également chez les Basolongo.

Chez les Basolongo, le mécanisme régulateur du système social est assuré par le système de parenté. Cela se réalise par le biais de l'échange de femmes. En effet, cet échange crée une structure de relations de parenté entre les clans qui, bien qu'ayant des intérêts et des objets parfois divergents, doivent cependant, par le partage de la forêt, entrer dans un système cohérent capable d'assurer la régulation de l'usage de leur principale ressource.

L'échange de femmes vise non seulement à assurer la continuité biologique du groupe, mais aussi celle de créer, au niveau infra - structurel, un ensemble de liens entre les divers clans, liens sans lesquels ces derniers ne peuvent pas continuer à se reproduire, car le choix de la femme se fait selon une structure bien déterminée et se fait entre plusieurs clans en vertu de la loi de l'exogamie.

M. Kiamenga (1981 : 96) note à ce sujet ceci :

« Dans une société où la loi de la nature reste dominante en raison du faible développement des forces productives, l'homme constitue un facteur déterminant de sa survie, et fondamental dans le rôle du mariage, au moyen de circulation et de reproduction du lignage ainsi que la répartition de la population selon les lignages, donc des rapports de force entre lignages. »

Etant donné la place qu'occupe le « nombre » dans la philosophie clanique, le mariage devient l'institution-clé des préoccupations les plus nobles du clan. Il demeure l'une des principales palabres, sinon la principale palabre dans les *binzónzi mu fu kia nsi* 'palabres selon la coutume'. C'est la fête la mieux préparée et la plus laborieuse des clans. C'est aussi l'institution la plus respectée. Ce qui,

du reste, justifie le recours à une catégorie particulière des personnes, à savoir « les marieurs ».

Le mariage est une occasion des réjouissances pour les clans, les lignages, les familles d'origine et les villages des conjoints. C'est ce que souligne A. Doutreloux in J. Vansina (1976 : 122) quand il écrit :

« Une fonction essentielle du mariage est de nouer ou renouveler des alliances entre groupes. Une seconde fonction importante est la procréation. »

En réalité, les clans basolongo marient leurs filles afin qu'elles procréent et qu'ainsi elles assurent la pérennité de leurs communautés. Cette philosophie clanique du mariage est davantage perceptible à travers l'inquiétude que manifestent les clans des époux et qui est généralement exprimée aux intéressés par leurs « parents à plaisanterie » lorsque le jeune couple tarde à avoir son premier enfant.

De par l'importance des profits escomptés du mariage, on déduit aisément les motifs de rupture. Le principal motif de rupture est la stérilité réelle ou supposée de la femme. La maxime suivante traduit l'importance attachée à la procréation : *Wabuta kuaku, zikilu* 'Si tu es père, tu peux être enterré'. Quand un tel a procréé et qu'il a donc une progéniture, son nom sera cité après sa mort chaque fois qu'il faudra désigner ses enfants par la périphrase *Bana bakulu B* 'Les enfants de feu B'.

Etre stérile, constitue donc, après l'accusation de sorcellerie, le deuxième fléau le plus réprouvé chez les Bakongo. Car une femme mukongo stérile est comme déshonorée. La stérilité est une véritable calamité. C'est pourquoi le groupe se dote de moyens permettant de vaincre ce fléau qui brise irrémédiablement les unions matrimoniales.

N. de Cleene (1981) et A. Doutreloux (1968) font la même constatation mais chacun à sa manière. Selon eux, la stérilité constitue, chez presque tous les sous-groupes bakongo, une raison suffisante pour le divorce. Si l'impuissance sexuelle est identifiée comme cause de la stérilité de l'épouse, elle provoque la

rupture du contrat de mariage. La femme étant le pivot de la reproduction du clan ou du lignage bakongo. Les Basolongo pensent qu'un groupe qui manque de femmes ou qui possède en majorité des femmes stériles est voué à disparaître.

Dans tous les paliers de la structure sociale bakongo, le mariage obéit à un ensemble de règles, dont celles dites d'exogamie ou d'endogamie.

5. 3.1.1. Exogamie et endogamie

Pour souligner d'entrée de jeu l'importance de ces deux phénomènes chez les Basolongo, citons quelques-uns de leurs proverbes se rapportant à ces deux sujets:

- *Menga ma mosi kamazolananga ko* 'Les mêmes sangs ne s'entraiment pas);
- *Luvila go lufwanane, kabakwelananga ko* 'Les personnes qui portent le même nom de clan, ne se marient pas';
- *Menga ma kanda dimosi kamalendi kwelana ko* 'Le sang du même clan ne s'unit pas'.

La loi de l'exogamie oblige à contracter mariage en dehors du clan tandis que, à l'opposé, celle de l'endogamie oblige de contracter mariage à l'intérieur du clan. Il s'en suit que la loi de l'exogamie exclut toute union entre l'enfant et ses pères, *muana ye mase mandi* (le papa : ses frères et sœurs.) Le mariage est aussi prohibé entre les *nzitu ou mako*. Par contre, la fille ou la petite-fille de l'oncle ou du grand-oncle maternel est une épouse préférentielle pour le neveu. C'est donc le mariage entre le neveu avec sa cousine ou sa petite cousine croisée. Dès lors, il arrive que les familles intéressées décident du futur mariage de deux enfants cousins croisés. Chez les Bayombe par exemple, cette coutume est étendue aux filles du clan paternel.

On observe que l'alliance habituelle 'groupe paternel - groupe du fils' détermine les mariages préférentiels, parfois quasi-obligatoires, avec une cousine, ou plutôt une petite cousine, croisée matrilatérale et/ou une petite cousine croisée patrilatérale. Chez les Bayombe, la première est appelée *mwana* (enfant) par son

mari potentiel ou réel, la seconde appelle de même *mwana*, fils, son mari potentiel ou réel. En règle générale, on peut épouser une femme d'une génération antérieure ou postérieure à la sienne, du côté patrilatéral, bien que ce type de pratique ne soit plus vraiment à la mode de nos jours.

Il convient toutefois de noter qu'en pratique existent des particularités qui font que le mariage préférentiel est permis avec une descendante d'une sœur du père, mais non avec celle d'un frère du père. Il semble qu'il y ait une certaine analogie entre cette coutume et l'institution dénommée *ki-wana*, en vertu de laquelle un chef concédait à son fils, en pleine propriété, une part de sa propre terre et l'investissait de ses propres pouvoirs sacrés. Le chef avait intérêt à s'assurer de l'appui des éléments qui n'étaient pas ses rivaux immédiats au sein de son propre groupe. De cette façon, *mwana* 'fils', de son côté, acquérait plus aisément une indépendance et un prestige qu'il aurait payés plus cher ailleurs ou qu'il n'aurait pu obtenir sans combattre.

De nos jours, le mariage préférentiel est dans la plupart des cas souhaité, voire imposé au garçon par ses tantes paternelles. Pareille union constitue une marque, un signe de réciprocité et de gratitude, mieux, une compensation vis-à-vis du clan du père. En fait, les sœurs principalement et les frères du père acceptent difficilement que tous les neveux (*bana ba bakala* 'enfants mâles') se marient ailleurs, et donc, ne songent pas, par simple reconnaissance, à transmettre leur sang au clan de leur père. Les enfants doivent veiller à la pérennité du clan de leur père, et ceci en y procréant afin d'assurer la relève des *bakulu* 'ancêtres'. L'attitude du clan paternel devient souvent inflexible lorsque la plupart des garçons – souvent ceux qui sont instruits et qui travaillent en ville - ont décidé de se marier avec les filles de leur choix et même parfois avec la bénédiction de leur père et oncles maternels. Dans ce cas précis, qui devient en ces temps - ci très fréquent, c'est le cadet ou le dernier de la famille qui est encore célibataire qui « paie les pots cassés » : le clan du père menace de recourir à la malédiction ou à l'ensorcellement contre le neveu récalcitrant s'il n'accomplit pas leur volonté. Le clan du père peut aussi menacer de provoquer la rupture des mariages de ceux des neveux qui l'ont défié en choisissant des épouses librement. Ces menaces du clan paternel déclenchent, comme on peut

s'y attendre, la colère du clan de la femme et peut conduire à un conflit ouvert entre les deux protagonistes.

Le dénouement d'une telle situation dépend généralement de l'attitude du père des enfants mis en cause. En effet, deux hypothèses sont envisageables :

1. Devant la forte pression de son clan, le père qui, au départ, peut ne pas être un homme redouté dans le clan (si par exemple il n'est pas sorcier), cède et somme son fils d'épouser la cousine croisée litigieuse sous peine de malédiction ou d'une répudiation de sa maman. Il revient alors au jeune homme de s'exécuter ou de passer outre aux injonctions de son père. Dans ce dernier cas, c'est la « crise » qui éclate, avec toutes les conséquences imaginables.

Notons que cette situation de conflit éternel est souvent évitée. Le père se refuse souvent intelligemment à entrer en conflit contre ses enfants, en particulier si ceux-ci travaillent ou l'aident, car alors ils sont socialement source de prestige personnel pour lui.

2. En général et dès le départ, le père est catégoriquement opposé à l'idée que l'un des fils épouse une de ses nièces pour des multiples raisons dont voici quelques-unes :

- Lui-même a fait l'objet d'une telle imposition et ne souhaite pas que son fils connaisse un sort similaire;
- Il n'apprécie pas le type d'éducation donnée à la nièce que l'on veut imposer comme épouse à son fils;
- Il n'apprécie pas d'ordinaire la réputation de son clan, surtout si celui-ci compte en son sein des femmes bagarreuses, querelleuses, imposantes ou aux mœurs légères;
- Par pur principe, il déteste cette coutume. Dans ce cas, il le fait savoir ouvertement à tous ses pairs. Il est certain que même ses proches, ses sœurs et ses cousines maternelles en particulier, ne le lui reprochent pas ouvertement. Elles peuvent le critiquer, mais en cachette. Les hommes le traiteront d'égoïste, car les enfants ainsi défendus sont instruits et travaillent en ville, et de ce fait, s'occupent sérieusement de leurs parents

qu'ils habillent et à qui ils peuvent avoir construit une belle maison ou même permis de monter un petit commerce.

L'expérience a montré que ce type de père vit replié sur son ménage. Ses rapports avec son clan sont très limités. Ce qui amène les femmes de son clan à le considérer comme un traître, comme un homme dominé par le clan de sa femme et voire comme un sorcier.

Le but du mariage préférentiel entre cousins croisés patrilatéraux étant d'amener le garçon à procréer en faveur du clan de son père, il est dès lors logiquement exclu d'autoriser l'union entre la sœur du garçon et le neveu de leur père, leur cousin croisé patrilatéral. Pareille alliance pénaliserait le clan du père de la fille et du garçon, l'oncle maternel de leur cousin croisé, étant donné que la progéniture de ce père ainsi que celle de son fils appartiendraient au clan de sa femme.

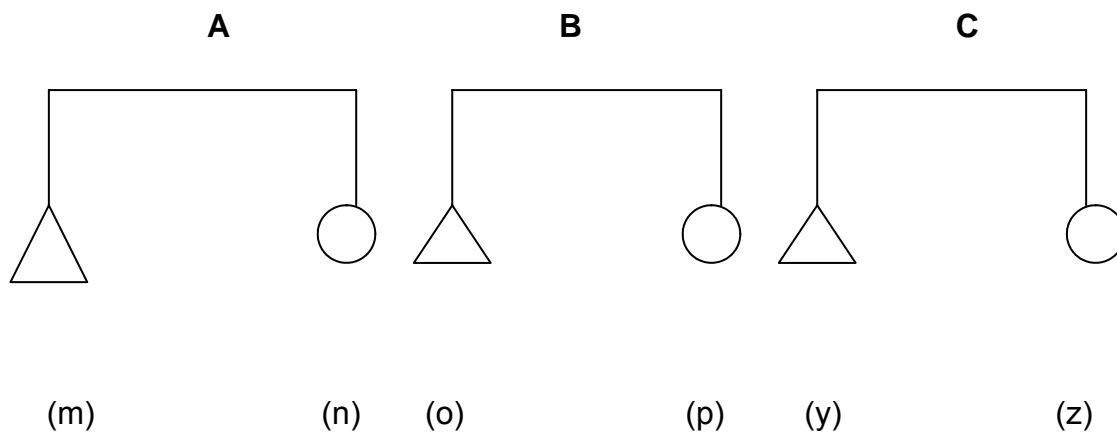
Naguère, chez les Bantandu et les Bayombe, un homme pouvait épouser la veuve de son frère. Ce système matrimonial porte le nom de lévirat²⁸. Par contre, chez les Bandibu, les Basolongo et les Banianga, le lévirat n'est pas pratiqué. En plus chez les Bantandu, un fils peut épouser une des femmes de son père polygame à l'exception de sa propre mère. Nos enquêtes n'ont pas permis de déterminer l'existence du « sororat ²⁹», coutume selon laquelle, une jeune femme se marie avec l'époux de sa défunte sœur aînée.

Schématiquement, le système matrimonial des Basolongo se présente de la manière suivante :

²⁸ Le lévirat : ce système de mariage à l'intérim a beaucoup contribué à la vie polygamique involontaire, presque forcée, pour ceux qui prônaient la monogamie. Son unique avantage est l'assurance de la continuité des responsabilités conjugales pour que la sexualité de la belle-sœur ne « meure » pas, et que les enfants trouvent non pas un oncle paternel, mais un père au vrai sens du terme. Son côté négatif est l'acte même de forcer quelqu'un à prendre comme épouse une femme parfois très âgée.

²⁹ Le sororat: ne se pratique presque plus de nos jours. Sans doute pour deux raisons:
a) - la modernité b) - le christianisme

Exogamie clanique.



(m) et (n) appartiennent au clan A.

(o) et (p) appartiennent au clan B.

(y) et (z) appartiennent au clan C.


(o) peut se marier avec (n) ou avec (z) ;


(m) peut se marier avec (p) ou avec (z) ;



(y) peut se marier avec (p) ou avec (n) ;


(m) et (n) comme (o) et (p) ou (y) et (z) ne peuvent pas se marier. Ils sont frères et sœurs. Cette interdiction s'étend à tous les membres (hommes et femmes) du même clan.

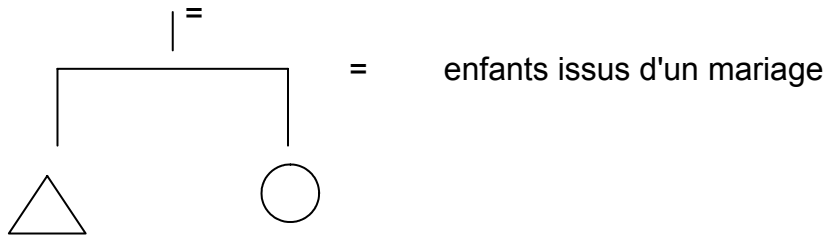
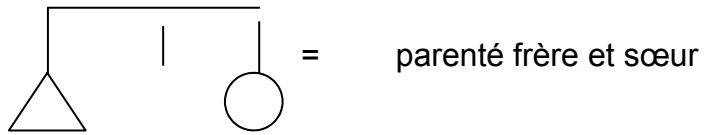
Légende :

 = femme

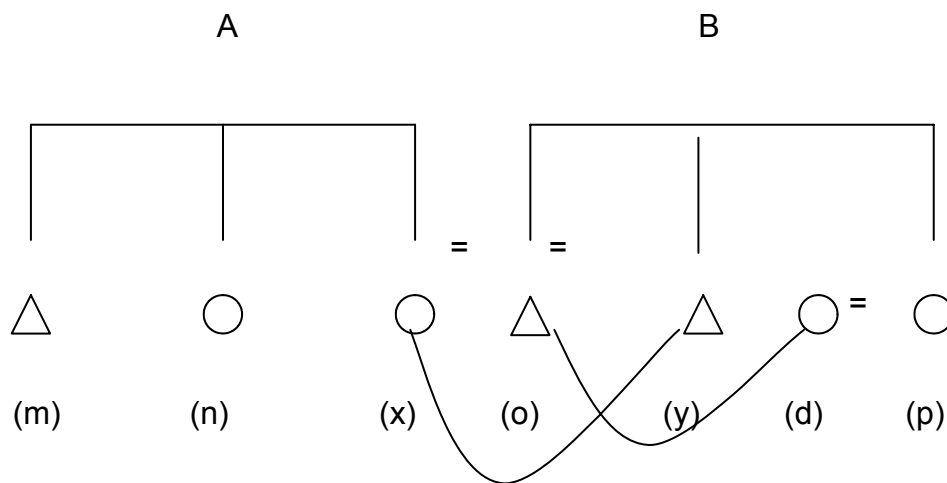
 = homme

 =  = mariage

 =  = interdiction de mariage



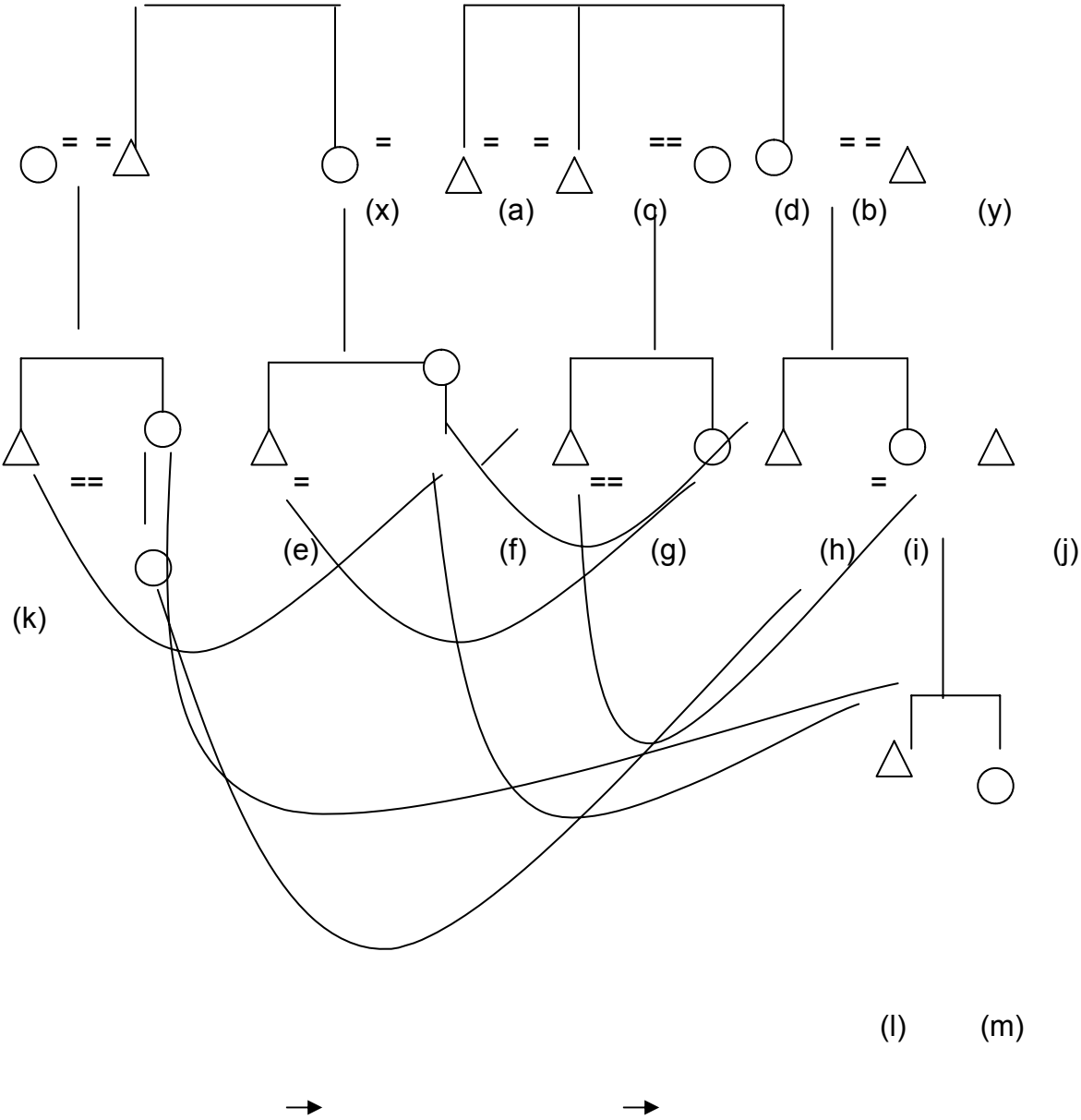
Le lévirat chez les Bantandu et les Bayombe



x épouse **y** qui est le frère de **o**, à la mort de **y**, **o** se marie avec la femme de son feu frère **y**, dont la femme change de statut devient **d** dont le cas de lévirat.

Modèle de fonctionnement des mariages croisés préférentiels:

Les mariages préférentiels entre cousins croisés patrilatéraux



mariage oblique

mariage oblique

5. 3. 1. 2. La Dot

La fonction principale de la dot est la légitimation de l'union conjugale et de la progéniture. Elle est, pour les 'indigènes', la distinction fondamentale entre le mariage (institution sociale) et le concubinage, union illégitime des deux individus. La dot est aussi perçue comme une compensation pour la perte subie par le clan de la jeune fille du fait du départ suite au mariage d'un de ses membres. C'est la conséquence de la position de la femme dans les communautés bakongo. La femme est considérée comme une source de richesses humaines, certes, par sa fécondité, mais aussi de richesses matérielles par son travail (De Cleene, 1957).

Pour nous, la dot n'est pas que la contrepartie économique du contrat conclu par les familles matrilatérales des deux époux. Elle est également un symbole de légitimation de l'acte sexuel et la création des liens sociaux privilégiés. Les Basolongo reconnaissent leur *fu kia nsi* : l'homme qui désire la main d'une femme doit remettre à la famille de son élue une dot. Celle-ci est généralement composée d'une somme en argent liquide et de toute une gamme de biens en nature tels qu'à l'heure actuelle : les bijoux, les blouses parisiennes, les wax et super wax hollandais, les couvertures de marque, les mouchoirs de tête, les chaussures pour hommes et pour dames, le fusil et la poudre de chasse, les costumes pour le père de la fiancée, une lampe de marque Coleman, plusieurs dames-jeannes de vin rouge et de vin blanc, plusieurs caisses de bière locale et de limonade, une bonne valise garnie de précieux objets pour la fiancée, des biens particuliers pour les oncles et les tantes, pour le grand-père et pour la grand-mère de la fiancée, de la cigarette, des boîtes d'allumettes, du vin de palme, un ou deux boucs ou un mouton, des ustensiles de cuisine. Plus la fille est instruite, plus chère est la dot.

Par ailleurs, une amende est infligée au demandeur lorsque la jeune fiancée est enceinte avant le dépôt de la dot et au cas où il n'y a aucune contestation de la paternité dans le chef du fiancé. Dans ce cas précis, la famille de la jeune fille devient très exigeante. La palabre du mariage, *kinzónzi kia longo*, d'une pareille dot est normalement fort animée et riche en invectives lancées contre la famille

du garçon par les tantes et les cousines paternelles de la fiancée enceinte. Une telle situation rend considérablement ardue la tâche des « marieurs » et des orateurs, *mpovi*, des deux parties.

Quelle que soit la situation, la famille du garçon prend connaissance auparavant de la nature de la dot exigée par la belle-famille, car il n'est pas prudent, ou mieux, il n'est pas respectueux d'humilier la belle-famille qui peut, dans une pareille configuration, avoir une réaction d'orgueil pouvant définitivement compromettre le mariage des deux jeunes gens.

C'est certainement pour éviter ce genre d'incidents et bien d'autres et pour préserver « l'intérêt supérieur » du clan que des mariages avec quelqu'un appartenant à une famille qui n'a pas bonne réputation sont évités ou sont acceptés à contrecœur.

La tâche de la remise de la dot est confiée à l'oncle maternel de l'épouse. On s'aperçoit en ces jours que, de plus en plus, le père est lourdement dédommagé, la fille (future mariée) étant prise en charge par ses futurs beaux-parents de la naissance jusqu'à son mariage. Deux proverbes manianga illustrent bien cette situation : *Bútá nlútá, sómpa kinkita* 'Procréer est un gain, marier c'est du commerce' ; *Wabuta wan'yeka, wa sompa wa kwamina* 'Le père émancipe, le mari s'attache'.

Il y a de nos jours un changement dans le système de la dot dans les familles qui pratiquent le système matrilineaire : de plus en plus, une grande part de l'argent liquide et de biens en nature est destinée au père et à la mère de la jeune fille. Par ailleurs en vertu de leur système patrilineaire, les Basolongo versent la dot à la famille du père. C'est aussi la famille du père qui se charge des dépenses d'accueil et de ce que l'on appelle *nsidukulu*, les préparatifs d'adieu (achat de l'équipement ménager de la jeune épouse). La famille de la mère participe aussi à ces dépenses, mais dans une moindre proportion.

Dans la vie quotidienne, le mariage apporte un changement aux clans des mariés. Il ouvre la voie à une série continue d'échanges : visites réciproques,

cadeaux, etc. En d'autres termes, les clans des mariés sont dès lors liés par une série d'obligations, de devoirs, de responsabilités et de rapports affectifs qui assurent à jamais la solidarité du groupe social. Le versement de la dot scelle définitivement cette solidarité entre les clans des deux mariés. Mais avec l'évolution des mœurs, certains abus ont fait leur apparition, modifiant parfois de manière radicale la philosophie même du mariage.

5. 3. 1. 3. Evolution de la philosophie du mariage

Dans son double rôle de génitrice et de productrice de richesses matérielles, la femme musolongo est considérée comme l'être le plus précieux de son clan comme le montre la maxime suivante : *Nkéento ubuta mbongo a yantu* 'La femme enfante la richesse humaine'.

En R. D. du Congo, l'importance de la dot s'est accrue avec le développement de l'économie monétaire et de l'augmentation du niveau de vie des populations. Jadis, le père de la jeune fille ne recevait que des cadeaux ou une part minime de la dot. De nos jours sa part du gâteau augmente sans cesse.

De plus en plus, les familles se gaussent des sentiments et penchants personnels de leurs enfants dans les arrangements matrimoniaux comme le pense du reste J. M. Ela (1982) qui considère que la monétarisation de la dot dans les échanges matrimoniaux atteste l'impact de l'économie du marché dans toute la société africaine. » Les familles ne se préoccupent que des avantages matériels qu'elles peuvent tirer. C'est pourquoi, en R.D. du Congo, le législateur a voulu combattre cette propension à l'enrichissement par la dot en décrétant que la dot ne peut dépasser la valeur maximale fixée par ordonnance du président de la République, prise sur proposition des assemblées régionales.

Le même esprit de lucre faisait déjà donner, autrefois, des jeunes filles en mariage même à des polygames à condition qu'ils offrent une forte dot. Ainsi, la remise d'une dot n'équivaut pas à l'achat de la femme, il reste que celle-ci n'en est pas moins ravalée à une valeur vénale. A ce sujet G. Balandier (1960:727-748), fait remarquer ceci : « La dot dans les temps anciens apparaissait tout autant

comme un instrument d'alliance et de pacification. Elle se composait d'objets symboliques et de signes monétaires régissant exclusivement les échanges matrimoniaux ; la rareté des uns et des autres, comme le contrôle strict exercé sur le circuit des échanges, permettaient au système de fonctionner sans trop de heurts. Il n'en va plus de même dès l'instant où la monnaie moderne intervient dans la composition de la dot et où le souci de profit, de spéculation, fait son apparition. On peut aujourd'hui constater combien l'esprit mercantile et les règles de l'économie occidentale ont pu dégrader les relations personnelles dans des sociétés nullement préparées à les recevoir. La dot apportée en compensation a changé de sens dans le contexte nouveau : elle varie de taux comme les prix et permet de véritables marchandages. Il en va de même des cadeaux exigés entre alliés, des festivités accompagnant les cérémonies du mariage... Là où existait une répartition, que l'on pouvait dire planifiée, des femmes et des alliances apparaissent maintenant comme une compétition où la richesse seule joue. Partout, le système monétaire tend à régler la circulation des femmes ; tous deux s'accélèrent à un rythme ; tous deux donnent prise à la spéculation. Ainsi la femme se trouve-t-elle placée selon les hasards de l'inflation ou abaissée au rôle de prostituée à domicile. »

A l'évidence, cette pratique pénalise fortement les jeunes et surtout ceux des familles pauvres. Elle incite à la polygamie et à la débauche. Elle expose à l'adultère les jeunes épouses mariées par avarice. Le fait pour les jeunes gens en âge nubile de se voir damer le pion par des personnes plus âgées et fortunées risque d'accentuer le conflit de générations, de dégoûter ces jeunes de l'institution du mariage et d'entraîner de façon inattendue l'augmentation du nombre de jeunes filles célibataires et mères de familles nombreuses.

5. 3. 2. Propriété chez les Basolongo

La notion de propriété au pays des Basolongo est clairement distincte. Ils distinguent deux types de propriétés qui sont : la propriété collective et la propriété privée.

5. 3. 2. 1. Propriété collective

Chez les Basolongo (Bakongo en général), la notion de propriété collective concerne les biens des clans tels que la forêt, symbole central de l'unité clanique.

Il suit que la terre appartenant au clan est indivisible pour la bonne et simple raison que le clan est composé des *bazinga* ou *bamoyo* 'Les vivants' et des *bafua* 'Les morts' (Les *bakulu* 'ancêtres'). On peut citer le témoignage de J. Van Wing (1959 : 248) :

« Ce sont les ancêtres, *bakulu*, qui ont conquis le domaine du clan, ses forêts, ses rivières, ses étangs et ses sources. Ils ont été enterrés dans leur propriété. Ils continuent à y dominer ; ils viennent fréquemment à leurs sources, à leurs rivières, à leurs étangs. Les bêtes sauvages de la brousse et de la forêt sont leurs chèvres ; les oiseaux sont leur volaille. Ce sont encore eux qui donnent les chenilles comestibles des arbres, les poissons des rivières, les vins des palmiers, les récoltent de champs. Les membres du clan qui vivent sous le soleil, peuvent cultiver la terre, faire la cueillette, chasser, pêcher ; ils ont l'usufruit du domaine ancestral ; mais ce sont les morts, qui en gardent la propriété. »

En somme, c'est des ancêtres, *bakulu*, que dépendent la force du clan, sa fécondité, sa sécurité et, d'une manière générale, son prestige de groupe libre et reconnu par les autres composantes des sous-groupes bakongo.

Un groupe (clan) et un chef sans terre n'ont ni existence, ni pouvoir, ni prestige reconnu, car la personnalité d'un clan et l'autorité de son chef sont chez les Bantu liées à la possession d'un domaine foncier, les deux se confondant étroitement.

Ainsi, la femme mariée peut travailler n'importe où dans le patrimoine de « ses maris. » Car son époux officiel, aux yeux de la société des Basolongo (Bakongo en général), est le clan entier. L'inquiéter reviendrait à léser le mari et, par ricochet, le clan lui-même, mais aussi à provoquer des *binzónzi* 'Palabres'. L'union matrimoniale relie non seulement les deux époux, mais aussi les deux clans, celui de la femme et celui de l'homme. Oser interdire à un membre l'accès dans le patrimoine familial, c'est une insulte et une véritable provocation suivie de palabres qui peuvent parfois aller jusqu'à la scission du clan.

La terre, domaine d'un clan donné, est délimitée par rapport à celle des clans voisins soit par des *bidimbu ya ntóto* 'bornes naturelles (cours d'eau, bas-

fonds)', soit par des bornes artificielles (tas de ferraille ou arbres plantés pour cette fin). Comme arbres, on utilise surtout *le nsanda* 'ficus dusenii artocarpée' ou et la légumineuse *nbóta* 'milletia versicolor'. Mais globalement, on peut dire que ces limites restent relativement flottantes, sans rigidité ni précision cadastrale.

Notons qu'en droit écrit congolais actuel, il y a une autre conception de la propriété terrienne. En effet, la loi n° 73/021 du 20 juillet 1973, portant régime général des biens, régime foncier et immobilier et régime des sûretés, stipule en son article 53 : « le sol est la propriété exclusive, inaliénable et imprescriptible de l'Etat. » C'est la loi que l'on appelle 'loi Bakajika'. En d'autres termes, la terre n'appartient à personne, individuellement ou en groupe. Les citoyens sont dès lors de simples usufruitiers. Il est donc clair que la notion de « terre collective », propriété clanique dans l'esprit des Basolongo, est en contradiction avec le prescrit du droit de l'Etat congolais.

En effet, il a fallu attendre sept ans avant que le législateur révise l'alinéa 2 de l'article 227 de cette loi de 1973 qui était à l'origine d'une interprétation qui considérait le certificat d'enregistrement comme un voile pudique couvrant toutes les indélicatesses commises en vue d'aboutir à son établissement. C'est l'ordonnance-loi n°80-008 du 8 juillet 1980 qui confirme et renforce la conception étatique de la propriété terrienne.

Ainsi, aux termes de cette nouvelle loi (article 53), « le sol est propriété exclusive, inaliénable et imprescriptible de l'Etat. » Désormais, souligne l'article cité, « les terres sont concédées, et cela uniquement pour un usage résidentiel, commercial, industriel, agricole ou pastoral. »

Devant une telle disposition administrative, la propriété collective chez les Basolongo a eu un affaiblissement considérable qui fait, d'une part, la joie des certains des démunis (des clans non-proprétaires de terres) en particulier, et de l'Etat, qui n'est plus tenu à passer par un chef coutumier ou spirituel pour acquérir un terrain.

Notons toutefois que, nonobstant l'intervention des autorités foncières, ces textes n'ont d'effets que dans les zones urbaines. En zones rurales, leurs effets sont encore quasi nuls.

5. 3. 2. 2. Propriété privée

Une maxime des Basolongo dit : *Kiaku kiaku, kiangana kiangana* que nous traduisons approximativement par 'Le tien à toi, le sien à lui'. Cela signifie que, chez les Basolongo, la propriété s'identifie avec la personne même du propriétaire. Tout Musolongo possède personnellement des biens meubles et immeubles : l'argent, *mbongo*, les habits, *minvuatu*, les étoffes, *minléle*, son fusil de chasse, *nkélé*, tous les articles ménagers, *malonga*, ses cultures, *zimpatu*, son bétail, *bibulu*, sa volaille, *zinsusu*, ses instruments de travail, *sadilu*, de pêche, de musique, sa hutte, ses fétiches, *minkisi*, et ses amulettes, *bitéki*. Chacun possède le fruit de son travail (le fruit du travail des champs, des arbres plantés et soignés dans son verger, de l'artisanat, de ce qu'il vend, achète ou reçoit individuellement en don.) Ce principe vaut pour toute personne, homme, femme, enfant, ou étranger autorisé à cultiver la terre clanique.

Au nom de la «solidarité clanique», l'homme, la femme, les enfants et le lignage de tout Musolongo ont dans la vie courante des droits sur les arbres qu'ils plantent. Mais normalement, ils n'en usent pas sans l'assentiment du planteur. Tout en sauvegardant ses droits de propriétaire, le Musolongo se sentira obligé de faire bénéficier tous les consanguins et, dans certains cas, ses alliés (les membres de sa belle-famille) des avantages ou des fruits de sa propriété. Ainsi, le propriétaire du verger partagera les fruits avec les siens ; le chasseur solitaire partagera les bêtes abattues (à l'aide de son fusil ou retrouvées dans ses pièges) ; le tireur de vin de palme en fera de même.

Lorsqu'un village déménage, les arbres fruitiers restent propriété de ceux qui les ont plantés ou de leurs héritiers. Les femmes reviennent chercher, sur leurs anciens champs, des tubercules de manioc, des feuilles de manioc, du bois, des ignames...

Une autre notion de propriété privée veut que tout objet trouvé appartienne à celui qui l'a découvert. Cependant, si ce dernier connaît son propriétaire ou si ce dernier se fait connaître, il lui restituera l'objet en question en échange d'un cadeau de reconnaissance.

Au sein du ménage d'un Musolongo se pratique une « séparation totale » des biens, séparation dont la rigueur n'est atténuée que par le degré d'entente entre époux, mais jamais au préjudice de leurs lignages respectifs comme d'ailleurs le précise le proverbe bayombe suivant : *Yakala usala mbongo zândi, nkéento usala mbongo zá kanda diândi* 'Le mari travaille pour son compte, et la femme pour son clan à elle'.

5. 4. Succession chez les Basolongo

A l'inhumation d'un Musolongo, seuls ses biens meubles l'accompagnent dans la tombe. Il s'agit principalement des biens ne faisant pas partie de ceux légués aux héritiers. Les biens accompagnant la personne décédée sont étalés sur sa tombe. En effet, conformément à la coutume, le Musolongo garde, dans sa mort, une partie de ses propriétés. On inhume avec lui ou on expose sur sa tombe vêtements, vaisselle, objets divers, en vertu du principe selon lequel la propriété prolonge la personne du propriétaire.

Comme nous l'avons déjà signalé, la succession se conforme à un ensemble de règles. Ainsi, l'héritage passe au lignage et en priorité à l'aîné suivi de ses cadets, au mâle avant la femelle, à la lignée proprement dite plutôt qu'à une lignée collatérale : cela se passe de cette manière dans tous les clans. Partout chez les Bakongo, seule la filiation utérine donne accès à l'héritage. En outre, au moment du partage, le droit d'aînesse prime toujours. La succession se fait entre frères ou entre un oncle maternel et son neveu (l'aîné de ses neveux). Elle ne concerne les femmes qu'à défaut d'un mâle dans la lignée en question. Si dans une lignée il ne reste qu'une femme, mère des enfants en bas-âge, c'est elle qui détient l'autorité jusqu'à ce que son fils aîné devienne adulte. Si une femme restait seule dans sa lignée et sans postérité, elle céderait le pouvoir à l'ancien d'une lignée-sœur.

Chez les Bantandu par exemple, les instruments et les objets usuels sont souvent donnés par le malade à sa femme, à ses enfants ou ses amis, qui fournissent une compensation. Les fétiches sont donnés de même ou restent dans la hutte pour périr avec elle. Il n'y a que les arbres plantés qui passent à l'héritier. Selon la philosophie des Basolongo, le Musolongo qui va rejoindre les ancêtres ne doit pas laisser de litiges sur terre. C'est pourquoi aucun défunt ne doit rester longtemps créancier ou débiteur. Aussi, à la mort d'un membre du clan, son petit bétail et même davantage, une partie de son gros bétail ainsi que les cultures sont vendus pour, d'une part, payer les frais d'enterrement et, d'autre part, pour rembourser ses dettes. Ses débiteurs lui payent ses créances, soit sous forme de poudre brûlée en son honneur, soit sous forme d'assiette posée sur sa tombe.

Toutefois, un changement a été observé en matière de succession. Les membres du clan du défunt manifestent de plus en plus de respect à l'égard de ses enfants. Sa veuve n'est plus dépouillée de ce qui a appartenu au ménage. Le clan tient de plus en plus compte du droit des enfants de continuer à jouir des biens de leur père. De ce fait, le principe selon lequel les enfants n'héritent pas mais sont pris en charge par l'héritier de leur père s'effrite de plus en plus.

5. 5. Conclusion partielle

Comme il a été dit tout le long de ce chapitre, la connaissance de la structure clanique et de la parenté jouent un rôle important dans certaines institutions sociales des Basolongo telles que le mariage, la propriété et la succession. Si l'on veut éviter le *káandu*, la *nsingulu* et les autres rituels imprécatoires, chaque Musolongo doit connaître et comprendre les institutions claniques et ceux qui les animent.

Le mariage est la cérémonie mieux préparée et la mieux célébrée. On a le loisir de prendre femme « à l'intérieur de la famille (endogamie) », ou « à l'extérieur de la famille (exogamie) ». Les Basolongo distinguent le vocable mariage, « *longo* », trois types de mariage qui sont : la dot, *mboka za longo mu fu kia nsi*, palabre sur

le mariage coutumier, le mariage civil, *longo lwa luyalu* et le mariage religieux, *longo lwa kinzambi*. Le plus important des trois types est le mariage coutumier.

La pratique de la remise de la dot n'est pas l'apanage des seuls Basolongo en R.D. du Congo, en Afrique ou encore dans le monde. Ainsi, les Israélites [voir la Bible (livres d'Exode et de Lévitique) et la Torah] ont une philosophie qui justifie cette cérémonie. On prête sa sœur, sa nièce ou sa fille à la famille de l'homme qui la prend en mariage. Au titre de garantie, la belle-famille exige des biens en nature et en espèce.

Chez les Basolongo et en cas de non respect du contrat de mariage célébré devant les visibles et les invisibles par les époux, on entame une procédure de remboursement devant le *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'Palabre d'affaires'. Le rituel de la dot ne consiste ni en l'achat ni en la vente aux enchères de la fille à marier comme le prétendent de nombreux Occidentaux sans doute à cause de leur mécompréhension de la philosophie africaine en matière d'union matrimoniale.

De nos jours et comme dans le reste du monde, les mentalités ont évolué : ainsi chez les Basolongo (Bakongo en général), le *sororat* (mariage avec le mari de sa défunte sœur aînée) et le *lévirat* (mariage avec la femme de son défunt frère), deux pratiques du mariage coutumier, sont tombés en désuétude. Nous clôturons cette conclusion d'étape en rappelant, à propos de la propriété et de la succession, que la connaissance de la structure clanique et de la parenté restent des éléments indispensables pour la compréhension du mécanisme social selon le *fu kia nsi* 'coutume'.

Chapitre 6

Le fondement socioculturel du káandu en pays solongo

6.1. Introduction

Ce chapitre présente la vision socioculturelle des Basolongo c'est-à-dire l'ensemble de leurs lois coutumières (pratiques et croyances) qui se transmettent oralement (récits et légendes) de génération en génération. Ce qui sera dit dans ce chapitre permettra d'appréhender le fondement du *káandu* car, comme l'a compris F. Bezy (1971), la vie culturelle de la société clanique est une vie du verbe (parole), rythme, proverbe, devinette, conte, symbole. Elle est aussi une vie basée en partie sur la rumeur. Ne maîtrisant pas l'écriture, privée de moyens modernes pouvant leur permettre de prolonger ou de perpétuer la pensée, les sociétés claniques ont recours à la mémoire de quelques personnes spécialisées et chargées du maintien de la transmission du patrimoine culturel de chaque groupe social (ethnique).

La première caractéristique de cette communication est le rythme qui prédomine dans toutes les manifestations de l'oralité et qui est un moyen mnémotechnique pour mieux conserver et transmettre le message des aînés (les *bambuta* 'vieux' et les *bakulu* 'ancêtres'). Le rythme se manifeste dans le verbe (parole) et particulièrement dans la parole scandée. Il se manifeste aussi dans le chant par le silence entrecoupant la parole et le geste qui l'accompagnent. Dans le rythme, le narrateur ne se contente pas d'élever la voix, de l'abaisser, de la faire vibrer, de tonner, de se transformer à l'image du personnage qui est censée parler. Il faut en plus que ses yeux roulent, s'écarquillent ou se ferment, qu'il dodeline de la tête, que ses mains, ses bras, tout son corps participe au récit et, le moment venu, que son public trouve naturel qu'il se lève, court, se jette à terre ou se mette à danser.

En clair, la puissance de l'image ou du symbole est très développée dans les sociétés claniques. L'objet n'est pas ce qu'il présente, mais ce qu'il suggère. Les symboles sont innombrables. On les retrouve dans les attitudes, les paroles, les rites, les sons du langage tambouriné, etc. Cependant, le chant a, sur le plan culturel, une importance qui varie suivant les circonstances. Tout cela est un pan

de la littérature orale qui se divise en littérature sacrée et en littérature profane. La littérature sacrée des Basolongo est moins développée que la littérature profane qui, elle, beaucoup plus complexe et abondamment utilisée.

6.1.1. Littérature sacrée

Elle est composée de prières, de mythes et de récits initiatiques.

6.1. 2. Prière

La prière du Musolongo consiste à solliciter individuellement ou collectivement la faveur des *bakulu* 'ancêtres' pour résoudre le problème personnel d'un membre du clan ou encore pour résoudre un problème qui concerne tout le clan (calamité, épidémie, guerre). La prière se fait individuellement ou collectivement. Dans ce dernier cas, elle est dite sous la direction d'un *nganga* 'féticheur' ou d'un *nsádisi* 'guérisseur'.

6.1.1. 3. Mythe

Le mythe chez les Basolongo raconte aux différents membres du clan leur origine et celle du monde et les rapports qui existent entre différents sous-groupes bakongo et leurs ancêtres. Le mythe chez les Basolongo s'exprime dans un langage pour initiés.

6.1.1. 4. Récit initiatique

Comme son nom l'indique, le récit initiatique raconte les événements relatifs à l'initiation des membres du clan héritiers du pouvoir (chef de clan, chef de groupement ou de collectivité-chefferie et chef de village)

6. 2. Littérature profane

Chez les Basolongo et sans doute dans les autres groupes sociaux (ethnies) de la R. D. du Congo, la littérature profane codifie la sagesse des ancêtres dans le *kinzónzi* 'palabre', le conte, la légende, la parabole, la fable, le proverbe, la devinette ou l'énigme. Dans la vie quotidienne, c'est sous l'arbre à palabres ou autour du feu familial que les aînés transmettent cette sagesse aux plus jeunes.

C'est en ces lieux que les membres les plus expérimentés de la cellule familiale ou de la collectivité (patriarches, chantres, griots initiés à l'art de la parole) instruisent, improvisent et racontent histoires, contes, ou fables aux autres (plus jeunes.)

6. 2. 1. La Palabre

Les discussions, les palabres, les débats claniques tiennent dans la vie des Basolongo, et particulièrement dans celle des hommes, une place importante. La palabre, *kinzónzi*, est socialement l'apanage des hommes encore qu'on puisse la considérer comme une institution à part, ayant ses règles et ses rites.

L'exercice de la justice se confond avec l'art de la palabre. L'argumentation se développe en fonction d'une sorte de jurisprudence populaire exprimée en majeure partie en maximes et en proverbes et que manient avec dextérité les connaisseurs. Pour éviter toute confusion, nous distinguons trois types de palabres à savoir :

- Le *bigógólo* 'palabre éducative' : elle consiste à raconter les contes, les mythes et les devinettes qui comportent une leçon morale. Les *bigógólo* sont des causeries éducatives qui s'inscrivent dans le cadre du *kinzónzi kia malongi* 'la palabre éducative' comme les devinettes. Il y a également les mythes et les contes que les vieux ou les aînés racontent aux jeunes.
- Le *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'palabre juridique' basé sur le droit populaire. C'est l'équivalent d'un tribunal correctionnel, où l'on traite par exemple les cas d'adultère, de vol, de bagarre entre individus, de sorcellerie, d'escroquerie, d'interdits, etc. Le *duki*, chef du village, assisté du conseil des *bambuta* 'les vieux' constituent le tribunal populaire ;
- Le *kinzónzi kia mambu ma fu kia nsi* 'palabre selon la coutume'. Elle opère lors des discussions sur le mariage, la maladie d'un membre du clan, le *nsámbu* 'bénédictio d'un membre', les discussions mortuaires, les discussions sur le *nlémvo* 'pardon', sur le *káandu* 'l'interdit' et sur

tout ce qui se traite entre les chefs des familles ou des clans en présence du chef du village et de son conseil.

Plusieurs auteurs [notamment F. Reyntjens (1992 : 18 -27), A. Doutreloux (1968 : 92), et G.Hulstaert (1950 : 249)] ont essayé d'analyser la jurisprudence clanique des Bakongo; etc. Ils n'ont malheureusement pas pu établir de manière claire cette distinction pourtant fondamentale dans le droit populaire kongo, sans doute à cause de la complexité du terme palabre.

A. Doutreloux (1968 : 92) affirme que :

«dans chaque procès, chaque partie se choisit son porte-parole, *mpóvi*, personnage connu pour ses talents oratoires et sa parfaite connaissance des proverbes. En effet, l'argumentation se développe selon les normes d'une sorte de jurisprudence populaire, exprimée en une multitude de proverbes. Ceux-ci, au fil de la discussion, s'enchaînent selon des associations et une symbolique parfaitement intelligibles et satisfaisantes pour les juges et l'assistance kongo, tout aussi hermétiques pour les non-initiés. L'échange de proverbes se termine au désavantage de la partie qui tombe à court de réplique.» Sauf dans le cas de *bigógólo* 'palabre éducative', il n'est pas impératif d'avoir un porte-parole surtout quand il s'agit de réciter des contes, énigmes et légendes.

Dans la palabre juridique, il faut distinguer entre le *kinzónzi kia mfulwa mambu* et le *kinzónzi kia mambu mu fu kia nsi* qui sont deux rites différents conformément aux us et coutume des Basolongo. La palabre juridique relève d'une juridiction correctionnelle traditionnelle tandis que les rites coutumiers ont l'aspect d'un tribunal de paix.

Concrètement, lors du déroulement des palabres dans les villages, on recherche principalement la paix et la concorde entre partie. Ainsi la palabre apparaît comme une institution traditionnelle ayant un caractère fondamentalement démocratique. Selon la tradition des Basolongo, tout détenteur d'un pouvoir quelconque doit convaincre avant de décider, sinon le peuple ressentira qu'il cherche à s'imposer arbitrairement et, par conséquent, le rejettera. Il suit que le

devoir de tout « leader » est d'expliquer davantage les raisons de sa décision tant que l'ensemble de la population n'aura pas rallié la majorité.

A. Doucy et P. Bouvier (1970 : 126) font remarquer à ce sujet que :

«chez les Panchayats de l'Inde, « la méconnaissance de l'usage selon lequel les décisions des conseils doivent être prises à l'unanimité et son remplacement par la règle de la majorité font apparaître les mesures adoptées comme antidémocratiques. L'absence de "consensus général" entraîne la désaffection des masses envers l'institution, leur différence ou leur désobéissance envers les dispositions arrêtées en conseil, la disparition d'un des rares éléments de cohésion susceptibles de rapprocher les membres des différentes communautés villageoises... »

Ainsi, toute solution de problème dans la communauté des Basolongo impose, pour être adoptée et exécutée par tous, de passer par un « consensus. » C'est également la conclusion que tire D. Gentil (1984 : 89) de sa longue expérience en milieu rural africain :

« Dans les assemblées villageoises les décisions ne sont pas prises d'une manière autoritaire. Elles font l'objet de discussions nombreuses où interviennent plusieurs personnes. Les palabres visent la recherche de l'unanimité. Elles se prolongent jusqu'à ce qu'un consensus se dégage. »

Le *kinzónzi* 'palabre' dans son sens le plus large intervient très souvent dans la vie clanique. Elle fait partie intégrante des facteurs qui jouent un rôle dans la dynamique de la société clanique. Même dans les situations les plus complexes telles que le *káandu*, on recourt au *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'palabre d'affaires' comme rite de réconciliation et comme instance pouvant ramener la paix perdue.

6. 2. 2. Conte et fable

M. Angenot (1979 : 148) définit le conte comme étant l'ensemble d'événements (motifs, fonctions) liés entre eux et qui nous sont communiqués au cours de l'œuvre. Dans la vie de tous les jours, le conte et la fable dépeignent les mœurs d'une société. Cependant, le conte bakongo met en scène, en leur prêtant très souvent des visages d'animaux, des personnages détestables ou sympathiques

selon que leurs conduites (braves et judicieuses) sont destinées à servir de modèles ou que, désagréables ou lourdes de conséquences, elles doivent être évitées.

Dans la fable par contre, la leçon à tirer est portée par une morale comme le confirme Natale de Conti qui écrit que la fable est un répertoire de généalogies, d'aventures, de métaphores, des corrélations allégoriques.

Pour nous, le conte et la fable sont moins strictement assujettis que le mythe à la triple obligation de la cohérence, du respect de l'orthodoxie religieuse et de la référence à la pression collective. Les permutations deviennent dès lors relativement libres et acquièrent progressivement un certain arbitraire. Le conte et la fable procèdent du mythe par l'intermédiaire d'une évolution historique.

Ceci étant, la leçon morale portée par un conte et la valeur éthique d'une fable en font en milieu clanique basolongo des éléments didactiques par excellence, quand bien même souvent ils se présentent comme des récits destinés à divertir ou à amuser.

En effet, le conte est le genre le plus développé de la littérature profane. Son pouvoir réside en partie dans le fait qu'il se construit sur le mode imaginaire. Ce qui explique que le conte assume une part essentielle dans l'éducation des membres de la société clanique et dans la formation de leur conscience morale et civique.

6. 2. 3. Enigme et devinette

Chez les Basolongo, l'énigme et la devinette font allusion aux conduites et aux faits relatifs au groupe social. En effet, on peut considérer que, dans la vie clanique, l'énigme se présente comme un exercice mnémotechnique et a pour fonction d'édifier et d'exercer l'intelligence des jeunes gens et des jeunes filles.

En demandant aux jeunes de s'exercer à retrouver un objet donné à partir de sa définition ou d'une explication élaborée en termes imprécis ou ambigus, le pédagogue ou l'adulte chargé de leur encadrement sait qu'il amène ces jeunes à

réfléchir ou à faire preuve d'imagination. C'est généralement le soir que le conteur pose ses devinettes et invite son assistance à les résoudre. Et même, dans le déroulement du *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'la palabre d'affaires', les orateurs recourent souvent aux énigmes pour étayer leur argumentation ou pour néantiser celle de la partie adverse.

6. 2. 4. Parabole

Comme pour une énigme, la compréhension d'une parabole exige de l'auditeur une finesse intellectuelle, mais en outre la parabole a la particularité d'être tissée dans un langage pour initiés ou pour des personnes ayant atteint un haut degré de maturité intellectuelle et / ou spirituelle. Elle fait appel à la fois à leur attention, à leur intelligence et à leur imagination. Elle se comporte souvent comme un conte dont nous savons que l'interprétation nécessite la maîtrise d'un langage pour initiés [Lire Y.E. Dogbe (1980)]. Selon le *fu kia nsi* 'coutume' et lors d'une palabre, les différents intervenants ont également recours à la parabole pour mieux expliciter leur pensée. C'est le cas lors de la palabre mortuaire, *kinzónzi kia mambu ma lufwa*, et lors de celle consécutive à l'adultère d'une femme, « *kinzónzi kia mambu ma kimpinga ou zúmba.* »

6. 2. 5. Proverbe

Le proverbe est une formule lapidaire contenant une règle de conduite dictée par la communauté. Le proverbe exprime la façon de voir et de sentir des membres du clan. C'est une expérience condensée en formules, en paroles ou, à l'inverse, une formule qui condense, résume, explique, commente la sagesse des anciens. C'est dans cette perspective que N.S.Kabuta (1997 : 69) note que

«le proverbe est une formule qui exprime une vérité d'expérience. Il est un résumé, un raccourci de toute une réflexion. Le proverbe est aussi un conseil de sagesse pratique, une mise en garde à partir des multiples observations qu'autorise précisément une longue expérience commune à un groupe social. Il a donc un caractère normatif. »

Ainsi, comme l'énigme et la parabole, le proverbe est destiné à aider les esprits à se façonner eux-mêmes, à aider les gens à se comprendre et à agir pour une vie communautaire plus équilibrée, cohérente et juste.

Bien entendu, tous les proverbes bantu ne sont pas tous également instructifs. Il y en a qui peuvent avoir une influence négative et même décourager les jeunes dans leurs efforts pour se prendre en charge et avoir de l'initiative. C'est par exemple le cas du proverbe qui dit *makutu kana makudidi kamalutanga ntú ko* et qui peut être traduit par «Les oreilles, même si elles poussent, ne dépassent jamais la tête », ce qui signifie que là où il y a des aînés ou des hommes, les jeunes et les femmes n'ont pas droit à la parole. En effet, un tel culte de l'autorité des aînés et une telle misogynie inhibent la créativité et la contestation de la part des plus jeunes et favorise le statu quo social. Il favorise l'exode de ceux qui peuvent provoquer le changement et assurer le développement de la société. Il faut non seulement condamner et faire abolir du langage éducatif ce genre de proverbes qui prêchent le conformisme et la loi du moindre effort, mais aussi favoriser l'émergence d'une pensée qui exerce l'imagination des plus jeunes.

6. 2. 6. Légende

La légende a donc pour base un fait historique, plus ou moins déformé par le temps et par des erreurs de transmission. Elle est d'une grande importance pour toutes les communautés claniques, car elle révèle l'origine des clans, « *luvila* », leurs migrations, leurs relations dans la guerre et dans la paix, l'introduction de nouvelles techniques, de nouveaux produits, l'origine de diverses conduites religieuses ou profanes. Elle retrace donc l'évolution de la communauté (tribu, clan, segment, etc.). Pour y parvenir, la légende fait appel à la mémoire et recourt à la tradition orale comme mode de transmission. C'est pourquoi elle n'est pas à l'abri d'une ou des erreurs et de la fantaisie. Tout imprégnée de passé tribal, la légende sert quelquefois à idéaliser un héros, quelquefois aussi à justifier la légitimité du pouvoir dans les différents groupements au sein des collectivités administratives comme par exemple les collectivités-chefferies. En bref, la légende est un récit à prétention historique quand bien même il est souvent difficile de déterminer avec précision la date à laquelle les faits narrés se sont déroulés [Lire Y.E. Dogbe (1980)].

Chez les Basolongo, la légende la plus illustre est celle de la loi dite du *kinkonko* 'taches'. Cette légende est la suivante : le lépreux demanda de l'eau à boire à la

femme avare. Celle-ci refusa. Mais la compagne de la femme avare eut pitié du malheureux, lui donna de l'eau et ses arachides. Le lépreux lui offrit de la viande en retour. Puis il lui demanda le nom du clan de la femme avare. Quand il le sut, il la maudit, elle et tout son clan, en disant : "Si elle ou un membre de son clan mangent la viande d'une bête à la peau striée ou tachetée, soit du *nkayi*, soit du *nsombi*, ils seront atteints de lèpre." Sa malédiction fut suivie de l'effet prédit et cette maladie frappa ce clan jusqu'à nos jours, à cause de l'avarice de cette femme. »

La légende de la loi *kinkonko* explique certainement la forte expansion de l'interdiction de manger la viande des bêtes striées ou tachetées observée dans le Bas-Congo. En effet, les féticheurs ordonnent souvent à leurs malades de ne pas consommer ce type de viande, et il n'est pas rare de voir les gens d'un certain groupe d'âge ou des chefs traditionnels s'abstenir également de manger le gros rat strié (*mbéndi*), le rat des eaux (*nkéti-nsala*), le grand écureuil (*mbala*), le gibier (*nsizi*), le pangolin (*nkaka*), l'antilope rousse (*nsombi*), l'antilope de bois (*kimpiti*), la perdrix (*mgumbi*), le grand oiseau bleu huppé à longue queue (*mbulu-koko* ou *nkóringa*.)

6. 2. 7. Opinion publique et rumeur

L'opinion publique condense la réaction d'une grande partie de la société face à des événements ou à des faits considérés comme importants. Elle a un grand pouvoir de pression (Lire A. Birou, 1966).

La vie quotidienne dans une communauté donnée implique entre les différents individus des obligations et des devoirs. Chacun remplit ses obligations consciencieusement, par intérêt ou par crainte de la désapprobation de l'opinion publique. Chez les Bakongo comme ailleurs, la force de l'opinion publique est telle qu'elle impose des normes de conduite. C'est aussi ce que l'on peut déduire d'un extrait du livre de S.J.J. Haesaert (1956 : 96)

: « (...) les données sur lesquelles la rumeur publique table sont nécessairement déformées. Par leur nature, elles échappent pour la plupart à la perception immédiate ; elles sont faites de pièces rapportées, chacun y met du sien, pétri de ses désirs et de ses fantaisies ; et l'ensemble, faute d'organes d'informations sûres, n'a fréquemment

plus rien de commun avec la réalité... En un mot, elle est normalement frelatée et spécieuse. Cette distorsion peut aller fort loin et une fois admise, les faits auront beau la contredire, leur avertissement demeure le plus souvent sans effets. »

La vie dans un univers clos comme le village est fortement influencée par la rumeur et les « on-dit ». Au village, il est difficile de prouver son innocence lorsque la rumeur vous accuse de sorcellerie. Beaucoup de Bakongo sont ainsi marginalisés, haïs, détestés. Ils sont contraints de quitter le village, de s'isoler, d'émigrer, voire de se suicider à cause des crimes et des faits qu'ils ignorent totalement. Tout ce que la communauté leur reproche est généralement fondé sur la rumeur, sur le soupçon et les « on-dit. »

Le mode de formation de la rumeur publique est partout le même, en ville comme à la campagne, dans les sociétés développées comme dans celles en voie de développement. A partir d'un événement isolé, la conviction surgit ou naît au hasard et commence sa course désordonnée, se répand imperturbablement à droite, à gauche, par bonds et par traînées, en recourant à la persuasion, en faisant appel à la sympathie ou à la confiance, à l'expérience personnelle d'un tel, par simple adhésion ou par suggestion.

Nous pensons que malgré son caractère subjectif et très souvent nocif, la rumeur publique joue des fois un rôle dissuasif. En effet, certains actes ne sont pas posés, certaines mœurs et coutumes ne sont pas violées parce que l'on redoute la manière dont les faits seront présentés.

6. 3. Place du magico-religieux dans la réalité quotidienne des Basolongo

Dans la société clanique basolongo, les faits et les événements renvoient souvent à un ordre invisible censé être parallèle à l'ordre visible. Ce qui est apparent n'est qu'une partie du cosmos : l'autre partie non moins réelle se dérobe aux yeux des vivants. Cet ordre invisible, c'est celui du sacré, qui complète l'ordre visible et lui confère sa véritable signification. Les choses et les événements ne s'expliquent pas seulement en eux-mêmes ; leur vérité est révélée par référence à l'univers sacré qui est leur modèle original. C'est cela qui, d'après M. Eliade (1965), explique la grande richesse des symboles théophaniques dans toute société clanique.

Face aux phénomènes et aux événements de la vie quotidienne, les Basolongo (Bakongo en général) adoptent deux attitudes : une religieuse ou une autre magique. L'attitude religieuse se réfère à la croyance en Dieu (*Nzambi a Mpungu*), au culte des ancêtres et à l'appartenance active à une religion reconnue officiellement (le catholicisme, le protestantisme, le kimbanguisme ou l'islam, etc.) tandis que l'attitude magique consiste à recourir à la magie, à la divination et à la sorcellerie.

6.3.1. Attitude religieuse

L'attitude religieuse consiste en l'appartenance à une religion chrétienne ou islamique (le Judaïsme étant rare ou méconnu). On est dès lors, pratiquant d'une doctrine dont la philosophie est à la fois créationniste (par *Nzambi*, Dieu) et protectionniste (par les *bakulu*, ancêtres.)

6.3.1.1. Croyance en *Nzambi a Mpungu* 'Dieu'

Les Basolongo ne possèdent pas un terme propre qui désigne un être personnel spirituel, un esprit. La notion de *Nzambi* 'Dieu' remplit l'univers de toute la société et correspond à celle d'Être Suprême comme l'explique A. Doutreloux (1961 : 55-57) dans le passage qui suit :

« (...) chez les Bakongo, au sommet de la hiérarchie des êtres, se tient *Nzambi*. Il est l'Être Suprême, créateur de tout ce qui existe, Souverain justicier. Il est bon et ne peut causer de tort à personne. Cet Être apparaît comme unique en son genre, hors des prises des esprits inférieurs, des fétiches, de la sorcellerie et des hommes. Il réside dans le monde vague et inaccessible du haut, «*mu zulu* ou *na yulu*. Tout ce qui existe, hommes, femmes, esprits inférieurs, des fétiches, nature et cosmos, vient de lui. Il est maître de la vie et de la mort, hors les cas de la sorcellerie. Il punit ceux qui transgressent ses lois, celles données jadis aux ancêtres, mais il ne semble pas qu'il récompense les bons. On ne parle pas de sa bonté mais on juge inconcevable que le mal, hormis le châtement des méchants, puisse venir de *Nzambi*.»

Cette affirmation rejoint celle de Van Wing (1959) qui soutient que « chez les Kongo, *Nzambi a Mpungu*, Dieu, est celui qui punit l'adultère, l'inceste, l'injure » ; ou de A. Doutreloux in J. Vansina (1976 : 125) pour qui :

« le fait de parler souvent d'un Être Suprême, *Nzambi*, auquel dictons, proverbes et légendes attribuent toute espèce de caractère transcendant, ne suppose pas nécessairement que cet Être Suprême ait une place et un rôle effectifs dans la vie quotidienne, ni même qu'on en ait une conception bien arrêtée. »

Nous pensons concrètement sur ce point précis que « Albert Doutreloux » a bien raison, car chez les Bakongo en général, *Nzambi* 'Dieu' est à la fois vague et une réalité mystérieuse. Vague parce que très souvent, quand le Mukongo parle de Dieu, il a recours aux esprits intermédiaires entre homme et Dieu, les esprits de la terre, et secondairement des cieux ou de l'atmosphère, et les ancêtres, - chefs sacrés défunts. Une réalité mystérieuse, parce que, ce Dieu qui semble t-il est en accord avec toutes les autres puissances intermédiaires ; au point qu'uriner dans l'eau ou dire des mots impropres restent prohibés, sauf en cas d'ivresse. C'est dire qu'aux yeux des paysans basolongo comme ailleurs chez d'autres Bantu, *Nzambi* semble être un fait évident, suffisamment vague et mystérieux, pour que tout ce qui échappe aux prises et à la compréhension de l'homme comme la vie et la mort, l'origine des choses, la loi et les coutumes lui soient rattachées. Cependant, les autres esprits tiennent une place beaucoup plus définie.

6. 3. 1. 2. Culte des *bakulu* 'ancêtres'

A ce sujet, L. Dimomfu (1984 : 1- 69) affirme que

« Tout membre du clan qui meurt entre automatiquement dans le *kalungu* (lieu de séjour des morts : sous terre, dans les cimetières, à l'emplacement des anciens villages, dans la profondeur des forêts ou sous le lit des rivières.) Les Basolongo s'imaginent que les morts mènent une vie quasi semblable à celle des vivants. Aussi les liens qui unissent les membres d'une famille ou d'un même clan persistent-ils par delà la mort d'un homme mort, on dira : il rentre d'où il est venu. »

En rejoignant les ancêtres, tout mort devient supérieur à toute la communauté terrestre. Les ancêtres constituent en quelque sorte l'âme et la conscience des clans. Ils garantissent l'autorité, gardent les lois claniques, assurent la prospérité du clan à tous les niveaux. C'est ce qui explique pourquoi, quand les moyens le permettent, les Basolongo décédés en ville sont conduits dans leurs villages, auprès des ancêtres, pour y être enterrés.

Selon la philosophie des Basolongo, les ancêtres, continuellement présents dans la vie quotidienne, régissent, règlent et contrôlent la vie des membres du clan. Le destin des vivants est le reflet de la puissance de leurs ancêtres et leur survie conditionne la vie des descendants. Dès lors, leur culte constitue la première des sauvegardes. Tout ce qui fortifie l'ancêtre, fortifie sa descendance, et un ancêtre négligé peut se venger du coupable. Les ancêtres répartissent les membres du clan, après la mort, entre les bons d'un côté et les mauvais de l'autre.

Les ancêtres résident sous terre, dans des villages où on trouve en abondance les femmes, le gibier et tous les biens en général. Ils n'y admettent que ceux qui respectaient leurs lois pendant leur vie. Les autres en sont écartés sans recours. La récompense des bons et le châtement des méchants après la mort est donc le fait des *bakulu* 'ancêtres' et non celui de *Nzambi* 'Dieu'. C'est ainsi que les méchants écartés du village des ancêtres constituent la classe des *témbo* 'esprits' [Lire Albert Doutreloux (1961)]. Ils disposent à leur gré de *mfunu ye ngaku* (des utilités et fécondités.) C'est pourquoi on dit : *bakulu, bazibula ye*

bazibikila ye ngaku que l'on peut traduire par 'Les ancêtres ouvrent et ferment à volonté la cachette aux trésors'.

Ces ancêtres sont des intermédiaires entre Dieu et les vivants. Ils sont comme les saints et les anges gardiens des vivants. Mieux qu'eux, ils ont un pouvoir important de vie et de mort sur les vivants ; ils leur donnent la chance, les faveurs, les effets maléfiques, etc.

Les ancêtres entrent en contact avec les vivants. Pour y parvenir, ils recourent aux songes. Dans d'autres cas, leur message est transmis au (x) membre (s) du clan par les devins, les *nganga ngombo*. Le sommeil et particulièrement le rêve sont considérés comme une séparation de l'âme et du corps, comme un état semblable à celui des morts.

Cette opinion a été confirmée dans la vie pratique. Par exemple, la femme musolongo attribue aux rêves la valeur d'un message prémonitoire au point qu'elle ne s'étonne pas de les voir se réaliser et que, logiquement, les songes peuvent influencer son comportement. La croyance aux visions et aux prédictions oniriques est à ce point bien ancrée dans les groupes de prières néo - chrétiens ou des Eglises dites du Réveil, des pasteurs n'hésitent pas à les utiliser pour séduire les femmes, et pour manipuler certains hommes faibles d'esprits.

Van Wing (1959) note que « Chez les Bantandu, les *bakulu* 'ancêtres' apparaissent souvent dans la hutte des ancêtres sous forme des chauves-souris. Quand le chef les entend, il y entre et tache d'imiter leur cri. » Le chef de clan est donc le point de jonction entre le clan actuel, constitué par les vivants, et les clans idéalisés, porteurs de valeurs ultimes symbolisées par la totalité des ancêtres, puisque c'est le chef du clan qui transmet la parole de ces derniers aux vivants, et des vivants aux ancêtres. Ainsi, il y a imbrication du sacré et du politique.

Dans la vie de tous les jours, le clan est un relais entre les vivants et les morts. Les ancêtres habitent la case du chef de clan où ils ont une place, « le coin des ancêtres. » C'est à cet endroit qu'est déposé tout ce qui est nécessaire à leur

alimentation : nourriture non pimentée, boissons, etc. Par respect pour les ancêtres et par solidarité avec eux, le Musolongo leur offre les premières bouchées et les premières gouttes de *nsámba* 'vin de palme' ou toute autre boisson qui accompagne son repas.

Il convient dès lors de noter que dans le cadre du recours à l'authenticité prôné par le feu président Mobutu à l'époque, le toast porté en l'honneur des hôtes du gouvernement zaïrois commençait toujours par le versement, par terre ou dans un récipient, de quelques gouttes de la boisson contenue dans le verre, en mémoire des *bankoko* 'ancêtres' (en langue lingala). Les paysans font de même lors des premières semailles. La femme musolongo jette une poignée de grains aux quatre coins cardinaux en l'honneur des ancêtres. Les premiers haricots cueillis sur un champ par les paysans doivent y être laissés pour honorer les ancêtres, faute de quoi ils se vengent en ordonnant aux bêtes malfaisantes de détruire les récoltes.

6. 3.1. 3. Attitude magique

Pour les premiers anthropologues (Radcliffe-Brown, Pritchard, Fortune, Malinowski et Margaret Maed) ainsi que pour des chercheurs dont les travaux sont plus récents comme Buakasa et Lapika, la mort suite à une cause naturelle (la maladie) n'est pas concevable pour les Africains et pour les Bakongo en particulier. Le concept d'accident n'existe pas. D'après la mentalité des Africains, rien n'est une pure coïncidence ou un hasard car tout est soumis à une cause efficiente et à un effet magique. La maladie d'un enfant, la mort d'un homme, la stérilité d'une femme sont autant d'exemples de l'action d'un esprit malfaisant ou d'un individu qui fait usage de puissances mystérieuses pour faire du tort aux êtres vivants.

N. de Cleene (1937: 119) consigne que, dans l'esprit de l'indigène (le congolais) la maladie n'est que la conséquence de la sorcellerie. La guérison est dès lors principalement recherchée par le dépistage et l'élimination des sorciers pour neutraliser leurs maléfices ; pour cela, on fait appel à la magie que M. Kalunzu (1985 : 521- 532) définit comme une technique qui permet à l'homme d'assujettir,

de gré ou de force, les puissances surnaturelles. Selon lui, il y a mentalité magique lorsque l'homme attribue le sort de sa vie et le déroulement de l'histoire à l'intervention unilatérale d'une puissance occulte, mystérieuse, provenant d'un arrière-monde plus au moins identifié.

Les sous-groupes bakongo enregistrent différentes formes d'intervention de ces puissances occultes que sont les *nkisi* ou *minkisi* 'fétiches' et le *kindoki* 'sorcellerie'. La mentalité magique est une vieille mentalité fort tenace et que l'on retrouve un peu partout dans l'humanité, chez les païens, les chrétiens et même chez les athées.

Chez les Basolongo, le fétichisme et la sorcellerie sont dans une connexion constante. Les rites magiques sont des actes sacrés au même titre que les cérémonies religieuses comme le pense, en parlant des rites, L. de Heusch (1991 : 67) qui écrit ceci :

« (...) le système symbolique, la religion, est d'abord une riposte intellectuelle à une angoisse existentielle ; mais l'on ne peut perdre de vue que les rites et les croyances dont se compose ce système sont enracinés dans l'ordre social. »

Le Musolongo comme tout muntu fait la différence entre le fétichisme et la sorcellerie même s'il y en a beaucoup qui pensent que les *minkisi* 'fétiches' et le *kindoki* 'sorcellerie' sont étroitement liés par un nœud mystique. Dans son article, "La sorcellerie et l'ordre du *lemba* chez les Lari", J. Malonga (1958 : 46) note ce qui suit :

« Partout en Afrique – où le décès n'est jamais considéré comme une fin naturelle de l'être – personne ne peut prétendre nier l'existence de la sorcellerie à laquelle est attribuée la cause de toutes les maladies. Selon les milieux, la sorcellerie est exploitée de plusieurs manières, toutes d'ailleurs aussi fausses les unes que les autres parce que ces informations sont fournies par des profanes. L'explication valable ne peut venir que d'un sorcier authentique. Mais lié par le secret, même au prix de tortures inhumaines, de faveurs ou de richesses : la moindre indiscretion de sa part quant aux manœuvres occultes de la secte lui vaut irrévocablement la peine de mort décrétée par ses pairs. »

6. 3. 2. 1. Fétichisme, amulette et talisman

Le fétiche est un objet fabriqué en bois, en ivoire, en pierre, en argile ou en métal et auquel on donne une forme anthropomorphique. Produit d'un travail, c'est un objet d'une relation nécessaire avec un *simbi* 'génie' qui l'anime et instrument magique entre les mains des hommes, notamment des *nganga* 'féticheurs', pour protéger ou pour nuire. Le fétiche fait partie intégrante de la culture des Basolongo.

*Détail d'un « fétiche à clous » ba-vili (Zaire) :
chaque pointe enfoncée dans cette statue d'envoûtement
symbolise une agression magique.*



Fig.10. Fétiche à clous en pays Vili (Cabinda)

De manière générale, les Bakongo considèrent le fétichisme comme une bonne pratique dans la mesure où il est au service de la société ou, du moins, au service des individus mais sans nuire à la société. Les fétiches sont des moyens mis à la disposition des spécialistes pour combattre la magie et guérir, le cas échéant, les victimes.

En définitive, un *nkisi* 'fétiche' est un objet constitué. Il est le lieu d'un procès de transformation. Qui dit procès, dit matériaux constitutifs. Ceux-ci sont soit déjà des produits finis, soit des matériaux directement empruntés à la nature. Le troisième type de matériaux est immatériel : il s'agit notamment des rites.

6. 3. 2. 2. Comment appréhender un *nkisi* ' fétiche '

Il y a de cette façon plusieurs aspects pour appréhender un *nkisi* au niveau de sa constitution :

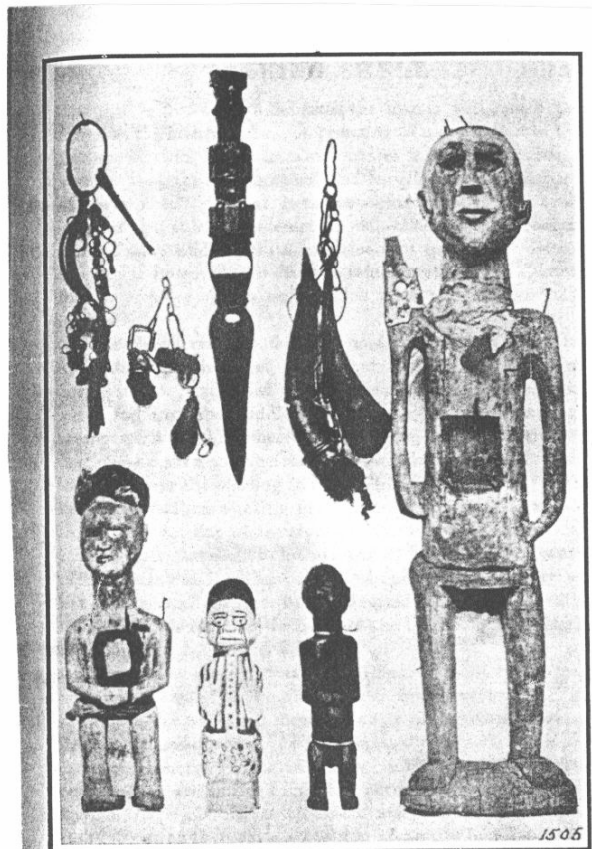
1. Les produits finis que le détenteur des *minkisi* ne fabrique pas lui-même. Il peut s'agir de :
 - statuettes (souvent en bois), marques, colliers, bracelets, cordelettes. Les statuettes représentent généralement des personnes adultes, hommes ou femmes, rarement les enfants. Elles représentent aussi parfois des animaux (chien, léopard, crocodile, etc.) ;
 - balles (cartouches pour fusil), la poudre de chasse, le sel, le vin de palme, l'aiguille, etc.

Kongo *Minkisi* Sculptures



Fig. 11 Autres sculptures de minkisi en pays kongo

(*Minkisi* sculptures made by the Kongo, the present-day Democratic Republic of Congo, were used in rituals in which the figures were stuck with blades and nails in order to provoke them to wreak revenge on wrongdoers, or to help supplicants make contact with the spirit of the sculpture. Those shown here date from the 19th or 20th centuries)



By permission of the Baptist Missionary Society

FETISHES AND CHARMS, LOWER CONGO

The images are fetishes of various powers; the dagger has a fetish image as a handle; the horns contain charms for helping hunters; the small bundles are amulets; and the necklace, composed of odds and ends, is powerful to protect the wearer from all harm. One image has "strong medicine" sealed in its stomach; and whoever drinks wine from the hole in the stomach of the big fetish, is protected from its curse.

Fig.12. quelques instruments de *minkisi*, fétiches

Par ailleurs, il y a, à côté des fétiches purs, les amulettes et les talismans. L'amulette, que représentent le *gri-gri* et le charme, est un objet menu et qui, grâce à sa force occulte, protège le détenteur contre l'adversité et le favorise dans toutes les circonstances particulières : c'est par exemple un bouquet de cendres suspendu à un fusil noir que l'on porte au cou ou aux hanches, ou comme bracelet.

D'après J. Haesaert (1956) définit le talisman comme l'ensemble de figures magiques dont se couvre celui qui se protège. Il est capable d'influencer les événements. Mais à la différence de l'amulette, il peut en plus être placé dans un coin de la maison (sous le lit, au chevet, dans la toiture, etc.) et dans les champs (ou les vergers.) L'auteur précise en outre qu'amulette et talisman se différencient du fétiche par l'absence de culte et par l'impersonnalité : s'ils sont parfois caressés, ils ne sont pas adorés et ils servent leur détenteur, quel qu'il soit.

2. Les matériaux directement empruntés à la nature sont :

- Les feuilles, les herbes, les racines, les écorces d'arbres, le piment, le poivre, les graines, les fruits, la paille, etc. Autrement dit, tous les éléments appartenant au monde végétal. Certains de ces matériaux naturels sont comestibles, d'autres ne le sont pas. Il y a parmi eux des véritables médicaments, des poisons et même des excitants.
- Les ongles, les cheveux (d'albinos, des nains, etc.), les peaux d'animaux, les dents, les poils humains, les griffes, les becs d'oiseaux, les plumes, les cornes, les déchets humains, le sang de menstrues, les coquillages, etc. Ces éléments appartiennent pour la plupart au règne animal.
- De l'argile, de la chaux (terre rouge ou blanche extraite des cours d'eau), morceau de pierre ou de roche et de l'eau.
- Les rites: c'est l'ensemble *des gestes et des paroles* réputés transmettre un pouvoir lorsqu'ils sont reproduits ou répétés à un moment précis correspondant à celui de la constitution d'un *nkisi* : discours incantatoires, imprécatoires et prières.

En pratique, le procès de constitution des *minkisi* se fait selon l'une ou l'autre des opérations suivantes : la cuisson, le grillage, le pilage, la macération, la mastication, l'assemblage et le mélange. Après quoi on met le produit ainsi obtenu dans un support permettant d'accomplir un rituel. Le fétiche est donc avant tout un produit imaginé et fabriqué par l'homme. Son objectif est double : il sert à faire du bien ou à causer du tort. Autrement dit, le fétiche a un pouvoir ambivalent. Parlant du pouvoir ou de force des *minkisi* 'fétiches', G. Buakasa (1973 :290 - 300) affirme que leur activité peut être perçue comme tantôt positive ou tantôt négative.

-“négativement : les *minkisi* sont considérés comme forces destructrices. Ils peuvent nuire, détruire ou agresser. Ils se définissent donc par les maux qu'ils occasionnent.”

-“positivement : ils agissent pour le bien, pour enrichir, rendre sympathique, rendre invulnérable, pour rétablir la santé, pour extraire le mal, protéger, etc.”

Notons que le pouvoir du fétiche vient de l'homme, en ce sens que c'est l'homme qui le capte et l'enferme dans son support matériel. Ce pouvoir reste entièrement sous le contrôle du *nganga-nkisi* 'féticheur', l'homme qui a institué le fétiche ou encore sous le pouvoir de celui que le spécialiste aura initié à son fétiche. La plupart des fétiches bakongo promettent ou garantissent la fécondité des hommes et des bêtes, aident les femmes enceintes ou en couches, favorisent la culture, la chasse et la pêche, protègent contre les prédateurs et les voleurs, retrouvent et punissent ceux-ci. Certains de ces fétiches ne servent qu'à guérir une seule maladie.

La dernière classe des fétiches est vouée à la lutte contre la sorcellerie. Ils guérissent les victimes et retournent le maléfice contre son auteur. D'autres neutralisent les sorciers ou les font mourir. Chez les Basolongo, le pouvoir de détection du maléfice ou des mauvais sorts jetés aux membres de la société sont détenus par le devin. Celui de détruire ces maux ou d'anéantir les mauvais génies est détenu par le guérisseur.

Nous distinguons entre le *nganga-ngombo* et le *nganga-nkisi*. D'après G. Buakasa (1973 : 216),

“*Nganga-ngombo* ou *nganga-manga* a pour fonction de procéder à l'identification de *ndoki* (auteur de maux), de guider les malades et de les conseiller à l'occasion des séances de travail appelées *vuela, zalala, nkiengo, ngombo ou manga*. Le *nganga-nkisi* a pour tâche de protéger les individus contre toute menace, et notamment contre l'action des *ndoki*”.

Cependant, avec le féticheur, le guérisseur et le devin, nous passons insensiblement, sans qu'il ait toujours une ligne de partage nette, à la magie maléfique, la sorcellerie ou le *kindoki*. Nous considérons que le *kindoki* 'sorcellerie' et le *nkisi* 'fétiche' ne constituent pas un domaine particulier de l'univers spirituel de la société des Basolongo, une enclave magique dans une société rationnelle. Ils font partie de l'armature conceptuelle globale des sous-groupes bakongo.

6. 3. 3. Sorcellerie, *kindoki*

Chez les Bakongo en général, les maladies ne sont pas considérées, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, comme des faits ayant une explication et des causes naturelles. Toute maladie est due, pense-t-on, à l'action directe ou indirecte du *ndoki*. L'ordre social, notamment la promotion, l'échec et le succès, la souffrance et la mort, le travail et la famille, dans la société des Bakongo, n'ont de cohérence et de signification que par l'idéologie du *ndoki* ou du sorcier.

Van Wing (1959) nous apprend que

« (...) l'homme pour les Bakongo se compose de quatre éléments : le corps, *nitu*, le sang, *menga*, qui contient l'âme, *moyo*, et le *mfumu kutu*, espèce de double âme (âme sensible ; que l'on discerne bien à l'occasion des syncopes), et le *zina*, le nom. » A propos du dernier élément, le “nom” ou “*zina*”, B. ne Longo (1985 : 9 -11) écrit : «Pour les Bakongo, le nom ou *zina* constitue une base d'identification et de description d'un homme (voir personnalité, caractère et la face intrinsèque de l'individu.)»

Par ailleurs, pour comprendre de manière concrète et claire la différence entre le fétichisme et la sorcellerie, nous avons jugé nécessaire de nous pencher sur la notion même de *sorcellerie*.

6. 3. 3. 1. Notion de sorcellerie

M. Augé (1985 : 1250 -1256) entend par sorcellerie :

« (...) un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanctions qui correspondent à ces croyances. »



Lent by Miss Hartland
WITCH-DOCTOR AND HIS ASSISTANTS
The witch-doctor himself is weirdly decorated with charms, skins, feathers, and chalk. One assistant has a rattle, and the other a small beery trumpet, and so the sound of these instruments the witch-doctor dances when in search of the witch responsible for the illness of his client, or the death of a person.

Fig.13. cette photo montre un *nganga ngombo*, féticheur (anti-sorcier et fétiche) et ses deux assistants (disciples)

Pour G. Buakasa (1973), « la sorcellerie est une puissance, une force et une intelligence. Une puissance et une intelligence ambivalentes parce qu'elles peuvent accroître les récoltes ou les détruire. Cette puissance ou cette intelligence est considérée comme spéciale et supérieure (*ngangu za mpimpa* : intelligence de nuit) parce qu'elle permet de savoir comment se présente la réalité fondamentale des choses et des êtres humains, et dès lors, d'agir sur

cette réalité dans le sens de soutenir ou de perturber son ordre et la vie, ou de répandre le malheur et de stériliser la nature. Cette intelligence supra-humaine et le pouvoir qu'elle pose comme complément nécessaire permettent d'influencer le fonctionnement normal de la réalité des choses et des êtres, ou d'agir sur cette réalité, soit pour la soutenir ou la renforcer et réaliser certains désirs... afin de rendre plus agréable l'existence matérielle de tous les hommes. » Aux dires de G. Buakasa, la notion de *sorcellerie*, est la justification d'une double réalité des choses :

- Elle est la justification de tout événement malencontreux : maladie, mort, infortune ;
- Elle est la justification de toute réussite sociale hors norme. Cette réussite ne semble pas donc être rendue possible que grâce à une certaine force destructrice.

A. Doutreloux (1961 : 55 – 57) pour sa part souligne que :

« la sorcellerie ou la mauvaise magie est un art qui permet à un individu de manger c'est-à-dire de détruire, à des degrés divers, la substance ou la vie d'un autre homme. Pour les Bakongo, la sorcellerie est un pouvoir susceptible d'être exercé pour générer une action maléfique aux dépens de la vie ou des biens des individus. Le recours à la sorcellerie répond donc à une volonté destructrice. Suivant cette philosophie, la sorcellerie par sa seule volition a des répercussions sur la force vitale des êtres les plus faibles. »

Chez les Basolongo comme ailleurs chez d'autres Bantu, les différentes conduites attribuées aux sorciers et aux sorcières sont en opposition systématique avec la norme. Ainsi, ils opèrent la nuit ; ils sont anthropophages ; ils commettent l'inceste ; ils ont le don d'ubiquité ; ils pratiquent le vampirisme, etc. Bref, ce sont des humains anormaux.

Toute la société attribue au *ndoki* une intelligence spéciale, supérieure à celle des humains ordinaires. C'est cette intelligence qui lui permet de savoir comment se présente la réalité fondamentale des choses et des êtres humains. Il possède ainsi le pouvoir de se placer au niveau de cette réalité et d'influencer le cours de

choses de manière néfaste. Le sorcier peut, grâce à ce pouvoir, perturber l'ordre des choses pour répandre le malheur ou modifier négativement la nature.

Le champ d'action de la sorcellerie est donc vaste et complexe. Cela dépend des causes ou des raisons qui justifient son maléfice.

6. 3. 3. 2. Causes de la sorcellerie

Chez les Basolongo (Bakongo en général) comme chez les Dogon du Mali, les principales causes de la sorcellerie sont : la jalousie, la vengeance, la concurrence, le non-respect des obligations ou des engagements et la réciprocité. D'une manière générale, toute personne chez laquelle on perçoit des signes de rancune, de jalousie explosive, de lubricité, d'avarice, de volonté de puissance peut être accusée de *ndoki* selon les circonstances comme l'explique longuement G. Balandier (1984 : 161) que :

« (...) la dialectique de la contestation et de la conformité du pouvoir revendiqué et du pouvoir accepté s'exprime le plus souvent dans le langage de la sorcellerie révélant indirectement une opposition cachée, quand il ne s'agit pas d'un recours direct aux pratiques de la magie d'agression. Le pouvoir politique effectif et l'influence ne sont nécessairement ou exclusivement détenus par ceux qui peuvent y prétendre selon les règles généalogiques et constitutionnelles. La sorcellerie est l'un des moyens du pouvoir, soit qu'elle renforce sa contrainte et / ou le protège contre les entreprises de contestation, soit qu'elle permette un véritable transfert sur l'accusé ou le suspect des ressentiments ou des doutes menaçant les autorités lignagères. »

Pour sa part, G. Buakasa (1973 : 274), affirme ce qui suit : « (...) le *kindoki* n'est pas nécessairement limitée à une région déterminée de l'espace social : elle est ou peut se retrouver dans plusieurs pratiques spécifiques. Par exemple, dans l'activité économique, politique ou juridique, etc. Dès lors, on ne peut pas comprendre le *kindoki* et les *minkisi* en se rapportant à la seule théorie contenue dans les attitudes et les comportements des sujets concernés, mais en se reportant aux rapports sociaux, et en deçà de ceux-ci, au mode de vie qui les fonde. Le *kindoki* et le *nkisi* sont un mode de réalisation déguisé des conflits sociaux refoulés, un lieu où décharger l'agressivité provoquée par la frustration née des besoins ou des désirs non satisfaits, c'est-à-dire en

dernière analyse, des contradictions sociales. Et par-là, un lieu de reproduction des rapports sociaux. »

6. 3. 3. 3. Modes d'acquisition de la sorcellerie

Comment devient-on sorcier ? Quels sont les modes d'acquisition de la sorcellerie ? Les Basolongo distinguent trois modes d'acquisition de la sorcellerie :

- Elle peut être acquise par la naissance : *kindoki* congénital, inné, hérité d'un ancien du clan. Le *ndoki* peut être inconscient de la présence en lui de ce pouvoir ;
- Elle peut aussi être acquise par apprentissage (*vanda kindoki*.) Cet apprentissage a lieu par l'initiation d'un fétiche, *nkisi*, à l'issue de laquelle un contrat est conclu avec ce dernier, pour disposer d'un pouvoir de domination ;
- Elle peut enfin être acquise par contamination : quelqu'un croit manger du poisson et ce qu'il mange en a effectivement l'apparence. Mais c'est, lui dira-t-on la nuit par exemple, de la chair humaine.

N. A. Lubana (1990 : 212) précise que l'initiation à l'état de féticheur-sorcier (celui qui ensorcelle consciemment) fait parfois l'objet d'épreuves cruelles, parmi lesquelles le meurtre d'un proche parent constitue une des plus pénibles. Chez les Bakongo, personne n'avoue publiquement être sorcier. Mais lorsqu'un individu est désigné par le devin ou par la rumeur publique comme étant sorcier, il lui sera difficile, voire impossible, de prouver son innocence. La seule façon de réagir est d'émigrer ou de se réconcilier avec sa ou ses victime (s). C'est la raison pour laquelle la sorcellerie est la cause principale de la scission des clans.

Sur le plan de la recherche, il convient de poser la question suivante : quelle preuve les paysans et tous ceux qui croient en la sorcellerie possèdent-ils pour accuser un individu de sorcellerie ? Sur quoi se basent-ils pour affirmer que l'un d'entre eux possède les pouvoirs du sorcier ? Relayant cette interrogation, Lapika Dimomfu (*op cit.* 12) souligne que « (...) les Bakongo pensent que les sorciers (*bandoki*) sont au départ des êtres humains qui ont réussi à maîtriser pour leur propre compte le

pouvoir des génies, c'est-à-dire tous les êtres qui appartiennent en fait au monde invisible, mais qui, par moment, font une incursion dans le monde visible. Ces êtres invisibles (les ancêtres, les dieux et autres esprits) peuvent être influencés par un homme comme ils peuvent agir pour lui. Ils peuvent être domestiqués par l'homme qui peut, par conséquent, s'en servir à ses desseins et les rendre donc favorables à lui. »

Ainsi, tout procès sur la sorcellerie et ses différents mécanismes reste secret. Son influence sur les non-initiés fait de la sorcellerie un phénomène social important. Cette littérature consacrée à la vie magico-religieuse des Basolongo vient de souligner l'importance de ces phénomènes. Nous venons en effet de cerner la notion même de *sorcellerie*, les causes d'ensorcellement et les modes d'acquisition de celle-ci. Maintenant nous allons étudier les victimes et le mode d'ensorcellement.

6. 3. 3. 4. Victimes de la sorcellerie

A. Doutreloux (1961) avait déjà constaté que le *kindoki* 'sorcellerie' régnait et règne encore autant et parallèlement du reste que le fétichisme sur la vie magique des Bakongo. Seuls, *Nzambi* 'Dieu' et les esprits supérieurs échappent aux entreprises des sorciers. Il y a plusieurs modes d'ensorcellement dont les trois suivants :

- *Loka nkisi* : le maléfice est jeté par l'intermédiaire d'un fétiche.
- *Loka mpanda* : des parents ou des grands-parents utilisent leur force vitale pour maudire, sans intermédiaire quelconque, leur enfant ou petit - enfants.
- *Loka kibuti* : le même pouvoir est exercé par un oncle maternel, contre un neveu ou une nièce.

Tous les membres d'un lignage ont la possibilité d'exercer les uns sur les autres le pouvoir vital. Les entreprises de sorcellerie se développent, surtout contre les collatéraux. En effet, les victimes de la sorcellerie sont généralement choisies à l'intérieur du clan parmi les enfants, les femmes et les jeunes gens. La sorcellerie est donc le pouvoir vital qu'un membre du clan peut exercer sur un autre par haine, jalousie ou par envie. Dès lors, c'est très fréquemment à la suite d'un fait

de sorcellerie que se segmentent les clans bakongo. Elle est la chose la plus redoutée et la plus détestée par les Bakongo. Pour eux, elle est avant tout une réalité empirique. Jusqu'à nos jours, la science n'est pas encore parvenue à confirmer cette existence de manière expérimentale. Bref, la sorcellerie est une réalité sociologico-anthropologique vécue empiriquement par les paysans, mais non encore cernée de manière expérimentale par la science moderne.

Pour les Basolongo, il existe une démarche appropriée au monde des sorciers pour ensorceler les personnes visées.

6. 3. 3. 5. Différentes techniques d'ensorcellement

Le sorcier provoque la maladie et la mort en employant des incantations sur des restes personnels de la victime : restes de nourriture, des excréments, des empreintes de pied dans le sable, la saleté du corps, un morceau de vêtement, les ongles, les cheveux. Il accomplit toute son œuvre pendant qu'il sommeille, suite à une décision préalable prise en étant éveillé et pleinement conscient et après avoir récité ses incantations comme l'explique le Belge J. Vansina (1966) :

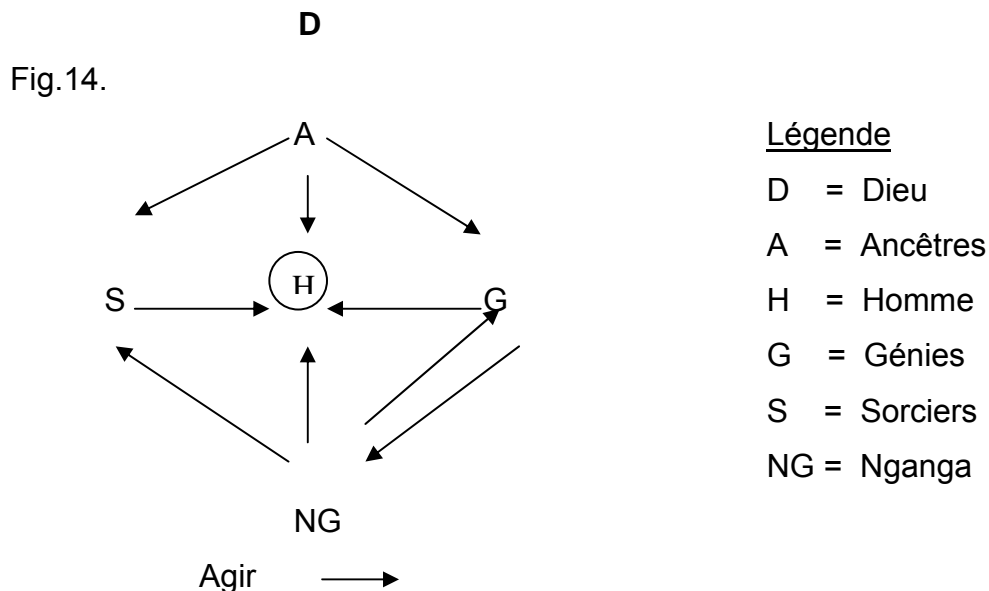
« Le maléfice, est lancé par l'intermédiaire d'un fétiche en utilisant la force vitale qui circule de génération en génération, surtout en ligne maternelle, mais aussi en ligne paternelle et en affectant principalement les collatéraux. » Chez les Basolongo, les *ndoki zi nkéento* 'sorciers' recourent à une manière particulière (le rapt de l'esprit de la victime) pour provoquer la maladie et surtout la mort chez les enfants.

Tout sorcier musolongo – répétons-le - opère principalement la nuit même si la possibilité d'exercer le jour n'est pas totalement écartée. Il s'éclaire à l'aide d'un torchon attaché à ses organes génitaux. D'après les Basolongo, le *ndoki* 'sorcier' suce le sang de ses victimes. A cause de cette cruauté, il est non seulement méprisé et haï, mais surtout craint et évité. Il n'est accueilli nulle part. Le sorcier convoite et atteint principalement les jeunes filles pour les violer et leur faire des enfants la nuit, ce qui rend ces jeunes filles stériles le jour. Nous avons également appris à ce sujet précis que les hommes non-sorciers refusent

d'épouser de telles filles dont l'apparence extérieure trahit leur vieillesse intérieure.

En pratique et dès que le ou les sorciers a ou ont repéré leur victime, il ou ils l'ensorcelle (nt) grâce à leurs pouvoirs spéciaux. Le succès de l'entreprise sorcière tient à la capacité du sorcier à bien maîtriser les réalités du monde invisible, faute de quoi il se fera neutraliser par un *nganga-nkisi* 'féticheur' investi par les ancêtres d'un pouvoir plus fort pour décoder les réalités du monde invisible.

L. Dimomfu (1984 : 1-69) schématise les interactions constantes de différents ordres dans la vie magico-religieuse des Bakongo de la manière suivante :



Les paysans affirment que le sorcier peut tuer par le seul regard : "*disu divonda*", "avoir un regard assassin". Il peut, grâce à son œil brillant, hyptoniser sa victime au point de lui retirer toute possibilité de se mouvoir et d'annihiler sa conscience. Pour tuer son adversaire, il suffit de recourir à une potion toxique, de l'effleurer, de faire un simple mouvement, voire de dire un seul mot. M. Augé (1985 : 250-256) fait remarquer à ce sujet ce qui suit :

« (...) les représentations de la personne, des pouvoirs qui sont censés s'exercer à partir d'elle ou sur elle, de l'hérédité, de l'entourage mystique et social, de la maladie... composent un ensemble cohérent, un système ordonné de références pour la

compréhension d'un événement ; les croyances à la sorcellerie entrent dans cette configuration d'ensemble, d'une part parce qu'elles se réfèrent explicitement aux représentations de la personne et du système social, d'autre part parce qu'elles complètent ces représentations en spécifiant la nature des pouvoirs offensifs propres aux différentes instances psychologiques et en délimitant leurs sphères sociales d'influence (le clan.) »

La théorie de la sorcellerie assigne un domaine à l'action du sorcier, trace les limites sociales et géographiques de son efficacité, se prononce sur les forces respectives des individus impliqués (jeunes et vieillards, hommes et femmes, sorciers et contre - sorciers) et dénombre ou décrit les faits et les pratiques et en esquisse l'étiologie sans pouvoir les prouver rationnellement. C'est pourquoi on peut dire que la théorie de la sorcellerie est interprétative. Cette théorie est également normative dans la mesure où elle permet d'expliquer la réalité vécue et dicte les règles à suivre pour ne pas être victime du sorcier ou de l'accusation de sorcellerie, chez les Basolongo, cette réalité se dévoile à l'occasion des conflits sociaux, des séparations et d'anomie.

La sorcellerie est comme une discipline qui a ses maîtres à penser, ses prolégomènes, ses lois et sa logique propre, mais une discipline ou un système qui a ses contradictions internes. Sur le plan strictement sociologique et comme nous venons de le mentionner plus haut, elle se présente, avec son interprétation, ses interrogations et ses tentatives de réponses, comme une théorie qui, à la fois, défend à sa façon sa propre existence et prescrit un ensemble de règles de conduite.

Chez les Basolongo, la sorcellerie est à la fois l'expression et la cause de beaucoup de ces conflits sociaux qui secouent les communautés. Elle constitue l'explication dernière de tout mal frappant l'individu ou le groupe. De ce fait, elle est perçue comme une plaie sociale contre laquelle les autorités coutumières, les devins, les guérisseurs, les féticheurs, les sectes religieuses et les églises chrétiennes se mobilisent.

En définitive, la sorcellerie est une valeur socioculturelle contraignante : la cohésion au sein du clan est entretenue à la suite de la crainte qu'ont les gens d'être ensorcelés lorsqu'ils cessent de se conformer à la coutume, *fu kia nsi*. La logique de la sorcellerie n'est pas pour autant irrationnelle. Au contraire, sa fonction est de rendre acceptable à l'esprit humain même ce qui est inintelligible et choquant comme la maladie, l'accident ou la mort.

6. 3. 3. 6. Remèdes contre la sorcellerie

Quels remèdes apporter à la sorcellerie qui semble beaucoup influencer le comportement des Bakongo en général ? D'après G. Buakasa (1973), « les principales actions pour régler les problèmes de la sorcellerie et pour se prémunir contre les sorciers sont :

- Le respect des aînés : obéir à sa mère, à son père, à son oncle maternel pour obtenir leur protection contre le *ndoki*. Cela revient à honorer les anciens, les vieilles personnes, avoir confiance en elles, les prendre comme guides. Cela revient également à célébrer le culte des ancêtres, donc à se garder d'enfreindre les lois et les interdits et négliger les rites. Cela revient, en conséquence, à respecter la tradition que les ancêtres couvrent de leur autorité, et à l'origine de laquelle ils se trouvent. Les *bandoki* en effet profitent des situations où la loi est transgressée, où les aînés sont mécontents, où l'entente dans le village ou dans le lignage, *luvila*, ne règne pas.
- Recours au *nkisi* pour sa défense personnelle ou celle de son groupe.
- Ne pas susciter de la jalousie : une situation trop en vue est vite menacée par les *bandoki*. Autrement dit, il faut être conformiste, plutôt que déviant ;
- Eviter de manger n'importe quoi de n'importe qui ou n'importe où, de peur de "manger" de la "chair humaine" (*nsuni a muntu*.) Car, chez les *bandoki*, celui qui mange de la chair de leurs victimes doit à son tour en offrir ;
- L'imposition, à la naissance ou lors d'une séance d'exorcisme, d'un nom dont la signification s'insère dans la lutte contre les *bandoki* pour

combattre ceux-ci, neutraliser leur action ou tromper leur vigilance. Parmi les noms donnés aux enfants, il en existe qui éloignent la mort ou le malheur ; qui empêchent les *bandoki* d'agir. C'est le cas par exemple des noms d'animaux ou des matières répugnantes, noms des *minkisi* : *Tona kio, Malulu, Nkósi, Nsánda*, etc., (Discernes-le, Amer, Lion, Serpent) ;

- Etre soi-même redoutable ou fort par la sorcellerie ;
- L'épreuve du poison pratiquée jadis (malheureusement interdite de nos jours par l'autorité) ;
- Le bannissement du *ndoki*. Il y a deux possibilités : chasser le *ndoki* loin de soi et loin du groupe ou le faire mourir ;
- La séparation : scission du clan, du village, du lignage, etc. ;
- La réconciliation (du sorcier avec sa victime) et la confession publique (conseillées par les principes et méthodes de l'Eglise Kimbanguiste)
- Emigrer en ville. »

Le *nganga-manga* ou le *nganga-ngombo* tout court, le grand chasseur des esprits et des objets maléfiques, est au centre de toutes les mesures proposées par Gérard Buakasa contre les sorciers.

En définitive, les problèmes de la sorcellerie en Afrique noire restent sans solution dans leur ensemble. Tous les rites « d'exorcisation » auxquels on a recours sont des solutions provisoires, fragiles et même très souvent manipulées. Il est vrai que la sorcellerie continue à perturber le milieu ou l'univers de ceux qui se présentent comme des religieux fervents.

La crainte du sorcier est loin de disparaître chez les Basolongo: il suffit de jeter un regard dans un ouvrage datant du XIVème ou du XVème siècle et traitant des problèmes africains, notamment de la sorcellerie, pour conclure que la situation n'a pas évolué. Les époques ont certes changé, mais la croyance en la sorcellerie persiste. Bon nombre d'Africains en général et des Bakongo en particulier continuent à croire que la réussite sociale ou intellectuelle relève ou dépend des forces surnaturelles. Même ceux des Africains qui gouvernent

l'Afrique moderne croient encore très fort à la sorcellerie. On a le droit de se demander si la crainte du sorcier est due à la philosophie africaine ou à la mentalité foncièrement religieuse des Africains. On peut en outre se demander si cette crainte disparaîtra un jour avec tout le brassage de cultures que subissent de plus en plus les nouvelles générations africaines. Le **témoignage** ci-après que nous reproduisons semble donner en substance un petit espoir en ce qui est de la réponse positive à notre dernière interrogation³⁰ :

« Il était une fois, deux jeunes étudiants se fiancèrent à Kinshasa. Les obligations des études poussèrent ces amoureux passionnés à se séparer du moins pour un long moment. Albert obtint une bourse de cinq années pour des études de médecine aux Etats-Unis. Une année, après, Françoise obtint-elle aussi une bourse d'études en hôtellerie pour le Japon.

Dès sa première année, elle rencontre un séduisant jeune homme, le nommé Yokomoto avec qui elle sort plusieurs fois. Consciente de sa relation de fiançailles avec Albert, elle va rompre avec ce dernier. Seulement, après sa rupture, elle se rend compte qu'elle est enceinte. Elle se refusa à tout lui avouer et chercha des solutions à ce problème. Elle ne peut pas l'annoncer à Yokomoto, moins encore à Albert. Puis, elle se décida à se confier à des religieuses. Celles-ci la prièrent de garder l'enfant avec la promesse de s'en occuper dès son accouchement. Elle accepta cette généreuse offre.

Neuf mois plupart, elle accoucha d'un beau petit bébé. Puis sa vie reprit le train habituel sans le moindre soupçon. Seulement à l'accouchement, les sœurs avaient eu le soin de noter les coordonnées de Françoise au cas où le besoin se ferait un jour sentir.

Ses deux ans furent couronnés de succès. Elle obtient son diplôme et rentre au pays où elle trouve du travail à l'hôtel Regina, comme directrice gérante. Deux ans plus tard, Albert rentre avec un brillant diplôme de médecin. Leurs retrouvailles furent fébriles au point qu'ils finirent par se marier la même année.

³⁰ Témoignage apporté par Gérard Buakasa, dans une conférence sur la sorcellerie à l'Institut des Hautes Etudes d'Interprètes à Kinshasa, le 17 octobre 1985.

Albert obtint à son tour le poste de médecin en chef à l'hôpital central. Le couple est très heureux, évolué et comblé de joie. Ils s'aiment avec passion.

Les années se succèdent, mais le couple n'eut aucun enfant. Albert fut pensionné à l'âge de septante ans et mourut, suite à une tenace tumeur trois ans après des soins suivis de ses confrères.

Alors, Françoise devrait poursuivre son chemin de la vie seule, dans une énorme villa dans la zone résidentielle de Mbinza. De l'autre côté des horizons, Yokomoto Junior achève de brillantes études de Relations internationales et obtient un poste d'ambassadeur au Congo-Brazzaville.

Légèrement après la mise en poste, il eut les informations sur sa mère biologique. Un bon matin, il décida de faire un tour à Kinshasa. Il retrouva sans difficulté l'adresse de Françoise. Son chauffeur sonne devant l'énorme portail d'entrée de la résidence de Françoise. Elle vient personnellement leur ouvrir et les invite à entrer.

Après avoir échangé quelques mots, Françoise demande à ses hôtes le mobile de leur visite. Yokomoto Junior prend la parole et dit : avez-vous été en formation au Japon entre les années 1963 à 1965 ?

Oui, répondit-elle avec hésitation. Ensuite, il poursuivit avec les détails précis sur elle et son histoire pendant sa formation au Japon. Françoise comprit tout de suite où il voulait en venir. Elle lui avoua sans comprendre que l'homme qui l'interrogeait était bel et bien ce fils qu'elle avait abandonné. Elle s'est mise à pleurer, pleurer, mais Yokomoto Junior l'arrêta et lui dit : "je suis cet enfant que vous avez abandonné. Je voulais seulement savoir quel type de femme vous êtes." A ces mots, elle s'est mise à crier, mon fils ! Mon fils! Mais, Junior lui dit: non ! Et je m'en vais !

Françoise en tant que Mukongo se mit à hurler, attend, attend, je suis tout de même ta mère. Les deux visiteurs prirent le chemin du retour pour Brazzaville. Une semaine plus tard, Françoise se décida à son tour d'aller rejoindre

l'ambassadeur du Japon à Brazzaville. Elle se renseigne dès sa traversée du bateau et se fit conduire par taxi à la résidence privée de Yokomoto Junior. Elle sonne à la porte, un gardien se pointe et lui parle en Japonais; elle ne comprend rien du tout. Puis, elle se met à crier : "je veux voir l'ambassadeur lui-même". "Je suis sa mère". Grâce au tapage, la femme de l'ambassadeur sort en tenue de chambre pour en savoir davantage. Mais elle non plus, ne comprend rien. Comme la femme traînait à revenir, le mari va à son tour vers la porte et ordonne que l'on puisse la laisser entrer dans la parcelle pour l'écouter.

Soudain, Françoise se mit à exposer son problème. Yokomoto Junior resta stricte et la pria de rentrer chez elle. A ces mots, elle se mit à maudire Yokomoto Junior. "Elle retira son pagne, puis, s'inclina du haut vers le bas en montrant son derrière à son fils et dit : "Yokomoto, vo mono ngudiaku, ki ku zolele kungwila kó, singúlu va ntóto ye ku zúlú, ngéye kutomi, zingu kiaku kiawónsóno." (Yokomoto, je suis ta mère, comme tu t'obstines à ne pas m'obéir, tu es maudit sur terre comme au ciel, tu ne seras jamais heureux toute ta vie.) Après ce rite, elle partit en claquant la porte pour Kinshasa où elle habitait. Yokomoto qui ne comprit rien de toute la scène s'est renseigné du geste spectaculaire dont ils étaient témoins. On lui apprendra quelques jours plus tard qu'il était maudit à jamais. Ceci dit, il se mit à rire aux larmes. Il apprendra par la suite qu'au courant de la même année, Françoise était morte. Evidemment, rien n'avait changé dans sa vie. »

Sur le plan de la recherche, il y a lieu de se poser trois questions :

- a) pourquoi le rite de la malédiction n'avait-elle pas fonctionné dans ce cas, alors que généralement il marche ?
- b) Pourquoi Yokomoto Junior avait-il ri après avoir appris le vrai sens de la scène faite par Françoise, sa mère biologique ?
- c) faut-il être 100 % Mukongo pour qu'un tel rite somme toute lié à la croyance devienne opératoire?

6. 4. Conclusion partielle

A l'instar des Balega et d'autres groupes sociaux (ethnies) en Afrique noire, la manipulation de la parole en pays basolongo est une chose qui s'apprend auprès des anciens, *bambuta*. La construction du monde socioculturel chez les

Basolongo repose sur la tradition orale, les récits et les légendes. Par ailleurs, toute la vie de la société clanique est une vie du verbe renforcé par des composantes didactiques d'inter-communications tels que le rythme, le proverbe, la devinette, le conte, le chant, le symbole et la rumeur publique (F. Bezy, 1971).

En parcourant la vie socioculturelle des Basolongo, on s'accorde à dire que sa littérature orale comporte un double aspect « sacrée et profane ». La littérature sacrée est composée de prière, *sámbu*, du mythe, *bimoko bia luvila*, du récit initiatique, *nvóvo mia nlóngo mia mbiékolo*, etc., tandis que la littérature profane codifie la sagesse des ancêtres, *bakulu*, pendant la palabre d'affaires selon la coutume, en usant, le proverbe, le chant, le conte, la légende, l'enigme, etc. En cas de turbulences sociales, les Basolongo disposent d'instances de régulation et d'arbitrage des conflits (F. Reyntjens, 1992). Entre les *mpovi* 'porte-parole' des deux camps se pratique l'échange de proverbes, des contes, des chants, des contes-proverbes devant une cour populaire en vue d'emporter sa conviction. Celui des deux porte-paroles qui tombe le premier à court d'arguments fait perdre le procès à son client.

En observant de plus près les Basolongo, on mesure bien la place qu'occupe le magico-religieux dans leur société : le spirituel y précède le matériel. En d'autres termes, l'invisible contrôle le visible au point que la maladie, la mort et l'échec n'existent pas. Tout existe et s'explique par l'intermédiaire de *Nzambi*, des *bakulu*, des *ndoki* et des *nkisi*, comme l'a bien étudié Gérard Buakasa (1973) chez les Bandibu.

Le magico-religieux chez les Basolongo fonde sa suprématie dans la croyance aux bons ou mauvais sorciers, aux fétiches, aux ancêtres et à Dieu. Grâce à cette rubrique socio-magico-religieuse, on apprend la vraie définition de la sorcellerie, son mode de transmission et quelques remèdes contre ce fléau social qui génère

L'unkúta. Il s'agit en effet de :

- La sorcellerie est définie comme une intelligence consciente et spéciale ;

- La sorcellerie a trois modes de transmission qui sont : la transmission **innée**, la transmission par **contamination** et la transmission par **apprentissage** ;
- Les remèdes contre la sorcellerie sont : respecter les aînés (la structure sociale), se protéger par un fétiche, être soi-même sorcier, éviter de se vanter, être membre d'une religion officielle, quitter le milieu rural, déclarer la scission du clan, éviter de manger n'importe quoi chez n'importe qui.

Ce chapitre se referme sur un témoignage fort intéressant repris à Gérard Buakasa (1985) et qui montre que les résultats de certains rites sacrés sont tributaires d'une croyance à un système qui a trait aux réalités de la structure sociale locale. Ceci dit, les enquêtes sur le terrain confirment que les Basolongo adoptent deux attitudes devant un problème social qui les dépasse, à savoir :

- Une attitude religieuse (ils se réfèrent à Dieu et aux ancêtres) consiste à responsabiliser, Dieu, *Nzambi*, et les ancêtres, *bakulu*, en toute circonstance. D'où l'expression, *mawonso kwa yandi*, tout entre les mains du très haut (cf. *Inshallah !*) ;
- Une attitude magique (ils se réfèrent aux féticheurs, *nganga* et aux fétiches, *minkisi*), consiste à faire croire que rien ne se fait au hasard, ou rien n'est coïncidence, car tout se fait par l'action du sort jeté par le sorcier ou un bouc émissaire qui peut être monsieur ou madame tout le monde, pourvu que la situation la permette.

Troisième Partie

La vie quotidienne chez les Basolongo

Cette dernière partie présente l'objet même de notre recherche le *káandu*. Elle décrit les types de *káandu*, son mode de fonctionnement, son interprétation grâce à un schéma synoptique, son évolution, et notre rapport de terrain (chapitre 7). Le chapitre 8 analyse les autres types de discours qui se développent autour de cette rhétorique du *káandu*, tels que les concepts métaphoriques, les figures du style et les clichés populaires. In fine, le chapitre 9, parle de la réparation du *káandu* par les deux voies qui sont : la cour populaire et le rite de *lámba káandu*, cuisson du discours imprécatoire. On y présente aussi, la composition de la cour populaire, le rôle de chaque membre, l'intronisation du chef, *mfumu* et quelques cas concrets traités par cette cour populaire.

Chapitre 7 : Le *káandu* chez les Basolongo

7. 1. Introduction

Dans ce chapitre, nous allons concentrer notre attention sur l'objet même de notre recherche, à savoir le *káandu* chez les Basolongo, ses différents types, ses objectifs, la procédure à suivre pour sa conception et les voies de réparation qui peuvent être soit le *nlémvo* 'pardon' assorti du rite appelé « *lámbe káandu*, soit le *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'rite de réconciliation par la palabre d'affaires'.

Nous allons présenter les lignes maîtresses du rite *káandu* pour comprendre son fonctionnement, pour bien le décrire et faire apprécier notre travail sur le terrain à partir d'un questionnaire d'enquête. Nous ferons également une tentative d'interprétation de la peur du sorcier dans cette société et évaluerons ses incidences dans l'éducation et le développement. Il sera également question de la puissance du *káandu* dans la société des Basolongo et de son évolution face à la modernité et à la problématique du développement. Nous présenterons en fin de compte un schéma synoptique susceptible de faciliter l'interprétation du *káandu*.

7. 2. Explication de l'interdit

Le *káandu* est un vœu d'imprécation que le *mfumwa kanda* 'chef de famille' prononce suite à une situation ingérable et qui se transforme en interdit inviolable chez les Bakongo en général et les Basolongo en particulier. La cause principale de cet interdit est une mauvaise expérience faite à l'occasion d'un événement atroce vécu par la famille.

En d'autres termes, le *káandu* est un vœu d'imprécation que les *Basolongo* prononcent devant une circonstance particulière pour mettre fin à une situation inacceptable qui perdure.

Les rhétoriciens classent le rite du *káandu* dans le registre de la littérature religieuse. Par le simple fait, on fait constamment allusion à la cosmogonie des Basolongo, aussi bien dans sa conception qu'à sa réparation.

Pour bien faire comprendre la réalité du *káandu*, nous proposons l'illustration suivante : un nommé Ngoma épouse une femme en dehors de la famille. Malheureusement ce mariage est contesté par tous les membres de sa famille. En ayant épousé une femme dont personne de sa famille ne veut, Ngoma doit faire face à des conséquences terribles : sa femme accouche inexplicablement de mort-nés atteints de malformations congénitales. Une fois saisi par le malheureux Ngoma, Le *mfumwa kanda* 'chef de famille' prononcera la fin de cette union et décrétera le *káandu* 'interdit' c'est-à-dire l'interdiction formelle pour tout membre du clan d'épouser une femme membre de ce groupe social contre lequel le *káandu* a été prononcé. A partir du prononcer du *káandu*, le *mfumwa kanda* décrétera que, tout membre du clan qui l'enfreindra encourra des sanctions et des conséquences néfastes.

Par ailleurs, si certains des autres membres du clan du côté paternel ou maternel n'ont pas été mis au courant de cette information avant le mariage, il s'en suit que la belle-famille lésée se constitue partie civile devant le chef de village pour un *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'palabre d'affaires' (voir le cas de notre rapport terrain : Lembe, 2003).

Rappelons que chez les Basolongo, la maladie, la mort, l'infirmité ou la stérilité sont considérées comme les conséquences d'une mauvaise parole (insultes, propos amers, provocations, atrocités) tandis que la bonne parole est considérée comme pouvant guérir une personne malade et neutraliser la mauvaise parole [Lire Calame Griaule, (1965 : 162)]

Vu les conséquences contraignantes et néfastes produites par le *káandu*, les Basolongo ont, selon nos informateurs et dans leur sagesse, prévu un rite de réparation appelé *lamba káandu*, cuisson du serment imprécatoire, au cours duquel on dit le '*nlémvo*, pardon' contre la faute. Dans certains cas, le *nlémvo* 'pardon' intervient après le *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'la palabre d'affaires' devant le tribunal populaire, la sanction de ce tribunal étant considérée comme une seconde voie de réparation.

7. 3. Types de *káandu*

Selon nos informateurs, il y a deux sortes de *káandu* :

- Le *káandu kia kimbéni* 'Vœu d'ennemis' qui engage deux individus ou deux familles en conflit, qui jugent qu'il n'est plus nécessaire de s'adresser la parole pendant un bon moment et parfois jusqu'à leur mort.
- Le *káandu kia sina* 'Vœu à vie' est celui qui nous intéresse dans cette étude car il est le plus délicat en ce qu'il expose le contrevenant à des conséquences qui vont de la maladie (gonflement de ventre, folie, ...) à la mort.

7. 4. Causes et conséquences

Quel que soit le type du *káandu* ses causes sont multiples : rivalité entre hommes ou les femmes, injustice dans le partage des biens en cas de succession entre membres d'une même famille, sorcellerie, partage d'une forêt, des étangs ou des arbres fruitiers, manque de respect de la structure ou de la hiérarchie sociale, etc. Nous allons aborder chacun de ces cas en commençant par le plus complexe pour finir par le moins complexe.

7. 4. 1. *Káandu kia sina* 'Vœu d'imprécation à vie'

Le *káandu kia sina* 'interdit à vie' est souvent proféré suite à un grand désaccord au sujet d'un intérêt commun comme une escroquerie nocturne (désaccord entre sorciers) tel que l'illustration ci-dessous l'analyse.

Monsieur A est sorcier. Il chasse seul la nuit et fait une ristourne avec les autres sorciers B, C et D. Dans ce contrat généralement verbal, il est stipulé qu'ils se partageront leurs proies. Ils se sont aussi mis d'accord sur le fait que chaque partie apportera sa part pendant la période convenue et que, quoiqu'il advienne, ils se protégeront entre eux en cas d'attaque extérieure. Les contractants A, B et C apportent leur proie et tous se régalent tandis que, quand arrive son tour, le contractant D change de stratégie et refuse de coopérer et de partager.

C'est ainsi que cette affaire qui se traitait dans la plus haute discrétion ira devant le *duki* 'Le chef du village', qui convoquera les personnes impliquées pour les

entendre. Le verdict condamnera à coup sûr le protagoniste D et le sommerá de se présenter à son chef de famille pour le prononcer du *káandu kia sina* 'Vœu d'imprécation à vie'. Ce rite interdira à toute sa famille d'entretenir un quelconque rapport avec les familles de A, B et C, sous peine d'en courir des conséquences néfastes.

Ce vœu sera scrupuleusement respecté par tous les membres du *kanda* 'Famille'. Ils éviteront tout mariage avec les descendants de A, B et C. Si par hasard le *mfumwa kanda* meurt après son vœu d'imprécation et qu'il y a des conséquences graves dans sa famille à cause d'un contrevenant, les membres de la famille encore en vie chercheront à trouver une voie de réparation auprès du nouveau chef de famille ou de n'importe quel individu initié en la matière. Les Basolongo appellent ce dernier *nganga a káandu*.

Le *fu kia nsi* 'coutume' prescrit que les membres de la famille mis au courant du prononcer d'un *káandu* et qui sont présents à la mort de l'initiateur de ce *káandu* doivent placer un *ngázi* 'Noix de palme' entre les dents du défunt pendant tout le *kinzónzi kia yémba* 'Palabre mortuaire' jusqu'à son enterrement, ce pour éviter les désagréments³¹ dans le futur.

Selon nos informateurs, les dégâts causés par cet interdit sont incroyablement graves dans la mesure où les victimes meurent soit de bérubéri, que les Basolongo appellent *kimbévo kia nzau*, maladie d'éléphant, soit de folie. La grande difficulté dans une telle investigation est qu'elle appartient à un secret mystique hermétiquement gardé et inexplicable rationnellement.

Il y a toutefois lieu de chercher à comprendre ce qui confère un tel pouvoir au verbe prononcé dans ce vœu d'imprécation par un *mfumwa kanda* 'Chef de famille'? Y a-t-il quelque chose de caché que le commun des mortels ne peut pas comprendre ou s'agit-il de l'œuvre d'un *ndoki* 'Sorcier' ou de celle de *Nzambi* 'Dieu' ou encore des *bakulu* 'ancêtres' ou même de celle des *minkisi* 'Fétiches' ?

³¹ Selon l'expérience de nos informateurs, on peut aisément éviter les conséquences néfastes du *káandu kia sina* et détruire sa puissance en pratiquant le rite de noix de palme,

Avant de répondre à ces interrogations, voyons ci-après trois extraits de témoignages que nous avons recueillis auprès de quelques familles qui ont vécu les effets du *káandu*.

7. 4. 2. Témoignages

Vu l'importance du sujet, nous avons abordé quelques familles qui ont bien voulu nous livrer leurs expériences sur le *Káandu*. Nous avons résumé ces entretiens sous forme de rapport synthèse que nous présentons en extrait pour chaque cas. Parmi les trois témoignages, l'un des trois a été recueilli à Anvers (Belgique) et les deux autres sur le terrain. Tous les noms utilisés sont des pseudonymes pour des raisons évidentes.

7. 4. 2. 1. Extrait 1 (famille Matundu)

Monsieur Matundu Pierre est âgé de 60 ans. Marié et père de 7 enfants, il a 9 petits-enfants. Il est Musingombe de la lignée kisenga (Mukongo.) Il est mécanicien à la Compagnie Maritime Belge d'Anvers (Belgique.) Deux de ses enfants, une fille âgée de 26 ans et un garçon âgé de 30 ans, ont été victimes de troubles psychiques il y a cinq ans à cause d'un *káandu*. D'après Matundu, ses enfants sont aujourd'hui un peu plus calmes grâce au *kinzónzi kia ngwizani mu fu kia nsi* 'Rite de réconciliation', réalisé au village il y a deux ans entre les deux clans et selon la coutume. En fait, dans leur cas, l'interdit *káandu kia sina* fut prononcé du côté maternel par un aïeul. Il consistait à ce qu'aucun membre de famille ne fume de l'herbe forte ou ne touche aux fétiches ni à la magie sous peine d'encourir des troubles psychiques. Les plus jeunes ont enfreint cet interdit en fumant de l'herbe forte et de la cigarette (Rapport d'entretien à Anvers / Belgique avec M. Pierre Matundu, 12 février 2004.)

7. 4. 2. 2. Extrait 2 : Monsieur Martin Nzóla-Ntima

Monsieur Nzóla-ntima est Musolongo, originaire de *Miéema*, Commune de Moanda, Circonscription Administrative du Bas-Fleuve. Il est âgé de 69 ans et est père de 8 enfants. Il compte 12 petits-enfants et 3 arrière-petits-enfants. Trois de ces enfants sont morts depuis bientôt 15 ans. Deux d'entre eux sont morts de

folie et un autre de bérubéri. La cause de ces deux morts est attribuée au *káandu* que le chef de leur famille, mort depuis plusieurs années, avait prononcé et que ses enfants, avaient enfreint en se mariant avec des filles appartenant à une lignée sociale interdite par leur ancien. Ce dernier avait en effet interdit à tous les membres mâles de son clan de prendre femme dans le groupe social woyo à cause du fait que leur aïeul, tata Mpányá, avait perdu trois femmes de la lignée woyo.

Ce type d'interdit, qui a provoqué plusieurs procès dans la famille Nzóla-Ntima, a été réparé au point qu'aujourd'hui tout descendant de ce *luvila* 'clan' peut de nouveau prendre pour épouse une Muwoyo, sans crainte de conséquences néfastes (Rapport d'entretien à Kinsongo / Bas-Congo, avec M.Nzola Ntima, 13 décembre 2001.)

7. 4. 2. 3. Extrait 3 : La famille Kuama Gérard

Monsieur Kuama junior est Muvili, originaire de Katala, localité de la collectivité Boma-Bungu, dans la Commune de Moanda. Il est âgé de 52 ans et a 6 enfants de deux épouses appartenant à deux lignées différentes. L'une est Muwoyo et l'autre Musolongu. Il nous explique la triste histoire de la mort de son père Kuama Gérard. D'après lui, son père fut victime d'une mort qu'il attribue aux conséquences du *káandu kia sina* dont il venait de découvrir l'origine il y avait trois ans grâce à un vieux de son village. Son père est mort noyé dans le fleuve *Nkáma -Nsoke*. Mais déjà peu avant sa mort, son ventre et ses deux jambes gonflaient. Il avait ainsi des difficultés à marcher et à se lever et c'est pourquoi la gouaille clanique lui avait collé le sobriquet d'« Eléphant Noir. » Il mangeait peu et dormait tout le temps jusqu'à un soir où il décida de se rendre seul en forêt. Malheureusement, comme il pesait lourd, il tomba dans l'eau, n'eut pas la force de nager et se noya. Son corps ne fut pas retrouvé. Le vieux du village a donné au fils du défunt la version des faits suivante : « le père de ce fils avait enfreint l'interdit décrété après que sa famille ait confisqué une forêt à la famille de ses cousins utérins Makuta. Logiquement même ce fils aurait dû subir le même sort n'eut été l'intervention parallèle et personnelle de son chef de famille par le canal d'un *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'Palabre d'affaires'. De nos jours, les deux familles ont trouvé un terrain

d'entente en exploitant alternativement ce domaine, les jours pairs pour les Kuama et les jours impairs les Makuta (Rapport d'entretien à Katala, commune de Moanda / Bas-Congo, avec M.Nkuama Junior, 27 avril 2002.) »

Déroulement de la cérémonie

Dans le cas de quatre sorciers que nous avons cité en illustration, le problème étant posé, le chef de famille réunira les membres de sa famille pour leur annoncer sa décision au sujet de la ristourne nocturne qu'avait contractée le protagoniste D en l'occurrence. Après avoir expliqué à tous le fond de cette affaire, il devra, en sa qualité de chef et garant du bien-être de la famille, prononcer le *káandu kia sina*. Alors, le *mfumwa kanda* lève son poing et frappera par trois fois le sol et profère la formule suivante:

« Moi x, chef de clan y, je vous invoque *Nzambi a Mpungu* 'Dieu tout puissant', vous, mes ancêtres o, p, z, et *Manuele mwana muntu* 'Emmanuel fils de l'homme'. La famille que vous m'avez laissé diriger connaît aujourd'hui un problème. Un de ses membres vient d'être condamné par la cour populaire, au sujet de la ristourne contractée entre A, B, C et D. Notre fils D ayant refusé de coopérer, je vous prie, ancêtres, pères de mes pères, d'exaucer ma requête. A dater d'aujourd'hui, aucun parmi nos enfants ne peut épouser une femme venant des familles A, B et C, sous peine de mourir ou de se voir infliger une maladie incurable. Par la même occasion, nous nous séparons aussi bien le jour que la nuit de ces familles auxquelles notre fils s'est lié en affaires nocturnes. Tout contrevenant à cette disposition est voué à mort ou à souffrir d'une maladie incurable. »

Il versera ensuite un peu de vin de palme sur le sol tout en le frappant de son poing droit par trois fois. Après la fin de la cérémonie on écrase la calebasse qui contenait le vin de palme (entretien avec tata Polo à Boma / Bas-Congo, décembre 2002).

7. 4. 3. *Káandu kia kimbéni* 'Vœu d'ennemis'

Le vœu³² contre les ennemis consiste à mettre hors de communication deux ou plusieurs individus quand deux familles sont en désaccord sur un point

³² Le vœu imprécatoire (*káandu kia kimbeni*) se prononce en famille restreinte et publiquement, contrairement au *káandu kia sina* qui se fait en cachette.

particulier. Ce désaccord peut résulter d'un mauvais partage des arbres fruitiers ou encore de celui d'une forêt, d'un étang, d'une rivière. C'est pourquoi le *mfumwa fúmu* 'Responsable de la famille nucléaire' lésée, le père en l'occurrence, décidera de prononcer un *káandu kia kimbéni* 'Vœu contre les ennemis'. Il réunira les membres de sa famille et leur fera jurer de ne plus adresser la parole aux membres de la famille X jusqu'à la mort.

Ce type d'interdit se répare par un rite de réconciliation couramment appelé *kinzónzi kia nguizani* 'Palabre de réconciliation'.

7. 4. 3. 1. Déroulement de la cérémonie

Le père, entouré de ses enfants et de sa femme, prononcera les paroles ci-après : « Moi x, responsable de cette famille, fils de O et de P, *Luvila*, clan Y, demande à *Nzambi a Mpungu* 'Dieu tout puissant', à vous mes ancêtres et à *Manuele mwana muntu* 'Emmanuel fils de l'homme', d'être témoins de notre décision prise à dater de ce jour et selon laquelle aucun membre de ma famille n'adressera la parole à la famille X jusqu'à la fin de nos jours compte tenu des problèmes qui nous ont opposés par le passé. »

Puis, il frappera son poing droit trois fois sur le sol. Il verse symboliquement quelques gouttes de vin de palme par terre. A la fin du rituel et contrairement à la pratique du *káandu kia sina*, il jettera laalebasse de vin dans la forêt, sans l'écraser.

7. 4. 3. 2. Analyse des deux types de *káandu*

On repère dans les deux cas le nombre trois qui symbolise la Sainte Trinité que les Basolongo désignent par les trois appellations respectives suivantes : *Nzambi a Mpungu*, *Dezo*, *Mbangu* correspondant aux trois personnes en Dieu de la foi judéo-chrétienne. Ce nombre symbolise aussi la plénitude spirituelle en référence aux trois pierres qui soutenaient la mythique marmite du royaume des Bakongo, *makuku matatu masimba kongo*.

Le martèlement du poing sur le sol signifie que le serment fait l'est au nom des ancêtres. Car la terre est le lieu de leur paisible repos. Nul n'a donc le droit de s'exposer à leur courroux en donnant des coups de poing sur le lieu de leur demeure. Ce rite utilise le poing droit pour indiquer, d'après la cosmogonie des *Basolongo*, que la main droite est « la main de l'autorité et de la spiritualité. » Cela explique pourquoi toute autorité s'assied à droite de ses subalternes. Entre l'homme et la femme dans un foyer, l'homme se met toujours à la droite de sa femme, aussi bien lors des cérémonies religieuses que profanes. Au lit, l'homme s'étend à droite de son épouse pour la protéger de tout danger.

Le vin de palme symbolise l'eau, source de la vie qui étanche la soif des ancêtres invisibles. Elle nous montre que rien ne peut être fait sans l'approbation des ancêtres, courroie de transmission ou intermédiaires entre *muntu* 'L'homme' et *Nzambi a Mpungu* 'Dieu'. Nous avons en somme la parole, les gestes, les objets (eau, vin) et l'exécutant (l'homme). De cet ensemble d'éléments résulte, en fonction de chaque individu, un pouvoir lié à la cosmogonie de sa société. Le premier interdit diffère du deuxième par la nature et le fond du discours tenu ainsi que de la prière qui est dite lors de chacune des circonstances.

A côté de ces trois témoignages cités plus haut, nous reproduisons ci-après un extrait d'une interview sur le *nlémvo* qui concerne Léon Rycquins, un jeune qui a grandi au village chez ses grands-parents morts depuis. C'est un Musolongo âgé de 31 ans et originaire de Vungu. Cet entretien se déroule à Kinshasa en date du 18 octobre 2002. L'interview se fait en lingala, mais nous l'avons traduite en français.

Notre légende montre L = Lembe et R = Rycquins. Ci-après l'extrait de notre entretien qui nous amène droit à la théâtralisation du *káandu* dans les pages suivantes:

« L. - Bonjour papa Rycquins !

R. - Bonjour papa Lembe !

L. - Pourriez-vous me parler du *káandu* chez les Basolongo.

R.- Le *káandu* est un voeu d'imprécation qui se transforme en interdit inviolable sous peine de voir survenir des conséquences graves. En guise de châtement, les

contrevenants sont généralement atteints de folie ou encore de bérubéri. Il arrive que le châtement infligé aux contrevenants aille jusqu'à leur mort.

L. - A qui revient la tâche de prononcer cet interdit ?

R. – Cet interdit est prononcé par le *mfumwa kanda*, le chef de famille.

L. – Existe-t-il un moyen de neutraliser cet interdit ? Et comment cela se fait-il ?

R. – Oui, les ancêtres Basolongo ont prévu une procédure de réparation qui se présente de la manière suivante :

- La réparation du *káandu* quand celui qui a décrété l'interdit est en vie ;
- La réparation du *káandu* quand celui qui a décrété l'interdit est déjà mort ;
- La réparation du *káandu* par la voie de la cour populaire (aspect juridique.) »

Nous étudierons comment les trois cas de réparation fonctionnent.

7. 5. Théâtralisation du *káandu*

Par théâtralisation du *káandu* on entend une stratification d'éléments qui permettent la conception de cet interdit en pays solongo (Lire notre rapport terrain au village Kibamba, commune de Moanda/Bas-Congo, le 18-20 avril 2003.)

7. 5.1. Phase de conception du rituel *káandu*

La conception du *káandu* se fait par le *mfumwa kanda* en trois phases. Selon nos informateurs (Tata Polo, mfumu Ndongo et Rycquins), ce rituel se pratique dans la plus grande discrétion c'est-à-dire à l'insu total des membres du clan et de toute personne extérieure, ce pour ne pas donner la possibilité aux *bandoki* 'sorciers, initiés nocturnes' de neutraliser la force du rituel. Après être informé d'une situation atroce qui dérange le bien-être du clan, le *mfumwa kanda* décide de se retirer très discrètement derrière sa maison. Tôt le matin ou tard le soir, il apprête le breuvage (pot de vin de palme) des ancêtres.

Les trois phases de la liturgie cérémoniale du *káandu* sont les suivantes :

7. 5. 2. Phase de mise en condition (*kukiyidika*)

Elle est considérée comme l'étape de la mise en place. Au moment propice où il n'y a ni bruit ni autre interférence naturelle, le *mfumwa kanda* 'L'exécutant'

s'assied derrière sa maison, à même le sol et en tournant le dos au village (symbole de voyage vers le monde des ancêtres). Il a, à ses côtés, unealebasse de vin de palme pour abreuver les ancêtres. Le vin est un symbole cultuel destiné aux ancêtres qui, censés s'abreuver, peuvent ainsi suivre sans s'ennuyer le discours du *mfumwa kanda* ;

7. 5. 3. Phase d'incarnation (*kukikitula* ou *yúmbuka*)

Cette phase est capitale pour la réussite du rituel. Elle exige un silence absolu. A ce stade, le *mfumwa kanda* cesse d'être l'individu ordinaire qu'il a toujours été. En se concentrant sur son statut de chef et de garant politique, social et spirituel de la communauté, il se transforme par la transe et entre en communication avec les ancêtres morts ;

7. 5. 4. Phase d'office ou d'exécution (*fúunki kia mbidikilu*)

Cette dernière phase déclenche le démarrage du rituel. A genou et le visage grave, le *mfumwa kanda* verse quelques gouttes de vin de palme sur le sol tout en proférant une formule incantatoire. On appelle cela une prière d'invocation, *sámbu kia mpimpita*. A la fin, il verse sur le sol tout le contenu de laalebasse qui est vite absorbé par le sol, signe que les ancêtres l'ont bien réceptionné. Il écrase du talon droit laalebasse et en jette les morceaux sur le toit ou dans la nature. C'est seulement après quelque temps qu'il réunira les membres disponibles de son clan et qu'il leur annoncera le décret du *káandu* contre le sujet qui a motivé sa décision.

7. 5. 5. Constat

Avant l'exécution du *káandu*, le *mfumwa kanda* doit s'abstenir de tout rapport sexuel. Car la pénétration vaginale crée une situation de souillure qui atténue la force de communication avec les ancêtres qui sont le relais entre les vivants, les visibles et Dieu, l'invisible (L. V. Thomas, 1969 : 98 -100.)

Ailleurs en R. D. du Congo et en Afrique noire, l'abstinence sexuelle est pratiquée dans d'autres circonstances telles que le sport (football, athlétisme, tennis, basket-ball, etc.), la chasse, la pêche, la comparution devant la cour

populaire, à l'église (dans les cas de sermon dominical ou sacrement religieux) ou même quand on est invité à résoudre un problème vital.



Calabasse du vin de palme utilisé pour le rituel du kandu

Fig. 15. Calabasse de vin de palme utilisé dans le cadre du *káandu*

7. 6. Rapport terrain : Cette étude s'est réalisée à Kibamba du 18 au 20 avril 2003. Elle se présente comme notre propre expérience du terrain sur *le káandu* que nous présentons sous forme de rapport terrain (il est possible pour celui qui le désire, de consulter ce rapport, à travers un support audio-visuel, tel que : le dvd.)

7. 6.1. Présentation

Peu avant le 15ème siècle le Royaume des Bakongo regroupait plusieurs groupes sociaux ou ethnies parmi lesquels on peut compter les ambundu, Bakongo et les Mbaka, etc. Chez les Bakongo on notera, les Basolongo, les Basanzala, les Béembe, les Bawoyo, Bavili et les Bahumbu qui constituent les sous-groupes les plus anciens.

Pour des raisons économiques, démographiques et administratives (découpage colonial) essentiellement, certains de ces sous-groupes se sont retrouvés morcelés et répartis dans les trois colonies portugaise (Angola), française (Congo Brazzaville) et belge (Congo Kinshasa). Cette situation a fait que ces sous-groupes ont des attaches biologiques dans les trois pays. Par exemple, on trouve de nos jours des Basolongo à Soyo (Angola) et d'autres à l'Ouest de la R. D. du Congo, notamment dans la commune de Moanda le long du fleuve Congo et près de l'océan atlantique dans les localités Kibamba, Vungu, Kinsongo, Kimuabi, Malele, Kitona et Senge.

Peuple dynamique et inventif, les Basolongo sont patrilinéaires et virilocaux comme nous l'avons dit plus haut dans le chapitre 2. La prospérité de ce peuple est basée sur la commercialisation des produits agricoles variés et abondants obtenus en majeure partie grâce au travail des femmes. Egalement très importants, l'artisanat, la pêche, la chasse, l'élevage et le transport sont principalement des activités masculines.

7. 6. 2. But du rapport

Notre étude sur le *káandu* chez les Basolongo consiste à décrire tous les faits et gestes que nous avons pu observer. Elle décrit les péripéties du rite de la réparation à travers les attendus de la cour populaire sous la houlette du *mfumwa a vata* 'Chef du village', pendant le *lámbe káandu* 'Rite de la préparation de l'interdiction' ou encore celle du rite de la cuisson du serment imprécatoire. Le substantif *káandu* dérive du verbe *kándika* 'Interdire' ou du verbe *dia káandu* 'Manger / interdiction ; faire un serment imprécatoire'.

Les Basolongo font partie de la grande famille de la société des Bakongo. Parmi leurs nombreux interdits verbaux, on distingue deux types : le *káandu kia kimbéni* et le *káandu kia sina*. Ce dernier type est celui qui nous intéresse en ce qu'il produit contre les contrevenants des conséquences néfastes telles que la mort, la folie et les autres maux qui provoquent le '*unkúta wa ndoki*' 'La peur du sorcier'. Malheureusement, il est presque impossible d'assister au déroulement de ce rite qui se pratique en secret à en croire ses initiateurs, nous avons eu par contre l'opportunité de participer en avril 2003 à la réparation du *káandu* par la cour populaire. Il s'agissait du cas d'un jeune solongo nommé Philippe Nsanda âgé de 40 ans et vivant à Stockholm en Suède. Ce jeune homme était atteint de folie pour avoir épousé par ignorance une ressortissante woyo (Cabinda), un sous-groupe des Bakongo longtemps interdit par un de ses ascendants qui avait connu, suite à son mariage avec une woyo, de multiples complications sur le plan social (naissance d'un enfant monstre et bicéphale, plusieurs accouchements de mort-nés, tensions entre les deux familles suivies d'un divorce).

Pour une meilleure compréhension de cette étude, il est utile de présenter les deux personnages qui président les rites de la conception et de la réparation. Il s'agit du *mfumwa kanda* 'Chef de clan', concepteur et réparateur des rituels (de bénédiction et de malédiction) et du *mfumwa vata* 'Chef du village', le grand pacificateur qui a la haute main sur la cour populaire. Il est aussi le garant politique et social, diurne et nocturne de la communauté.

Sur le plan théâtral, nous présentons les choses sous forme des tableaux plastiques ou scènes de la manière suivante : 1. le tableau (scène) de la cour ; 2.

Comparution des deux parties ; 3. *Maza* ou délibération ; 4. Verdict ; 5. Tableau du rite *lámba káandu* ; 6. Guérison de Philippe Nsanda.

7. 6. 3. Conflit du *káandu* devant le *mfumwa vata*

Du 13 avril au 20 avril 2003, nous nous trouvions en R. D. du Congo, précisément dans un village appelé Kibamba à 400 km de Boma (ex-Capitale de l'Etat Indépendant du Congo) à l'Ouest du pays. Un ami qui vit actuellement à Dublin dans la République irlandaise nous avait confié un colis à remettre à sa famille qui habite justement Kibamba. Grâce à cette visite, nous avons pu avoir l'opportunité d'assister le 18 avril 2003 à la comparution devant la cour populaire des deux familles, Másaki et Nsánda, sur une affaire de *káandu*. La palabre s'est soldée par la décision de procéder le 20 avril 2003 au rite *lámba káandu* à la suite duquel le jeune victime Philippe Nsánda s'estima guéri³³.

7. 6. 4. Exposé des faits

Philippe Nsánda est un jeune Musolongo qui a fait des études de droit à l'université Lovanium de Kinshasa. Il vit il y a bientôt dix ans à Stockholm (Suède). Marié avec une ressortissante woyo naturalisée américaine depuis cinq ans ; leur couple n'a pas d'enfants. Philippe Nsánda souffre depuis trois ans des troubles psychiques que la rumeur publique assimile à la schizophrénie. Les médecins et les spécialistes de tout genre n'arrivent pas à le guérir. Inquiète de la dérive de son état de santé, son épouse a pris contact avec ses beaux-parents. Ces derniers lui ont conseillé de ramener Philippe au pays pour qu'il y suive un traitement selon le *fu kia nsi* ' coutume '.

Une fois Philippe de retour au pays, les deux familles se sont concertées et c'est ainsi qu'il s'est avéré que Philippe souffrait des effets du *káandu* décrété par son clan maternel alors que, selon le *fu kia nsi* des Basolongo, le système de la structure familiale est patrilinéaire et que les enfants sont sous la responsabilité directe du clan paternel. Le clan maternel aurait dû informer le clan paternel du mariage de Másaki et de Nsánda, parents de Philippe. Cet impair a conduit les

³³ Nous avons pu filmer les péripéties de cette guérison présumée. La cassette et le dvd sont disponibles.

Nsánda à porter l'affaire devant Ndongo a Nsimba, *le mfumwa vata*, avant de rechercher d'autres solutions susceptibles de soulager la souffrance de leur fils.

7. 6. 4. 1. Composition de la cour

Le jury chargé d'examiner cette affaire se composait de :

- *Mfumwa vata* : Ndongo a Nsimba (juge)
- Kapita : Edouard Nsámba (assistant du chef)
- Membres du conseil : Mbúba François, Nsumbu Eugène et Nguka Samson

7. 6. 4. 2. Scène 1

Le 17 avril 2003 à 21h, un individu de petite taille, âgé de plus au moins 60 ans et vêtu d'un pantalon noir et d'une chemise bleue sans chaussures aux pieds crie à tue-tête d'un bout à l'autre du village : il faisait le *lukozi* 'L'alerte'. Le ciel était clair et rempli d'étoiles.

Le kapita diffusait le communiqué conviant les villageois au rassemblement pour le 18 avril 2003 à 11 heures précises et à la Place Publique devant la maison du chef du village, Ndongo a Nsimba. Le kapita s'exprimait en ces termes : « *Mbázi muntu ka kóndwa ko, kuna sanzéla kuna é lumbu lwa mfumu. Dibwidi va lumbu lwa tata Nsánda ye mama Másaki mu diambu ditadidi e káandu, mu wola ya onzele* » Cela se traduit ainsi :

« Demain que personne ne manque à la Place du marché « Sanzéla », devant la maison du chef à 11 heures précises. Il y a un problème qui va opposer les deux familles Másaki et Nsánda. Elles vont comparaître au sujet d'un *káandu*. »

Le 18 avril 2003 à 11h00', des jeunes gens enthousiastes apportent des chaises et des bancs devant la maison du *mfumwa vata* et, de manière impromptue, commencent à ériger une tribune.

Le *mfumwa vata* est entouré du *kapita*, Edouard Nsámba, assistant du chef du village, de trois anciens (Mbúba François, Nsumbu Eugène et Nguka Samson, membres du comité des anciens du village) et de deux parties représentées par leurs porte-parole, papa Ndákala pour la défense et de papa Nsuami pour la partie plaignante, cela sans oublier une trentaine de badauds (femmes, hommes et enfants). La cérémonie est animée par des jeunes percussionnistes qui improvisaient en battant sur les fonds de bidons en plastique bleu. Par ailleurs, des bouffons improvisaient également une prestation chorégraphique qui provoquait une hilarité générale.

Assis sur un long banc, le jeune Philippe et ses parents étaient présents. Sans être dangereux, mais visiblement malade, Philippe gesticulait et grimaçait. Il riait sans motif valable et ne tenait point en place. Ne pouvant pas se concentrer singulièrement sur Philippe, nous avons choisi d'observer, de noter et d'analyser les faits et gestes des membres de la cour ainsi que les péripéties de chaque scène.

Le *mfumwa vata* portait un pantalon jeans de couleur bleue, un polo blanc et, sur ses épaules, il avait une couverture multicolore. Il tenait ostentatoirement un petit couteau qui, selon *le fu kia nsi*, symbolisait son autorité. Ses pieds étaient posés sur une espèce de tapis traditionnel, en fait sur une natte faite en paille.

7. 6. 4. 3. Scène 2

Le chef lève sa main droite pour inviter la partie plaignante à faire sa déposition. Le silence s'installe. Il est 13h30' quand les choses sérieuses commencent.

Papa Nsuami se lève et fait sa révérence à genoux en battant de ses mains et courbe légèrement sa tête vers le bas. Puis, un signal du juge Ndongo a Nsimba lui donne l'autorisation de poursuivre. Entre temps, un autre individu apparemment jeune entonne un chant et danse à la grande satisfaction de l'assistance. Nous n'avons pas pu obtenir des informations précises sur ce jeune, apparemment, assistant porte – parole de papa Nsuami qui est accrédité au barreau populaire. Voici les paroles du chant de ce jeune: « *é nséngo yambote,*

toma yo lunda, tomayo sadila, ée, é nséngo yambote, toma yo lunda, tomayo sadila é ee ». «Une bonne houe, il faut bien la conserver et bien l'utiliser ».

Ensuite papa Nsuami déclare : « *Tata mfumwa vata*, dans cette affaire la bouche est mienne, mais les paroles que je prononce sont celles de mes clients, les Nsánda. *Tata mfumu*, l'affaire que j'apporte auprès de l'auguste assemblée que vous présidez se résume de la manière suivante : le clan Nsánda est uni par le lien de mariage avec le clan Másaki depuis plus de quarante ans. Le Très Haut a béni cette union et leur a donné un précieux fruit, leur unique fils Philippe ici présent.

Malheureusement, la belle-famille s'est livrée à une incendiaire activité rituelle sans en informer au préalable les Nsánda, après leur mariage que nous avons tous fêté avec beaucoup de plaisir et faste.

N'eut été cet incident malencontreux qui a conduit notre fils Philippe à prendre pour femme une Muwoyo, nous serions assurément toujours dans les nuages d'antan. C'est pourquoi nous exigeons la réparation immédiate de cette situation (la guérison sans délai de notre fils) et les autres réparations y afférentes contre de telles fautes sciemment commises dans l'intention de nuire à notre clan.

Soudain, il entonna un chant et fit quelques pas de danse à la grande satisfaction du public qui applaudit et lança des youyous tandis que des jeunes gens présents sifflaient pour manifester leur satisfaction. Le chant entonné par Nsuami s'intitulait « *E mambu ma ungu di tubokotanga, éé tubokotanga* », « Un problème en famille en chuchottant, parlons-en, un problème en famille en chuchotant, parlons – en ».

Entre-temps le jeune Philippe, assis sur un banc entouré de ses parents, continuait à grimacer : tantôt il riait, tantôt il se grattait la tête en guise d'énervement. Il lui arrivait également de dire des propos censés.

Pour faire avancer la procédure, le juge tata Ndongo a Nsimba invita la défense à présenter sa version des faits. Toute l'assistance redevint calme tandis que les

membres de la cour fixaient imperturbablement le porte-parole de la partie adverse. Toute l'assistance tourna son regard vers papa Ndákala, le porte-parole de la défense qui parlait au nom du clan Másaki.

Il était 13h45' quand papa Ndákala prit la parole après avoir fait la révérence rituelle à la cour. Il commença par un proverbe qui disait ceci : « *E mbila ku lumbu, vo kaya mambu ko yadia* », « Un appel en famille est généralement pour affaire ou pour manger. » Puis il déclara : « Je commencerai par remercier papa Juge Ndongo a Nsimba pour l'invitation qui nous permet de communiquer et d'échanger entre les deux parties. A mon sens, cette démarche auprès de vous, papa Juge et mes anciens, n'aurait pas été nécessaire si mes *bazitu* 'beaux-parents' avaient demandé à nous rencontrer en privée. »

Il y eut des murmures du côté clan paternel. Puis, le calme se rétablit. Les membres du clan paternel étaient conscients que, dans cette affaire, le clan maternel n'avait pas d'autres choix que celui de plaider coupable.

Le porte-parole poursuivit : « Quoiqu'il en soit, « *e nsámba i luadilu mpe ifwete núwa*, » « le vin est tiré et il faut le boire ». En d'autres termes, mes clients les Másaki sont conscients de la situation de notre fils Philippe. Quant à la requête ou à l'objet de l'accusation portée par la famille paternelle contre mes clients, ces derniers plaident coupables au sujet du *káandu* qui avait été prononcé par un de leurs lointains ancêtres. Par la même occasion, ils regrettent de n'avoir pas informé la belle-famille au moment opportun. Cet acte doit être inscrit dans le registre comme un regrettable oubli et non comme une outrage intentionnellement fomentée. »

Soudain, il s'interrompit et demanda la permission de se retirer momentanément de la cour en disant : « *Lundémvikila e maduki mame, i muntu a nitu, yéle diata o ntóto* », « excusez-moi mes anciens, je désire me retirer momentanément de la cour pour un besoin physiologique, je suis un être humain ».

L'assistance fut très amusée en l'entendant formuler cette requête et se mit à rire aux éclats. Naturellement, des petits groupes se formèrent dans l'assistance

durant cette interruption et se mirent à commenter les débats et à parler d'autres sujets sans intérêts.

15 minutes plus tard, Papa Ndákala rentra de nouveau en scène tandis que les boutons de sa veste étaient mal fermés, que la fermeture éclair de son pantalon n'était pas fermée. Une fois encore, l'assistance se mit à rire aux larmes au point que le Kapita, Edouard Nsámba se leva pour requérir le silence.

Papa Ndákala poursuivit en se plaignant de ce que tout le monde riait de sa présence, comme s'il était un crapaud écrasé. Alors, le juge lui fit signe de la main en montrant que son pantalon dont la fermeture n'était pas bien fermée ainsi que sa veste qui était mise incorrectement.

Papa Ndákala présenta ses excuses pour ce regrettable oubli. Mais en réalité, sa déconvenue n'était qu'une astuce qui lui permit soudain de faire le lien entre ce qui lui arrivait et la situation dans laquelle ses clients se retrouvaient : ils avaient tout simplement oublié d'informer la partie plaignante, en l'occurrence le clan paternel. Sur ce mot, les membres de la cour se retirèrent pour délibérer sur cette affaire.

7. 6. 4. 4. Scène 3 : *Maza* ' délibération '

Les membres du conseil étaient au nombre de sept. Le juge, son assistant, les trois anciens et un délégué de chaque famille. Ils se parlaient à voix basse et faisaient beaucoup des gestes sans donner le moindre indice sur le verdict.

A 14h 30', les membres de la cour revinrent à la place prévue pour l'audience. Le suspens était total dans l'assistance qui attendait patiemment le verdict. Puis le juge tata Ndongo a Nsimba déclara l'audience ouverte en appelant les deux parties Másaki et Nsánda à se présenter devant lui.

7. 6. 4. 5. Scène 4 : verdict

Le juge tata Ndongo a Nsimba déclara : « Chers membres de clans en conflit, il y a un proverbe du terroir qui dit : « *O nsinga a kanda ke wuzéngukanga ko, kansi uléndi kuandi lébakana* », « Le cordon de la structure familiale peut se distendre, mais jamais se couper ». En d'autres termes, vous êtes liés et condamnés à vivre ensemble à travers le lien sacré du mariage jusqu'à ce que la mort vous sépare. Dans l'avenir, vous apprendriez à communiquer les uns avec les autres. Cela vous évitera des surprises. Le plus important, c'est la santé de votre fils à vous toutes les deux parties. Ceci dit, voici les décisions que les ancêtres nous ont autorisées à rendre publiques dans cette affaire qui vous oppose :

- Je m'adresse aux Másaki : vous êtes en tort pour n'avoir pas informé votre belle - famille même si la cour vous reconnaît des circonstances atténuantes en ce qui concerne l'oubli que votre porte-parole a évoqué. De ce fait, vous avez l'obligation de dénouer la situation en procédant par le rite de réparation *lámba káandu* que vous connaissez. Et cela dans le bref délai de deux jours. Vous devez acheter illico à vos *bazitu* 'beaux-parents' cinq cassiers de bières, un cochon, une chèvre, une dame-jeanne de vin de palme et payer 2.500 F.C pour *le bic du chef* c'est-à-dire pour les frais administratifs.
- Je m'adresse à présent aux Nsánda : vous gagnez le procès. Mais malgré tout vous payerez 500 F.C pour les frais administratifs et une dame -Jeanne de vin de palme pour les ancêtres qui sont représentés par la cour. »

Le président de la cour leva la séance à 15h18' en prononçant la formule habituelle : *Inokélé ikwélé éé* que nous traduisons par « Il a plu et c'en est terminé. »

La réparation du *káandu* par le rite *lámba káandu* telle qu'elle avait été exigée par la cour eut lieu deux jours après le verdict soit le 20 avril 2003. A 10h13', Philippe et ses parents se présentent devant la maison de papa Nkúla Másaki qui

les y attendait, le visage grave. L'oncle maternel de Philippe les salue chaleureusement et les installent sur des tabourets.

7. 6. 4. 6. Scène 5

Quelques minutes plus tard, le Kapita, Edouard Nsánda s'approche. Il est accompagné des observateurs, apparemment des curieux du village. Il y a au moins une vingtaine d'individus. L'oncle maternel Nkúla Másaki est assisté par son épouse qui installe trois pierres pour constituer un foyer. Elle ramasse des petits morceaux de bois qu'elle engouffre dans ce foyer et les arrose de pétrole avant d'allumer le feu. La flamme jaillit au milieu des brindilles coincées entre les trois pierres. Le bois se met à crépiter et donne une flamme de laquelle une fumée blanche s'échappe, rectiligne ou presque, et se répand en une nappe instable. Elle dépose sur cette structure une marmite argentée (fabrication locale) dans laquelle l'oncle maternel met quelques plantes médicinales qui ont pour noms *nlúlú*, *sangavéla*, *lémba-lémba* et *kiumbu* 'plomb'. Après quelques cinq minutes, il croque une noix de palme et recrache dans la marmite la même noix entièrement malaxée à l'aide de ses dents. A sa droite, il y a un Bidon jaune de vin du palme. En présence du *mfumwa kanda* (Tata Nkúla Másaki) qui se tient debout, la marmite bouillonne sur le feu. Puis, l'oncle maternel ordonne à Philippe de s'agenouiller devant lui. Soudain, il prend le *sangavéla*, le dépose dans la marmite, puis il le sort de nouveau et tape légèrement et par moments sur les pieds, les genoux et les épaules de Philippe à présent à genoux devant lui au regard inquiet de ses parents. Cependant, Philippe ne réagit pas à ce traitement.

Alors après avoir versé quelques gouttes de vin de palme sur le sol et Philippe étant toujours à genoux devant lui, le *mfumwa kanda* récite la prière suivante: « *Mono Nkúla Másaki, ntékolo a Mungoyo, mfumwa ne Nzinga, E mpungu a tuléndo, E kwa yéno bakulu lotalanga o nsinga vúmu a Másaki, Iwa mbikila é sal kia talanga e dikanda dia nvimba fuku ye mwini. E diambu tuvwandidi o wunu, káandu kiadia yandi mfumw'éto Nvémba Másaki, mu diambu dia kwélana ye ntu mia vumu mia bawoyo. O wauna, mosi vana katshi kwa yánáana yéto, O Philippe Nsánda, mwana Másaki ye Nsánda o zingila ku nsi a mputu, yandi wavilakene é*

nzila. Yandi wakwéla o nkéento a Muwoyo, yandi kazaya ko diambu diodio kanikina dia kanikina kwa nkúlu. O wauwe, yandi kawutshi, yandi mpe wabakamene kimbévo kia ntu. O wunu bézidi kwa mono, mfumwa a kanda, mfumwa a ntu a vúmu, mu lomba o lémvo. Bika ngeye dilémba-lémba walémbéka e diambu diadi, ngeye sangavéla wansúkula kuandi, ngeye ngázi wa kusa ée manzi, ngeye kiumbu wasutisa e dikoyo diakama muna mvóvo mia tata éto, mfumwa a lumbu lwa bokela koko luéna. I lu lombélé tuka wunu lwa katula o yéla kwa ntu, kuna mu mwana Philippe. »

Traduction libre de la prière :

« Moi Nkúla Másaki, petit-fils de Mungoyo, chef de clan *Ne nzinga*, O *Mpungu a tuléndo* (Dieu tout puissant), à vous mes ancêtres qui veillent sur le clan Másaki, vous qui m'avez légué la responsabilité de veiller jour et nuit sur la destinée de la famille. L'affaire qui nous réunit aujourd'hui a trait au serment imprécatoire qu'avait prononcé mon prédécesseur Nvémba Másaki à propos de mariage entre notre clan et les ressortissants bawoyo (du Cabinda) dont il fut lui-même une victime. L'un parmi nos enfants, le nommé Philippe Nsánda, fils de Másaki et de Nsánda qui vit en Europe a, sans le vouloir, enfreint l'interdit en épousant une Muwoyo. A cause de cela, il ne peut pas avoir d'enfant avec cette femme et, ensuite, il est atteint d'une maladie mentale. Aujourd'hui et accompagné des siens, Philippe et tous les membres de la structure clanique des Másaki est devant moi pour présenter leurs excuses. Cela étant dit et accrédité, j'ordonne à toi *lémba-lémba* de calmer cette situation, à toi *sangavéla* de le purifier (en chassant tous les esprits méchants), à toi la noix de palme de badigeonner son cœur, à toi la soudure de dissoudre cet interdit en dénouant le nœud noué par la parole mauvaise de mon ancien que vous avez déjà appelé à vous [Lire Calame Griaule, (1965)]. Je vous prie de retirer la malédiction qui est sur notre fils Philippe. » La dernière phrase est déclamée à très haute voix.

7. 6. 4. 7. Scène 6

Après avoir récité cette prière les yeux ouverts, l'oncle maternel boit quelques gorgées de vin de palme et les recrache sur le visage de Philippe. Il se saisit

encore d'une noix de kola, la broie de ses dents et recrache la mixture en l'air. Ensuite, il asperge Philippe d'un peu de vin de palme, lui tend la main et l'aide à se relever. Philippe se relève en sautillant par trois fois et en étant apparemment revenu à lui-même. Il était 15h40'.

Après cette cérémonie, Philippe fit une longue accolade à chacun de ses parents visiblement très contents. Poussé par la curiosité, nous avons approché la victime qui paraissait désormais bien portant. Nous avons parlé pendant quelques minutes avec lui et avons pu vérifier que son discours était redevenu cohérent. Il a pu bien situer les villes de Bruxelles, d'Anvers et de Gand et a remis en place bien d'autres détails de la vie en l'Europe.

Nous n'avons pu assister à la cérémonie suivante qui se déroulait au cimetière, car nous nous sommes heurté au refus de papa Nkúla Másaki, *mfumwa kanda* à cause du fait que nous ne sommes pas membre de son clan (Rapport terrain Lembe 2003).

Le *káandu* (enquête) : analyse et interprétation

Nous avons sélectionné un échantillon de 60 Basolongo (hommes, femmes et jeunes) de toute provenance sociale et géographique. Ces soixante sujets d'enquête devaient répondre à un questionnaire d'enquête sur le *káandu* (annexe 11) pour nous permettre de vérifier leur attachement à leurs valeurs. Nous reproduisons ci-dessous un extrait de ce questionnaire et notamment les questions 2, 3 et 7:

- Question 2 : Le *káandu* a-t-il des conséquences néfastes ?

Réponses :

- A) Non, pas de conséquences en ma connaissance ;
- B) Oui ;
- C) Je ne me prononce pas.

- Question 3 : Avez-vous peur du *káandu* et pourquoi ?

Réponses :

- A) Oui parce que son initiateur est nuisible (*ndoki*) ;
- B) Non, je n'y croît pas ;

- C) Je ne me prononce pas.
- Question 7 : Pourquoi les Basolongo ont si peur du *mfumwa a kanda*, chef de famille ?

Réponses :

- A) Parce qu'il est *ndoki* ;
- B) Parce que, c'est lui le représentant des ancêtres invisibles et qu'on lui doit respect et obéissance ;
- C) Je n'en sais rien

Questions	Nbre	Réponse positive	Réponse négative	Réponse Neutre
2.	48b, 2a, 10c	48	2	10
3.	53a, 5b, 2c	53	5	2
7.	43a, 8b, 9d	43	8	9

Fig 16. Tableau des résultats d'enquêtes sur le *káandu* auprès des Basolongo

En ce qui est des réponses à la question 2, on s'aperçoit que 80% des Basolongo croient aux conséquences néfastes de cet interdit, alors que 16,6% n'ont pas d'opinion et que 3,3% ont un avis négatif. Quant aux réponses à la question 3, on note que 88,3% des Basolongo ont peur du *káandu* parce que son initiateur est un *ndoki* et que cet interdit doit contenir un pouvoir maléfique contre 8,3% qui n'y croient pas alors que 3,3% de sujets ne se prononçant pas.

L'appréciation numérique des réponses à la question 7 indique que 71,6% des Basolongo croient que le *mfumwa kanda* est un sorcier contre 13,3% qui n'y croient pas tandis que 15% d'entre eux ne se prononcent pas.

7. 8. Relation entre *unkúta* et *káandu*

Cette section va faire un état de lieu du phénomène de la peur du sorcier et de ses incidences sur l'éducation et sur le développement. On va analyser les

conséquences de *unkúta wa ndóki* 'peur du sorcier' sur l'éducation et le développement.

Le roman de Pierre Erny *L'enfant et son Milieu en Afrique noire* publié en 1972 donne une idée de l'éducation de l'enfant en Afrique noire où tout est centré sur une kyrielle d'inhibitions et d'interdits visant à faire peur à l'enfant dans l'espoir de le voir grandir dans le respect strict de la structure sociale du groupe clanique. Les descriptions de la peur infligée aux jeunes telle qu'elle est réalisée dans ce livre illustrent déjà l'*unkúta* chez les Basolongo.

Or un tel encadrement réduit sans nul doute la curiosité de l'enfant, son goût du risque et annihile ses efforts pour affronter les difficultés de la vie. Autrement dit, cette éducation réduit l'épanouissement intellectuel du jeune et affaiblit son sens critique. L'omniprésence de l'*unkúta* dans les sociétés négro-africaines fait que l'enfant africain noir grandit au milieu des interdits et dans la logique de « ne pas faire ci et cela au risque de x conséquences ».

La peur, '*unkúta*' oblige l'enfant devenu adulte à se chercher un protecteur social et spirituel. Dans la famille restreinte, le père joue ce rôle de protecteur socio-spirituel. Au niveau du *luvila* 'clan', l'oncle maternel et l'oncle paternel jouent chacun le rôle de *mfumwa kanda* dans respectivement le système matrilineaire et le système patrilineaire.

Le point de jonction entre l'*unkúta* et le *káandu* se situe au niveau de ce chef de clan qui conçoit l'interdit et répare ses conséquences. Tous les membres de la famille le craignent à cause de son double statut de gardien et de protecteur des âmes. Ces membres de famille élargie savent et croient qu'ils peuvent compter sur ses incontournables services, même quand ils vivent très loin, hors de leur village natal.

Tous les membres du clan soupçonnent le chef de clan d'être un *ndoki* dans la mesure où il est le seul qui a le mandat officiel des ancêtres avec lesquels il communique à tout moment quand le besoin se fait sentir.

L'*unkúta* du *káandu* se situe au niveau des conséquences néfastes ainsi que certifient les anciens car tout membre de la collectivité craint la maladie, la souffrance et la mort que provoque la violation de cet interdit.

7. 8. 1. Le *káandu* face à la modernité et au développement

On peut se demander pourquoi au troisième millénaire les Basolongo perpétuent le recours au *káandu*, cet interdit qui continue à confiner tout un peuple dans la peur de ses effets alors que nous sommes en pleine modernité et dans une époque où la course au développement et au changement des mentalités et des mœurs est effrénée.

Il y a une triple réponse à cette interrogation :

- Tous les aspects du développement tel que conçu par les Occidentaux ne sont pas incompatibles avec les cultures des divers peuples de par l'univers. Il n'est nullement ridicule de vivre sa culture. Les Indiens qui arborent des couvre-chefs réalisés avec les plumes d'oiseaux et qui dansent autour d'un grand feu pour communiquer avec les génies et les esprits de leurs ancêtres sont très fiers de leur culture. De même, les Japonais et les Chinois qui pratiquent les rites *kime* et *tsi* dans les arts martiaux sont également fiers de leurs particularités culturelles. Chez les Baluba du Kasai, au centre de la R.D. du Congo, pratiquent fièrement le *tshibindi*, dont la conséquence punitive est le *cibawu*. Les Basolongo, les *Warega* de (Est de la R.D. du Congo) et les Sara du Tchad ont dans leurs pratiques culturelles respectivement les rites suivants : le *káandu*, le *yano* et le *Lebu*.
- Pour les Basolongo et les autres sous-groupes des Bakongo qui le pratiquent, l'interdit constitue un moyen de contrôle social dans la mesure où la tradition veut que la structure sociale et les règles établies soient respectées. Le *káandu* constitue un des moyens de contrôle social dans la mesure où les Basolongo arrivent, grâce à cet interdit, à vérifier la puissance du verbal qui les contraint au respect de la structure sociale. C'est aussi grâce à cet interdit et autres faits courants de leur société que ce peuple pratique le *kinzónzi kia mfulwa mambu*, palabre d'affaires qui se

veut une voie de conciliation et du rétablissement de l'équilibre social rompu.

- L'entrée dans la modernité ne signifie pas pour un peuple donné qu'il doit abandonner sa culture pour se noyer dans la culture occidentale. La notion de modernité se définit par l'ensemble de valeurs culturelles axées sur les avancées réelles dans le domaine de la technologie, de la science, de la philosophie et du changement de mentalités et de mœurs. Cependant, l'entrée dans la modernité doit tenir compte des réalités culturelles de chaque peuple car un peuple est considéré comme mort lorsqu'il est dit « être sans culture de référence. »

Au sujet précisément de la culture d'un peuple, William Foley (1997 : 3) note que « La culture est une discipline interprétative qui décortique une langue pour en trouver une compréhension culturelle. »³⁴ En effet, les études ethnolinguistiques se concentrent en général sur les relations de la langue et de la culture longtemps considérées comme antinomiques alors même qu'elles sont dans un rapport dialectique : la langue est dépendante du fait culturel en même temps qu'elle l'organise et vice et versa. Même si de nos jours les chercheurs n'attachent plus d'importance à cette vision formelle, il n'en demeure pas moins que cette dernière a jeté la base de la différence fondamentale qui existe entre l'ethnolinguistique et la sociolinguistique proprement dite : l'interprétation de la culture, d'une part, et, d'autre part, les indices et les corrélats sociaux. Dans le même ordre d'idées, Christine Jourdan et Claire Lefèbvre (1999 : 2) constatent que « l'anthropologie linguistique (ethnolinguistique) étudie le langage à partir du concept de culture et cherche à découvrir la signification qui est inscrite dans la pratique culturelle du langage. C'est ainsi que l'ethnolinguistique est une discipline herméneutique qui s'intéresse au sens et à la signification culturelle. »

Cela étant dit, il est clair que dans une recherche de type ethnolinguistique comme la nôtre, le socioculturel vu à travers la langue constitue le cœur de la discussion. Les Basolongo n'ont pas tort à notre avis de garder ce patrimoine culturel même s'il a perdu un peu de son envergure suite à l'invasion de la modernité et du développement à l'occidentale. On peut constater également que le *káandu* se pratique rarement en ville même s'il y a lieu de se demander si la détection d'ennemis que l'on connaît en milieu urbain peut déboucher sur un

³⁴ « It is an interpretive discipline peeling away at language to find cultural understandings. »

káandu kia kimbéni 'vœu d'ennemis'. Avant de répondre à toutes ces préoccupations, revenons d'abord aux trois axes énumérés plus haut.

En vrai, les Basolongo continuent à perpétuer cet interdit parce qu'il ne freine en rien leur développement. Au contraire, il constitue un atout en tant que pan de la richesse culturelle de ce groupe social.

7. 9. Puissance du káandu

Le *káandu* tire sa puissance de la parole (verbe) rituelle par laquelle il est proféré. Les Basolongo ainsi que les autres sous-groupes Bakongo accordent à *Nzambi a Mpungu* 'Dieu Tout Puissant' une place particulière comme cela apparaît dans l'expression « *mawonsoo kwayandi* » qui signifie « Nous mettons tout sous sa responsabilité » ou « nous confions tout entre ses mains. »

Il faut comprendre que *Nzambi a Mpungu* est la parole par excellence : celle des hommes, reflet de la parole primordiale, conservant dans sa texture la trame originelle. Notons que chaque parole (verbe), chaque discours est une reproduction de la parole de *Nzambi*, parce qu'elle procède de l'homme, créature privilégiée par excellence de ce dernier. Pour les Basolongo, la parole est une chose aussi bien divine qu'humaine.

La parole est humaine dans la mesure où elle est liée aux organes de la phonation qui lui confèrent ses caractéristiques physiques. Elle a en outre des attaches particulières avec certaines parties du corps comme les yeux, qui renseignent sur la physionomie de celui qui parle et les oreilles qui permettent de réceptionner la parole. Par ailleurs, lier les mains de celui qui parle, c'est amoindrir sa parole. C'est sans doute pour éviter cela que, par exemple, la société moderne a prévu depuis toujours d'ôter les menottes d'un prévenu devant s'exprimer à la cour. Ainsi, pour les choses sérieuses, la parole dite debout reste superficielle ou sans valeur. Par contre, celle dite sérieuse se dit en position assise. C'est ce qui se passe lorsqu'il s'agit d'une grave décision à

prendre. La position assise octroie un poids et une stabilité au verbe comme d'ailleurs le pense M. Got (1958 : 27).³⁵

Dans la parole humaine, s'il faut en croire les Basolongo comme d'ailleurs les Dogon du Mali, il y a des éléments fondamentaux constitutifs du corps humain et que l'on retrouve dans le cosmos. Par exemple, on distingue nettement :

- L'eau, qui correspond à la salive ou au vin de palme utilisé dans le rituel du *káandu*. La salive rend humide la parole. Elle doit être mouillée pour couler librement sur les lèvres ;
- L'air que les poumons, origine de la vibration sonore, véhiculent sous la vapeur d'eau chargée de sons. L'air correspond donc aux poumons humains ;
- La terre, qui correspond au squelette dans le corps humain, est la charpente du discours qui donne à la parole son poids et sa signification. Elle est le sens des mots ;
- Le feu constitue « la chaleur de la parole. » L'homme en colère, dit-on, a une parole brûlante, l'homme calme a une parole froide. Le feu correspond à la colère dans le comportement normal de l'homme.

Ainsi, le pouvoir du rituel *káandu* peut se justifier de la manière suivante :

- L'interdit en soi est constitué du verbe, des gestes et des objets. Le verbe est la courroie de transmission, le pont entre le visible et l'invisible. Le verbe, dans ce cas, revêt un caractère sacré, car il est proféré dans un cadre d'un vœu d'imprécation.
- Les gestes sont conformes au plan liturgique : la nonchalance du *mfumwa kanda*, chef de famille, n'est qu'apparente car, en réalité, il officie comme un prêtre et masque mal le côté rituel rigoureux et codifié sur le modèle d'un jeu de symbole. Il est considéré comme le

³⁵ M. Got, note sur la spiritualité noire (aspect de la culture noire, CCIF, 1958:27), «La force et la parole s'identifient donc dans une métaphysique vivante, loin des spéculations vides. La parole est le fondement des conduites, des moeurs et des techniques. Elle est le moteur de l'action universelle dans l'idée, implicitement présente, du verbe qui crée».

maillon indispensable pour l'efficacité d'un rite religieux. Les gestes, dans ce cas, deviennent rites. Nous sommes donc en présence de signes non-verbaux, de gestes globaux qu'on ne doit pas confondre avec le langage articulé. Par ailleurs, les coups de poing que le chef martèle parfois sur le sol constituent un signe d'agacement, de colère, de signature ultime et de provocation dirigé contre les ancêtres qui se reposent paisiblement. Nul n'a le droit de les déranger de peur d'encourir leur courroux. Ainsi l'invisible ainsi brusquement réveillé scelle un accord avec le visible. Ils forment ensemble, pour ainsi dire, un nœud qui ne se dénoue que par la voix de réparation, le *Nlémvo*, ou par le rite de *lám̄ba káandu*.

- Les objets tels que laalebasse et son contenu, le vin de palme, utilisés pour la circonstance, constituent un symbole, *sinsu*, de breuvage fortement recommandé pour désaltérer et apaiser les esprits des anciens dérangés dans leur tranquillité. Et laalebasse que l'on brise après le rituel symbolise l'éclatement de la maison familiale, une sorte de signal d'un désordre social en devenir que les Basolongo appellent le malheur futur, *ntónzi*. La noix de palme et les autres plantes médicinales évoquées plus haut ont chacune un rôle spécifique et non négligeable.

Rappelons que le *káandu* est un interdit constitué par un ensemble d'éléments constitutifs ci-après : le verbe, les gestes et les objets. Ces différentes composantes ont leur fondement surnaturel ancré dans la foi et conforme aux normes de la structure sociale du groupe.

R. Luneau et L. Vincent dans leur ouvrage *La terre africaine et ses religions* (1995 : 23) disent que « La symbolique en effet recèle un certain pouvoir. Elle est – ainsi que le prouve son étymologie – un mode de rapprochement, un lien justificatif ou explicatif. » Cependant nous ne partageons pas le point de vue de ces deux auteurs sur la question parce que, pour nous, le pouvoir de la symbolique est à la fois abstrait et métaphysique. Tout son mécanisme fonctionnel a son fondement dans la foi de l'individu. Autrement dit, il

n'existe pas de pouvoir intrinsèquement parlant dans la symbolique. Il y a plutôt une valeur spirituelle.

Par contre, nous sommes d'accord pour dire que le verbe (parole) possède un pouvoir comme tel. Il est d'autant plus renforcé quand il est prononcé dans le cadre d'un rituel et qui est proportionnel, à un certain degré, à la foi de chaque individu.

Evidemment, tout cela n'est possible que quand le verbe (parole) est dit (e) dans une circonstance particulière par une personne investie d'un pouvoir comme celui d'un prêtre en l'occurrence ou par un responsable désigné pour la circonstance.

Par ailleurs, la puissance du *káandu*, vue sous un angle sociologique, justifie son fondement dans la gestion des incertitudes du groupe. Le verbe (parole) est un instrument stratégique mis à la disposition du *mfumwa kanda* dont le pouvoir est indissociable de sa capacité justement à gérer les structures familiales et tout ce qui menace leur ordre comme nous le fait sa voir D. Desjeux (1987 : 51).

7. 10. Statut du *mfumwa kanda* et origine de son pouvoir

L'obtention du statut de *mfumwa kanda* chez les Bsolongo ne dépend pas du bon vouloir du futur chef, mais généralement du chef de clan en poste, le seul habilité à désigner le nouveau chef grâce à certains signes extérieurs du comportement de la personne à désigner.

Bien que la coutume veuille que ce soit l'aîné des enfants mâles qui puisse assumer cette fonction de garant et de porte-parole de la famille, il arrive que le chef en poste désigne un cadet plus obéissant aux aînés et aux anciens, plus hospitalier, plus endurant au travail et plus altruiste et plus apte à manier le verbe. Si le chef de famille en poste n'est pas redoutable lui-même, autrement dit s'il n'a pas les aptitudes d'un sorcier dans la gestion politico-sociale du clan, alors on peut décider de le faire seconder par un *mfumwa dibondo*³⁶, le gardien de la corde à nœuds. Alors, quand le chef en poste sent sa mort prochaine, il fait venir le chargé de *dibondo*, un sorcier positif chargé de protéger chaque membre du clan, et le présente au futur chef. Il recommande au chargé de *dibondo* de soutenir le futur chef et de l'aider dans ses fonctions. Par la suite, il fera la même présentation lors d'une réunion familiale. L'initiation du nouveau chef se fait graduellement : dès son jeune âge, il accompagne le chef en poste partout où le devoir appelle ce dernier pour gérer la palabre, *kinzónzi*.

Le pouvoir du chef de clan peut s'analyser en deux types asymétriques, à savoir le pouvoir rationnel et le pouvoir à causalité mystique ou irrationnelle :

- **Le pouvoir rationnel**

C'est celui dont dispose tout individu ayant un certain statut ou rang social. C'est le pouvoir qui découle de l'ordre que la nature impose dans chaque société. C'est par exemple le pouvoir d'un époux par rapport à son épouse, celui d'un

³⁶ *Dibondo* signifie « corde à nœuds » ou « liaison familiale. » Chaque nœud représente un membre du clan. D'après les informations que nous avons eues sur le terrain, le gardien de *dibondo* est un bon sorcier. Il est appelé « bon » parce qu'il n'est pas maléfique mais est protecteur du clan. Grâce à son *dibondo*, il peut examiner la régularité de la mort d'un membre. Il paraît que chaque jour il procède à un appel nominal des membres. C'est le même constat que fait G. Buakasa (1973) quand il aborde l'aspect du sorcier positif et protecteur du clan en pays kongo.

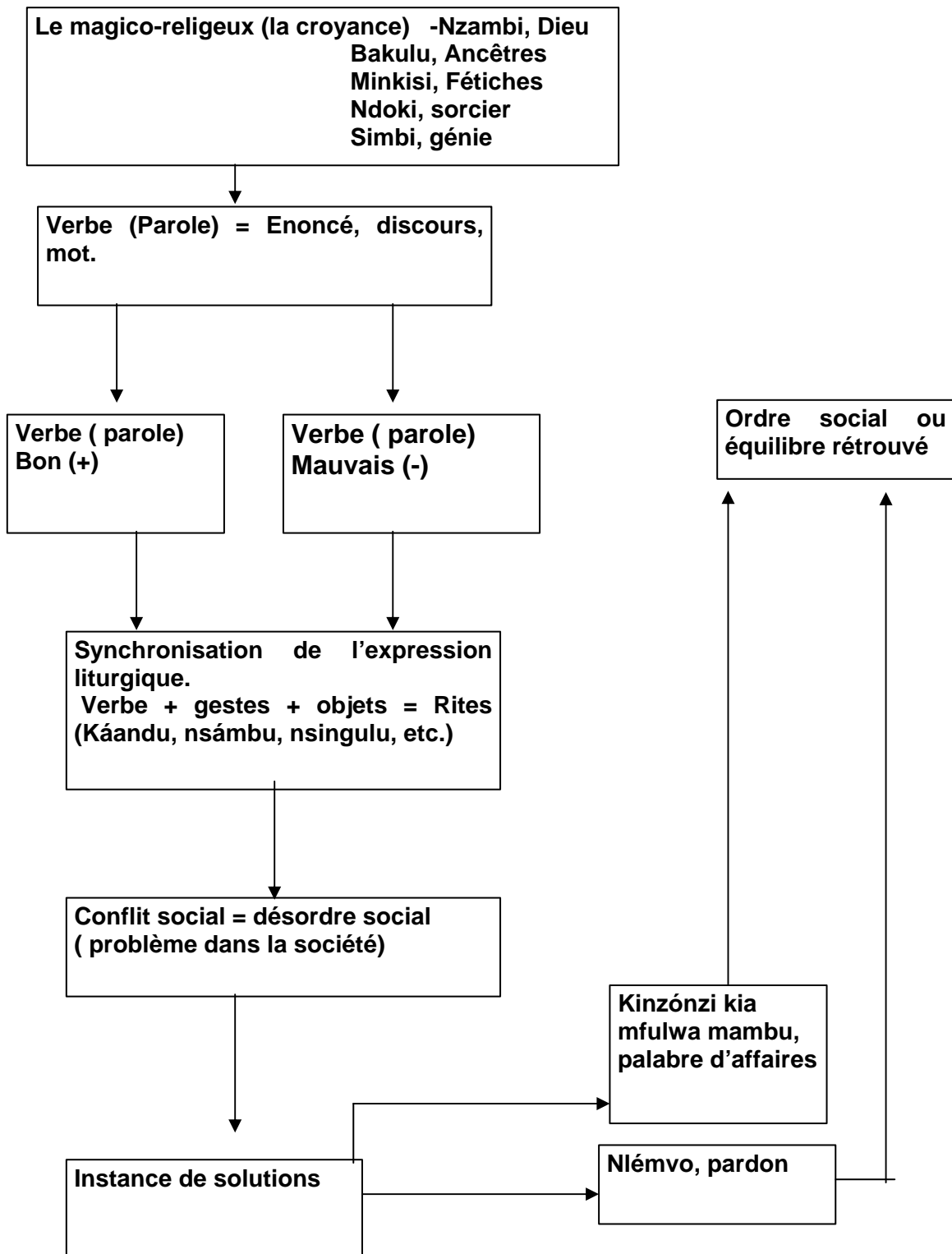
professeur par rapport à un apprenant. C'est aussi le cas du pouvoir d'un employeur par rapport à son employé ou celui d'un chef de l'Etat par rapport à son peuple. Le verbe de ce pouvoir de « type rationnel » parce qu'il dérive d'une convention ou d'un accord sur les règles de la société.

- **Le pouvoir à causalité mystique ou type irrationnel**

C'est celui qui dérive de la sacralité du verbe. Il est dit irrationnel parce qu'il est en soi incontrôlable par l'intelligence normale de l'homme. C'est le cas du pouvoir d'un prêtre, *nganga Nzambi*, qui célèbre le sacrement de mariage ou de baptême. Cela s'applique aussi au pouvoir d'un féticheur *nganga nkisi*, qui délivre un patient d'un mauvais sort jeté par un sorcier. Il en est de même du pouvoir d'un *nsadisi* 'guérisseur' qui guérit avec les plantes médicinales et aussi naturellement du pouvoir du *mfumwa kanda*, chef de clan, qui prononce ou lève les interdits.

Le pouvoir du *mfumwa kanda*, chef de clan, vient, comme nous l'avons déjà dit plus haut, de sa capacité à gérer les incertitudes et les attentes de ses membres [Lire Dominique Desjeux (1987 : 185-205)]. En tant que chef, il détermine la filiation, assure la protection, prononce et lève, le cas échéant, les interdits et punit par une rhétorique imprécatoire les membres orgueilleux et récalcitrants. C'est ainsi que tout membre du clan, pour échapper à la colère du chef, *mfumu* et à celle des ancêtres, doit impérativement souscrire à l'obéissance, ayant présent à l'esprit que ce dernier protège toute la famille – même s'il n'est pas redoutable.

7.11. Schéma Synoptique du *káandu*



7.11. 1. Interprétation du schéma synoptique du Káandu

On peut faire l'interprétation du *káandu* en partant du schéma ci-dessus. La première case est celle réservée au magico-religieux c'est-à-dire à la croyance en *Nzambi* 'Dieu', aux *bakulu* 'ancêtres', aux *bisimbi* 'génies' et 'esprits', aux *minkisi* 'fétiches' et aux *bandoki* 'sorciers'. Cette interprétation a comme outil de communication le verbe (la parole).

La bonne parole génère la joie, la paix et l'ordre. La mauvaise occasionne la maladie, la mort, la catastrophe, le désastre, bref, le désordre social. A partir d'un rite tel que la malédiction, *nsingulu*, l'interdit, *káandu*, la bénédiction, *nsámbu*, on peut obtenir la synchronisation de l'expression liturgique qui est le résultat du verbal, des gestes et des objets, etc.

Le rite se présente comme une action qui génère soit le bonheur, soit le malheur. Le verbe, négativement polarisé, donne le résultat qui mène au conflit social ou au désordre social. C'est la raison pour laquelle les anciens avaient depuis longtemps prévu des mécanismes de réparation ou mieux des instances de solution comme le *nlémvo* 'pardon' (voir le rite du *lámbe káandu* 'préparation de l'interdit') ou le *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'palabre d'affaires'. Les deux rites peuvent avoir un aspect juridique et être perçues comme des rites de réconciliation. Après avoir pratiqué le *kinzónzi kia mfulwa mambu* ou le *nlémvo*, la société retrouve son ordre normal.

Par ailleurs, cette façon de voir les choses n'est pas particulière aux Basolongo. Il y a des similitudes entre leur vision et celle des Lulua et des Baluba du Kasai (RDC) qui pratiquent notamment le *ndóondo*³⁷ 'pacte de réconciliation' ou le rituel du *tshinkúkú*³⁸, grand arbre sous lequel a lieu la palabre.

³⁷ Lors de son interview à Anvers le 19 septembre 2002, André Shikayi, sociologue et maître de conférence à l'université de Liège, nous a déclaré que le *Ndóondo* est un rite qui se déroule sous forme de pacte de réconciliation entre clans en conflit chez les Lulua et chez les Baluba en R.D. du Congo.

³⁸ Selon le même informateur, *Tshinkúkú* est un arbre sous lequel se déroule la palabre chez les Baluba au Kasai. Les chasseurs s'y rassemblent aussi pour se partager le fruit de leurs battues.

7.12. Evolution du *káandu*

Selon nos investigations, le *káandu* reste un interdit dont les effets néfastes dépendent de la « croyance et de la foi » des individus enserrés dans la structure sociale des Basolongo (et des Bakongo en général). Les enquêtes sur le terrain nous ont démontré que parmi les innombrables situations du *káandu* évoquées, même chez les gens les plus sincères, la puissance de celui-ci reste dépendante du système cosmologique de groupe clanique. Nous aurions aimé rencontrer un cas exceptionnel dans lequel l'interdit frappe même quand les individus n'y croient pas. Nous aurions par exemple voulu vivre une manifestation du *káandu* dans le cas d'un mariage entre un Mukongo et une femme européenne. Nos recherches ultérieures s'orienteront vers cet aspect.

Comme depuis toujours le *káandu* continue à se pratiquer en zone rurale même si la modernité à l'occidentale et le christianisme essaient d'étouffer sa puissance. Si un cas quelconque du *káandu* est recensé aujourd'hui dans un village, il y a de fortes chances que l'on consulte d'abord un pasteur, un prêtre ou un *nganga nkisi*, féticheur avant de pratiquer le rituel du *lámba káandu* ou celui du *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'la palabre d'affaires'.

7.13. Conclusion partielle

Le rite du *káandu* illustre le pouvoir du « verbe », des « gestes » et des « objets » dans l'usage de la langue au pays des Basolongo. Le *káandu* appartient au genre de la littérature orale. Son discours est dit sacré dans la mesure où sa liturgie implique une parole imprécatoire ou prière, des objets, des gestes et un exécutant (*mfumwa kanda*).

Nos informateurs nous ont permis de savoir que, sur la base de la causalité, de la procédure et des conséquences, on peut distinguer deux types de *káandu*, à savoir le *káandu kia kimbéni* et le *káandu kia sina*. Nous avons analysé de manière approfondie le deuxième type à cause de ses implications ésotériques et du fait que son résultat est, selon les témoignages de nos informateurs,

foudroyant, résultat qui peut se réparer selon un rituel bien étudié et que nous avons décrit.

Chez les Basolongo et quelle que soit sa polarité (positive ou négative), le verbe peut servir dans un rituel. Cependant en cas de désordre social ou de problème, les Basolongo ont prévu des instances de solutions, le *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'la palabre d'affaires' ou le *nlémvo* 'le pardon'.

Chapitre 8

Figures, représentations populaires et types de discours au pays des

Basolongo

8.1. Introduction

Ce chapitre examine le *káandu* en tant que type de discours sacré ainsi que les autres types de discours utilisés pendant la réparation devant la cour populaire. On étudiera aussi dans le sillage du *káandu*, quelques concepts métaphoriques, les figures de style et les représentations populaires, les concepts et les genres littéraires dans le discours des Basolongo dont on dégagera les détails qui changent pertinemment selon les circonstances. L'étude se referme par une conclusion partielle sur les réalités du style du langage des *maduki* 'anciens' et des autres initiés de verbe qui brillent par leur performance et leur compétence communicatives (D. Hymes, 1972 : 34).

8. 2. Concepts métaphoriques du discours des Basolongo

Au pays des Basolongo comme ailleurs en Afrique noire, on constate aisément que la manipulation du verbe est un art. En effet, savoir utiliser le verbe, requiert toute une initiation. Les vieux Basolongo pensent que le verbe doit être utilisé avec beaucoup des précautions langagières telles que la métaphore et les autres figures de style, pour éviter de choquer, brûler et de décevoir son interlocuteur. Ceci dit, la métaphore présente dans un discours les choses de manière indirecte. Nous en avons examiné trois concepts par rapport à notre étude.

8. 2. 1. Premier concept métaphorique

Partons de quelques illustrations qui montrent comment les Basolongo et les Bakongo en général définissent certaines réalités du langage. La métaphore *Nvóvó i Nzambi* 'Le verbe c'est Dieu' définit *Nzambi* comme créateur du verbe. Cela rejoint l'argumentation biblique dans l'évangile selon Jean (1: 1) qui écrit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu ». Cela veut dire en

d'autres termes que le Verbe était en Dieu son Créateur. Il est par conséquent la force agissante qui est en Dieu, de là vient que l'on peut dire que Dieu est le Verbe agissant.

Par ailleurs, l'expression *Muntu i Nzambi* 'L'homme est Dieu' signifie que l'homme est la représentation visible et le sujet parlant du Dieu invisible. Autrement dit, l'homme est l'outil de l'expression de *Nzambi*. Il s'exprime, se révèle et agit à travers l'homme, ce qui rend ce dernier considérablement différent des autres êtres. Les sages Basolongo pensent que l'homme - en tant que courroie de transmission de la pensée de *Nzambi* 'Dieu' - doit éviter de parler sans rien dire et donc ne doit ouvrir la bouche que pour dire les choses utiles : *Kadi nvóvó i mbáazu*, car le verbe est un feu.

On peut s'intéresser au nom comme autre illustration. Au pays des Basolongo, le nom est un signifiant motivé. L'expression *Nkumbu i muntu* 'Le nom décrit la personne qui le porte'. Le Musolongo porte le nom d'un *nkúlu* 'un ancêtre', d'un *táata* 'père', d'une *máama* 'mère', d'un *kima* 'objet', d'un *nlángu* 'rivière', d'un *nfinda* 'forêt', d'un *búlú* 'animal' et d'un *nkúna* 'plante'. Comme l'a noté Malasi (2000 : 62), les Basolongo disent *Nkumbu a muntu, i muntu* pour dire 'Le nom identifie l'homme'. Les Basolongo semblent définir l'homme de la même manière que les Warega (Balega).

Les Basolongo donnent aux humains des noms des objets et des animaux de la nature à contrer les esprits malveillants qui causent du tort aux membres de la *dikanda* 'famille nucléaire'. On donne aux humains des noms comme *Malulu* 'Plante médicinale très amère', *Nkósi* 'Lion', *Nkúkúla* 'Courant d'eau' et *Nkáku* 'Barrage'.

Le substantif *mpovi* 'Porte-parole ; celui qui parle au nom de ' et son verbe *kimpóvéla* 'Parler au nom de ; défendre ; plaider en faveur de' sont des illustrations de cette conception chez les Basolongo et chez plusieurs autres peuples de l'Afrique noire. Cette conception se matérialise lors du *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'La palabre d'affaires'. En effet, le *kinzónzi kia mfulwa mambu* est chez les Basolongo une institution fondamentale pour le maintien de la paix et pour son rétablissement après une période de turbulences et de rupture de

l'équilibre social. Bien entendu, cela ne veut nullement dire que tout Musolongo excelle dans l'art de la maîtrise du verbe.

L'usage ou la pratique de la parole diffère de l'usage d'une langue. Le proverbe suivant *Nvóvó ke nfinda luazila kó* qui veut dire 'Le verbe ou la parole n'est pas une forêt où l'on peut tirer du vin de palme' est éloquent à ce sujet parce qu'il renseigne sur la pratique de la parole, sur son côté profond et secret et sur la nécessité de passer par une initiation pour la maîtriser. C'est de cette même manière que les Baluba (peuple de la R. D. du Congo) quand ils disent *Mwakù ñkábà* 'La parole est un piège' de même que les Ashanti du Ghana qui disent *Kwé wàanó yíé* 'Faites bon usage du verbe'.

On est en droit de penser ou de dire que l'art de la parole n'est pas donné à tout le monde. Il est plutôt réservé aux initiés et aux adultes qui participent à la vie publique de la communauté. Il exige une certaine compétence communicative. C'est pourquoi le rite du baptême des hommes, des objets et des animaux est réservé aux aînés. Seuls les grands-parents, les parents, les oncles et les tantes peuvent donner un nom à un nouveau-né.

Le nom est un appel à l'existence. N.S. Kabuta (1997b: 81) attire notre attention sur ce sujet de la manière suivante :

«Habituellement, le nom d'une personne est énoncé par une autre personne. La personne elle-même n'emploie pas son nom pour s'appeler ou s'interpeller. Lorsqu'un homme prononce un nom, il appelle le porteur de celui-ci à l'existence, il le fait être. »

L'explication des faits naturels ou sociaux est une charge qui revient à tout membre de la communauté qui en a maîtrisé la connaissance ou qui a maîtrisé le fonctionnement des choses. Cette maîtrise étant acquise le plus souvent grâce à un sens d'observation très pointu ou après être passé par l'école pratique des *maduki* 'Les anciens' aident tout le monde (homme, femme, jeune garçon, jeune fille) à devenir aptes à communiquer et à expliquer des phénomènes même métaphysiques.

8. 2. 2. Deuxième concept métaphorique

Le deuxième concept métaphorique chez les Basolongo est décrit par le proverbe suivant : *Kinfumu túmbwa, e kingángá sémwá* pour dire que : 'On devient chef par intronisation et prêtre par ordination et initiation'. En d'autres termes, le haut statut social du *mfumu* 'Chef' et du *nganga* 'Prêtre' nécessite, avant qu'ils n'exercent leur fonction et qu'ils ne maîtrisent le secret de la parole, une intronisation pour le premier et une initiation pour le second (N. Malasi, 2000 : 64).

Avant de nous étendre sur la métaphore dans le discours des Basolongo, il faut d'abord dire en quoi elle consiste. Indépendamment de son contenu sémantique, la métaphore est liée à deux modalités de la perception (P. Ouellet, 2000 : 16). En tant qu'image ou figure, elle donne à voir ou à imaginer et fait appel à la vision comme trope. Elle est « direction », « tournure », « manière d'être tournée vers », du verbe grec '*va yupiótē*', qui veut dire « tourner ou détourner », transformer et altérer selon la modalité du mouvement. La forme du mouvement qui donne à voir, tournure qui fait figure, mode de changement qui fait apparaître un état de choses sous différents angles.

La métaphore se rapporte aux apparences de l'être qu'à ce dernier lui-même. Elle est une manière de voir et de tourner les choses selon tel ou tel aspect, indépendamment de leur vérité ontologique. En termes phénoménologiques, on dira que la visée métaphorique est noétique c'est-à-dire liée aux actes du sujet et rattachées aux propriétés de l'objet.

Cela dit, la métaphore dans le discours des Basolongo est surtout perceptive ou ontologique selon la terminologie de Lakoff et Turner (1989). A l'instar des Baluba, des Warega et des Mongo (autant des groupes sociaux ou ethniques de la R.D. du Congo), les Basolongo connaissent principalement la métaphore ontologique, bien qu'ils aient aussi d'autres formes de métaphores telles que le haut et le bas, le dehors et le dedans.

Les métaphores ontologiques sont aussi appelées « métaphores d'entité et de substance », qui servent à des fins diverses (Lakoff et Turner, 1989 : 35.) Il y a aussi les métaphores mortes que Lakoff et Johnson (1980) ont décrites « comme métaphores conceptuelles ou cognitives », liées aux habitudes langagières d'une communauté des locuteurs donnés qui en font des locutions idiolectales. Mais elles relèvent aussi des « schèmes eidétiques », plus profonds, qui concernent les formes mêmes de l'expérience et de la motricité du sujet parlant.

Par ailleurs, grâce à quelques proverbes, chants, contes et idiomes présélectionnés, nous identifierons quelques objectifs poursuivis par les Basolongo qui les utilisent dans une interlocution, à la cour populaire (judiciaire) lors du *kinzónzi*, pendant une initiation rituelle ou dans certaines situations de la vie courante.

Grâce aux proverbes, on peut quantifier, identifier, défier, calmer certaines causes, fixer des objectifs et motiver des actions [Lakoff et Johnson (1980 : 35)].

8.2. 3. Troisième concept métaphorique

Le troisième concept métaphorique englobe les chants, les contes et les expressions courantes à la cour et se reproduisant quasi rarement dans la vie courante. Les sages Basolongo qui utilisent ces objets didactiques estiment que le verbe doit avoir une parure dans le discours. De cette manière, le verbe considéré comme un feu ne pourra pas brûler, choquer, consumer l'interlocuteur. En même temps, l'usage du verbe est un bon exercice cognitif à travers la connotation dont l'interprétation vogue entre l'hyperbole et l'euphémisme.

8.3. Métonymie dans le discours des Basolongo

Dans le discours des Basolongo, on relève plusieurs cas dans lesquels les objets, les animaux, les végétaux et les sentiments se voient attribuer des qualités humaines et sont donc personnifiées. Cela s'illustre dans les expressions idiomatiques et les proverbes judiciaires suivants :

- *Nkama lumbu, lumbu kimosi kunlédanga* 'Cent jours sont surmontables à un jour', ce qui veut dire : « Malgré la longueur de la nuit, on finira par voir le jour ».
- *Nua wakula mfumu'andi* 'La bouche libère son chef', ce qui signifie : « Savoir parler tire l'homme d'affaire ».
- *Vatuama mfúma, mbémba tumbu zángama* 'Là où l'arbre a précédé, l'aigle se perche sans difficulté', cela signifie : « Là où un frère a précédé, il y a obligatoirement une solution à tout problème ».
- *Sambuadwa kanuani ye nkama* 'Soixante-dix ne peuvent rien devant cent'. On peut en interpréter le sens ainsi : «A l'impossible nul n'est tenu».
- *Disu difwidi nkókéla, bétéla ye tóló* 'L'œil qui crève le soir, coïncide avec le sommeil', ce qui veut dire : «Les bons esprits se rencontrent» .

Loin de dénombrer tous les faits sur les objets, animaux, végétaux et sentiments, le langage métonymique des Basolongo nomme des réalités à partir de leurs présentations. Cette façon de présenter les choses confère au langage métonymique des Basolongo une allure poétique par rapport au langage ordinaire.

Chaque jour et selon les circonstances et la compétence des membres de la communauté se crée dans le discours des Basolongo de nouvelles métaphores et métonymies, ce qui explique l'impossibilité de les recenser exhaustivement.

8. 4. Hyperbole et euphémisme

Dans un discours, l'hyperbole, c'est l'exagération tandis que l'euphémisme, c'est l'adoucissement [Lire N. Malasi (2000 : 73)]. Au pays des Basolongo, c'est

principalement à la cour populaire, *kinzónzi kia mfulwa mambu*, que l'on utilise ces figures qui affectent le sens des mots et des phrases. Dans son ouvrage, P. Bacry (1992 : 16) identifie ces figures et spécialement l'hyperbole dans le récit épique. Il reconnaît au même moment à cette figure la possibilité de déborder le cadre de la phrase et d'affecter l'expression entière. A titre d'illustration, cela peut se vérifier dans trois chants épiques :

1. L'hyperbole chez Tata Polo (1999) :

E nlungu ewu, ku yalala ukwendé, kuyalala, ah, ah ;

E nlungu ewu, kuyalala ukwendé, kuyalala, ah, ah

E nlungu ewu, kuyalala, e nlungu ewu, kuyalala

Traduction

Cette pirogue va couler à la côte féerique ?;

Cette pirogue va couler à la côte féerique ?;

Cette pirogue à la côte féerique ?;

On peut en interpréter le sens ainsi : « Cette pirogue va certainement couler, elle va à vau-l'eau ».

2. L'euphémisme dans les chants suivant retranscrit par Lembe Masiala, *mwindakitoko vzw*, (1995) :

Etumbela ke nuni ivonda makinu ko ;

Etubela ke nuni ivonda, makinu ko ;

Etumbelele, ke nuni ivonda makinu ko (voir film court metrage, « usikisano»

Traduction

Le rossignol est un petit oiseau qui ne peut pas gâcher la fête (danse)

Le rossignol est un petit oiseau qui ne peut pas gâcher la fête (danse)

Interprétation du sens : « Le rossignol est un petit oiseau qui ne peut pas perturber la danse ».

3. *E nséngo ya mbote, toma yo lunda toma yo sadila, e nséngo ya mbote toma yo lunda toma yo sadila.*

Traduction

Une bonne houe conserve la bien, utilise la bien. Une bonne houe conserve la bien, utilise la bien (cas d'hyperbole.)

Sens : quand on a la chance d'avoir une bonne femme ou un bon homme en mariage, il faut se préserver de tout mal.

8. 5. Figures et représentations populaires dans le cadre du *káandu*

Sur le plan de la sémiologie, il est nécessaire de présenter certaines composantes qui contribuent lourdement à l'intercommunication entre locuteurs dans une interaction conventionnelle. C'est les cas des points développés ci-dessous.

8. 5.1. Rythme dans le *káandu*

Le rythme est une expression de la vie et de la force, à la fois source et effet de l'émotion ; il est l'architecture de l'être, le dynamisme interne qui lui donne forme, le système d'ondes qu'il émet à l'adresse des autres, l'expression pure de la force vitale [R. Luneau et L. Vincent (1969)]. Une telle conception de la mentalité nègre explique pourquoi le rythme y joue un rôle si grand.

Dans le cas du *káandu*, le rythme intervient pendant la conception et la réparation. L'exécutant entend une vibration des sons indéfinissables avant d'atteindre la phase d'office. Le rythme des sons qui vibre dans ses oreilles prépare l'ouverture et fixe le contact avec l'invisible dans le monde des ancêtres.

8. 5. 2. Signe et symboles

Au pays des Basolongo, il n'y a pas que la parole ou le verbe qui sert d'outil d'échange et de communication. Les signes et les symboles jouent également ce rôle (Lire CL. M. Faïk-Nzunji & H. Ngonga-Ke-Mbembe, 2004 : 37-105). Examinons déjà la fig. 17 que nous reproduisons au chapitre 9. On y voit un chef du village assis sur un tapis tandis que ses pieds sont posés sur une peau de léopard. Il a dans sa main droite, un chasse-mouche et, sur sa tête, une toque de léopard. Des détails recueillis sur le terrain permettent le commentaire suivant :

1. Les pieds du chef du village, *mfumwa vata*, sont posés sur une peau d'un léopard ou sur la peau d'un autre félin pour indiquer qu'il est au-dessus de toute défaillance ou de toute erreur humaine. Tous les actes qu'il aura à poser au nom des ancêtres pendant qu'il est assis sur son trône sont considérés comme justes et irréprochables. Le léopard est un symbole de force ; le chasse-mouche est un symbole de neutralité ; la toque sur sa tête symbolise l'autorité de référence. Le sceptre est un symbole de son rôle de berger «garant des options diurnes et nocturnes. »

2. Différents signes chez les Basolongo réfèrent au rôle du chef : la pipe, l'épée ou le couteau royal (voir chapitre 9). La pipe montre que le chef entend tout, voit tout, avale tout et filtre sa réponse à travers la fumée que cet instrument renvoie ; le couteau ou l'épée symbolisent la justice que le chef doit rendre avec équité et sagesse.

Les Basolongo font la différence entre la pratique et l'usage de la langue. Ainsi, nommer les hommes et les objets, est une tâche réservée aux aînés, aux initiés et aux anciens. Etre porte-parole par exemple est une responsabilité qui revient à tout initié à l'art du verbe. Cependant, l'interprétation de certains faits sociaux est une tâche qui revient à tout individu qui a maîtrisé la connaissance ou le fonctionnement des choses. Cette connaissance est souvent acquise grâce à un sens d'observation aigu. Tout individu, jeune, adulte, homme ou femme, qui s'est mis à la disposition de l'école des aînés et a l'observation attentive des faits naturels ou sociaux possède cette maîtrise du verbe. En d'autres termes, les Basolongo disent que tout individu qui pratique la langue n'a pas forcément le pouvoir du verbe.

8. 5. 3. Clichés populaires

L'homme, *yakala*, est considéré comme la tête de la famille nucléaire, *ntu a vumu*. Il est l'héritier potentiel en cas de succession rituelle. Il est reconnu par le nom qu'il porte. D'où, l'adage : *nkumbu i muntu*, le nom fait l'homme. Nous avons constaté que l'homme est appelé *táata* (père), quel que soit son âge, ce pour signifier qu'il est l'espoir du futur.

La femme, *nkéento*, est considérée comme l'assistante et le complément de l'homme. Elle est aussi appelée *máama* (mère), source de la progéniture. En effet, mis à part cela, les Basolongo pensent que la femme ne doit pas assumer certaines responsabilités politico-spirituelles et sociales comme celle de chef du village. A cause de sa nature féminine, les Basolongo pensent que la femme est un être faible et porteuse de souillure de par ses menstrues. Il est dès lors très risqué de livrer tous les secrets de la société à une femme de peur qu'elle ne se contienne pas devant l'être masculin qu'elle aime.

L'enfant, *mwana*, est le produit de ses parents. Devant ses parents et d'autres aînés de la société, il est et restera, *mwana*, en toute circonstance et jusqu'à la fin de sa vie. En tant qu'être incomplet et innocent, il est promis à être initié. Il est considéré comme un adulte à partir du moment où il aura fondé son foyer.

8. 6. Pertinence de changement de discours au pays des Basolongo

Chez les Basolongo comme dans beaucoup d'autres groupes sociaux ou ethnies de l'Afrique noire, les anciens ont prévu une stratigraphie du langage qui consiste à adapter chaque discours aux enjeux, au contexte et à la finalité poursuivie. Autrement dit, chaque discours correspond à une attente et à un intérêt selon les circonstances. D'où la nécessité de persuader et de justifier par l'usage fréquent de composantes didactiques du langage tels que les proverbes, les chants, les contes, les contes-proverbes, les expressions idiomatiques. Ces composantes discursives sont chargées d'atténuer ou d'augmenter la gravité d'une affaire. Dans une conversation simple où il n'y a pas d'enjeux ni d'intérêts à défendre, on utilise peu de proverbes, chants ou de contes. Par contre, devant la cour populaire où les enjeux et les intérêts des personnes concernées sont engagés, chaque partie cherche dans la mesure de ses moyens à convaincre soit pour atténuer, soit pour aggraver un cas devant les observateurs.

Cela se manifeste dans les rites ou les discours sacrés tels que le *káandu*, le *kikumbi* 'rite d'initiation pour la jeune fille 'ou le *nsingulu*, 'malédiction', rites dans lesquels l'exécutant officie à l'aide de la prière, du chant, des objets et des gestes. On identifie trois types de discours chez les Basolongo :

1. Le discours ayant un caractère sacré et poétique ;
2. Le discours profane assorti d'une abondance de proverbes, de chants, d'expressions idiomatiques, de contes et de légendes. Dans ce type de discours, on utilise fréquemment des images, des métaphores et des figures métonymiques ;
3. Le troisième type est le discours simple ou discours de routine dans lequel tout individu a la compétence de communiquer ainsi que Malasi (2001 : 197) l'évoque dans un contexte précis. Bien entendu, au pays des Basolongo, tout individu peut communiquer, mais sans atteindre la performance réservée aux seuls anciens et aux initiés du verbe comme l'a si bien illustré D. Hymes (1972).

8. 7. Type de discours chez les Basolongo

Nous avons évoqué dans le chapitre 7 le procédé de résolution des conflits par le *káandu* et le *kinzónzi kia mfulwa mambu*. Dans une palabre, il y a deux parties, la plaignante et la défenderesse qui usent des composantes didactiques que sont les proverbes, les contes, la légende, les chants et même les expressions courantes qui peuvent avoir l'allure d'un discours littéraire.

C'est pourquoi nous avons intégré dans notre corpus 27 proverbes judiciaires, 3 proverbes relatifs à 3 contes (contes-proverbes) ; 12 contes (textes littéraires), trois chants judiciaires et 20 expressions courantes en vue d'étudier le rapport entre tous ces éléments didactiques (voir les annexes 6 et 7).

Les contes sont numérotés et traduits en français. Bien qu'il y ait plusieurs possibilités d'interprétation, nous avons retenu trois thèmes dominants :

1. Le thème explicatif des faits ou des origines : les contes explicatifs portent sur les faits de la nature;
2. Le thème des valeurs sociales : les contes à valeurs sociales mettent en exergue l'utilité de certaines coutumes telles que le respect des anciens ou des aînés, le rapport entre membres au sein de la famille ;

3. Le thème des valeurs morales : les contes à valeurs morales enseignent par exemple les valeurs d'honnêteté, de respect de l'autre, de respect des aînés et de respect de la vie.

Notons que le proverbe, le conte, l'expression courante et le chant donnent des enseignements ouverts c'est-à-dire des enseignements qui laissent à chacun la liberté de choisir ce qui est bon ou mauvais. En bonne méthode, nous présentons à titre d'illustration quelques contes littéraires et contes-proverbes suivis d'un bref commentaire. Il nous paraît par la même occasion nécessaire d'établir la distinction entre « conte » et « conte-proverbe. » Un conte est un récit littéraire à finalité multiple : morale, sociale et éducative tandis qu'un conte-proverbe est un conte doublé d'un proverbe. Ce type de récit commence souvent par un proverbe simple obligatoirement suivi d'un conte. Chez les Basolongo, le conte-proverbe est souvent d'usage dans le discours poétique manipulé avec une grande finesse et compétence par les seuls initiés.

8. 7.1. Exemples de contes-proverbes annoncés

A. « Les oreilles ne dépassent jamais la tête, même si elles poussent » (proverbe-conte)

Un homme et sa femme avaient un fils unique très intelligent.

Depuis sa tendre enfance, le jeune homme aimait jouer aux jeux liés à la superstition. Un jour, il demanda à son père de jouer à cache-cache avec lui. Le père accepta sans hésiter.

Puis le fils demanda à son père de fermer les yeux pour que lui (le fils) ait le temps de se cacher. En ouvrant les yeux, le père constata que le fils avait complètement disparu. Ainsi le père se mit en vain à chercher partout aux alentours de la maison et cela lui a pris quasi toute la journée. Très attristé par la tournure du jeu, le père se décida à vaquer à ses occupations routinières. Devant leur maison, sa femme avait répandu des arachides sur une nappe pour les sécher au soleil. Le père ignorait que son fils s'était caché dans un grain d'arachide qu'avait avalé une poule de leur poulailler. Le lendemain matin, le père partit en forêt pour chercher de quoi nourrir son foyer. Le soir à son retour de la forêt, il trouva des badauds autour de sa maison. Un python avait avalé à

son tour la poule qui avait avalé le grain d'arachide dans lequel se cachait le fils. Le père prit son fusil et tua le serpent. En éventrant le serpent, on retrouva la poule et le grain dans lequel se cachait le fils qui en sortit tout fier d'avoir réussi à se cacher de son père suite à ce jeu. Le père félicita son fils, puis l'invita à l'accompagner à la chasse le jour suivant. Très tôt le matin, ils partirent tous les deux, sourire aux lèvres, se faisant mutuellement et par moment des tapes amicales au rythme de leur causerie. A quelques mètres de la forêt, le père et le fils virent venir vers eux un buffle affaibli par l'âge. Le père tira et l'atteignit mortellement. Comme d'ordinaire ou selon la tradition des Basolongo, le père coupa la queue du buffle et demanda à son fils de rentrer immédiatement au village pour annoncer la nouvelle et chercher du renfort. Le fils partit à toute vitesse vers le village. Dès son arrivée, il trouva plusieurs personnes devant leur maison en train de pleurer son père mort inopinément. Devant cette situation embarrassante, il rentra vite en forêt pour vérifier si réellement son père n'y était pas. A sa grande surprise le père était bel et bien vivant assis à côté du buffle. A la demande du père, le fils repartit après avoir expliqué sa mésaventure au village où l'on prétendait que le père était mort. La deuxième fois, le fils vit la même scène et se mit à pleurer en tenant sa queue de buffle en mains. Quelque temps plus tard, il se décida à retourner en forêt pour expliquer à son père l'incohérence absolue des événements. Comme il se faisait tard, le père accepta d'accompagner son fils pour chercher du renfort au village. A leur arrivée, ils s'aperçurent que tout le monde vaquait à ses tâches de routine. L'enfant se mit à genoux et implora le pardon de son père. Le pardon fut accepté. Le fils comprit la leçon. Depuis, le fils ne joua plus avec son père. Moralité : le bon sens et l'expérience des aînés sont des références pour les cadets.

Commentaire : ce premier texte est un « conte-proverbe. » Son thème est social : on invite les jeunes à respecter les aînés et les anciens dont le nombre d'années vécues sur terre fait d'eux des références.

B. « On acquiert toujours la sagesse par soi-même ».

Le vieux Ndatansangu et sa jeune épouse (proverbe- conte)

Un jour, le vieux Ndatasangu épousa une jeune fille, nommée Mansanga. Très mécontente, la mère de la jeune fille n'avait pas donné son blanc-seing pour cette union. Elle s'arrangea pour prodiguer des conseils malsains en vue de démolir cette union qu'elle n'avait point désiré, alors même que le père de la jeune fille n'y trouvait rien d'anormal.

Le premier jour et une fois dans son toit conjugal, Mansanga appliqua sa première leçon. Elle mit trois bonnes louches de sel dans la nourriture. De retour de la forêt d'où il a ramené un gros gibier, Ndatansangu va droit à table pour goûter la surprise que sa femme lui avait préparée. Dès la première cuillère, il constate que la nourriture a été scandaleusement salée. Au lieu de gronder sa femme, au contraire, il choisit de féliciter le discret talent de sa jeune femme à qui il promet d'acheter un pagne à la fin du mois. Il ajoute en disant «Je suis parfaitement content de t'avoir comme femme, car il y a de cela belle lurette que je me suis fait une purge. » Le lendemain matin, la nouvelle mariée courut vite consulter sa maman pour qu'il lui conseille un autre truc beaucoup plus intéressant que le premier, ce qu'elle fit, puis la jeune épouse rentra pleine d'assurance chez son mari. Le jour suivant, Mansanga prépara du gibier. Elle mit trois louches de piments, dans l'espoir d'être directement répudiée. Comme à l'accoutumée et de retour de la forêt, le vieux Mansanga se mit aussitôt à table. Dès sa première cuillère, il se mit à tousser, tousser, tousser tandis que ses yeux rougis étaient remplis de larmes. Puis, il demanda de l'eau à boire. A la fin de son repas, il appela sa femme et la félicita d'avoir pensé à lui, car pour lui, dit-il, « Le piment est un grand remède contre la vieillesse. » Il promet de lui acheter trois pagnes comme cadeau pour la récompenser de sa trouvaille.

La deuxième semaine, Mansanga alla de nouveau voir sa mère pour trouver des trucs plus efficaces que les deux premiers. Cette fois là, la mère vida toutes ses connaissances en matière de démolition conjugale. Mansanga rentra joyeuse et pleine d'assurance à la maison. Dimanche matin, son époux sortit pour se

promener et elle profita de son absence pour nettoyer toute la maison. Au terme de son nettoyage, elle enduit de l'huile de palme partout : sur le parquet, au salon, sur les portes et les fenêtres, sur le lit, sur la table et sur chaque chaise, y compris sur le fauteuil de son vieil époux. Au coucher du soleil, le vieux Ndatansangu de blanc vêtu revint chez lui, le visage radieux. Dès son entrée au salon, il glissa et tomba. En voulant se relever, il tomba de nouveau tandis que ses habits étaient bien trempés dans l'huile. Il se releva avec l'aide de son épouse et alla s'asseoir sur une chaise alors qu'il nageait toujours dans l'huile de palme. Entré dans la chambre à coucher en vue de changer ses habits, il trouva la situation pareille. Enfin de compte, il appela sa femme pour lui manifester sa satisfaction et sa gratitude pour lui avoir fait faire des exercices physiques qu'il n'avait plus faits depuis son jeune âge. En entendant ces mots, la jeune femme fut étonnée devant la grande sagesse du vieil homme. Elle n'ajouta plus rien et resta mariée avec le vieil homme jusqu'à sa mort.

Moralité : la patience dans une épreuve difficile force toujours l'admiration et le respect des autres d'où le dicton : « Mieux vaut la sagesse que l'or. »

Commentaire :

Le texte 2 est un « proverbe-conte » dont le thème a une connotation socio-morale. Le narrateur donne une leçon de prudence et de discernement dans la vie et embraye indirectement sur le respect des anciens pour mieux vivre dans la société.

8. 7. 2. Exemples de contes

A. Le chat et les rats

Un jour, les rats se réunirent en assemblée générale pour examiner un problème qui troublait la paix au village. C'était le problème du chat. Chaque fois que maître chat se présentait dans le village, tout le monde se dispersait en débandade. Les moins rapides se faisaient rattraper et se faisaient manger par

maître chat au point que même les plus jeunes rats furent informés de sa méchanceté.

Un jour, les rats du village organisèrent un conclave pour se concerter. De ce conclave sortirent plusieurs propositions pouvant apporter la paix aux rats. Pour certains, il fallait se promener en groupe de telle sorte que, si le chat ose s'attaquer à l'un d'entre eux, ils puissent se défendre tous ensemble contre le chat pour le tuer ou le mettre en fuite. Pour les autres, il fallait s'armer de fusils pour tuer le méchant chat. Après toutes ses propositions, les anciens du village à rats se retirèrent pour délibérer. A leur retour, le porte-parole énonça : « Chers amis, nous avons suivi avec satisfaction et intérêt les différentes idées émises pour résoudre le problème qui nous tracasse tous, à savoir le problème de maître chat. Certains ont proposé de nous déplacer en groupe pour éviter qu'un seul des nôtres ne se retrouve en danger. Cette idée a l'inconvénient d'oublier que beaucoup parmi nous (hommes, femmes et enfants) travaillons. D'autres ont suggéré que nous devrions nous procurer des armes, ce en oubliant que nous sommes de petite taille et que nous risquons de nous écraser à cause de son poids. Après un long examen et grâce à la brillante expérience des anciens au cours du *maza* 'lieu de délibération', nous avons arrêté les dispositions suivantes : nous achèterons une cloche que nous attacherons autour du cou du chat. Comme ça, chaque fois que nous entendrons le bruit de la cloche, nous pourrons facilement lui échapper. »

Cette idée fut agréée et applaudie par tous. Pendant que tout le monde se congratulait, un jeune rat demanda la parole à la grande surprise de tout le monde, étant donné qu'ils avaient déjà la meilleure solution. Le petit rat prit timidement la parole et déclara : « Mes anciens, si vous le permettez, l'idée que vous venez de présenter est bonne, mais il reste à savoir qui va attacher la cloche au cou du chat. Après avoir écouté le petit rat, ils commencèrent à se disputer. Certains avancèrent que cette tâche revenait au porte-parole ou au chef du village. Ce dernier refusa d'assumer cette responsabilité et dit : « Bande d'impolis, je suis le plus haut gradé du village. Cette tâche doit être confiée à l'un parmi vous ou à un plus jeune. »

En fin de compte, ils se séparèrent en queue de poisson. Comme personne n'accepta de prendre le risque de mettre sa vie en danger, le problème du chat resta une solution individuelle. En cas de force majeure, ce sera le sauve-qui-peut.

Commentaire : ce texte a un thème qui se rapporte à la nature. Le narrateur recommande la prudence dans l'usage du *verbe* ainsi que le prouve la nature dans ce récit car « On a toujours besoin d'un plus petit que soi.»

B. Le mariage de la fille du chef

Autrefois, vivait dans un village, un *mfumu* 'chef' très connu et très respecté de tous. Avec le temps, sa femme conçut et eut une jolie fille. La beauté de cette petite fut telle qu'elle inspira plus d'un admirateur. Elle ne contenta pas d'être seulement très attirante et eut une solide formation scolaire et une bonne base d'éducation familiale qui la préparaient au rôle d'épouse d'un chef de village conformément au vœu de ses parents.

Quand elle fut en âge nubile, plusieurs candidats se présentèrent auprès de ses parents. Parmi ceux-ci, il y avait cinq chefs et de nombreuses riches personnalités. Mais le choix des parents fut clair : le mari de leur fille devait être un chef ni plus ni moins. La seule difficulté dans tout cela fut que leur unique fille se retrouvait face à cinq chefs. Ne pas satisfaire à la demande de l'un d'eux équivalait visiblement à se créer des ennuis. Pour s'en sortir, les parents firent venir un des plus célèbres *nganga* 'devin' de la contrée et lui exposèrent le problème afin qu'ils les aident à trouver une solution. Le devin leur dit qu'il avait une solution et ils se mirent d'accord sur les formalités. Le devin leur demanda de trouver : une poule, une truie, une guenon et une chienne. Si tôt dit, si tôt fait. Les parents ont satisfait à toutes les exigences du *nganga*. Comme la date de mariage approchait, le devin fit le plus vite qu'il pouvait. Il prit la belote, la poule, la truie, la guenon et la chienne et les enferma dans une maison pendant vingt-quatre heures. Le lendemain, le devin ouvrit la porte de la chambre. Cinq jeunes filles toutes semblables en sortirent au point que les parents eurent des difficultés à reconnaître leur propre fille.

Les parents inquiets demandèrent au devin de leur dire comment ils devaient faire pour reconnaître leur fille. Le devin leur pria de patienter pendant un an. Il leur dit ceci : Après le mariage des cinq filles, vous irez rendre visite à chacune d'elles et alors vous reconnaîtrez votre fille par le comportement qu'elle affichera auprès de son mari. Après avoir dit cela, le devin prit congé de parents. Les filles se marièrent toutes, chacune à sa date et avec un chef conformément au vœu des parents. Un an passé, les parents se décidèrent à rendre visite aux cinq filles.

Ils se présentèrent chez le premier époux et furent bien accueillis. Une fois à table, le père se permit de poser à son gendre la question suivante : « Comment allez-vous dans votre vie du couple ? » Le gendre répondit que tout allait bien sauf que chaque fois qu'ils sont à table seuls ou avec des visiteurs, sa femme s'assied à même le sol et se met à dévorer les os comme une chienne. Il supplia les deux parents pour qu'ils donnent des conseils à leur fille, ce qu'ils firent volontiers tout en ayant compris aussi que la jeune épouse n'était pas leur fille, mais plutôt la chienne. Puis ils prirent congé de leur gendre.

La deuxième semaine ils partirent chez le deuxième gendre. Ils furent très bien accueillis. Après les astuces protocolaires dignes de leur rang et à l'heure du repas, le père posa la même question à son gendre. Ce dernier lui répondit que tout allait très bien et cependant ajouta : « Ma femme, dit-il, est formidable sauf qu'elle fait ses besoins au lit et, des fois, dans tous les coins du palais comme une poule. Alors, comme vous êtes de passage, je vous prie de lui prodiguer des conseils parce que cela ne m'honore pas. » Les parents exécutèrent la volonté de leur gendre, mais comprirent également que celle-là n'était pas leur fille, c'était plutôt la poule.

Le jour suivant, ils prirent congé de leur gendre et partirent chez le troisième gendre. Ils y furent accueillis avec beaucoup d'attention ainsi que chez les autres gendres. Comme d'habitude, le père de la fille demanda des nouvelles du couple à l'heure du repas. Le gendre décrit sa femme comme étant parfaite, sauf qu'elle fait beaucoup de grimaces à table, qu'elle se roule par terre et ne se calme

quand il lui présente une banane comme si elle était une guenon. Comme l'ont fait les autres gendres, il pressa ses beaux-parents de bien conseiller leur fille. Les parents firent ce que le gendre leur demandait et comprirent qu'il ne s'agissait pas de leur fille, mais de la guenon.

Le lendemain, ils poursuivirent leur chemin pour rendre visite au quatrième gendre. L'accueil fut incroyablement enthousiaste et respectueux. Le père de la fille, impatient, posa sa question de routine à son gendre. Celui-ci lui répondit qu'ils se portaient à merveille sauf que son épouse ne se contente pas du repas pris à table, qu'en plus il lui faut faire les poubelles et les immondices et qu'elle ne se calme qu'après s'être roulée par terre tout en salissant les habits comme une truie. Il poursuivit en leur demandant de la conseiller car cette situation le gêne considérablement. Les parents conseillèrent l'épouse et comprirent qu'elle n'était pas leur fille, mais la truie.

Une semaine après, ils prirent congé de leur quatrième gendre et allèrent chez le cinquième. En même temps la tension montait en eux car ils se demandaient s'ils allaient revoir leur fille, si elle n'était pas transformée en un animal, comment, dans cette éventualité, ils allaient faire pour la reconnaître et, enfin, si le nganga allait être capable de leur rendre le vrai visage de leur fille.

Soudain, le père dit à son épouse de se calmer car ils allaient tout savoir très bientôt. A leur arrivée chez l'ultime gendre, ils furent triomphalement accueillis, puis le gendre les amena à salle à manger pour le dîner. Le père, voulant vite se rassurer, posa sa question de routine à son gendre. Ce dernier lui répondit que tout allait merveilleusement bien et que lui et sa femme souhaitaient les voir vivre avec eux dans le palais. Cela ferait un grand plaisir à leur fille et à lui-même. Les parents acceptèrent l'offre jusqu'à la fin de leurs jours.

Commentaire : La thématique du texte 2 est sociale. L'auteur du récit recommande la patience et le calme devant un problème qui apparaît à première vue sans issue. Car chaque problème a une solution, qu'elle soit bonne ou mauvaise.

8. 8. Genres littéraires illustrés dans le discours du *káandu*

D'après N. Malasi, (2000 : 200), les concepts culturels sont à comprendre dans le contexte socio-économique qui les produit. Ainsi la transmission de la littérature et l'éducation chez les Basolongo s'inscrivent principalement dans le cadre des institutions initiatiques telles que le *kinzónzi*, la palabre ; le *bigógólo* 'causerie populaire', le *bifúka* 'causerie en famille', le *káandu* 'rite de l'interdit' et le *kikumbi* 'rite d'initiation à la vie pour les jeunes filles' ou encore le *nzéngolwa a zútu* 'la circoncision'.

Dans le cas du *kikumbi* par exemple, la durée de l'internement ou de l'isolement social pour la formation varie de 15 à 30 jours. La jeune fille suit une initiation à la sexualité et à la tenue du foyer tandis que le garçon apprend, par la souffrance de la circoncision, *nzéngolwa zútu*, l'initiation à la fois à la souffrance de la vie et au plaisir de faire l'amour. C'est la raison pour laquelle les Basolongo appellent ce rite *vángw'a é ñtoko* 'se faire du bien'. L'allusion au plaisir de l'acte sexuel est claire.

En dehors de ces rites, il y a aussi les *bigógólo* 'causeries populaires' et les *binzónzi bia mfulwa mambu* 'palabres d'affaires' à travers lesquelles les jeunes garçons apprennent l'art du verbe. Le fait d'acquérir une sagesse par la maîtrise du verbe fait en effet distinguer le récipiendaire et lui attire l'admiration des parents et d'autres membres de la communauté.

La conception de la littérature et la définition des genres littéraires chez les Basolongo concernent la métaphore et les expériences rituelles qui constituent la base culturelle des Basolongo ainsi que nous l'avons déjà abordé dans les chapitres précédents.

La littérature en kisolongo correspond à ces deux aspects du verbe : *mvóvó a mbote* 'la bonne parole' et *mvóvó a mbi* 'la mauvaise parole'. Les conséquences de cette dernière diffèrent en fonction de sa polarisation. La belle parole ou parole esthétique attire ou apporte la joie et édifie un cœur abattu. Par contre, le

mvóvó a mbi 'la mauvaise parole' frustre, rend malade, trouble et tue comme l'avait du reste bien étudié C.Griaule (1965).

La littérature des Basolongo est essentiellement sacrée et se désigne par le terme *mvóvó a ñlongo*, parole sacrée (telle que le *káandu*) parce qu'elle est dite dans le cadre précis d'une liturgie rituelle par un exécutant ayant un statut reconnu par la société de même que, dans la vie moderne, la collation des grades académiques est faite par la personne investie de ce pouvoir.

On distingue deux genres littéraires chez les Basolongo : les genres majeurs et les genres mineurs. Les genres majeurs sont complexes, développés, constitués par des récits cycliques et des épopées. Quant aux genres mineurs, ils sont constitués par toutes sortes de récits (contes, narrations diverses) ainsi que par tous les textes courts à caractère poétique. Nous avons déjà signalé que les proverbes, les chants et les expressions courantes jouent un rôle important dans la réparation du *káandu*.

8. 9. Conclusion partielle

Le *káandu* en tant que discours sacré engendre d'autres types de discours dans sa réparation à la cour populaire. Ces différents discours méritent d'être étudiés en tant qu'ils apportent quelque chose à l'argumentation et aux figures du style. Les trois concepts métaphoriques mis en exergue plus haut montrent que, chez les Basolongo, être initié à l'art du verbe confère un statut social très précieux qui ouvre plusieurs horizons à qui recherche un épanouissement dans la vie sociale.

Les différents types de discours pratiqués par les Basolongo à la cour populaire montrent à suffisance que les Basolongo sont très profonds dans leur manière de dire et de faire les choses. A partir de leur langue, le kisolongo, les initiés du verbe utilisent un style codé que seules les personnes averties peuvent comprendre.

Chapitre 9

Réparation du *káandu* au pays des Basolongo

9. 1. Introduction

Ce chapitre se charge de présenter en détail le rite de la réparation du *káandu* chez les Basolongo à travers deux voies couramment utilisées, à savoir le *lámba káandu* 'la réparation par la voie rituelle ou la cuisson du serment incantatoire' et la réparation par la voie de la cour populaire, le *kinzónzi kia mfulwa mambu* 'palabre d'affaires'.

En effet, la première voie consiste à décrire le déroulement de toute la cérémonie de cuisson du serment incantatoire. La deuxième voie décrit la composition des membres de la cour ainsi que leurs rôles et se termine par la présentation des cas concrets traités par cette cour populaire.

Ce chapitre traitera des membres et de leur rôle, des critères de leur choix, de l'intronisation du chef du village, *mfumwa vata*, et de la preuve de l'autorité, *sínsu kia kimfumu*.

Par manque d'informations suffisantes sur les affaires pendantes³⁹ de l'interdit, *káandu*, qui se transforme souvent en conflit social entre la famille paternelle et la famille maternelle, nous nous intéresserons à deux cas d'affaires courantes plaidées devant la cour populaire et un cas devant la cour populaire mixte (moitié traditionnelle et moitié moderne). Ceci nous permet d'éclairer au mieux les types de conflits sociaux dont il est souvent question en milieu rural.

Les trois cas sélectionnés à titre illustratif éclairent sur la procédure devant la cour populaire, qui, répétons-le, est un tribunal coutumier. De ce fait, nous interprétons les faits selon les verdicts y afférents.

³⁹ Au sujet des affaires pendantes sur le *káandu*, nous avons eu, lors de nos recherches sur le terrain en 2003, la possibilité de filmer une affaire dans ses deux voies de réparation, notamment : le *lámba káandu* et la cour populaire (voir Dvd, Lembe 2003.)

Précisons que le contenu du terme *tribunal* employé dans ce texte n'a pas à être assimilé à la réalité d'un tribunal moderne. Dans ce contexte, la réalité de ce mot couvre le simple fait que les Basolongo se présentent chez le *mfumwa vata* 'chef du village' pour exposer un conflit social et que ce dernier réunit ses collaborateurs dont le *kapita*, son assistant et les *maduki* 'les anciens' pour en débattre. Ils constituent un comité populaire et jouent le rôle d'une autorité judiciaire informelle.

Nous reproduisons plus bas quelques extraits d'audiences. L'intégralité des textes retranscrits à partir de quelques enregistrements se trouve dans les annexes. Les exemples présentés dans ce chapitre décrivent pour chaque affaire l'exposé des faits et le verdict final. Il se referme par une conclusion partielle.

9. 2. *Lámba káandu* ou *fúka kia nlémvo a káandu*, une voie de réparation rituelle

Chez les Basolongo la réparation du *káandu* s'appelle, rite de *lámba káandu*, 'cuisson du serment d'imprécation'(ou du mauvais verbe). Elle permet au concepteur ou à son représentant de dire « la bonne parole » à la place de la « mauvaise parole » dite lors de la conception de ce dernier (le *káandu*.) Sa finalité est l'ordre social établi. C'est au cours de ce rite que le concepteur ou son représentant présente le pardon, le *nlémvo*. C'est pourquoi d'aucuns appellent ce rite, '*fúka kia nlémvo* ', ' rite du pardon'.

9. 2. 1. Première voie : le *Nlémvo* 'le pardon'

D'après nos informateurs, le pardon, *nlémvo*, est une voie de réparation qui s'appelle aussi *lámba káandu*, cuisson du vœu d'imprécation. Il est fait par un initié (que les Basolongo appellent *nganga káandu*) ou par le chef de famille, *mfumwa kanda*, dans le cas où ce dernier est encore en vie.

Le *nlémvo* est en quelque sorte la clef qui dénoue le nœud tissé par la parole (verbe) le jour du vœu d'imprécation. Les anciens Basolongo ont prévu un moyen de réparation du *káandu* par l'utilisation de la bonne parole qui sortira de la bouche de l'exécutant (*mfumwa kanda*), des gestes précis et des objets nécessaires (*ngálu*, *malulu*, *sangavala* ou *sangavela*, *ngázi*, *lémba-lémba*,

nsám̄ba, zúngu-zúngu kia túuma, kyumbu et makazu) pour restaurer la paix, la concorde et l'ordre social perdus.

Leur rituel n'est pas très éloigné de celui pratiqué par les Baluba (nationalité ethnique de la R.D. du Congo). N. S. Kabuta (2001) retrouve chez ce peuple ce qu'il appelle « la symbolique du verre d'eau. » En effet, quand un *mfumwa kanda*, un chef de famille tel qu'un oncle ou un père se fâche contre un fils, une fille, un neveu ou une nièce et qu'il profère des paroles d'imprécations sous l'effet de la colère, il est obligé de boire un verre d'eau en signe de précaution pour la réparation future, avant de quitter le domicile de celui qu'il vient de maudire. Ainsi, le jour où les membres de la famille en conflit décideront de se réconcilier, la première question qui sera posée est celle de savoir si le père ou l'oncle avait pris la précaution de boire le verre d'eau symbolique avant de quitter le domicile du fils ou du neveu.

9. 2. 2. Réparation du *káandu* quand son initiateur est encore en vie

Munis de *mbungwa malavu*, un pot de vin (vin de palme) ou de quelques bouteilles de bière, les parents de la personne en infraction de violation du *káandu* vont voir le chef de famille, *mfumwa kanda*, dès lors que les conséquences prédites se sont manifestées. Le père expliquera au *mfumwa kanda* ce que son fils a fait. Ayant attentivement écouté le père sur l'objet de sa démarche, le chef de famille acceptera de revoir son vœu imprécatoire suivant un mode rituellement fixé. En effet, il se saisira d'un plateau en paille, *ngálu*, dans lequel il déposera une noix de palme, *ngázi* ainsi que quelques plantes médicinales (*malulu*⁴⁰, *lémba-lémba*⁴¹, *sangavéla*⁴²). A côté de cela, il ajoutera unealebasse de vin de palme pour abreuver les ancêtres invisibles. Il se munira également d'une petite marmite en argile *zúngu-zúngu* et trois pierres, *matadi matatu* qui lui permettront d'ériger un foyer sommaire où il allumera un feu à l'aide de braise ou de morceaux de bois. Puis, il introduira dans la marmite en argile un morceau de plomb, *kyumbu*, qui va fondre jusqu'à se dissoudre en liquide argenté. Ensuite, il disséquera la noix de palme, *ngázi* avant de la

⁴⁰ Malulu ou nlúlú: nom vernaculaire chez les Bakongo en général

⁴¹ Lémba-lémba, brillantai-portula (nom scientifique)

⁴² Sangavéla, cymbopogon-densiflous (nom scientifique)

déposer dans la *zúngu-zúngu*, la petite marmite en argile. Ceci fait, une fumée se dégagera de la petite marmite ; la noix sera automatiquement cuite par le liquide du plomb surchauffé. Ensuite, il introduira dans la même petite marmite les plantes médicinales *malulu* et *lémba-lémba* avant de broyer à l'aide de ses dents le *sangavela* et de cracher par trois fois la mixture sur le visage du contrevenant. Ensuite, il fera claquer ses mains et ses pieds trois fois à l'aide du *sangavela*, plante réputée efficace pour chasser les esprits malfaisants tout en répétant sans cesse la formule rituelle suivante :

« Moi x fils de o et de p, chef de famille de la lignée ou tribu y, vous implore, vous mes ancêtres qui m'avez légué la responsabilité familiale, *Eee tata Nzambi a Mpungu*, Dieu tout puissant, et toi *Manuele mwana muntu*, Emmanuel fils de l'homme, venez tous m'assister. Car les jours passés, j'ai fait un vœu interdisant à tous les membres de la famille de prendre une épouse dans la lignée ou tribu z, sous peine de se voir infliger une maladie incurable ou de mourir, ce au nom des difficultés que nous avons connues avec cette tribu par le passé. Malheureusement, parmi nos enfants, un a enfreint cet interdit sans le savoir ; c'est pourquoi je vous prie de m'écouter devant mes semblables, ses parents, qui me sont témoins, et de délier par ce rituel le vœu que j'ai fait. Par ce *sangavela*, je chasse tout malheur lié à cette affaire. »

Ceci étant dit, l'interdit est levé. Les deux *luvila* 'clans' peuvent se marier à nouveau et assister ensemble aux cérémonies de routine telles que la cérémonie mortuaire, *mambu ma lufwa*, le rite de *kikumbi*, les anniversaires, les fêtes, etc. En fin de compte, le *mfumwa kanda* se présentera nu tard dans la nuit au cimetière, auprès de l'ancêtre qui l'avait intronisé *mfumu*, pour terminer le rituel avec les ancêtres invisibles afin d'éviter que les conséquences du *káandu* ne le frappent personnellement comme par un effet de retour. Il présentera des excuses au nom de toute la famille, en étant dans la posture de qui la tête en bas et les pieds en l'air. Puis, il prendra laalebasse de vin de palme et en répandra le contenu aux quatre coins de la tombe. Ensuite, il brisera laalebasse en miettes et quittera le cimetière en marchant à reculons jusqu'à la croisée des chemins. Ainsi, il pourra par la suite rentrer normalement en courant vers sa maison où une fois arrivé, il pourra se rehabiller (synthèse d'entretien avec tata Polo, 2001.)

9. 2. 3. Réparation du *káandu* quand son initiateur n'est plus en vie

Si l'initiateur de l'interdit est déjà mort, le nouveau chef de famille, *mfumwa kanda*, ou le *nganga káandu*, prêtre de l'interdit, sera obligé de se présenter au cimetière accompagné du contrevenant et de la famille de ce dernier. Une fois que tous sont devant la tombe, *nkála*, il exigera un silence total. Il versera des gouttes de vin de palme à chaque coin de la tombe. Ensuite, il se mettra à faire le rite de *lámba káandu*, préparation de l'interdit, à la droite de la tombe du *nkulu*, ancêtre.

Après ce rituel qui est quasi semblable au premier évoqué plus haut, il demandera au contrevenant et à sa suite de quitter le lieu en marchant à reculons jusqu'à la croisée des chemins. Quand ils se tourneront en direction du village, nul n'est plus autorisé à se tourner vers le cimetière. Le *mfumwa kanda* ou le *nganga káandu* fera pareil à son tour jusqu'à la croisée des chemins. Il courra aussi sans regarder derrière jusqu'à son domicile.

Voici le discours sacré que l'officiant prononce durant le rituel :

« Moi x, fils de z et de p, descendant de m, je viens auprès de vous mes ancêtres, *bakulu*, *Eee Nzambi a Mpungu*, et *Manuele mwana muntu*, Emmanuel fils de l'homme, pour soumettre un cas de violation de l'interdit fait par l'un de nos enfants du nom de h, dont le père et la mère sont présents. Je vais briser laalebasse et la petite marmite en guise de destruction de toute malédiction. J'ordonne au *sangavela* de chasser tout esprit malfaisant et que vous veilliez sur toute la famille que vous m'avez laissé. »

Il broiera le *sangavela* avec ses dents et crachera trois fois la mixture sur le visage du contrevenant. Ensuite, il claquera de ses mains et de ses pieds avec le restant du *sangavela* et ordonnera au coupable de repartir en marchant à reculons. Les autres le suivront quelques minutes plus tard (synthèse d'entretien avec tata Polo, 2001.)

Commentaire :

Comparé au rite de la réparation du *káandu*, le *nlémvo*, pardon, apparaît comme une thérapeutique qui fonctionne à deux niveaux en tant que :

- *Verbal socialisé* qui décrit, dans un langage facilement compréhensible, le désordre passager introduit par l'agresseur » ;
- *Mythique inconscient* qui renvoie aux origines de la maladie mentale ou du béribéri à travers le voile des représentations.

9. 3. Réparation du *káandu* par la voie de la cour populaire

Comme nous l'avons dit plus haut, la cour populaire s'inscrit dans le cadre du droit coutumier où l'oral occupe une place prépondérante. Dans ce cas d'espèce, tous les dossiers à charge et à décharge se font oralement. Ci-après la composition des membres et leur rôles près la cour.

9. 3. 1. Composition et rôle des notables à la cour populaire

Selon les informations recueillies auprès de *Tata Polo*, la cour populaire chez les Basolongo est composée :

- Du *Mfumwa vata* 'chef du village' ;
- Du *Dingisi*, juge (souvent nommé par le tribunal de secteur moderne) ;
- Du *Kapita*, l'assistant du chef, les *maduki*, les anciens ou les vieux, le *mpovi*, le défenseur traditionnel (près la cour).

9. 3. 2. Fonctions ou rôles des membres du conseil

A l'instar du droit étatique ou moderne, chaque membre du jury au pays des Basolongo joue un rôle particulier pendant l'audience qui se veut généralement populaire. Ci-après leurs fonctions par ordre de responsabilité.

9. 3. 2. 1. *Mfumwa vata* 'chef du village'

Il est le chef du village. Il est le garant de la communauté. Il est le responsable social, politique et spirituel diurne et nocturne. Généralement, le *mfumwa vata* est élu par l'assemblée du village sous l'œil vigilant des anciens. Il est choisi pour

son intégrité et pour sa bravoure. Il est aussi descendant d'une famille des *mfumu* 'chefs' et a pu faire preuve de ses qualités de bon stratège, d'expert en sagesse et en discours littéraire (proverbes, chants, contes et paraboles). Il est généralement réputé par sa maîtrise de l'art de la sorcellerie. A défaut de cette qualité indispensable, il est initié au métier de sorcier par le chef du clan paternel ou maternel ou, en cas de besoin, par une tierce personne de sa famille selon que le système de la structure familiale est patrilinéaire ou matrilinéaire.

Fig.17. Un *mfumwa vata*, chef du village (un chef Bateke)

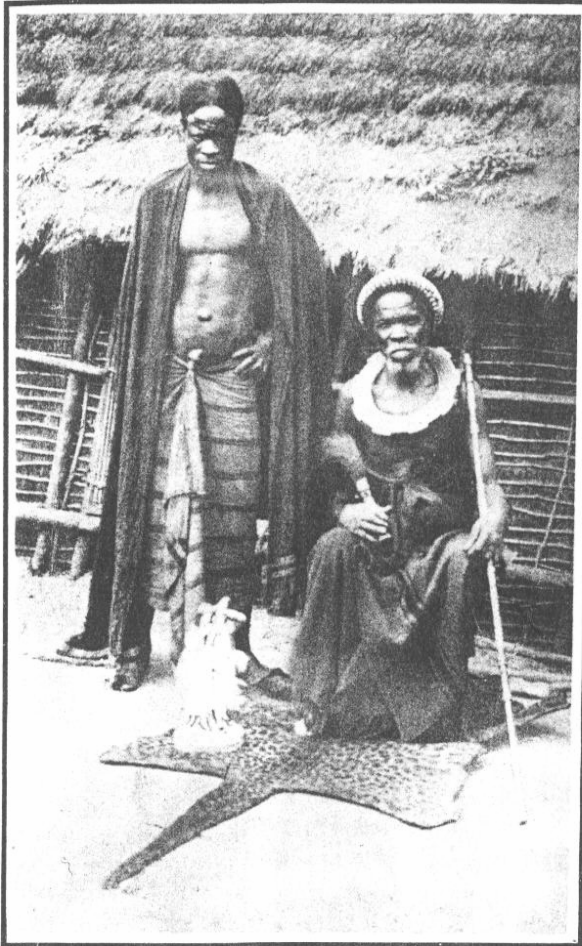


Photo by

A BATEKE CHIEF

Rev. A. Billington

The Bateke tribe occupies a part of Stanley Pool. This chief has a cowrie shell hat on his head, a brass collar round his neck, a whisk of buffalo hair in his hand—a kind of sceptre with which he emphasizes the important points in his talk, and is sitting on a leopard's skin which only chiefs may use. In front is a common china ornament he has bought at a trading house.

9. 3. 2. 2. *Ndingisi* ou juge traditionnel

Le juge traditionnel est normalement chez les Basolongo le chef du village lui-même. Cependant, dans certains villages d'autres Bakongo, il est choisi par le chef de secteur, un notable moderne, à l'instar du chef de groupement. C'est un homme bien connu dans le village pour son éloquence dans les palabres et pour son savoir-faire. Il doit avoir été un ancien *mpovi* 'défenseur traditionnel' et être resté un homme respectueux et intègre.

Avant la colonisation le chef du village, *duki*, était compétent en toute matière, civile et pénale. De ce fait, il n'avait pas besoin d'un porte-parole, *mpovi*, pour résoudre les problèmes de sa juridiction. C'est le colonisateur qui a introduit ce système qui laisse le chef du village, *duki*, au second plan comme un simple assesseur de la cour populaire dans beaucoup de villages des Bakongo.

9. 3. 2. 3. *Kapita* 'assistant du chef de village'

Il est un personnage incontournable. Il fait office d'assistant de *mfumu vata*, chef du village. Il ne garde aucun dossier écrit, mais connaît tout par cœur. Il a une excellente mémoire et traite tout oralement. Dans pas mal de cas, c'est lui qui reçoit en premier le dossier pour en examiner les détails préliminaires avant de l'acheminer chez le chef. Le *kapita* est souvent choisi par l'assemblée du village par vote ou sur simple recommandation des anciens, *maduki*.

9. 3. 2. 4. *Maduki* 'Les anciens'

Les *maduki* sont des personnes qui ont au minimum 65 ans et qui ont une bonne expérience de la vie. On les associe à la cour populaire comme membres du jury. Ces anciens ont une réputation telle que leurs avis sont contraignants et imposables à tous. Ils sont choisis pour leur savoir-faire et leur expérience dans l'art de la parole. Seuls les meilleurs dans cet art du verbe (parole) et de descendance royale sont choisis à la cour populaire par le chef du village. Les *maduki* ne sont pas les *bakulu*, ancêtres, qui, eux, ont un statut supérieur que l'on obtient après la mort.

9. 3. 2. 5. *Mpovi* 'défenseur traditionnel'

Le *mpovi* est un personnage très important. Il est le porte-parole de monsieur tout le monde devant la cour populaire. Il se distingue par sa maîtrise des proverbes, chants, paraboles, contes et mythes à caractère judiciaire. Il n'est pas nécessairement membre du conseil des anciens, mais travaille près de la cour populaire. Il n'a pas de cabinet et n'exige pas grand chose comme rémunération matérielle. Il met ses connaissances à la disposition de la société.

9. 4. Critères de choix

Le *mfumwa vata*, chef du village, est élu par l'assemblée sur les critères ci-après :

- Appartenir à une lignée princière ou royale selon le *luvila*, nom du clan ;
- Avoir une conduite irréprochable ;
- Etre marié et bon père de famille ;
- Jouir d'une réputation d'homme honnête et respectueux envers les anciens, *maduki* ;
- Etre l'aîné de sa famille. Mais cette condition n'est pas contraignante ;
- Avoir une maîtrise de la parole ;
- Avoir l'aval des ancêtres morts, les *bakulu*, grâce à un rituel dont seuls les *maduki*, les anciens, maîtrisent le secret.

Le critère le plus important est celui qui impose au candidat d'être un « sorcier », mais heureusement ce critère est facultatif. Cependant si le candidat choisi n'est pas un sorcier, il lui est recommandé de le devenir via la filière de l'initiation car la maîtrise de cet art est indispensable pour assurer la gestion politico-sociale du village.

Le *dingisi* n'est pas le chef du village lui-même et est choisi pour son expérience dans les palabres par le conseil du village sous réserve de l'approbation du chef de secteur. Il est généralement un ancien *mpovi*, défenseur traditionnel et doit avoir un certain âge. Il est le porte-parole du *mfumwa vata* pour qui il joue le rôle

de juge et de procureur traditionnel. Dans le cas où le village n'a pas un *dingisi*, le chef du village, *mfumwa vata* assume les fonctions de juge et de procureur.

Le *kapita*, l'assistant, est choisi pour sa bonne conduite et ses prouesses en matière de sorcellerie. Il est élu et approuvé par les anciens ou simplement proposé par le chef du village aux anciens.

Les *maduki*, anciens, sont cooptés à la cour en tenant compte de leur âge avancé. Ils doivent avoir un profil admirable en matière de palabres, être parmi les grands éducateurs de la masse et de la jeunesse. Par ailleurs, être sorcier est un plus qui leur permet de résoudre les problèmes ayant trait au sacré du verbe.

Pour avoir évolué longtemps dans la tradition, le *diduki* musolongo est celui qui maîtrise les us et coutumes du groupe social, les règles populaires et ses sanctions. Il est considéré comme un érudit et un sage.

9. 5. Intronisation du *mfumwa vata*

L'intronisation du chef se fait en deux temps : le jour d'abord et la nuit ensuite. Pendant le jour, elle a lieu à l'endroit qui sert d'assises pour les palabres au tribunal. Ce lieu peut être sous le pied d'un arbre, devant la maison ou la case du doyen en âge. Cependant, le *diduki dia mbuta*, l'ancien le plus âgé du village, est celui qui valide les élections. Ces élections se font soit à main levée, soit par acclamation. La première étape se fait la nuit entre les *maduki* 'anciens' par la consultation des *bakulu* 'ancêtres morts'. L'approbation se fait par le test du vin versé par terre. Si le vin coule rapidement, c'est-à-dire s'il est vite absorbé par la terre, c'est que la demande est approuvée. Si le vin de palme coule très lentement, la demande est boudée par les ancêtres. Et s'il ne coule pas du tout, c'est que la demande est rejetée.

Par ailleurs, pour tous les villageois, il y a une étape unique et publique. C'est celle du jour, qui, en réalité est une deuxième pour les anciens. Pendant l'intronisation, le futur chef se met à genoux devant le doyen des anciens en âge, *maduki*, juste après les élections, de préférence à la levée du jour, sur le lieu de palabres, *fulu kia mambu*.

Le doyen répandra quelques gouttes de vin de palme sur le sol, de gauche à droite tout en déclamant le nom de son Luvila et en faisant des gestes précis. Il tient à la main le couteau royal traditionnel, appelé *mbéele a luyalu* 'couteau de l'autorité' qu'il posera verticalement sur chaque épaule du nouvel élu. A la fin du rite, le doyen aidera le nouveau chef à se relever, sous les acclamations du public présent.

Ensuite le doyen des anciens qui est en même temps membre du conseil du village remettra au chef ce couteau royal et une peau de léopard qui servira de tapis. En d'autres termes, le spirituel précède le matériel ou encore l'invisible précède le visible [Lire Diengienda Kuntima (1984)].

Nous n'avons pu vérifier ces informations et nous sommes fiés à la bonne foi de l'informateur, seul maître de la situation. En effet, bien que nous ayons souhaité procéder à cette vérification, nos chances d'assister à une telle cérémonie étaient minimales car l'admission de la présence d'un étranger fait l'objet d'une discussion houleuse entre anciens avec la certitude de voir la proposition rejetée.

9. 6. Symbole de l'autorité d'un *mfumwa vata*

Comme nous venons de le dire, un chef élu a toujours sur lui un symbole de son autorité qui peut être un petit couteau royal, une pipe, une marmite en argile dans laquelle logent les esprits des ancêtres, un sceptre garni et sculpté, une petite peau de léopard ou encore une épée.

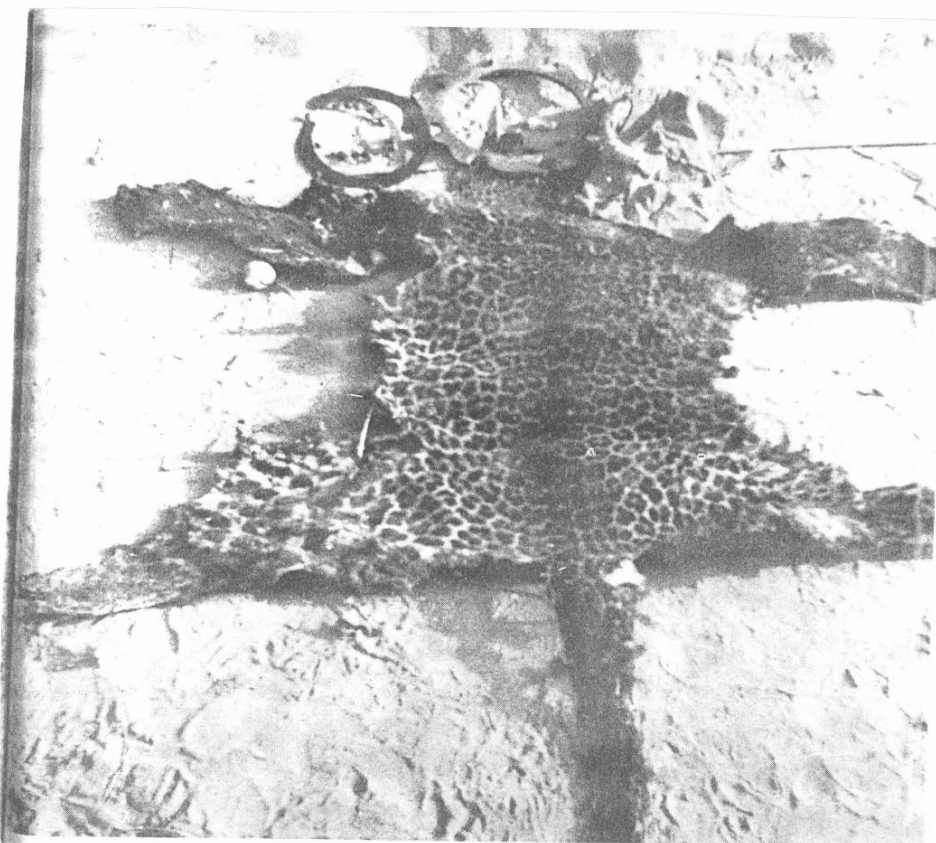


PLANCHE XIII. — Insignes matériels du chef (*kani*) au village Ala (Olee) : colliers, bracelets, peau de panthère (*ekoro a ngwe*). Le chef (*kani tsenge*) porte des peaux de panthère dans des circonstances réellement importantes.

Fig. 18 Cette photo montre la peau du léopard (signe d'un *mfumu*, du chef)

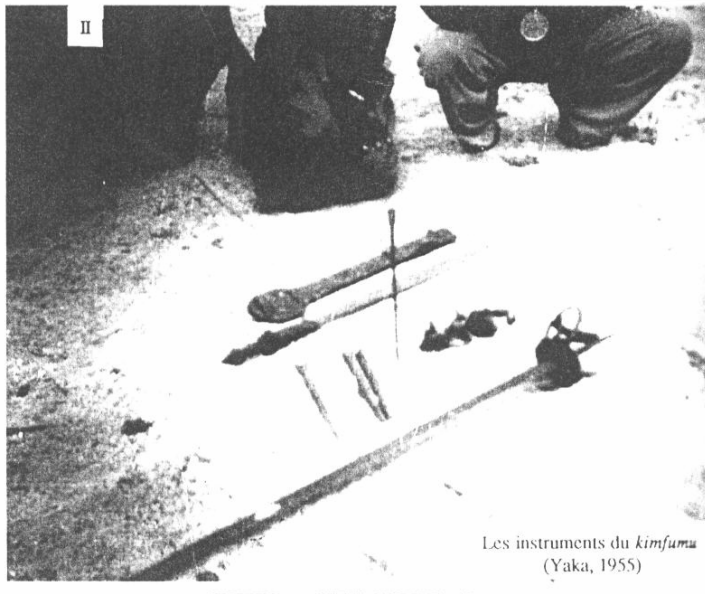
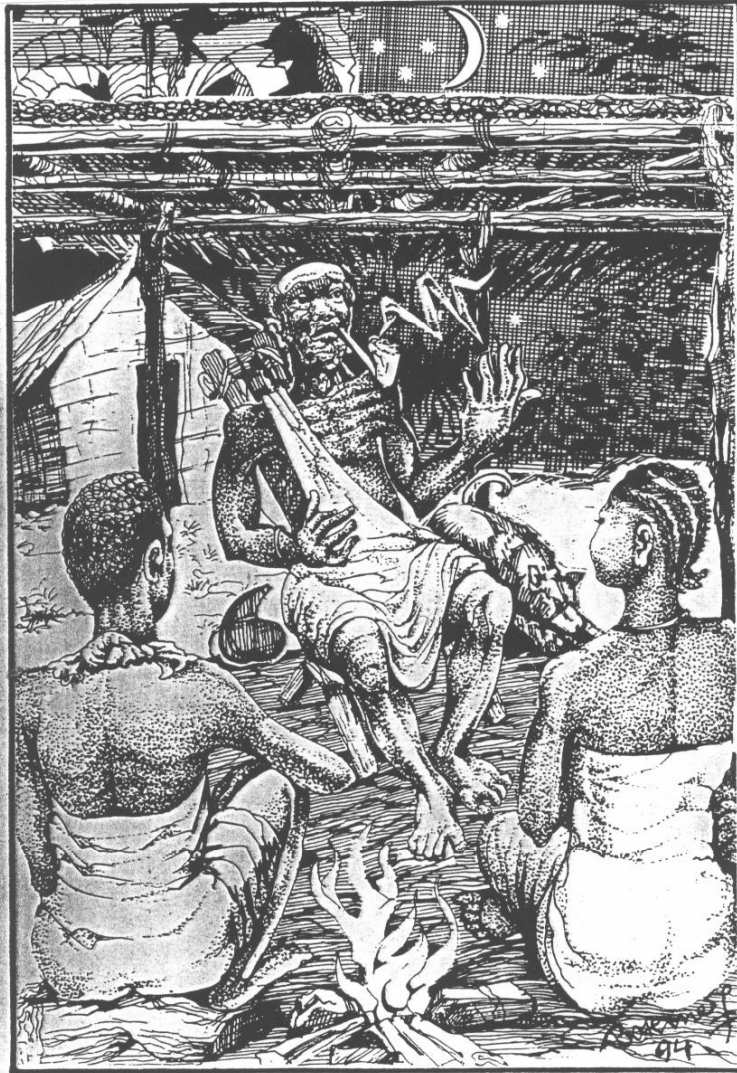


Fig. 19. Autres instruments symbolisant l'autorité.



SAGESSE KONGO

Fig. 20. cette photo montre un tableau d'une cour populaire sur lequel on reconnaît un *mfumwa vata*, chef du village' et deux femmes en pleine comparution

9. 7. Extraits des verdicts des audiences

Les audiences étant très longues, nous avons préféré reprendre uniquement l'exposé des faits et le verdict. L'intégralité du texte (via interview selon l'informateur, le lieu et l'année) étant repris dans les annexes.

9. 7. 1. Audience du 29 octobre 1968 : cas d'adultère au village Kibamba dans la commune de Moanda

Les audiences à la cour sont comparables à des scènes de théâtre dans lesquelles défilent différents intervenants tels que : le plaigant, le défendant, les porte-paroles et les membres de la cour (Juge, *mfumu vata*, *kapita* et *maduki*.)

9. 7. 2. Exposé des faits

François Nsanda, 30 ans, fils de Yaba Ernest (lignée Ne Nzinga, village de Kibamba) et de Nguela Alphonsine, du clan Kinlele, village de Kibamba a été surpris en flagrant délit d'adultère avec Agnès Sukama, épouse de Philippe Ngoma. François Nsanda est un jeune célibataire et Agnès Sukama, femme mariée et mère de trois enfants.

Agnès Sukama sortait avec François Nsanda depuis son jeune âge et a failli se marier avec lui, mais les circonstances ne l'avaient pas permis. C'est ainsi qu'elle a fini par épouser Philippe Ngoma qui a quasi l'âge de son père et avec qui elle a trois enfants.

Philippe Ngoma a été averti de ce forfait par un groupe de jeunes garçons qui avaient surpris sa femme et son amant en flagrant délit dans la forêt Kinlémbô. L'un des jeunes lui a remis la chemise et les babouches que François, l'amant, avait abandonnées lors de sa fuite. Ces objets constituent pour Philippe des pièces à conviction irréfutables. Le soir même, la victime se rend chez le kapita Ndombi Pierre, pour porter plainte, en s'acquittant du paiement une pièce de monnaie appelée '*npáta*' selon la tradition des Basolongo.

Le kapita va voir à son tour le chef du village Nguka Valentin, qui ordonne le *lukózi* 'alerte générale' dans le village et qui réunit le conseil du village. Il précisera l'heure et le jour du conseil, le lieu étant connu de tous. Enfin de compte, la cour a reconnu François Nsanda coupable des faits qui lui sont reprochés, ce à la grande satisfaction de la victime.

9. 7. 3. Verdict

Tata Falasua Nsanda : *Tuka wunu kwima o fita mile tanu kia zaïres, ngulu zole kwa tata Filipi, dimeme ye mbamba zole za nsamba kwa tata ye ngudi andi mama Gnesi mu diambu dia nlele ansoni ubavuatisi.*

Zi zinzidi tusa, mukusungidilanga ; kulendi diaka viokela nzila ya nzo au ko. Vo ludenganene mu vambu dia nzila, o fwete kubaviokesa (nkéento ye yakala).

Mbungu'a malamumu va meza mazimfumu, lapi ya mfumu 1000 Zaïres et mbáamba a nsáamba.

Imbundi yole kua yandi ndúumba.

Oyéélé

Mama Gnasi Sukama : *ngonde tatu o fwete vútúka kwa tata ye mama balonga diaka é nkádilu ye yakala. « o nlele a nénsasi wa kéte, ke uvuandanga miole ko».*

Tata Filipi Ngoma : *o nkéento muntu ayangidikanga, vo kulendanga diaka londa mongo ko , muna ngonde tatu zazi o nkaz'aku okwenda longwa malongi makuela. Tóomba aya be sadisanga mu makaya ma nsi bawúka. Vo kadi lendakene ko wauna baka muntu ve kanda wavanange moko.*

olungudi kuaku. Lapi ya zi mfumu 250 Zaïres + mbáamba nsáamba mu nuikina zi mfumu.

Makangamene vava ntoto, makangamene ku zulu. Bika matukangidi mawa mfumu et nganga. Mono bakulu bansola (répète le chef Nguka valentin) pour lever la séance.

Traduction du verdict en français :

François Nsanda, tu as perdu le procès pour avoir couché avec une femme mariée. Il suit qu'en ce jour, le tribunal te condamne à la victime Philippe au paiement d'une amende en espèces de cinq mille Zaïres et en nature de deux porcs et à une autre amende en nature d'un mouton et deux dames-jeannes de

vin de palme au profit des parents de la jeune femme pour avoir terni la réputation de leur famille. A dater d'aujourd'hui, nos hommes vont te surveiller. Tu ne peux plus passer par le domicile du couple. Si vous vous croisez en chemin, tu dois te cacher pour les laisser passer (l'homme ou la femme) sans piper un mot. Pour le bic du chef, tu paieras 1000 Zaires et une dame-jeanne de vin de palme.

Agnès Sukama, pour avoir terni l'image de ton mari et de ta famille, tu rentres chez tes parents pour recevoir une rééducation à la vie conjugale et ce, pendant trois mois car, comme le dit le proverbe, la peau de l'antilope est trop petite et ne permet pas à deux conquérants de s'y abriter. »

Philippe Ngoma, sachez qu'une femme est un être faible qui a des besoins physiologiques. Pour ce faire, le tribunal te demande de suivre un traitement adéquat pendant les trois mois de rééducation de votre femme auprès de ses parents. Par ailleurs, si cela n'est pas réparable dans ce délai, arrangez-vous pour trouver quelqu'un dans la famille qui vous prêtera main forte à ce sujet. Vous gagnez le procès, mais vous payerez 250 Zaires pour les frais d'administration ainsi qu'une dame-jeanne de vin de palme.

Nguka Valentin, chef du village, clôture la cérémonie en récitant la formule habituelle : *Dikangamene vava ntoto, dikangamene ku zulu mpe. Bika mambu mama tukangidi mu nkumbu a zinkaka zéto batu nbiéka mawa ye vuminua kua mfumu ye nganga* pour dire en français ce qui est lié ici bas, est aussi lié au ciel. Daigne ô Dieu d'exaucer ce que nous venons de décider au nom des ancêtres qui m'ont élu, que ce soit respecté par tout chef et tout *nganga* 'féticheur'.

9. 8. Audience sur un cas de sorcellerie

Il s'agit du cas *nkánwa nkwasá* 'affaire à claquement des mains' qui se juge le 3 avril 1969 à Vungu dans la commune de Moanda.

9. 8. 1. Exposé des faits

Dans le paisible village de *Vungu* dans la commune de Moanda (collectivité Boma-Bungu, région du Bas-Congo, sous-région du Bas-Fleuve), un phénomène rarissime est observé chez les jeunes garçons de 10 à 30 ans. Tout jeune garçon « pisse » ou urine du sang. Certains parents atterrés vont voir le chef du village. A l'époque le *mfumwa vata* s'appelle Ernest Ngoma-Yaba. Son *kapita* s'appelle Edouard Ndombi. Le chef de groupement est Nkenge Anselme. Le juge dans cette affaire se nomme quant à lui Victor Ngoma.

Comme il est bien connu que, dans ce genre de problèmes, les issues sont limitées, alors le *Mfumwa vata* invite, en accord avec les membres du conseil du village, un *nganga nzimbu* 'le devin à grain rouge' du village Longwa et auquel on a collé le sobriquet de « Sukisa ». Le grain rouge, on le place dans l'œil de tout suspect potentiel..

Signalons tout de même en passant que les familles plaignantes avaient d'abord contacté le tribunal de secteur à Malele qui relève de l'administration publique. Mais ce tribunal leur a recommandé de déposer leur plainte auprès du chef du village. On leur a indiqué que ce n'est qu'au cas où aucune solution n'est trouvée au niveau du village qu'ils pourront saisir le tribunal du secteur et même le tribunal du territoire à Moanda dans l'hypothèse où le tribunal de secteur n'a pu trancher l'affaire. Ainsi de suite jusqu'à la cour suprême de Boma, juridiction de compétence nationale.

Notons que, chez les Basolongo, une affaire concernant la sorcellerie en général est une longue procédure qui ne finit que lorsqu'on a des preuves palpables, en faisant intervenir un devin à grain rouge le *nganga a nzimbu* ou le *nganga nkása* comme chez les Bavili par exemple. Le *nganga nzimbu* n'intervient qu'en cas de manque de coopération de la part de l'accusé ou du suspect.

Pendant que les trois familles se sont présentées à Boma, une autre famille, dont l'enfant avait le même problème, a consulté un médecin qui n'avait rien trouvé de particulier du point de vue physiologique. En rentrant au village, la famille a appris qu'il y avait d'autres familles qui ont fait fuir leurs fils loin du village et que le phénomène avait disparu. Mais comme beaucoup de familles n'acceptaient pas cette solution, alors elles se sont constituées parties civiles avec les trois familles plaignantes.

A la veille du procès, le chef du village, Ernest Ngoma-Yaba, invite discrètement les trois accusés pour voir avec eux, en privé, ce qu'ils savaient de cette affaire. Mais cette démarche n'apporta rien de concluant. C'est pourquoi le *mfumu* ordonne le *lukózi* 'l'alerte verbale' tandis que son *Kapita* l'annonce à haute voix la nuit d'un bout à l'autre du village et précisant le jour et l'heure de la tenue du procès, le lieu étant connu de tous. Le tribunal a reconnu les trois accusés coupables et les sanctions furent définies dans l'extrait du verdict ci-dessous que nous donnons tel quel en kisolongo et que nous faisons suivre par sa traduction en français.

9. 8. 2. Verdict

Le juge : *Kua yeno batata Politu, Lafaello ye mama Nkutshi o wunu kiaki lu veno te mbazi muna nsuuka, lukatula ekimbevo kieno kua yana makala awonsoo bena ku vata diadi vo luzolele lwa kala moyo;*

Nzo zeno zi fwete bolomonwa ye vikwa ;

Mbázi yeno detatu ke lulendi diaka vuanda divata die Vungu ko ;

Vo lufuidi, ke lulendi mpe zikwa mu mazumbwa meto ko ;

Casier tatu za biele, casier tatu malavu ma nzénzé, mbáamba sambanu za nsámba ;

Mille Zaïres muna muntu, lapi mfumu. O wunu lufita zo.

Makangamene vava n'toto, makangamene kuzulu mpe. Inokeke ikiele e e.

Traduction libre :

Le juge déclare : « Messieurs Hippolyte Ngoma, Sami Raphaël et Madame Nkutshi à Mansanga, le tribunal vous reconnaît coupables des faits qui vous sont reprochés. Et je vous informe qu'à dater de demain - si vous tenez à la vie -, la cour vous ordonne de retirer le sort que vous avez jeté sur tous les jeunes gens du village. Dès demain, toutes vos demeures seront détruites et brûlées. Si vous mourez, vous n'avez pas le droit d'être enterrés dans nos cimetières. Comme amende, vous fournirez à la cour trois casiers de bière (primus), trois casiers de boissons sucrées gazeuses et six dames-jeannes de vin de palme. En espèce, vous paierez aujourd'hui mille zaires par personne pour les frais d'administration et pour le bic du chef. Vous ne faites plus partie de ce village, allez-vous en loin d'ici. Ce qui est lié ici bas et également lié au ciel. Après la pluie vient le beau temps. »

Avant que les membres du conseil ne se lèvent, Nkenge Georges, qui parle au nom de ses clients, négocie et obtient une semaine comme le délai de l'expulsion, cela pour donner à ses clients le temps de réunir les exigences du tribunal, à savoir le retrait de la maladie, les boissons et les frais d'écriture. Mais, au nom de ses clients, il ne remet pas en cause le principe de l'expulsion pour que tout revienne à la normale. Deux jours plus tard, tous les jeunes garçons n'urinaient plus du sang. Les demeures de coupables furent détruites et brûlées après leur départ.

9. 8. 3. Affaire foncière de Boko

Cette affaire est tirée du livre d'André Ryckmans et de Célestin Mwelanzambi : 1993) et illustre les rapports entre la tradition et la modernité.

9. 8. 3. 1. Introduction des faits et historique du procès

Le jugement de Boko est un jugement en appel qui fut rendu solennellement à Boko après plusieurs semaines d'instruction et d'audiences. Le tribunal itinérant est présidé par Armand Vibila, qui fut le premier administrateur territorial assistant africain du territoire de Madimba. Ce litige est très ancien et célèbre

dans la région car les premiers jugements datent de 1931. L'affaire n'avait jamais été tranchée à la satisfaction des parties. Il était donc indispensable d'y mettre un terme. Cinq lignées d'un même clan se disputaient un terrain et les jugements antérieurs rendus par le tribunal de secteur n'avaient pas été adéquats, les chefs et les chefs adjoints de secteurs s'étant révélés membres de l'une ou de l'autre lignée. Il y avait donc conflit d'intérêt.

Le jugement fait appel à toutes les traditions après un examen scrupuleux des lignées et des clans et une connaissance approfondie du terrain, des coutumes et de la procédure en matière d'affaires foncières. Il fait aussi appel à des proverbes judiciaires. Il fut accepté par les parties en cause.

9. 8. 3. 2. Verdict

Voici le verdict du jugement final de cette affaire :

Préambule

1) Vu la demande de révision du jugement n° 8 PVA. Vol. 100RR.887 vol.16 du 15 mars 1957 du tribunal de secteur de Ngufu introduite par Mayambu Emmanuel en date du 5 mars, jugement dont la question est libellée comme suit :

- « Le tribunal décide : la terre de Boko appartient au clan Ntumba Mvemba. Dit que les limites sont les mêmes que celles fixées par le tribunal du territoire, le 23 septembre 1931, juge : M. l'administrateur Mercier.
- Les mêmes limites depuis la route de Boko qui reprend le tracé de l'ancien chemin de fer, à gauche il y a un arbre « nkamba », de là jusqu'au palmier, jusqu'à un autre palmier, jusqu'à l'ancien chemin tracé par M. Cambier.
- Laisser le chemin de M. Cambier à gauche jusqu'au palmier, jusqu'à l'arbre « ndimbu », jusqu'au palmier, jusqu'à l'arbre « kigeti », jusqu'à un arbre « kigeti. » La limite traverse l'ancien chemin de fer et continue tout droit jusqu'aux deux palmiers situés au bord de l'étang Wungu.

Plus haut depuis l'étang situé au bord de la route casserole, la limite passe par le poteau de la ligne téléphonique jusqu'à l'arbre « ndimbu », jusqu'à l'arbre « kigeti » ; traverser le sentier jusqu'au palmier, puis un autre palmier ; passer derrière la maison Kimbangala David jusque sur la route de Boko à l'endroit où un stick séché a été planté. L'emplacement occupé par Mposa Thomas et ses autres frères appartient à Mpolo. Mposa possède la maison et les arbres déjà plantés par lui ; il ne pourra plus planter d'autres arbres, il doit continuer à travailler sur le terrain qui vient de lui être attribué et ne peut plus enterrer de nouveaux morts sur cet emplacement.

« Condamne Ndombi Louis à huit cents francs de D.I. à payer à Mposa, délai un jour ou dix jours de C.P.C. »

« Condamne Ndombi Louis, Mposa Thomas et Kimbangala David aux frais, soit : Ndombi Louis deux mille huit cent soixante-cinq francs, délai un jour ou quinze jours de C.P.C. ; Mposa Thomas et Kimbangala David deux mille sept cent dix francs, délai quinze jours de C.P.C. ; Mposa Thomas paie dix pour cent de dépens sur huit cents francs, soit quatre-vingts francs. »

- Vu la remise de l'affaire en date du 5 mars 1958 ;

Attendu que le demandeur Mayabu Emmanuel déclare que le tribunal de secteur n'a pas suffisamment examiné et finalement n'a pas tranché la question de savoir si finalement Mposa Thomas est ou n'est pas membre du clan Ntumba-Mvemba de Boko ; que de cette question dépend tout le reste du litige.

Attendu que lui, Mayabu, déclare que Mposa Thomas est étranger ; qu'il conteste l'existence, au sein du clan Ntumba-Mvemba de Boko, d'une lignée dite « Nambu-Mpansu » dont Mposa se prétend le représentant ; qu'il nie par-là tout droit de Mposa ou de cette lignée sur le patrimoine foncier du clan Ntumba-Mvemba.

Attendu que le tribunal s'est réuni à Boko pendant quinze jours d'audience (6 –10 septembre, 5-10, 12-15 et 20 octobre), que les parties et tous les témoins utiles ont été entendus, que le tribunal, en présence de ceux-ci, a procédé à un examen approfondi des lieux, en a dressé un plan, a consulté les pièces aériennes, s'est enquis de tous les litiges antérieurs, a tenu compte des dossiers de l'ancienne chefferie et de l'ancien secteur de Boko, en un mot, n'a négligé aucun des éléments qui pouvaient éclairer son opinion sur cette question fort embrouillée.

Attendu que le litige clanique remonte aux environs de 1923-1925 ; que le litige foncier fut pour la première fois porté devant les tribunaux en 1931 et qu'il donna lieu aux jugements suivants devant le tribunal du territoire :

Jugement n° 122 du 23 septembre 1931 des juges Merciers, Makako et Lenga, greffier Dikambala François.

Jugement n° 256 du 23 avril 1933 des juges Lekeux, Lenga, Sita, Lela Mawawa, Pembele, Kunsendi, avec expertise des chefs Sita et Kunsende.

Jugement n°177 du 2 octobre 1946 des juges Maillet, Batu et Sita, avec expertise des juges Batu et Sita.

Attendu que les déclarations du chef Sita lors de la présente instance, il en ressort qu'il y a eut encore d'autres litiges de détails à propos des cultures à Boko (toujours entre la famille de Matula et celle de Mposa.)

Attendu que, d'une part, lors de ces instances successives le problème clanique ne fut jamais examiné à fond en préalable ; que d'autre part, le problème foncier fut résolu par des décisions qui parlent de « terrain litigieux », de « remise partielle », de «partage à opérer par les juges », mais que ces décisions ne précisent pas quelles étaient les limites du terrain litigieux et quels furent pour chaque jugement les signes matériels qui concrétisèrent le partage de ce terrain litigieux.

Attendu que dans ces conditions le litige ne pouvait que rebondir et que les parties se sont retrouvées en 1957 devant le tribunal de secteur de Ngufu.

Notons qu'en tout et pour tout, il y a plus de nonante-deux attendus relatifs à la procédure sur ce complexe dossier vieux, de 1923, à plusieurs facettes, ayant trait à la lignée clanique de Mposa, à la coutume kongo, à la matière foncière, aux jugements précédents, à l'expertise du terrain litigieux, à l'examen des témoignages, au partage du terrain litigieux, etc.

Mesures Transitoires

Attendu que des arbres plantés par Matula Samuel et se trouvent derrière la maison de Mposa Thomas sont compris dans le terrain qui revient à ce dernier ; que les intéressés ont refusé d'en fixer le prix de rachat pour une cession à la branche de Mposa ; que le tribunal n'estime pas opportun de prendre une décision d'autorité qui n'a pas de chance de rencontrer l'assentiment des parties ; Qu'il y a lieu de les inviter à se mettre d'accord ;

Attendu que la petite maison de Kimbangala David et ses annexes sont traversées ou du moins presque par la présente limite ; que pour éviter des contestations futures, il y a lieu d'ordonner leur destruction dans un.

Attendu que la coutume permet à ceux qui ont défriché, incinéré ou planté de bonne foi dans un terrain reconnu ensuite à autrui, de le récolter sans entraves ni redevances quelconques, sous réserve de ne plus y cultiver ensuite sans la permission du propriétaire.

Vu la coutume Kongo, spécialement en ses adages :

kiazina ka kialambululua ko, go kifungidi kilendele lambululua kuandi

« ce qui est carbonisé ne se recuit plus, mais ce qui est mal cuit peut se cuire.

»

Sens : une affaire complètement vidée ne peut plus être introduite en justice, mais une affaire qui n'a pas été examinée à fond peut être recommencée.

mputa vo ibelokele baniansi bafuidi nsoni.

« Lorsqu'une plaie est guérie, les mouches deviennent honteuses et s'en vont. »

Sens : Lorsqu'un différend est complètement vidé, les parties ne peuvent plus y revenir.

gana vo tusasidi nzawu, kungsi ntieti wena koko.

« Il se trouve un petit oiseau *ntieti* (roitelet) sous l'éléphant que nous dépeçons. »

Sens : En tranchant un grand litige, on ne doit pas perdre de vue les petits détails qui représentent une certaine importance.

kuzyenene mbwa za makoko, mbwa koko uzyenanga.

« Le chien doit uriner là où les autres chiens ont uriné. »

Sens : Dans l'examen d'une affaire, on doit tenir compte des jugements antérieurs.

matutu ma nzo nkwa nzo utima mau

« C'est le propriétaire de la maison qui en déterre les souris. »

Sens : Dans une affaire clanique, faute de témoignages et de preuves sûres, on se réfère aux déclarations des parties.

mwana mfumu kia lukofi kadianga.

« Le chef mange quand on demande son arbitrage. »

Sens : le chef ne peut se saisir d'office d'un litige civil.

Le tribunal ne se saisit pas de ce qui dépasse son litige.

7) *mpuni ya mpumbu ye mpuni a mbala, kia ntungulula ntambi za malu.*

« Le menteur qui vient du Stanley-Pool et le menteur qui vient de la côte, ce sont les traces des pieds qui les feront découvrir. »

Sens : Le tribunal révisé le jugement précédent parce qu'il faut une expertise fouillée sur les lieux.

kingongo wa wuluka mbisi fuka dikileke.

« Le léopard a laissé échapper la bête, sa force est encore inhabile. »

Sens : Les parties ont eu tort de ne pas faire triompher en justice leur droit et de ne rien dire antérieurement.

Nsadi fwete futwa.

« celui qui travaille doit être rémunéré. »

Sens : Ceux qui ont travaillé peuvent récolter.

Nsi wayala mfumu ye nganga, ngo kayokwa ye nkanda ko.

« La terre où règne un chef et un prêtre, le léopard ne s'y flambe pas avec sa peau. »

Sens : on doit respecter les juges et il faut assister à la matérialisation des limites.

Kukwenda makela kulendi zitikila meno ko.

« Là où vont les balles, on ne peut y serrer les dents. »

Sens : il faut respecter l'autre partie devant le tribunal.

Par ces motifs

Le tribunal, ouï les assesseurs et à l'unanimité, jugeant tant en vertu de la règle coutumière que de l'équité, et en statuant en révision du jugement *a quo*,

Confirme le jugement *a quo* en ce qui concerne les D.I. de huit cents francs payés par Ndombi Louis à Mposa Thomas et l'attribution des frais à moitié aux deux parties ;

Annule pour la décision en matière foncière et pour le montant des frais d'expertise prononcés ;

Dit que les juges Buaka André, Mubela Alphonse, Nsonsa Sébastien et Mingalu Isaac doivent rembourser chacun cinq cents francs aux parties sur la somme de trois mille trois cent soixante francs touchée par chacun d'eux pour indemnité aux experts lors du jugement *a quo* ;

Dit que la lignée Nambu Mpansu sera considérée comme une lignée la quatrième lignée, du clan Ntumba Mvemba de Boko et ayant des droits sur une partie du patrimoine foncier de ce clan. L'appartenance à cette lignée des membres de la branche dite « Ntudi Kyalungu ou Mbwetete » dont déclarent relever notamment Mposa Thomas et sa parenté est confirmée.

Déclare Mposa Thomas et la branche dite Ntudi Kyalungu ou Mbanza propriétaires du terrain délimité ci-dessous, en prenant comme départ de périmètre le « mbota » ... vers l'Ouest (limite aux Ntumba de vingt centimètres de tour de base.)

Le « mbota » au bord de la route.

- Le petit safoutier situé à sept mètres au sud-est de la maison en briques adobes de Kimbangala David.
- Deux piquets plantés de part et d'autre de la R.I.G. Léo-Matadi, à quatre cent vingt mètres au sud du point 14 sous-mentionné.
- Un troisième piquet à cent mètres à l'Ouest de la route au croisement de deux petits sentiers.
- Un arbre « fyolongo » (voir croquis.)
- Un arbre « kikisu » situé au sud du sentier, à dix mètres environ au sud-est d'un grand palmier isolé et chétif.

Un piquet planté à l'endroit où le sentier tombe sur l'ancienne route.

Sur le bord de l'étang Ntempa, un point situé au milieu de la petite forêt se trouvant là.

-vers le nord (limite des terres de Boko.)

Le cours de l'étang Ntempa et du ruisseau Mfuta qui l'alimente, jusqu'au milieu des deux palmiers d'inégale grandeur située au nord de cet étang.

-vers l'Est (limite avec Zinga.)

Un piquet planté au bord de l'ancienne route.

Un autre piquet plateau bord de la percée du pipe-line.

Un arbre « mvete » à plus au moins cent cinquante mètres au Nord-Est.

Un arbre « nkumbi » à un mètre d'un arbre « ndimbu » de soixante centimètres de diamètre, à plus au moins cent mètres au Nord-Est.

Un grand palmier isolé à environ cinq mètres à l'Est de la R.I.G. Léo-Matadi, près d'un palmier incliné et d'un avocatier en forme de candélabre (voir croquis.)

Un arbre « nkamba » de plus au moins vingt-cinq ans à douze mètres à l'Ouest de la route.

Un point sur la route à hauteur de cet arbre.
vers le sud (limite avec Mpolo)

La route.

Un petit oranger à trois mètres à l'Est de la route près d'un safoutier.

Des piquets de « mpese-mpese » et de « bubu » plantés près.

Un piquet planté à une distance de cinquante pas de la route mesurée perpendiculairement à celle-ci, et situé non loin d'une souche d'un grand arbre qu'on vient d'abattre à 3 m d'un jeune « nkamba » de trente centimètres de tour.

Un arbre avocatier derrière la maison de Mposa et un « kiboto » situé à deux mètres d'un « nkamba. »

Un arbre « mbota » de nonante centimètres de tour, situé tout près d'un « kiboto » derrière la maison de Bamba André.

Un arbre « sani » situé à trois mètres d'un arbre « mbota » au sud-est du coin du petit cimetière des défunts de Mposa et près d'un arbre « bubu. »

Un piquet planté à cinquante pas de là, sur le bord de la route à un mètre cinquante d'un arbre « kisanu », en face d'un palmier entouré d'un figuier sauvage (ba dyazingwa ku bubu) situé lui de l'autre côté de la route.

La route jusqu'au « mbota » mentionné en I.

Ces vingt-cinq points ont été jalonnés d'autres arbres plantés immédiatement d'entailles sur des arbres existants, etc., de façon à diminuer les risques de confusion. Seuls trois tronçons de ce périmètre n'ont pas été matériellement parcourus par le tribunal.

du point 4 au point 5 (piquet planté à l'intersection des deux sentiers jusqu'au «fyolongo », le tribunal a suivi deux points. Il avait néanmoins, lors de l'expertise, parcourue à pied le sud de ce tronçon ;

du point 7 au point 8, du piquet au bord de l'ancienne route jusque dans la petite forêt au bord de l'étang Ntempa ; ceci vu qu'il s'agit d'une savane marécageuse avec visibilité parfaite ;

Du point 8 et au point 9, le cours du ruisseau alimentant l'étang Ntempa ; vu qu'il s'agit d'une limite dont la détermination matérielle ne peut donner lieu à contestation ;

6) Déclare que le reste du terrain situé à l'est de la route revendiqué précédemment par Mposa, y compris les étangs Mapopi et Mavwadanga revient à la lignée Mpolo ;

7) Déclare que les arbres fruitiers plantés par Matula Samuel, qui, du fait de cette limite, tombent dans le terrain de la branche Mposa, feront l'objet d'un accord entre ces parties dans les deux mois ;

si au 20 décembre 1959 aucun accord n'est intervenu, le litige sera porté devant le tribunal de territoire ;

8) Déclare pour le reste qu'il appartient aux intéressés de s'entendre ou d'aller en justice concernant l'appartenance clanique et les droits fonciers des membres ;

9) Décide que désormais quiconque voudra édifier un monument sur la tombe d'un de ses morts devra aviser le propriétaire du terrain où est située cette tombe. Il devra demander sa permission pour abattre les palmiers, arbres fruitiers ou essences utiles ;

10) Dit que les cultures plantées, défrichées ou incinérées seront récoltées par ceux qui y ont travaillé, mais par la suite, ils ne pourront y travailler qu'avec l'accord du propriétaire ;

Déclare en outre que la petite maison de Kimbangala David et les annexes situées sur la présente limite doivent être détruites endéans les quatre mois, avant le 20 février 1960 ;

Condamne :

Kimbangala David à cent francs d'amende pour propos injurieux, délai trois jours ou trois jours de S.P.S. ;

b) Kinsumba Samuel, Ngabu Dominique et Mayabu Emmanuel à six cents francs d'amende pour irrespect au tribunal de secteur, délai sept jours ou sept jours de S.P.S. ;

Mayabu Emmanuel à deux cents francs d'amende pour abattage de palmiers appartenant à autrui, délai cinq jours ou cinq jours de S.P.S. ;

d) Mposa Thomas à deux cents francs d'amende pour désobéissance à la décision du secteur et à cent cinquante francs d'amende pour irrespect au tribunal du territoire, délai trois jours ou trois jours de S.P.S. ;

e) Kinsumba Samuel, Ngabu Dominique et Mayabu Emmanuel à mille francs d'amende pour irrespect au tribunal de territoire, délai sept jours ou sept jours de S.P.S. ;

Confirme la condamnation de Mfundu Boniface à cent francs d'amende pour irrespect au tribunal ;

Condamne chacun pour moitié, Mposa Thomas d'une part et Kinsumba Samuel, Ngabu Dominique et Mayabu Emmanuel d'autre part, aux frais du procès taxés à mille septante francs, délai sept jours ou sept jours de S.P.S. ;

Ainsi jugé et prononcé en audience publique à Boko, le 20 octobre 1959 où siégeaient :

André Vibila- Juge président

André Ryckmans et Pierre Nzeza- Juges assesseurs

Les assesseurs

(s) A. Ryckmans

Le juge président

(s) A. Vibila.

9. 9. Essai d'interprétation

Nous essayons d'interpréter dans les rubriques ci-dessous les trois cas de conflits sociaux sur des deux bases : juridiques et linguistiques. Car pour nous, le fait de se présenter devant le *mfumwa vata*, chef du village (notable traditionnel) et son conseil qui ont la charge de rendre la justice aux plaignants, il s'agit en effet, du droit coutumier que F. Reyntjens (1992 : 27) appelle le droit populaire.

9. 9. 1. Considérations juridiques sur les trois cas étudiés

Le droit coutumier ou droit populaire pour reprendre l'expression de Filip Reyntjens est constitué de, caractéristiques que l'on peut se servir comme repères ou paramètres d'interprétations d'une procédure judiciaire.

F. Reyntjens (1992 : 17-21) note à ce sujet que :

« les droits populaires africains connaissent quatre caractéristiques qui sont : l'oralité, l'intégration, la flexibilité et la conciliation. Ces quatre paramètres permettent aux sages africains (les anciens, *maduki*, le chef, *mfumu* et le *kapita*, assistant du chef, chez les Basolongo) de statuer sur les divers problèmes qui opposent les paisibles membres de la communauté qui, en fait, ne sont pas étrangers les uns les autres. »

En opposant ces caractéristiques du droit populaire (oral) au droit moderne (écrit), grâce au tableau typologique élaboré par R.L. Abel (1980 :165-191), nous appréhendons les divergences et les convergences entre ces deux systèmes de droit, entre la coutume et la modernité (voir plus loin dans les pages suivantes).

9. 9. 2. Premier cas : traitement coutumier

Cette affaire a été tranchée sous la haute direction du *mfumwa vata* Nguka Valentin à la grande satisfaction des deux parties. Nous donnons une présentation ou exposé des faits, suivi d'un commentaire succinct.

9. 9. 2. 1. Présentation

Il s'agit d'un cas d'adultère qui concerne maman Agnès et papa François, deux amants de longue date. N'étant pas heureuse dans son mariage à cause l'impuissance sexuelle de son conjoint Philippe, Agnès cède devant les avances de son jeune et ancien amant. Ils se font surprendre par des enfants qui jouaient dans le bois tandis que, dans sa fuite, l'amant abandonne sa chemise et ses babouches.

Alerté, Philippe, le mari, va voir l'assistant (le kapita) du chef qui en informera le *mfumwa vata*, le chef du village. Ainsi, l'audience a lieu dans les règles et le verdict condamne sans surprise François à la réparation morale et psychologique alors que, de son côté, Agnès est sans surprise également condamnée à la rééducation et que son époux Philippe s'est vu recommander de suivre des soins pour guérir de son impotence.

9. 9. 2. 2. Commentaire

De prime abord, on relève aisément que cette situation cadre avec les quatre caractéristiques du droit populaire à savoir l'oralité, la flexibilité, la conciliation et l'intégration. En effet, le dossier est constitué sur une base orale (information rapportée par des jeunes). Quand Philippe est devant les autorités traditionnelles compétentes (les notables), il ne constitue aucun dossier écrit. Tout se fait oralement. Ensuite, depuis la constitution du dossier jusqu'au verdict final, la cour autorise une visible déviation qui évite à François la prison ferme. La cour compatit aux privations sexuelles imposées à la jeune femme suite à l'impuissance de son époux et donc lui reconnaît des circonstances atténuantes. C'est pourquoi la cour a décidé de la renvoyer chez ses parents pour une rééducation. Le mari mettra à profit cette période de rééducation pour se faire

soigner ou trouver un membre de famille qui pourrait le suppléer discrètement dans sa tâche d'homme, après la période probatoire de son épouse. Il s'agit ici de la *flexibilité*. En plus, la cour privilégie les relations humaines dans la *conciliation*. Aussi inflige-t-elle une réparation matérielle et psychologique à François, qui accepte sans broncher. La cour arrête des mesures pratiques qui sauvegardent l'équilibre social, quoique de telles circonstances ne se pardonnent que difficilement.

Enfin, ce jugement fait preuve de souci d'*intégration* dans la mesure où il tient compte du système social, politique, moral et religieux du groupe. En le jugeant civilement, on joue la politique religieuse de récupération, à l'instar de l'enfant prodige dans la Bible. L'inconvénient de ce genre de jugement plutôt clément est le risque élevé de récidive de la part du condamné.

Il y a aussi que le village est un microcosme. Il arrive dès lors et souvent que la personne en infraction quitte le lieu pendant une certaine période en vue d'effacer son image et d'éviter de s'exposer aux quolibets.

9. 9. 3. Deuxième cas : Traitement coutumier

La deuxième affaire se traite aussi devant la cour populaire. Elle contient une présentation et un commentaire qui cadre avec les caractéristiques du droit populaire.

9. 9. 3. 1. Présentation

Il était une fois à Vungu, un paisible village de la commune de Moanda, collectivité Boma-Bungu, sous-région du Bas-Fleuve et province du Bas-Congo. Là un phénomène rarissime était identifié chez les jeunes gens de 10 à 30 ans qui tous *pissaient* du sang, ce qui évidemment inquiéta les familles. Celles-ci se mirent à chercher des remèdes conformément aux convictions de leurs *kanda* 'familles nucléaires' respectifs. Pourtant, certaines de ces familles sont restées bras croisés tandis que les plus entreprenantes se sont présentées à différents endroits notamment chez le médecin, le féticheur et le notable à la cour

moderne, qui renverra l'affaire à la *fu kia nsi*, la coutume, étant donné la complexité de la matière à débattre.

Trois personnes furent suspectées : il s'agit en particulier de Raphaël Sami, Hippolyte Ngoma et NKutshi a Mansanga (mère d'Hippolyte). Selon les informations de tata nganga 'le féticheur', Sami Raphaël, un chasseur très renommé, est allé chercher un sort maléfique auprès de son beau-frère Hippolyte et sa belle-mère Nkutshi, ce pour que sa chasse et sa pêche soient encore plus fructueuses. Le sang que *pissent* les jeunes du village symbolise le sang des nombreuses bêtes et poissons que le chasseur tue ou capture.

Pour débattre de cette affaire complexe sur la sorcellerie, siègent plusieurs notables, à savoir le chef de groupement, le juge, *dingisi*, et les autres *maduki*, anciens, venant d'ailleurs, pour élargir le comité des sages érigé en un jury populaire.

Le *nkánwa nkwasá*, affaire à claquement des mains, rapporté ici est une cour d'assise traditionnelle où l'affaire dure longtemps avant le verdict final. Dans ce cas, nous avons choisi juste la dernière audience où l'on a fait appel au *nganga nzimbu*, féticheur à grain rouge, pour trancher.

9. 9. 3. 2. Commentaire :

Dans cette affaire, on retrouve deux des quatre caractéristiques relevées dans l'étude de F. Reyntjens (1992.) Il s'agit en premier lieu de la *flexibilité*. En effet, le juge accepte une déviation dans pas mal de circonstances. On le voit par exemple à la fin du verdict final, quand le *mpovi*, porte-parole et défenseur des accusés, plaide la prolongation du délai d'expulsion et demande une semaine au lieu de vingt-quatre heures. Ensuite, la cour est muette sur le faux témoignage du féticheur Mbadiangani qui s'en tire à bon compte. Et même la décision en soi pourrait changer en cas de pardon public avec garantie de changer. Il y a aussi présence manifeste de *l'oralité* à partir du moment où toute la procédure se fait oralement sans dossiers écrits. Par ailleurs, on note l'absence justifiée de la *conciliation* et de *l'intégration*, vu la gravité des faits. On ne sauvegarde pas les

rapports futurs comme c'est le cas dans la caractéristique de la *conciliation*. Dans cette affaire de sorcellerie, il n'y a pas non plus d'*intégration* dans la sanction collective pour une dissuasion individuelle.

En outre, le tribunal aurait dû, en ce qui est de la sanction d'expulsion, l'appliquer en tenant compte du degré de culpabilité de chacun d'eux. En d'autres termes, Sami, le demandeur du sort maléfique, aurait pu être puni différemment par rapport à sa belle-mère, Nkutshi, et à son beau-frère, Hippolyte Ngoma, qui sont les vrais sorciers qui devaient effectivement être expulsés pour donner l'exemple et ainsi espérer éradiquer ce type de sacrilège. On peut excuser les maladresses du juge en sachant que, dans un tribunal territorial moderne, il risque de se retrouver dans l'embarras en particulier parce qu'il n'est pas nécessairement sorcier lui-même. C'est donc avec raison que le tribunal moderne avait renvoyé l'affaire à la compétence des notables traditionnels. On peut épingler une autre faille de taille de la part du tribunal qui n'a pas jugé opportun de sanctionner le faux témoignage du féticheur Mbadiangana cité par la défense.

9. 9. 3. 3. Troisième cas : la coutume et la modernité

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, le droit populaire fonctionne à partir de l'oralité, tandis que le droit moderne prend ses racines dans l'écriture. Depuis la colonisation, le colon ayant constaté la grande richesse en matière de traitements des dossiers difficiles et délicats, il a créé les tribunaux de secteurs où il y a mélange entre coutume et modernité.

Ce troisième cas par exemple, montre le grand succès qu'a récolté la collaboration réelle entre les deux types de droits. Nous reprenons sa présentation et se referme par un commentaire du jugement.

9. 3. 4. Présentation

Il s'agit d'une affaire foncière produite à Boko, dans le territoire Madimba, sous-région de la Lukaya, région du Bas-Congo, et qui dure depuis 1931. Elle oppose deux clans : celui de Mayambu Emmanuel contre celui de Mposa Thomas.

Le jugement de Boko fut rendu solennellement après plusieurs semaines d'instruction et d'audiences. Le tribunal itinérant est présidé par Armand Vibila, qui fut le premier administrateur territorial assistant congolais du territoire de Madimba. Il est assisté par deux assesseurs dont André Ryckmans et Pierre Nzeza.

Ce litige très ancien dont les premiers jugements commencèrent en 1931, est célèbre dans la région, car il n'a jamais été tranché à la satisfaction des parties. Il était donc indispensable d'y mettre un terme. Cinq lignées d'un même clan se disputaient un terrain et les jugements antérieurs rendus par le tribunal de secteur n'étaient pas adaptés, les chefs et les chefs adjoints de secteurs ayant été en conflit d'intérêt en tant que membres de l'une ou l'autre des lignées en litige.

Le jugement fait appel à une bonne connaissance de toutes les traditions, à un examen scrupuleux des lignées et des clans et une maîtrise approfondie du terrain, des coutumes et de la procédure en matière des affaires foncières. Il fait aussi appel à des proverbes judiciaires comme composante didactique. Enfin de compte, il a été accepté une fois pour toutes par les deux parties.

9. 9. 4. 1. Commentaire

L'affaire de Boko a le mérite d'aboutir grâce au magnifique plan d'étude et la collaboration des deux systèmes de droit. En plus, contrairement à la cour populaire où il est nécessaire de recourir au service d'un *mpovi*, le tribunal moderne n'impose pas aux parties un *mpovi* pour défendre leurs intérêts. On relève enfin que, dans cette affaire, la culpabilité est partagée, ce qui explique pourquoi chaque partie s'est vu infliger une amende. Ce tribunal a fait montre d'un haut degré de professionnalisme dans sa façon de procéder : vérification des opinions des deux parties sur le terrain, confrontation des témoins, relecture

des jugements *a quo* au besoin et examen approfondi sur base des règles foncières en vigueur. Il y a une complémentarité entre les professionnels du droit traditionnel et ceux du droit moderne.

Enfin, ce tribunal a eu le courage de condamner même certains des anciens notables qui ont jugé précédemment ce litige, alors qu'en droit populaire, non seulement il est quasi impossible de condamner un ancien notable, mais il est aussi rare d'aller en appel contre un jugement, sauf dans le cas d'un *nkánu a nkúasa* chez les Basolongo de Vungu en l'occurrence. Par ailleurs, l'examen du verdict (cf. pages 98 à 101, alinéas 3, 4, 8, 9, 10, 12, 13 et 14) confirme tout ce qui vient d'être dit ci-dessus sur ce jugement.

9. 3. 4. 2. Constat

Nous ne pensons point, comme le père G.Hulstaert (1950 : 200), que « la faillite du droit populaire est due à la présence des tribunaux modernes en zones rurales. » Au contraire et selon nous, cette présence consolide la position des tribunaux traditionnels en tant qu'instance de solution traditionnelle, par le simple fait que les juges modernes s'inspirent constamment de sa jurisprudence, en travaillant avec ses notables.

A la différence de Gustave Hulstaert, nous préférons parler plutôt d'un affaiblissement des compétences de ces instances populaires en matières pénales par exemple. En effet, même de nos jours, le droit populaire reste en vigueur en milieu rural, quoique quelque peu affaibli par la présence du droit coutumier moderne, d'une part et par celle du droit étatique de l'autre. Il est à noter cependant que ce droit est soutenu, voire renforcé, par les tribunaux de secteurs et territoriaux.

Les différents types de discours (les proverbes judiciaires, les chants judiciaires, les idiomes, le rite à la recherche du vrai coupable) consolident les institutions traditionnelles. Les proverbes utilisés devant le tribunal coutumier moderne dans l'affaire foncière de Boko sont aussi couramment usités dans les cours populaires en zone rurale jusqu'aujourd'hui. C'est là une raison supplémentaire

de croire que c'est plutôt le droit coutumier moderne qui vient consolider la position du droit populaire, en lui apportant un plus sur sa méthodologie et son expérience. Les proverbes repris ci-dessous le confirment :

- *Kia zina ka kilambululwa ko, go kifungidi kilendele lambululwa kwandi*, pour dire « Ce qui est carbonisé ne se recuit plus, mais ce qui est mal cuit peut se recuire. » Cela veut dire qu'une affaire complètement jugée ne peut plus être rejugée, par contre une affaire qui n'a pas été examinée à fond peut être réexaminée ;
- *Gana vo tu sasidi Nzawu, kungsi Ntiéti wena koko* que nous traduisons par « Il se trouve un petit oiseau *Ntiéti* (roitelet) sous l'éléphant que nous dépeçons. » Le sens de ce proverbe est le suivant : en tranchant un grand litige, on ne doit pas perdre de vue les petits détails qui ont une certaine importance ;
- *Matutu manzo nkwa nzo utima mau* que l'on peut traduire : « C'est le propriétaire de la maison qui en déterre les souris. » Ce proverbe signifie que, dans une affaire clanique, on se réfère aux déclarations des parties, faute de témoignages probants et de preuves sûres ;
- *Kukwenda makela kulendi zitikila meno ko* « Là où vont les balles, on ne serre pas les dents. » Cela veut dire qu'il faut respecter l'autre partie devant le tribunal.

Sur base des caractéristiques soulignées par F. Reyntjens (1992 : 27), il y a lieu de faire une dichotomie permettant d'établir le lien entre le droit populaire et le droit moderne, conformément à ce que nous avons signalé dans l'introduction à ce travail. Grâce au tableau typologique élaboré par R. L. Abel (1980 : 165-191), nous pourrions librement constater cette dichotomie entre le droit populaire et le droit moderne.

Thème	Droit populaire	Droit officiel
<i>Structure sociale</i>		
Relations entre individus	Multiplex (fonctionnellement non différenciées)	Uniplex (fonctionnellement différenciées)
Conflits	Fréquents, complexes, intenses, souvenus	peu fréquents, simples, superficiels, oubliés
Relations	Entre connaissances	Entre étrangers
Groupes sociaux	Membres communs	Variés, à but spécifique
Rapports familiaux	Collectifs	Individualisés
<i>Instances des solutions</i>		
Contrainte	Absente	Présente
Institutions	Ni spécialisées, ni différenciées, ni bureaucratiques	Spécialisées, différenciées, bureaucratiques
Institutions	Très accessibles	Très inaccessibles
Institutions	Décision rapide	Traitement très lent
Parties	Sont actives et agissent elles-mêmes ou par des porte-parole (<i>Mpovi</i> chez les Basolongo)	Sont passives et représentées par des spécialistes
Normes appliquées	Vagues, particularistes, flexibles, connues, basées sur un consensus	Claires, universalistes, rigides, ésotériques, pas forcément basées sur un consensus
Décisions	Voient le bien et le mal des deux côtés, ne sont pas définitives	Donnent raison à une partie, sont définitives et complètes
Décisions	Veulent sauvegarder les rapports futurs entre les parties	Ne sont basées que sur l'évaluation de comportements passés
<i>Types de conflits</i>		
Conflits	Sont polycentriques, ont trait à de multiples aspects, ont une longue histoire	Sont bicentriques, ont trait à peu d'aspects bien déterminés, n'ont que peu de profondeur historique
Parties	Ont une relation continue	Sont des étrangers ; s'ils ne le sont pas, ils veulent terminer la relation
Processivité	Elevée	Basse
	Individuelle	Générale

9. 4. Considérations linguistiques

Quant à l'aspect linguistique, il dégage la compréhension des composantes du discours ci-après : la métaphore, la métonymie, l'hyperbole, l'euphémisme, les contes, les proverbes judiciaires. L'usage du verbe est fondamentalement basé sur la connaissance de la culture du peuple locuteur de cette langue. Son contexte global peut exprimer la parole, le discours, la pensée, le sentiment, la pertinence, le proverbe, le chant, le conte, et la littérature. Par ailleurs, sur le plan de l'analyse du discours, il y a des éléments discursifs importants à tirer, tels que la compétence communicative et la performance D. Hymes (1972.)

Voyons qu'en est-il des fonctions du langage en kisolongo.

9. 4. 1. Fonctions du langage en kisolongo

R. Jakobson (1963 :214-218) distingue six fonctions du langage. Toute communication verbale suppose six facteurs : le destinataire adresse un message au destinataire. Ce message renvoie à un contexte saisissable par le destinataire, grâce à un code commun aux deux locuteurs dont le « sender » est l'encodeur, tandis que le « receiver » est le décodeur du message. Le message requiert un contact, un canal physique et une connexion psychologique entre le « sender » et le « receiver », contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication. Ces six facteurs correspondent à une fonction linguistique différente, aussi longtemps que chaque message accorde quelque place à ces six fonctions.

Nous allons vérifier comment ces fonctions se réalisent dans le kisolongo. Dans l'usage du kisolongo, la diversité des messages réside non dans le monopole de l'une ou l'autre fonction, mais dans les différences de hiérarchie entre celles-ci.

Nous distinguons donc les fonctions ci-après :

- La fonction référentielle, centrée sur le contenu du message. Par exemple, le proverbe en rapport avec le conte, le chant judiciaire et les expressions courantes. Cette fonction renvoie au contexte, c'est-à-dire aux événements, aux faits et aux objets qui constituent la teneur du message ;

- La fonction expressive ou émotive centrée sur le destinataire, le « sender », par exemple dans le cas de la métaphore ou de la métonymie ;
- La fonction conative tournée vers le destinataire « receiver », telle l'allure supplétoire ou exhortative adressée à quelqu'un. Par exemple, dans le cas de chant et des idiomes pendant la palabre, *kinzónzi*. Cette fonction est très utile pour la relation. Le commandement, l'exhortation, la prière, l'incantation, la demande ou la promesse, le serment (interdit tel le *káandu*), la malédiction, *nsingulu*, le souhait et la bénédiction, *nsámbu*, constituent une manipulation d'autrui inhérente au système relationnel ;
- La fonction phatique par laquelle on s'efforce de maintenir le contact, par exemple, les bonnes paroles qui sortent dans le cas du conte. Les réactions d'un auditoire qui écoute un conte, ponctue un récit. Au niveau des salutations, surtout en Afrique de l'ouest, où la longue litanie débitée d'une façon mécanique n'a d'autre but que de renseigner sur l'état réel des personnes et des choses ;
- La fonction métalinguistique ou de glose s'intéresse au code employé dans le message. Ainsi par exemple, à la cour populaire, le porte-parole doit savoir exploiter le code employé par le camp adverse pour mieux présenter son client. Cette fonction est relationnelle. Elle requiert l'utilisation de code en honneur ;
- Quant à la fonction poétique, elle tend à valoriser le message en lui-même. C'est le cas de la métaphore et du chant judiciaire. Elle s'attache à la structure du message, qui fait que l'on s'enchanté d'un beau langage, une matière réservée aux initiés en pays des Basolongo.

Mis à part ces facteurs, H. Maurier (1985 : 164) constate avec raison que « nous sommes en droit de nous demander si cette énumération s'avère suffisante

compte tenu de la problématique du langage en pays des Basolongo en particulier et en Afrique en général ? » L'analyse qui suit montre que les six facteurs cités plus haut visaient la vie relationnelle dans l'usage du kisolongo : l'échange de paroles entre les personnes accomplit les bonnes relations ; les paroles resserrent les liens, elles unifient, elles vivifient, elles guérissent et font du bien. Il y a là toute l'ampleur de l'efficacité propre à la relation interpersonnelle. En d'autres termes, il apparaît une fonction spécifique du langage africain en général, que le linguiste attentif peut étudier lui-même.

Dans le même ordre d'idées, on peut ajouter un septième facteur que nous baptisons "la fonction positionnelle du langage", par laquelle les locuteurs se positionnent comme partenaires selon leur statut social : entre le mari et son épouse ; rapport du père à son fils, de la mère à sa fille, de l'oncle à son neveu, de l'aîné à son cadet, d'un vieux, *duki*, à un jeune, etc. Il y a par exemple cette déférence qu'il convient de signaler entre supérieur et inférieur : une femme qui parle à son époux, un cadet qui s'adresse à un aîné, etc.

Cette fonction se distingue de la fonction référentielle, laquelle renvoie au contexte, c'est-à-dire aux événements, faits et objets qui constituent le fond du message. Quand la vérité est conçue comme une adéquation de la parole aux faits, c'est cette *référentialité* du langage qui est visée.

Notons que la parole dite d'un inférieur au supérieur a pour but de dire la vérité, mais de dire ce qui doit être dit, pour que le supérieur reste en sa position de supérieur. On comprendra donc, dans ce cas, que l'essentiel n'est pas de dire la vérité, mais de garder les bonnes relations selon les exigences de la *fu kia nsi*, la coutume. C'est dire qu'un mensonge qui renforce les bonnes relations n'est pas considéré réellement comme un mensonge, s'il sert à garder les liens horizontaux. En d'autres termes, la fonction positionnelle du langage met en évidence la ligne schématique : destinataire → message → destinataire (R. Jakobson, 1963 :215). Prenons un autre exemple : les relations à plaisanteries. La fonction qui y domine est positionnelle. Les messages injurieux ou scatologiques ne sont pas d'abord expressifs de l'émotion du destinataire. La référentialité est mince, parfois nulle, et la structure du message peut être plus au

moins prosaïque, plaisante ou ingénue (fonction poétique.) Il ne s'agit ni de fonction phatique ni de fonction conative. Il s'agit de se poser l'un en face de l'autre comme des individus à part, ayant le droit de se taquiner en fonction de leur positionnement statutaire.

De nos jours, la fonction positionnelle du langage semble perdre petit à petit son essence en ville, car elle est noyée dans le contexte du modernisme d'aujourd'hui. Mais dans le milieu rural, elle est encore active dans les manifestations sociales telles que le mariage, les fêtes rituelles (intrônisation d'un chef du village), dans le cas de *kinzónzi kia mfulwa mambu*, palabre d'affaires, devant la cour populaire, etc.

9. 5. Conclusion partielle

En cas de conflit social chez les Basolongo, la réparation conduit les parties en conflit devant la cour populaire où le chef du village, *mfumwa vata*, est le garant de la tranquillité publique. Puisque le chef, *mfumu*, ne travaille pas seul, il est bon de présenter la composition de sa cour et de décrire le rôle de chaque membre. En observant la relation, « rituel et palabre », on s'accorde à dire que la cour populaire est l'une des issues de secours qui répare les dégâts du *káandu* ou d'autres faits conflictuels en société solongo.

La cour populaire où se déroule le *kinzónzi kia mfulwa mambu*, est comparable au tribunal correctionnel où les mesures pénales sont prises en fonction d'infractions commises par les prévenus. Autre chose, la palabre d'affaires, *kinzónzi kia mfulwa mambu*, diffère du droit écrit ou étatique, dans la mesure où elle n'a pas de prison (matérielle) ou d'infrastructure prévue à cet effet.

L'avantage de ce système populaire est que le prévenu bénéficie de plusieurs circonstances atténuantes en conformité avec les quatre caractéristiques citées plus haut. Quant aux autres palabres selon la coutume, *fu kia nsi*, elles correspondent au tribunal de paix étatique. Les quelques trois exemples que nous avons sélectionnés et qui ont été présentés devant la cour populaire pour illustration attestent que les Basolongo sont organisés et leur société fonctionne au rythme de l'évolution du monde à l'instar de chaque société. C'est pourquoi,

nous avons terminé cette étude par un exemple de « conflit de terre à Boko » dans le Bas-Congo et une étude de la relation entre « droit coutumier et droit moderne » (A. Ryckmans et F. Mwelanzambi : 1993).

Conclusion générale

Ce travail de recherche sur le *káandu* au pays des Basolongo apporte des réponses aux préoccupations fondamentales (*káandu*, *kindoki*, *nkisi*) exprimées par les Basolongo. Des réponses qui s'enracinent dans le tissu socioculturel de cette société.

Ce travail est, d'abord, un guide documentaire dans la mesure où il apporte des réponses qui permettent de mieux appréhender les réalités cosmogoniques de la société solongo (voir les chapitres : 2 ; 3 ; 4 ; 5 et 6). Il donne un éclairage sur la manière de combattre toutes les forces du mal (le sorcier, *ndoki*, le fétiche, *nkisi*,⁴³) et de régler les différends en cas de conflits suivant les mécanismes de concertation mis en place par la société.

Ce travail est, ensuite, le résultat des différents types de discours dans le pays des Basolongo. Ces discours sont des types littéraires (usage de proverbes, chants, expressions courantes, contes, etc.), profanes (qui met en exergue le sacré dans le cas du *káandu* et des autres rites), juridiques populaires (palabres d'affaires, *kinzónzi kia mfulwa mambu*, ou son rite conciliatoire appelé, *kinzónzi kia ngwizani mu fu kia nsi*, palabre de réconciliation selon la coutume), etc.

Ce travail est, enfin, un recueil des commentaires et des analyses qui renseignent davantage sur les Basolongo. Dans les analyses, les faits sont décrits dans une double perspective : l'aspect linguistique épingle l'usage du kisolongo par rapport à d'autres sous-groupes des Bakongo (chapitre 3) et l'aspect anthropologique fournit, des détails sur la culture solongo (chapitre 2), les concepts techniques (chapitres 4 et 5), les rituels dont le *káandu* (chapitres 6 et 7), ainsi que les voies de réparation : *la kinzónzi mu fu kia nsi*, la palabre selon la coutume, et le rite *lámba káandu* (chapitre 9).

Dans le premier chapitre, la littérature sur l'idéologie du langage dégage remarquablement la compréhension du discours solongo dominé par les

⁴³ La peur est surtout accentuée par la présence des forces du mal, les *ndoki* et les *minkisi*, qui sont redoutées pour leur capacité de nuisance qui s'enracine dans le *magico-religieux*.

symboles, les images, la métaphore, la métonymie et le respect du sacré. Par ailleurs, le lien avec la problématique du sujet a permis de confirmer les hypothèses émises.

- Le *káandu* est un produit du verbe, des gestes et des objets qui confèrent une puissance au chef de clan, *mfumwa kanda*, selon la cosmogonie des Basolongo.
- La vie sociale des Basolongo est réglementée par des normes et des interdits, dans lesquels les phénomènes *magico-religieux* jouent un rôle déterminant.

En définitive, le *káandu*, rite incantatoire solongo, a un pouvoir réel sur les individus comme l'ont confirmé les témoignages de nos informateurs (chapitre 7.), tous issus du pays des Basolongo.

Il existe des liens étroits entre le *káandu* et le *kindoki*. Ainsi par exemple, le *ngwankánzi*, l'oncle maternel dans le mode de filiation matrilineaire (chez la plupart des Bakongo) ou le *tata*, le père dans le système patrilineaire (chez les Basolongo) peut user de son pouvoir de chef de clan pour maudire ou bénir les membres de sa descendance. Le *kindoki*, la sorcellerie et les *minkisi*, les fétiches qui font peur aux Basolongo sont des intrants effectifs de leur système social. (lire nos annexes, précisément la 10, sur « Le pouvoir sorcier et ses réparations »)

L'examen du *káandu* à travers le chapitre 7, a révélé que le *verbe*, les gestes et les objets ont un pouvoir. Comme l'attestent R. Luneau et L. Vincent (1995 : 23), « la symbolique en effet recèle un pouvoir. Elle est – ainsi que le prouve son étymologie – un mode de rapprochement, un lien justificatif ou explicatif. » Si le *verbe* seul est un pouvoir incontestable, il devient plus puissant quand il est usité dans le cadre d'un rite tel que le *káandu* ou un autre rite incantatoire.

Sur le plan empirique, nous constatons que certains points basés sur la croyance, le *magico-religieux*, tels que la sorcellerie, et les fétiches existent, même s'ils ne sont pas encore prouvés scientifiquement ; et que les sociétés

claniques maîtrisent depuis longtemps ce domaine appartenant à la métaphysique dont le *verbe, les gestes et les objets* constituent le matériel didactique à la base.

Il semble évident que les recherches en sémiologie et en pragmatique soient indispensables pour mieux saisir la réalité des énoncés dans le discours des Basolongo. De même, l'usage fréquent des proverbes, des expressions, des contes, des chants, etc., dans le discours des initiés apparaît comme une précaution langagière assortie d'une bonne dose de métaphore poétique.

Il est particulièrement intéressant de retenir que la conception du magico-religieux est sacrée dans le monde des Basolongo (peut-être aussi dans l'esprit de tout Mukongo.). Dans la mesure où elle contribue à une renaissance africaine, aussi longtemps que de grandes valeurs sociales se dégagent, soit dans l'art de parler, soit dans la manière de réparer ses fautes, ou par la manière de résoudre des conflits sociaux à travers le *kinzónzi mu fu kia nsi*, la palabre selon la coutume ou le *kinzónzi kia mfulwa mambu*, la palabre d'affaires. D'où la nécessité d'avoir le retenu dans une société aussi normative que celle des Basolongo, car le *verbe (parole)* tue, démolit, détruit, etc. ; et qu'en cas de conflit, seul le dialogue reste le maître mot dans la recherche des solutions aux problèmes posés par la société.

Au-delà des simples attentes de la pertinence cognitive sur l'aspect culturel, le discours du « *káandu* » constitue un symbole dans le mécanisme du sacré. En pénétrant profondément la culture des Basolongo, on se rend compte que leur mode de vie social, politique et spirituel est là. Leur mode de gestion n'a rien à envier aux sociétés actuelles.

La société clanique des Basolongo n'a pas besoin d'une police pour fonctionner ou se faire entendre. Son pouvoir n'est pas oppressif, mais il appartient au peuple⁴⁴. On est donc en droit de dire que les autres civilisations doivent rester attentives et ouvertes à ce type d'aspects socioculturels qu'offre la renaissance

⁴⁴ N. Malasi (2000 : 215), tire la même conclusion chez les Warega.

africaine par le biais de ses expériences socioculturelles. C'est ce que démontre le cas du *káandu*, et sa réparation à travers la palabre d'affaires, *kinzónzi kia mfulwa mambu*.

Notons en substance que tout individu sait user du *verbe* (parole), mais la puissance du *verbe* n'est pas l'apanage de tout le monde. Elle est le fait de quelques initiés et des anciens. C'est le cas du *mfumwa kanda*, le chef de famille et du *mfumwa vata*, le chef du village.

La recherche sur le *káandu* nous apparaît à la fois importante et complexe. Importante, parce qu'à travers elle, on pénètre la particularité de tout un groupe social, dans sa vision du monde et sa cosmogonie. Complexe, dans la mesure où l'on réalise que les mots prononcés pendant « la conception et la réparation » du *káandu* vont au-delà d'un simple contexte naturel, ils pénètrent certains secrets réservés aux seuls initiés.

L'analyse du *káandu* chez les Basolongo (RDC) nous permet d'appréhender la dimension profonde d'un interdit au sein d'un clan, dont le non respect peut entraîner la folie, voire la mort du contrevenant. Des exemples similaires sont présents dans bon nombre de communautés africaines, tels que le cibindi chez les Baluba (RDC), le culte du Bwiti⁴⁵ (avec l'initiation d'iboga), chez les Fang (Gabon), le hlonipa⁴⁶ chez les Zulu (Afrique du Sud), etc.

⁴⁵ Le culte du Bwiti chez les Fang (Gabon) est un rituel qui consiste en l'initiation grâce à la plante sacrée appelée « Iboga » qui signifie, « élargissement du champ de conscience ». La consommation de celle-ci (plante sacrée) par l'adepte, apporte une lumière spéciale. Le sujet se trouve dès lors dans un état comateux pendant un bon moment. A son réveil, l'initié doit garder secrètes toutes les péripéties qu'il a vécu sous l'emprise de transe, une indiscretion de sa part peut entraîner des conséquences fâcheuses allant jusqu'à la mort. On peut lire à ce sujet, Marion Laval-Jeannet, 2003. Paroles d'un enfant du Bwiti, paru aux éditions Origine, Paris. Sur le dos du livre, l'auteur résume le rite Bwiti, comme un voyage dans lequel on croit mourir et renaître dans plusieurs dimensions où les lois cosmogoniques et l'essence même de la vie se disséminent. Ce culte est un héritage de la religion des pygmées de la grande forêt du Gabon. Dans le Bwiti, on communique avec la nature, avec les esprits de la forêt, avec ses morts, et, pourquoi pas, avec la lumière. On peut aussi rencontrer des êtres remarquables. Dans un article publié récemment dans le magazine 'Cairn' vol.10, P3. 2004, il est écrit ceci au sujet d'Iboga :

« De plus en plus de voyageurs vont vers les thérapies traditionnelles africaines lorsqu'ils considèrent que la thérapie psychologique ou psychanalytique occidentale s'est avérée insuffisante à régler leur mal-être. Dans le cas du Gabon, la rencontre a lieu dans un processus initiatique au sein de la religion du Bwiti dont les conséquences sont complexes. D'autant plus complexes que « l'outil » thérapeutique utilisé par les guérisseurs est une plante médiatrice, l'iboga, dont les effets psychotropes et physiologiques s'étalent dans le temps. »

⁴⁶ Hlonipa qui signifie, 'honte', 'discretion', 'respect' en zulu, est un interdit ou un rituel du genre

Si l'analyse du *káandu* permet de mieux appréhender le sens profond de certains interdits, il s'avère que des recherches en lexicologie⁴⁷, linguistique⁴⁸ et littérature⁴⁹ peuvent permettre un éclairage supplémentaire dans le décryptage des sociétés africaines.

Mises à part les recommandations déjà formulées (sur la littérature, la lexicographie et la linguistique) pour des recherches ultérieures, il convient de revenir sur ce qu'est le *káandu*, car certains Basolongo (sans compter les autres Bakongo) et d'autres observateurs extérieurs considéraient le *káandu* comme une sorte de 'loi décrétée au sein d'un clan pour faire respecter les valeurs ancestrales.

Pour notre part, nous considérons le '*káandu*' comme un "interdit" qui représente une conception du monde de ses utilisateurs. Certes, une conception du monde

cibindi aux conséquences surnaturellement néfastes (un exemple d'interdit en Afrique du Sud, cité en comparaison avec le *káandu en pays solongo*, par le professeur Kabuta lors d'un entretien verbal [UGent] à Gand, le 29 mai 2006.)

⁴⁷ En lexicographie : *káandu* 7/8 II A. interdit, règlement, loi, etc. B. serment imprécatoire ; discours sacré ; 1. dia *káandu* ; 2. kanga *káandu*, décréter un interdit, faire un vœu d'interdiction ; 3. bwisa *káandu* ; kulula *káandu*, transgresser, violer le serment 4. lámba *káandu* ; kutula *káandu* ; réparer l'interdit par cuisson du serment ; délier par le verbe, le nœud lié lors de la conception de l'interdit. Selon K. Laman (1936 : 213), le *káandu* est un *nkisi*, fétiche' ou chose consacrée (objet de sorcellerie) mis comme défense de voler des fruits, d'entrer dans la maison de l'autre. » Ci-après une liste non exhaustive des causes liées à l'interdit *káandu* :

1. l'inceste de toute sorte, c'est-à-dire entretenir des rapports sexuels avec sa sœur, sa mère, sa belle-mère, son beau-père, son frère, sa fille, son fils ; entre sœurs ou entre frères (cas d'homosexualité non prononcée en famille) ; 2. frapper ses parents en les dénudant ou pas ; 3. prendre pour femme une ressortissante d'un clan dont la réputation est mal acceptée par la communauté ; 4. frapper un chef de clan ou l'insulter ; 5. coucher avec la femme du chef de clan, *mfumwa kanda*. 6. commettre l'adultère pour une femme dont le mariage était au préalable refusé par le chef de clan ; 7. partage injuste des objets usufruitiers tels que la forêt, la terre, les étangs, les rivières, les animaux, etc. ;

8. se marier avec une femme ou un homme d'un clan réputé sorcier ; 9. ne pas respecter les accords tacites en matière de ristourne nocturne (échange des sujets humains à sacrifier) ; 10. prendre des fétiches ou la magie pour certains clans bakongo, etc.

Notons que le *káandu* est plus proche du *cibindi* chez les Baluba (RDC) en tant que code moral et ne fonctionne que dans le cercle clanique. Dans les deux cas (*káandu* et *cibindi*), le code moral et le code pénal se confondent. Sur le plan socioculturel, le dénominateur commun de ces valeurs de société en Afrique noire, dégage une notion de *bumuntu*, être foncièrement bien avec les autres, être humaniste, être intègre, etc., bref, savoir vivre.

Cependant, quoique connu comme interdit de tous les Bakongo, certains sous-groupes ne le pratiquent pas. C'est le cas des Bayombe, Banyanga, Bahumbu, Basansala, Bazombo, Bamboma, Bavili, Besiluangu, Bawoyo, Bandibu, Bambata, etc.

Remarquons que contrairement au *cibindi* qui est l'infraction en soi chez les Baluba (exemples : l'adultère, l'inceste, dénigrer ses parents, etc.), pour le *káandu*, toutes ces infractions ne sont que des matières à charge qui peuvent occasionner sa conception

⁴⁸ La présentation de la langue kisolongo (voir la notion de grammaire au chapitre 3)

⁴⁹ Les contes et les proverbes solongo (chapitre. 8 et l'annexe 7)

d'une société ne peut être exprimée par un seul fait culturel. Cependant, ses contours peuvent y apparaître très clairement comme c'est le cas chez les Basolongo.

L'étude du *káandu* nous permet de cerner certaines valeurs de la pensée négro-africaine qui contribuent à l'enrichissement des valeurs universelles telles que le savoir-vivre, *bumuntu*⁵⁰ ou *kimuntu*, l'inter connectivité entre les êtres, *nguisani*⁵¹ *katshi kwa vangwa*, et l'honnêteté, *wunsóngi*⁵².

⁵⁰ Au sujet de *bumuntu* ou *kimuntu* 7/0, les Basolongo pensent et croient que le *muntu*, 'homme' doit vivre conformément à un ensemble des règles pour mener une existence harmonieuse. Sinon, il devient un marginal. Par exemple, le membre d'un groupe qui enfreint les règles établies est appelé '*kinsisa*' 7/8, 'pirouette' (homme sans valeur, moitié homme, moitié objet). C'est l'un des motifs principaux parmi d'autres que les immoraux étaient vendus comme esclaves chez les Portugais, pendant la traite des Noirs aux 16^e et 17^e siècles comme l'a confirmé tata Dienge, lors d'un entretien verbal au village Senge, le 10 d'Avril 2002). Il est intéressant de savoir que, la faute d'un seul individu pourrait refléter comme un repère du mal, une référence abjecte, une image souillée de tout un groupe. Bref, le *muntu* 1/2 doit vivre avec un code moral, une manière saine de co-habiter en harmonie avec les autres membres de la société.

⁵¹ L'inter connectivité entre les êtres, *nguisani katshi kwa vangwa*, est une notion primordiale dans la pensée bantou. C'est grâce à elle, que des nombreux interdits et rites ont un sens dans la mesure où les composantes qui agissent dans l'homme par la 'force vitale' (souffle, ombre, nom et corps, selon les Basolongo) ont une relation circulaire et interactive. L'homme qui ne vit pas en vase clos a des relations avec d'autres êtres tels que les arbres, la nature, les minéraux, l'eau, la terre, la lune, le soleil, les étoiles, les animaux, la lumière, les ancêtres, les esprits, les oiseaux, etc. (Lire M. Laval - Jeannet, 2003). Dans le même ordre d'idées, E. Emmanuel Chukwudi (1998 : 6) consigne ceci : « According to the Akan (Ghana), the human person is made up with five elements : 1) *nipadu* - a body, 2) *okra* – soul, the guiding spirit, 3) *sunsum* – that part of a man which accounts for his character, 4) *ntoro* - that part of man which is passed on from the father and which is the basis of inherited characteristics, 5) *mogya* – that aspect of man which becomes a ghost after the death. »

On peut davantage trouver des approfondissements sur l'inter connectivité entre les êtres en lisant les auteurs tels que, M. Calame-Griaule (1965) ; L. Lévy-Bruhl (1931) ; D. Zahan (1972), etc.

⁵² L'honnêteté, *usongi* 9 /0 : rechercher la probité morale en toute circonstance.

Bibliographie

Ouvrages

Achille, B. 1974. Verbe noir (in aspects de la culture noire), recherches et débats, Paris (Fayard), pp. 31- 44.

Actes du Colloque International de sociologie du droit et de la Justice, série 2
U.L.B, 1970.

Adam, S., 1960. Introduction à la sémantique, Ed. Anthropos Paris.

Agbemagnon, F.N.S, 1969. Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire, Paris, Mouton & Cie.

Alfred, W. 1930. Amulets and superstitions, Oxford University Press.

Angenot, M.A. 1979. Glossaire pratique de la critique contemporaine, Hurtubise.

Apter, E. & Pietz, W. 1993. Fetichism as a Cultural Discourse, Paperback / France.

Augé, M., Dozon, J.P., Lallemand, S. et Michel - Jones. 1974. La construction du monde : Religion, représentations, idéologies, Paris, Maspéro.

Austin, J. L.1970. Quand dire, c'est faire, Paris Seuil. (Titre original), 1962: How to do things with words, Oxford University Press.

Balandier, G. 1955. La vie quotidienne au Royaume Kongo, Paris Hachette, s.d.

1962. Sociologie de Brazzaville Noire, Colin, Paris, A.

1962. Afrique ambiguë, paris, coll.U.G.E. , plon.

1963. « La vie quotidienne dans le royaume kongo », du 16^e au 19^es, pp. 1-19

Basil, H and Ian, M. 1978. Discourse and the translator, London, pp.116.

Basil, B. 1971. Class, codes and control (theoretical studies, towards a sociology of language), London.

Bauman, R & Sherzer, J. 1974. Explorations in the Ethnography of Speaking, Cambridge University Press.

Bentley Holman, W. 1887. Dictionnaire kikongo Language Grammar, B.M.S, London.

Bezy, F. 1971. Les structures de la société clanique, in la nouvelle Afrique. Situation et Perspectives d'un Continent (ouv. coll.), Verviers, coll. Marabout Université Presses et Cie.

Birou, A. 1966, Vocabulaire, pratique des sciences sociales, Paris, éditions Ouvrières.

Boas, Saphir and Whorf. 1979. Ethnolinguistics. USA, London

Bonnefoy, Y. 1981. Le dictionnaire des mythologies, Paris, Flammarion.

Bottomore, T.B. 1974. Introduction à la sociologie, Paris, Payot.

Boudon, R. 1986 [1992]. L'idéologie ou l'origine des idées, Paris, Editions du Seuil, points essais, pp. 325

Bouquet, S.1997. Introduction à la lecture de F. de Saussure, Paris, Payot et Rivages.

Bordron, J.F et Fontanille, J; U. Baähler, D, Bertrand, P, Bordron, P; Ouellet, F. Parouty; D. ; C. Zilbergberg.2000. Sémiotique du discours, revue trimestriel, n° 137, ed. Larousse.

Buakasa, G. 1973. « L'impensé du discours kindoki et nkisi en pays Kongo », Kinshasa-Bruxelles, Presses Universitaires du Cédaf ; pp. 200 – 300.

Buysens, E. 1943. Les langages et les Discours, Bruxelles, Office de publicité, id., 1967 : La communication et l'Articulation linguistique, PUB.

Calame Griaule, G. 1965. « L'art de la parole dans la culture africaine », Présence africaine, pp.73 - 91.

1977. Langage et Cultures africaines. Francois Maspéro, Paris.

Cherry, C. 1957. Human communication. Cambridge, Paris.

Cherry, C. 1979. Pragmatic aspects of communication. Dordrecht, Reidel.

Claire, G. 1975. Les Locatifs en Bantou. Musée Royal de l'Afrique Centrale – Tervuren, Belgique. PP 137-140

Clifford, J. 1988. The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art. Harvard Up, Cambridge, Massachussets, pp.

Constandse, A.K. et W.E. Hopstee. 1990. Contributions to mesolithics in Europe, Leuven Universitaire Presse.

Coupez, A. 1982. L'utilisation des langues et ses problèmes. Symposium « Civilisations et choc des civilisations ». Bruxelles, 12 décembre 1980, Académie des sciences d'outre-mer, pp.114 -123.

Culture et Religion, « Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation », colloque de Cotonou, 16 - 22 août 1970, Présence africaine.

Creissels, D. 1979. Unités et catégories grammaticales, Réflexion sur les fondements d'une théorie générale des descriptions grammaticales. Publications de l'université des Langues et Cultures de Grenoble.

De Certeau, M. 1993. Culture in Plural. University of Minnesota Press, USA, p. 53

De cleene, N. 1957. Introduction à l'ethnographie du Congo-Belge et Rwanda-Burundi, Anvers, Ed. de Sikkel

De Jonghe, J. ed. 1949. Les formes d'avilissements dans les sociétés indigènes du Congo, pp. 184.

Dell, H. 1984. Vers la compétence de communication, Hatier-Paris.

Denis, A. 1990. Sociolinguistics and contemporary French, Cambridge University Press.

Dogbe, Y.E. 1980. Négritude, culture et civilisation. Essai sur la finalité des faits sociaux, le Mée-sur-Seine, Akpagnon.

Dominique, D. 1987. Stratégies Paysannes en Afrique Noire (le Congo), L'harmattan, pp.178 -205.

Doutreloux, A. 1961. « Magie yombe, notes sur la fonction sociologique des formes para-religieuses », in Zaire v et xv n° 1, pp. 55 - 57.

Duranti, A. 1994. From grammar to politics : Linguistic Anthropology in western Samoan village. Berkeley and Los Angeles. University of California Press, P.

Eboussi Boulaga, F. 1993. Les Conférences Nationales en Afrique noire: une affaire à suivre, Paris / Karthala, pp. 112

Ela, J.M. 1982. L'Afrique des villages, Paris, Karthala.

Eliade, M. 1965. Le sacré et le profane, Paris, coll. Idées, Ed. Gallimard.

Elliot, R.C. 1960. The Power of Satire : Magic, Ritual, art, Princeton New Jersey, University Press.

Erwin -Tripp. 1996. Social interaction, social context and language, essays, by: Isaac,S., Julie, G., Any, K., Jansleng, G.

Fabian, j. 1990. Power and Performance : Ethnographic Explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba, Zaïre, USA, P. XIII

Faïk-Nzujj, CL. 1992. Eléments de phonologie et de Morphophonologie des langues bantu, Peeters, Louvain-La-Neuve, PP.9-12.

1997. La puissance du sacré. L'homme, la Nature et l'Art en Afrique noire (voyages intérieurs), Bruxelles, la Reconnaissance du livre, pp. 112 : 113

Faïk-Nzujj, Cl. & Ngonga-Ke-Mbembe, H.2004. Les traces du Grand Signe, Presses Interuniversitaires Européennes, Peter Lang, Bruxelles, Berlin, Frankfurt, New-York, Oxford, Wien.

Fasold, R. 1992. Vernacular Language Education Considered in Kingsley Bolton & Helen Kwok (eds), *Sociolinguistics Today*, p. 201

Favret-Saada, J. 1977. Les mots, la mort, les sorts, la sorcellerie dans le bocage, éditions Gallimard.

Frazer, J. G. 1922. The Golden Bough ; a study in magic and religion, London, Cambridge University, 12 volumes. Last edition: 2 volumes, 1957.

Fine, A. 1993. *Philosophical problems of the internal and external worlds*. Pittsburgh University Press, P. 276.

- Firth, R. 1963. Elements of social organization, Beacon press, Boston.
- Fourche, J. A.T. & Morlighem, H. 1973. Une bible noire, Bruxelles, Max. Arnold.
- Fukiau, B. 1969. Le Mukongo et le Monde qui l'entourait (Cosmogonie kôngo), Office National de la Recherche et de Développement, Kinshasa, pp. 111-114.
- Gentil, D. 1984. Les pratiques coopératives en milieu rural africain, paris, coll.U.Cl., L' harmattan.
1962. Traité de sociologie, tome 1, paris, presses universitaire de France. 1962.
- Got, M. 1966. Assomption de l'Espace : à propos de l'âme et de la danse ; sur une œuvre de Valéry, Paris : Sedes, p. 27
- Gurvitch, G. 1957. Vers la sociologie différentielle, Paris, Presses Universitaires de France.
1984. La vocation actuelle de la sociologie, Presses Universitaires de Paris
- Guy, R. 1968. L'organisation sociale, coll. points, H.M.H, Paris.
- Guy, M. 1947. « Les droits fonciers coutumiers chez les indigènes du Congo - Belge », Bruxelles, Librairie Falk fils.
- Haessart, J. 1956. Sociologie générale, Anvers, éd. scientifique Erasme.
- Halliday, M.A.K. 1978. language as a social semiotic., London & USA.
- Henri, M. 1985. Philosophie de L'Afrique noire. St. Augustin Bei Bonn: Anthropos – Institut, p. 164
- Hudson, R.A. 1980. Sociolinguistics, Cambridge University Press, pp.1-25;p.142-148.

Introduction à la culture kongo, musée royal de l'Afrique Centrale, in annales série 8, n° 46, 1963 : 109-153.

Hulstaert, G. 1952. Feu la coutume? I.R.C.B., bul. des séances, pp.156 -157.

Jef Verschuren, Jan Ola Ostman, Jan Blommaert & Chris Bulcaen. 2001. Language Ideologies. Amsterdam / Philadelfia : John Benjamins Publ. Co, pp.1-17

Jacques, M et A. Auchlin (1997). Introduction à la linguistique contemporaine, Paris, pp. 1-78.

Jakobson, R.1974. Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique, Bloomington.

James, M. and Lesley, M. 1991. Authority in language (investigating, language prescription & standarization), Routledge, London.

Jean - Louis, Ch. & Christian, P. 1988. Fondations de la linguistique. Etudes d'histoire et d'épistémologie, De Boeck / Université, pp. 1-215.

John Gumperz, J et Dell, H. 1972. Directions in sociolinguistics, by Reinhart and Winston.

Jousse, M.1974. L'anthropologie du geste, Paris, Gallimard (coll. Voies Ouvertes.)

Judith, C. 1972. (Chomsky and psychology), Psycholinguistics, Britain, pp. 94-95.

Juliette, G. 1981. La Sociolinguistique, Presses Universitaires de France.

Kabuta, N. S. 2003. Eloge de soi, éloge de l'autre, Peter Lang, P.E.I, Bruxelles/ Berne.

Karl Laman, E. 1936. Dictionnaire kikongo-français, Bruxelles, pp. 1-9. ; pp. 213 ;

Kiamenga, M. 1981. Un village au Zaïre: Makuta, Lille, Presses Universitaires de Lille.

Kingsley Bolton and Helen, K. 1992. Sociolinguistics today, London & New York.

Kokelberg, J. 1993. Les Techniques du style, Nathan, France

Kress, G. 1989. Language as Ideology. Oxford University Press, p.450

Labov, W. 1976. Le sens commun "sociolinguistique" les éd. de minuit, Paris.

1970. The study of language in its social context., Les éditions de Minuit France

La Fontaine, J.S. 1985/1986. Initiation, Manchester University Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. 1980. Les métaphores dans la vie quotidienne, (Traduit de l'américain par Michel de Formel en collaboration J.J. Lecercle). Les éditions de Minuit, Paris.

Lakoff, G & Turner, M. 1980. More than Cool Reason A Guide to poetic Metaphor University of Chicago press, Chicago and London.

Leech, G. 1983. Principles of pragmatics, pp. 104 -107, Cambridge, Uk.

Léon, D. 1955. Cours du Kikongo, Musée royal Tervuren, pp.2-6.

Léon de Sousberghe. 1976. L'Indisolubilité des unions entre apparentés au Bas-Zaïre.

Lévy - Bruhl, L. 1964. Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris, P.U.F.

Levinson, S. 1976. Pragmatics, Cambridge University Press, p. 226.

Lévi-strauss, Cl. 1949. Les Structures élémentaires de la parenté, Presses Universitaires de France, Paris;

1962. La pensée sauvage, paris, plon.

Louis-Vincent, Th, Bertrand, L et jean, D.1969. Les religions d'Afrique noire, Fayard.

Lumwamu, F. 1973. Essai de morphosyntaxe systématique des parlers Kongo, éditions Klincksieck Paris, France.

Linton - Raph. 1968. Fondement culturel de la personnalité, Paris.

Louis-Vincent, Th. et René, L.1990. La Terre africaine et ses Religions, Traditions et Changements, éditions L'harmattan, Paris / France, pp. 21-224.

1975. La Terre Africaine et ses Religions, Traditions et Changements, éditions Larousse Université, Paris / France, pp. 48-129.

Louis -Vincent, Th. 1966. Importance du verbe dans la pensée africaine, le langage, pp. 320-323.

Malinowski, B. 1974. Les jardins de corail, Paris, Maspéro, France

Malolo kisimbila ndia n'soki. 1994. La Sagesse Kongo, Kinshasa (R.D.C.), pp. 20 - 28

Mannheim, K. 1956. Idéologie et Utopie, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, pp. 44 - 45

Maquet, J. 1962. Les Civilisations Noires, Paris, France

Martinet, J. 1973. Clefs pour la sémiologie, Paris, Seghers.

Massamba Ma Mpolo. 1973. Le problème de la sorcellerie : point de vue d'un chrétien, dans R.C.A., 14, pp.247-269

Meeuwis, M & Blommaert, J. 1988. Codeswitching, Peter Auer, pp.76-100

Merriam, A. P. 1952. "The concept of the culture clusters applied in Belgian Kongo", south-western Journal of anthropology, xv. 4, pp.384 -386.

Michaël, G. and Suzanne, L. 1978. Language situation, language varieties and their social contexts, London & Boston.

Michaël, S.. 1983. Discourse analysis, the sociolinguistics" analysis of national language.

Michel de Certeau. 1993. La culture au pluriel, Seuil, France.

Michel, L. 1996. Miroir de l'Afrique; message de l'Afrique; la possession et ses aspects théâtraux, Gallimard, Paris.

Michèle, P. 1994. L'énonciation en Grammaire du texte, Nathan, France

Middleton, J & Winter, E.H. 1963. Witchcraft & Sorcery in east Africa, London, Routledge & Kegan Paul.

Morris, C. W. 1938. Foundation of The Theory of The Signs, London.

Ngoma, N. 1981. Initiations dans les sociétés traditionnelles africaines. Le cas Kongo, Kinshasa, presses universitaires du Zaïre.

Obenga, Th. 1971. Le Zaïre-civilisations traditionnelles et cultures modernes, paris, présence africaine.

Ogden, C.K. & Richard, I. A. 1923. Meaning of meaning, London

Olga, B. 1981. Carte ethnique de la République du Zaïre, quart du Sud-Ouest, Musée Royal.

Onimus, J. 1990. Essais sur l'émerveillement, Presse Universitaire de France.

Paul, V. Kroskity. 2000. Regimes of Language: Idéologies, Politices, and Identities, Douglas W. Schartz, School of American research, Santa Fee, New Mexico, Oxford, pp.1- 55

Pierre, A. 1993. Que sais je? La sociologie du langage, Centre Universitaire de France.

Pierre, E. 1972. L'enfant et son Milieu en Afrique noire, Payot, France, pp.

Pride, J.B. and J. Holmes. 1972. Sociolinguistics, Watson & Viney, by Hazell Britain, p. 273.

Radcliffe-Brown, A. R. 1968. Structure et fonction dans la société, paris, Ed. de minuit.

Randles, W.G.L. 1968. L'ancien Royaume Kongo, des origines à la fin du 19ème siècle, pp. 2-22.

Reintjens, F. 1992. Legal and Institutional Aspects of Development, University of Antwerp (syllabus), pp. 18-27.

Robert, M. 1987. Langage et croyance, les « univers de croyance » das la théorie sémantique. Pierre Mardaga, 2 galerie des princes, 1000 Bruxelles.

Roch Valin. 1955. Petite introduction à la psycho- mécanique du langage, Pres- ses Universitaires de Laval / Canada.

Sartre, J.P. Esquisse d'une Théories des Emotions. Paris, Hermann, pp. 9 – 48

Senghor, L.S. 1959. « Les éléments constitutifs d'une civilisation africaine », Présence africaine, pp. 275.

Les fondements de l'africanité ou négritude et arabisme, unité africaine (O.U.A. 23 février 1967).

Suzanne, R. 1982. "Socio-historical linguistics", Cambridge University Press, pp. 5 -18.

Sylvain, A. 1992. Histoire des idées linguistiques, tome 2, Chez Pierre Mardaga 12, 4020, Liège.

Tempels, P. 1949. La philosophie bantoue, Présence africaine.

Timotio, V et Catharine Mabie, L. 1989. Nsweswe Anusu Ampembe, pp. 2-63. Éditions Cedi, Kinshasa (RDC)

Tollet, M. 1966. Initiation sociologique en Afrique Centrale, Anvers, Ed. Scientifiques Erasme.

Trudgill, P. 1976. Sociolinguistics, an introduction to language and society, p. 54.

Vansina, J. 1966. Introduction à l'ethnographie du Congo, Mouscron, Ed. Universitaire du Congo.

Van Wing, J. 1938. Etudes Bakongo II, Religion et Magie, Bruxelles.

1959. Etudes Bakongo, sociologie, religion et magie, Anvers, Desclée., pp.245

Vanderveleen, P. 1988. Les actes du discours, Pierre Mardaga, Liège-Bruxelles, p. 68.

Van Roy, H. 1963. Proverbes kongo, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, pp. 2-82.

Victor, T. 1982. From Ritual of the Theatre. New – york: PAJ Publications, p. 96

Wauthier de Mahieu. 1980. Structures et symboles, Institut International Africain, Leuven Belgique.

Willy, B. 1963. Le royaume du Congo aux xvème et xvième siècles, les amis de la présence africaine Bruxelles.

Zahan, D. 1963. La dialectique du verbe chez les bambara, Paris, p. 157.

Articles

Augé, M. Novembre - Décembre 1985. Notes sur les rapports entre espace social et systèmes symboliques, in les annales de l'économie-société et civilisations, n° 6, pp. 1250 -1256.

Balandier, G. 1960. Structures sociales traditionnelles et changements économiques, in les Cahiers d'Etudes africaines, n°1, janvier, pp. 1-14.

Barbara, Th. 1999. The sacred Vessel : Ceramic Minkisi as Agents of healing, pp. 1-11 (conference-debate, November 1999, Ghent).

Bavua Ne Longo. 1985. In Actualités du Zaïre, sur les origines bakongo(revue), pp. 1-13.

Blommaert, J. 1999. Gassroots writing in Shaba (Congo ex: Zaïre), April-May (Ghent university).

Bordron F.J, et J. Fontaine et al. Mars 2000. Sémiotique du discours et Tensions rhétoriques, Revue Trimestriel 137.

De Cleene, N. 1937. La notion de propriété chez les populations matrilineales du Congo-Belge, in Africa xvi, 1, 23-28.

Denis, M. Janvier 1935. L'organisation d'un peuple primitif, in revue générale de la colonie Belge (R.G.C.B.), tome 1, n1, 484 - 490.

Duranti, A. 1988. Intentions, Language, and Social Action in a Samoan Context. Journal of pragmatics 12., pp. 13 - 33

Ferdinand, N. 1964. « Initiation bakongo et sa signification », in Centre d'études des problèmes sociaux, 66, pp. 5-110 ; 1967 : 5-91.

Kabuta, N. S. 1997a. Construction d'une formule. Exemple du proverbe Luba. Paroles et cultures bantoues. Mélanges en hommages à F.M. Rodegem. Musée Royal d'Afrique centrale, Tervuren. Annales en sciences humaines vol. 159.

Kiambi. 1966. « L'être chez les bantous », in *revue du Clergé Africain*, xxi, 5, pp. 21-28.

Kivanga Kuanda, B. 1968. « Les grandes lignes du droit coutumier Yombe », in *revue diocésaine de Boma*, 3-4, pp. 4 -24.+

Lapika, D. Mai 1984. « L'art de guérir chez les kongo du Zaïre, discours magique ou science médicale » ? In *les Cahiers du cédaf*, n° 3, pp. 1- 69.

Lombart, J. 1967. « Pensée et Démocratie dans l'Afrique traditionnelle », in *Présence-africaine*, n°63, 3 ème trimestre, p. 1632.

Malenge, K. Novembre 1985. « Des paysans en marche. Changements des quelques villages d'Idiofa », in *Zaïre-Afrique*, n° 199, pp. 521-532.

Mateta, H. 1957. « La dot chez les Bakongo », in la Femme et le Congo, p. 5-9, ill.

Masamba ma Mpolo. Janvier 1971. « Une approche pastorale de la sorcellerie », in *Revue du Clergé Africain*, pp. 263 -273.

Mufuta, K. 1977. Littérature orale Luba. Notes de cours. Université Nationale du Zaïre, campus de Lubumbashi.

Mufwene, S. 1998. "Formal evidence of pidginization /creolization in kituba". *Journal of African Languages and Linguistics* 10, pp. 33 - 58.

Munzele Munzimi J. M., in Claude Ravelet (dir.), « Conception de l'univers chez les Ambuun », Regards sur l'Afrique Noire, Janvier-juin 2001, pp. 179-192.

Vanhove, J. 1938. « Eléments de droit privé coutumier du Congo-Belge », in Nouvelles, 4, p. 29.

Wax, H. R. 1971. Theoretical presuppositions « fieldwork »& the First and the most uncomfortable stage of fieldwork (www. Anthrobase.com)

Woolard, K. A & Schieffelin, B. 1984. The Ideological Dimensions of the Debates. In *Bilingual Research Journal*, p. 56, USA

Mémoire et Thèses

Mémoire de Licence

Kani Bangu. 1987. Esquisse de Description d'une Langue Africaine : Le Kikongo de Matadi. Université Libre de Bruxelles (ULB), Belgique

Thèses

Harold Ferdereau, W. 1969. Dictionnaire kikongo (ya leta)- anglais-français, éditions Leco, Kinshasa (RDC).

Kasanda Lumembu, K.CICM. 1979. Le buloji-Mupongo des Luba du kasaayi (Zaïre). Les pouvoirs bénéfiques et maléfiques, et leur signification ontique.

Lubana Ngiyene, A. 1989 -1990. « L'organisation de la société paysanne et la situation du mouvement associatif, coopératif dans le tiers monde ; l'interface entre les associations rurales, à fonctions multiples et les associations urbaines de consommation comme moyens de lutte contre la misère rurale et urbaine, « le cas du Bas-Zaïre », U.L.B., faculté des sciences sociales, politiques et économiques, thèse de doctorat soutenue en sciences humaines, U.L.B.

Michael, M.1997. "Constructing sociolinguistic consensus : a linguistic ethnography of the zaïrian community in Antwerp", Belguim, UIA.

Malasi, N.M. 2001. Mutánda, la corde à proverbes des Lega du Kivu-Maniema (Congo) Leiden / Nederlands.

Ndonga Mfuwa.1995. Systematique Grammaticale du Kisikongo (Angola), Université René Descartes Paris V-Sorbonne / France

Yolanda Pedro, M. 1999. The use of Kiswahili in Rural Areas and Its Implications for the future of Ethnic Languages in Tanzania.

Glossaire

Ce lexique se base sur les mots utilisés dans les annexes 2, 4, 6, 7 et 8 notamment, en ce qui concerne : les interviews, les audiences, les proverbes, les contes, les expressions courantes, les chants judiciaires, etc.) Sa notation tient compte des normes conventionnelles en linguistique africaine en vigueur.

La première colonne reprend les lexèmes utilisés ; la deuxième colonne indique la catégorie grammaticale, la troisième colonne présente le genre et la quatrième colonne décrit l'équivalent du lexème en français.

Le kikongo est une langue bantu à ton bas en général, c'est pourquoi nous ne signalons que le ton haut. Ainsi, à côté de chaque lexème, on met entre parenthèses le pluriel.

Par ailleurs, nous soulignons que dans le cas du verbe conjugué comme catégorie grammaticale, nous mettons un trait pour le genre, tandis que la traduction française concerne, le verbe entre parenthèses à l'infinitif et non pour le lexème de la première colonne.

<i>Lexème (s)</i>	<i>Catégorie grammaticale</i>	<i>Genre</i>	<i>Equivalent</i>
-------------------	-------------------------------	--------------	-------------------

A.

akūndi, bakūndi	subst.	1/2	amis
asundi, basundi	subst.	1/2	gagnant (s)
atōndi, mintōndi	subst.	1/4	sympathisant (s)
avélédi, bavelédi	subst.	1/2	saint (s)

B.

báká	inf.	15	prendre
bálúla	inf.	15	tourner

bâmama	subst.	2	mères, mamans
bámbóte	adj.	2	bons
bángula	inf.	15	révéler
batâta	subst.	2	papas
bátélámene	verb.conj.(téláma)	-	se tenir debout
bííka	inf.	15	laisser
bíkula	inf.	15	prophétiser
bókéla	inf.	15	appeler
búdi, yibúdi	subst.	7/8	chat (s)
búká	inf.	15	casser
búkáma	inf.	15	se renverser
bulêki	inf.	15	faire l'enfant
bungíangía	inf.	15	faire le colporteur
bwéla	inf.	15	ajouter
buzéngí	inf.	15	faire l'imbécile

C.

D.

dásúka	inf.	15	se fâcher
díambu, mambu	subst.	5/6	affaire(s), problème (s)
diambí, mambi	adv.	5/6	qui est ou sont mauvais
diantóko, mantóko	subst.	5/6	qui fait plaisir
díata	inf.	15	marcher
dibwídi	verb. conj.(bwa)	5	ce qui doit arriver
díimba	inf.	15	écouter
dííkíla, yidííkíla	subst.	7/8	poison (s)
dikála, makála	subst.	5/6	craie (s) de braise
díísu, méso	subst.	5/6	oeil, yeux

dikwéla, makwéla	subst.	5/6	mariage (s)
dilwéki, malwéki	subst.	5/6	action de parvenir
dímósi	adv.	5	primo
díngálala	inf.	15	se calmer
disu difwîdi nkókila, bétéla kia tóló	prov.		traduction littérale: oeil crève soir, coïncide sommeil un oeil qui se crève le soir, coïncide avec le sommeil du soir.
ditónda	subst.	5	ce qui est acceptable
dûka	Inf.	15	creuser
dúkúla	inf.	15	verser
E.			
édí, éma	pron. dém.	5/6	ceci, ceux-ci
ediláu, maláu	subst.	5/6	chance (s)
ekúba, makúba	subst.	5/6	faux pas
elûmbu, tûmbu	subst.	11/13	village (s), concession (s)
etúmbelá, yitúmbéla	subst.	7/8	moineau (x)
F.			
féti, ziféti	subst.	7/10	fête (s), célébration (s)
fínga	inf.	15	injurier
fónnga	inf.	15	rester calme, comploter selon le contexte

fú	subst. inv.	7	caractère (s)
fúkáma	inf.	15	s'agenouiller
fu kiansí, fu yansi	subst.	7/8	coutume (s), tradition (s)
fúkúsa	inf.	15	bouillir
fúlúka	inf.	15	ressusciter de mort
fúlu, yifúlu	subst.	7/8	siège (s)
fúnda	inf.	15	accuser
fúta	inf.	15	payer
fwá	inf.	15	mourir
fwánana	inf.	15	se ressembler

G.

gôogá	inf.	15	parler
gônda	inf.	15	tuer

H.

I.

ídiodio	adv.	-	cela implique
íkuma	adv.	-	c'est pourquoi
íngëta	expr.	-	me voici, présent
inlúta, minlúta	subst.	3/4	bénéfice (s)

J.

júvúla	inf.	15	demander
--------	------	----	----------

K.

káandu, bikáandu	subst.	7/8	interdit (s)
kádílu	subst.	7	attitude (s), comportement (s)
kânda, makânda	subst.	5/6	famille (s), clan (s)
kánga	inf.	15	fermer, emballer, enfermer
kémba	inf.	15	se réjouir
kía	mot abstrait.	7	lumière, éclairage
kíadi	mot abstrait	7	tristesse
kiéléka	mot abstrait	7	vérité
kíémba, bíémba	subst.	7/8	piège (s)
kifwafwa, bifwafwa	subst.	7/8	rebus, réjeton (s)
kîmpa, bîmpa	subst.	7/8	jeu (x)
kímvúka, bimvúka	subst.	7/8	association (s)
kínfúmu, bimfúmu	subst.	7/8	autorité (s)
kinkúlu	subst. inv.	7	authenticité, ancestralité
kínsíona	subst.	7	être orphelin, être abandonné, se sentir seul, etc.
kíntwádi, bitwádi	subst.	7/8	mutuelle (s)
kinzónzi, binzónzi	subst.	7/8	palabre (s)
kitántu	subst.	7	état d'inimitié
kíte, bite	subst.	7/8	colporteur (s)
kitúnga, bitúnga	subst.	7/8	panier (s) en paille
kônki, makônki	subst.	5/6	boulet (s) de fougou
kúmi	adj. numéral	-	dix
kúndá, bikúndá	subst.	7/8	chaise (s), banc (s)
kûnda	inf.	15	saluer, rendre hommage
kwása	inf.	15	embadigeonner

kwéla	inf.	15	se marier
L.			
lâmba	inf.	15	préparer
lâmbúdila	inf.	15	repréparer
lândá	inf.	15	suivre
lândíla	conj.	-	selon, en fonction de
lééka	inf.	15	coucher, s'endormir
lólóka	inf.	15	pardonner
lómba	inf.	15	demander, supplier
lóngóka	inf.	15	étudier
lúdi	mot abstrait. inv.	7	vérité
lúka	inf.	15	vômir
lulééndo	subst. inv.	11	orgueil
lúnda	inf.		
lúnga	inf.	15	gagner
lungwénia, tungwénia	subst.	11/13	cameléon (s)
lusámbwadia kanuani ye nkáma	prov.	-	(traduction littérale) septante ne peut se mesurer à cent septante ne peut se mesurer avec cent. (à l'impossible nul n'a tenu)
lúve	subst.inv.	11	permission
lwála	inf.	15	se blesser
lwéka	inf.	15	blesser, choquer

M.

máálu	subst.	6	pieds
mabángu	subst.	6	réponses véxatoires
mábwîdi	verb.conj.(bwá)	-	tomber
magáta	subst.	6	villages
mafwá	subst.	6	mort
makála	subst.	6	braises
makínu	subst.	6	danses
mámbu	subst.	6	affaires
mánga	inf.	15	refuser
Mánta	inf.	15	monter
mansânga	subst.	6	pleurs
masé	subst.	6	pères
máte	subst. inv.	6	salive
mavímpi	subst.	6	état de santé
mbási, zimbási	subst.	9/10	ange (s)
mbángi, zimbángi	subst.	9/10	témoin (s)
mbíla, zimbíla	subst.	9/10	appel (s)
mbóma, zimbóma	subst.	9/10	boa (serpents)
mbua, zimbua	subst.	9/10	chien (s)
mbúta, bambúta	subst.	9/2	vieux, ancien (s)
mfúmu, zimfúmu	subst.	9/10	chef (s)
móno, béto	pron. pers.	-	moi, nous
mpáku, zimpáku	subst.	9/10	impôt (s)
mpáaka, zimpáaka	subst.	9/10	discussion (s)
mpélo, mimpélo	subst.	3/4	prêtre (s)
mpúku, zimpúku	subst.	9/10	rat (s)
mwana, bána	subst.	1/2	enfant (s), fils

N.

ngânga, zingânga	subst.	9/10	féticheur (s)
ngeye, béeno	pron. pers.	-	tu, te, toi, vous
ngúba, zingúba	subst.	9/10	arachide (s)
ngúdi, zingúdi	subst.	9/10	mère (s)
ngúlú, zingúlu	subst.	9/10	porc (s)
nkáka, zinkáka	subst.	9/10	grand-mère (s)
nkéento, bakéento	subst.	9/2	femme (s)
nkómbó, zinkómbó	subst.	9/10	bouc (s)
nkóme, zikóme	subst.	9/10	poing (s)
nkúunga, minkúnga	subst.	3/4	chant (s)
nlángu, minlángu	subst.	9/4	eau (x)
nléke, baéke	subst.	9/2	petit (s)
nlémbo, minlémbo	subst.	3/4	doigt (s)
nlúngu, milúngu	subst.	3/4	pirogue (s)
nsí, zinsí	subst.	9/10	pays
nsúsú, zinsúsú	subst.	9/10	poule (s)
núni, zinúni	subst.	9/10	oiseau (x)
ntú, mintú	subst.	3/4	tête (s)
nzambí, zinzambí	subst.	9/10	dieu (x)
nzíla, zinzíla	subst.	9/10	chemin (s)

O.

P.

páaka	inf.	15	rabaisser
páalá	inf.	15	terminer
péeka	inf.	15	chasser
pïii	expres.	-	silence, calme
púuka	inf.	15	éclater

píúu	verb.conj.(píúka)	-	se noircir, s'assombrir
------	-------------------	---	----------------------------

Q.

R.

S.

sálu, bisalu	subst.	7/8	travail, travaux
sákána	inf.	15	jouer
sángávúdi, zisángávúdi	subst.	9/10	arraignée (s)
sásíla	inf.	15	détailler
sâtana, zisâtana	subst.	9/10	satan (s)
siâma	inf.	15	Persister
sínsu, bisínsu	subst.	7/8	signe (s), symbole (s)
sólóla	inf.	15	découvrir
sóola	inf.	15	choisir
sóonga	inf.	15	montrer
súkáma	inf.	15	se sentir seul
súkúlá	inf.	15	laver, léssiver
súnga	inf.	15	surveiller
súngika	inf.	15	arranger, corriger
sútu, masútu	subst.	5/6	prépus
swâma	inf.	15	se cacher

T.

táata, batáta	subst.	1/2	papa (s)
tálá	inf.	15	regarder
téka	inf.	15	vendre
tékáma	inf.	15	marcher pente

tó, yitó	subst.	7/8	peau d'un animal
tóloka	inf.	15	se casser
tóomba	Inf.	15	chercher
tôta	inf.	15	cueillir
tuka	conj.	-	depuis
túmá	inf.	15	commander, ordonner
tusámba	vb.conj.(sámba)	-	prier
túlu	mot abstrait. inv.	12	sommeil
túúma	subst. inv.	12	argile
túuka	inf.	15	sortir de
túúla	inf.	15	mettre
twádisa	inf.	15	diriger
twéela	inf.	15	élever

U.

úngíambidisa	vb.conj. (yámbila)	-	parler avec, bavarder
úngíángídíka	vb.conj.(yángídíka)	-	faire plaisir
unkátúlá	vb. conj. (kátúlá)	-	retirer de...
únkéba	vb. conj.(kéba)	-	faire attention
únkítúla	vb. conj.(kítúla)	-	transformer
únkúla	vb. conj.(kúla)	-	libérer qlq de
unkúta	subst. inv.	-	peur
úntámbula	vb. conj.(támbula)	-	accueillir
únsónga	vb. conj. (sónga)	-	montrer
úntúla	vb. conj.(túla)	-	placer qlq chose

V.

válúka	inf.	15	s'éloigner
váná	prép.	-	sur

vánga	inf.	15	faire
vángúlúlá	inf.	15	refaire, retoucher
váta	inf.	15	cultiver
véngáma	inf.	15	se mettre à côté
véenda	inf.	15	lécher
vôka, zivôka	subst.	5/10	avocat (s), porte- parole (s)
vóova	inf.	15	parler
vúmbuka	inf.	15	se relever
vúná	inf.	15	mentir

w.

wáála	inf.	15	faire le lit, étaler
wálúmúna	inf.	15	étaler
wâna	subst.	-	enfants
wâu	adv.	-	maintenant, à présent
wéékéka	inf.	15	rendre, aller déposer
wéyi	adv.	-	comment
wótéla	inf.	15	se chauffer
wúta	inf.	15	enfanter

x.

y.

yándúka	inf.	15	être en colère
yángálálá	inf.	15	se rejouer
yéela	inf.	15	être malade
yékáma	inf.	15	s'appuyer
yóká	inf.	15	brûler

yúkúta	inf.	15	se rassasier
yúla	inf.	15	injurier
yúúma, ziyúma	subst.	9/10	nourriture (s)

Z.

zandu, mazandu	subst.	5/6	marché (s)
záúla	inf.	15	courir
zíínga	inf.	15	vivre
zéénga	inf.	15	trancher, couper
zólá	Inf.	15	aimer



**Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Vakgroep Afrikaanse Talen en Culturen**

**Thèse de doctorat pour l'obtention du grade de docteur en Langues et
Cultures africaines**

Le Káandu chez les Basolongo du Bas-Congo (R.D.C.)

Bijlagen

**Par
Nathalis Lembe Masiala**

Promoteur: Prof. Dr. Ngo Semzara Kabuta

Année - académique 2006 - 2007

Table des matières (annexes)

Introduction	325- 330
Annexe 1. Interview tata Polo	331 - 340
Annexe 2. Transcription palabre	341 - 354
Annexe 3. Interview Charles K.	355 - 365
Annexe 4. Les Audiences	366 - 406
a) cas d’adultère	
b) cas de sorcellerie	
c) affaire foncière	
Annexe 5. Questionnaires	407- 411
Annexe 6. Données du corpus	412 - 417
Annexe 7. Contes et proverbes-contes en pays solongo	418 - 470
Annexe 8. Présentations ville et art au Bas-Congo	471 - 479
Annexe 9. Témoignages enfants sorciers en RDC	480 - 481
Annexes 10. Autres témoignages sur la sorcellerie	482 – 502
Annexes 11. Questionnaire 2 enquête sur le terrain	503 – 504

Annexes

Introduction

Les annexes sont répertoriées par rubrique. On y trouve: la notation des interviews, des audiences, des textes littéraires (contes, contes-proverbes, chants judiciaires et expressions courantes), un premier questionnaire sur le droit coutumier, plusieurs photos sur les oeuvres d'art des Bakongo et de quelques villes importantes du Bas-Congo, une littérature sur les enfants sorciers en R. D. du Congo ainsi que d'autres témoignages sur la sorcellerie. Par souci de clarté sur le sujet, nous avons élaboré un second questionnaire que nous avons soumis à 60 Basolongo de toute provenance sociale, pour essayer de comprendre leur peur du sorcier, *unkúta wa ndoki* à travers ce rituel, le *káandu*.

Selon les renseignements que nous avons récoltés sur le terrain, nous répartissons les interviews en trois groupes :

- Le groupe A : Tata Polo parle de la composition de la cour populaire et du rôle de chaque membre. Il signale deux cas de figure qu'il a personnellement vécus à la cour populaire et qu'il achève par le mécanisme de l'interdit « *káandu* », ses conséquences et sa voie de médiation, le *nlémvo*, le pardon. Après avoir visité quelques villages, nous avons rencontré le "vieux" Léopold Nkuanga (appelé aussi tata Polo). C'est un ancien pêcheur expérimenté dans les affaires coutumières de son village de *Vungu*. Il est retraité et vit auprès de ses enfants à Boma en plein centre urbain (annexe 1 et 2).
- Le groupe B parle de la sorcellerie. A ce sujet, nous avons interviewé le petit-fils de Simon Kimbangu, son excellence Charles Kisolokele Diangienda, fils de feu son éminence Diangienda Kuntima Joseph, ancien chef spirituel de l'église kimbanguiste (de 1959-1992). Nous l'avons choisi parmi beaucoup d'autres acteurs sociaux, compte tenu

de la délicatesse du sujet d'une part et, d'autre part, du rôle de père spirituel qu'il joue auprès des kimbanguistes, sympathisants et des non-kimbanguistes qui viennent le voir, lui, ou ses frères, pour se confesser, se repentir voire abandonner leur sorcellerie, leurs fétiches et leurs magies (annexe 3). Par ailleurs, nous avons préféré laisser de côté les autres acteurs sociaux tels que les sorciers, les féticheurs et les occultistes pour la simple raison qu'ils considèrent comme tabou de discuter de leurs pratiques, sauf si le chercheur adhère à leur société occulte.

- Le groupe C présente les témoignages de l'interdit, *káandu*, dans lesquels nous soulignons la particularité des conséquences vécues. Pour cela, nous nous limitons à quelque trois cas choisis parmi les différentes tribus (sous-groupes) au pays des Bakongo (nos informateurs à ce sujet sont : Kuama, Matundu, Rycquins et Nzólantima.)



Fig 22. Papa Rycquins, jeune Musolongo qui fut l'un des nos informateurs (voir son témoignage au chapitre 7 sur le *dibondo*)

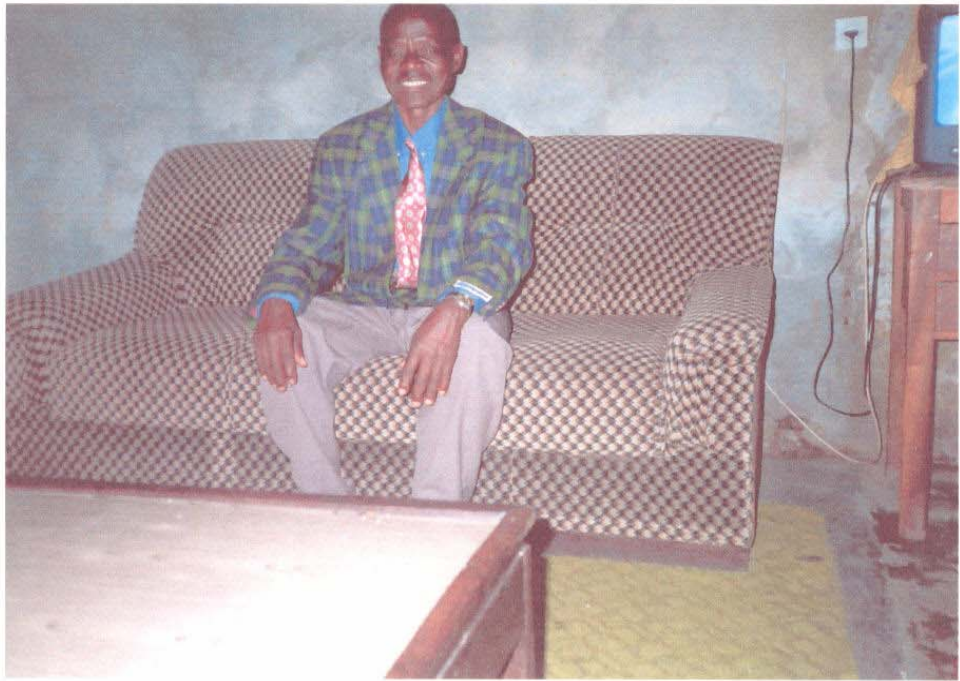
A côté de cela, nous avons reproduit quasi l'intégralité du procès sur l'affaire foncière au village Boko, dans le Bas-Congo, devant le tribunal territorial coutumier de Mbanza-Ngungu, affaire qui a été traitée dans le livre de Célestin Mwelanzambi et André Ryckmans (1993). Ceci nous permet d'appréhender la collaboration entre les vrais experts de droit moderne et les notables praticiens du droit coutumier.

Nous avons également reproduit l'intégralité des deux cas traités devant la cour populaire mis en scène pour les rapprocher des informations de *tata* Polo. Pour

le Groupe A 1, l'interview s'est déroulée dans le salon d'une maison dans la commune de Kalamu à Boma. Nous étions en compagnie de *Mbuta muntu* (grand homme) Nkuanga Léopold de lignée Nfutila et arrière-petit-fils de Mungoyo, chef coutumier de Kinlélé.

En ce qui concerne la notation des textes des interviews en kisolongo, il est bon de signaler que seul le ton haut est orthographié tandis que le ton bas, le plus fréquent dans cette langue, est noté par une absence de signe.

Fig. 23. Photo de tata Polo ou Nkuanga



Nous utilisons la légende suivante : L = Lembe (visiteur), D = duki (tata polo) et T= traduction. Nous avons fait l'enregistrement chez *tata* Polo, en deux phases. La première phase a trait à l'aspect rite conciliatoire ou palabre d'affaires (voir les deux cas qu'il nous a racontés) tandis que la deuxième phase a trait aux détails sur l'interdit *káandu*. Quant à l'interview B ayant trait à la sorcellerie ou au magico-religieux chez les Bakongo, nous recourons aux abréviations suivantes : Ch. K.= Charles Kisolokele et L = Lembe.

Nous avons ensuite contacté quelques défenseurs judiciaires près la cour de Kinshasa, tous originaires du Bas-Congo. Nous n'avons malheureusement pas pu les enregistrer à cause d'une panne d'électricité dans la ville de Kinshasa et en particulier à Bongolo dans la Commune de Kalamu où se trouvent leurs bureaux. Pour pallier cette carence, nous avons soumis à chacun un questionnaire pour avoir leurs avis sur le "droit coutumier moderne". Malheureusement, ils ne nous ont pas fait parvenir leurs réponses écrites.

Comme nous l'avons dit plus-haut, le groupe B a trait à la vérification des données sur la sorcellerie sur la base des informations de notre interlocuteur, son excellence Kisolokele Diangienda Charles. Quant aux témoignages sur les conséquences du *káandu*, vœu imprécateur, nous avons sélectionné quelques cas frappants chez les Bakongo en milieu rural comme en ville.

Annexe 1 : interviews de *tata* Polo

Prélude

Le sieur Nkuanga est âgé de 72 ans. Il a quitté son village natal de Vungu après avoir été visé par une tentative d'empoisonnement, *dikila*, ce il y a bientôt plus de dix ans. Il vit désormais entre Boma et Kinshasa chez ses enfants. L'enregistrement dure une heure et vingt minutes. Toute la conversation se déroule en kisolongo.

Dans la retranscription de l'audience, nous avons modifié les noms des personnes pour des raisons évidentes.

Retranscription de l'interview 1

Phase 1

-V : *tato Nkuanga kolele !*

-T : bonjour papa Nkuanga !

-D : *kolele mwan'ame !*

-T : bonjour mon fils !

-V : *nzólele, wanzáyisa énkumbw'aku nani, e divata diaku kwévi, luvila luaku ye nding'aku nki ?*

-T : J'aimerais connaître votre nom, votre village, votre tribu et votre langue !

-D : *nkumbw'ame, Nkuanga Léopold, e vata diame, Vungu-Ngáanza kuna yawutulwa mu nvu wa 1934, luvila luame nfútila mfumua Kinlélé, ending'ame kisolongo, I Nsólongo.*

-T : Mon nom est Nkuanga Léopold, village Vungu-Nganza où je suis né en 1934. Le nom de ma lignée est *Nfutila*, le chef de *Kinlélé*, ma langue est le *kisolongo*, donc je suis *Musolongo*.

-V : *tato Nkuanga, mono I mwana kalasi ku université ya Gand ku mputu, Belgique, nzólele ya wivula e yuvu mu mambu ma fu kia nsi, mu mavata meto m'asolongo. Lenda kunzáyisa e vata nki ?*

-T : papa Nkuanga, moi je suis étudiant à l'université de Gand en Belgique, en Europe. J'aimerais vous poser quelques questions sur nos villages Basolongo. Pourriez-vous me dire ce qu'est un village pour vous ?

-D : *E Vata, I lûmbu. Yéto kuna nsi yabasólongo muntu ovo kotele ku vata, o kotele ku lûmbu lwa mfúmú. O mfumu e vata, I mfumu à lumbu, mananga ma ntótó, yandi mpe o zénganga e n'kánu mya lusumbu.*

-T : un village, c'est une communauté résidentielle. Chez les Basolongo, si quelqu'un entre dans un village, il entre dans une communauté qui est dirigée par un chef. Ce chef est le responsable de ladite communauté. Il est aussi le chef de la terre et garant de la fertilité des hommes ainsi que de la tranquillité publique.

-V : *Nzéye vo Basolongo bavwidi é mfúmu muna konzo ka vúmu, kansi vo diambu dibwidi ku vata náni, osámbisanga dio ?*

-T : Je sais que chez les Basolongo, il y a un chef au niveau de chaque structure clanique, mais je voudrais savoir qui la tranche quand il y a palabre au village?

-D : *Mwana, vo diambu dibwidi ku vata mpámpa yantu betalangadio. Kiosi, badingisi « zivóká », vo zimpovi, yau bevovelanga é yantu babakanene é diambu vana lumbu kuvwilu, mfúmu'a vata, zúzi (n'vudi), kapita, ye maduki yau*

bezéngang' é mambu. E maduki, yau bénina modi zi savants, bétalanga vo mambu matomene zéngóka vo pede.

Mu zéngolo a n'kánú, e nona ku vungu, maduki kana matatu mu tuvila tua kinfumu, « mfútila ye dilu », mu yimambu-mambu. Kansi vo mambu mangolo, kumi ye maduki mole, mafwete vwanda, ye chef de groupement, mfumwa vata, ye nvudi'andi (zúzi), yo kapita..

-T : Fiston, quand il y a un problème au village, il y a plusieurs personnes qui s'en occupent. Pour commencer, je te cite, le « *mpovi* » ou porte-parole. C'est un personnage indispensable pour plaider une affaire. C'est lui qui parle, représente chaque partie, quand deux individus ont des divergences d'opinions. De deux, dans la communauté villageoise, il y a un chef, *mfumwa vata*, qui est le juge traditionnel, et un *nvudi*, porte-parole du chef de groupement. Ensuite il y a le *kapita*, son assistant, et, enfin, les anciens du village. Toute cette équipe constitue le conseil du village, qui tranche la palabre, à l'exception des *mpovi*, défenseurs près la cour populaire.

Notons que les anciens sont considérés comme des savants grâce à leur expérience de la vie quotidienne et jurisprudentielle. Par exemple, à Vungu, deux à trois anciens sont choisis entre les deux lignées de chef *Nfutila* et *Dilu*, dans des palabres de routine (comme par exemple celles ayant trait au vol, à des rixes ou à des cas d'adultère) tandis que dans certaines circonstances qui mènent au pénal, les individus en conflit vont devant la cour suprême populaire que les Basolongo appellent *nkánwa nkwasa*. Par exemple, dans le cas d'un meurtre ou de la sorcellerie, on peut entamer la procédure *nkánwa nkwasa*, « affaire à claquement des mains », pour chercher à prouver son innocence ou encore pour se cacher derrière la longueur de la procédure et ainsi parvenir à faire oublier les griefs de la partie demanderesse.

Ce type d'assise traditionnelle nécessite douze anciens de la lignée de chefs qui viennent d'un peu partout parmi les bourgades affiliées à la chefferie. La

composition de la cour d'assise populaire se présente comme suit : le chef du village, le chef de groupement, le *kapita*, et les anciens à raison d'un délégué par village.

-V : *Lenda kunzayisa esalu kia muntu, muntu ewaya otangidi ?*

-T : Pourriez-vous me donner les fonctions ou les rôles des responsables précités ?

-D : *O mfúmw'é vata, yandi I mananga ma ntótó yandi o vwidi o lumbu. Fuku ye muini ke zómbokwanga ko ; kapita I landi kiandi, vena e mambu mana kalendi tala, vena mpe mambu é luakisanga kwa duki wa mfúmu'é vata ; vena ye maduki muna tuvila twa kimfumu bésoluwanga, modia zi savants bevwandanga mu meno ma tuandu ; o zúzi, I nvúdi, mpovi ya mana, o l'état, o secteur unzeye, yandi mpe ukumbiéékanga; ye zi mpovi modi zi voka, yau bevovelanga ana bena mu mambu. Kansi o groupement, leta mpe ukunsolanga mutumina mavata kana matanu to masambanu, vo mpe e kumi. Salu kiandi, tambula o nsálu mia zimfumu za mavata mana etuminanga*

.

-T : Le chef du village est le chef de terre que nous appelons *mananga ma ntoto*, patriarche de la terre. Il est de ce fait juge et responsable diurne et nocturne de la communauté résidentielle. Le *kapita* est le substitut structurel. Il est responsable adjoint, habileté ou autorisé à trancher certaines palabres de routine. Au cas où il s'estime incompetent, il transmet l'affaire au chef hiérarchique. Il y a des anciens qui sont choisis parmi les lignées royales, comme des savants traditionnels pour constituer le conseil du village.

Le juge (*nvúdi*, porte-parole du chef de groupement) est un maître dans l'art du verbe. Généralement, c'est lui qui joue le rôle de juge président. Enfin, il y a le chef de groupement qui est nommé par le chef de secteur. Il est à cheval entre la tradition et la modernité. Il est chef de plusieurs petits villages (entre six à dix bourgades). Son rôle est visible dans le cas de *nkánwa nkwasa*, affaire à

claquement des mains. C'est un chef coutumier important dans la mesure où il reçoit les rapports des différents chefs des villages. Il est désigné par les anciens du village les plus éminents de la chefferie de sa lignée royale. Ensuite, il est confirmé par les autorités administratives du secteur ou du territoire.

-V : *Tato Polo, e yantu awonso aya otangidi ngangu za upipi, zinawu éé ?*

-T : Papa Léopold, toutes les personnes citées sont-elles redoutées en matière de sorcellerie?

-D : *E yantu awonso ítángidi, ke vena muntu a mpámba ko. O mfúmwa vata ndóoki ya mána, o kapita, mpila mosi, e maduki vo n'tátu benena o Nkúluntu e duki ndóoki, o miole anabasidi balendi kala mpavala, o zúzi ndóoki, o groupement ndóoki ya fwana, muna toma diatisa e mavata mana étuminanga. Mwana, ka vena mfúmu'ansi ya kondwa e kindóoki kia kébéla o'n'kángu.ko.*

-T : En tout cas, parmi tout ce monde que je viens de te citer, il n'y a quasi personne qui ne soit sorcier. Le chef du village, c'est un fin sorcier, son *kapita* (assistant) l'est également. Parmi les anciens, on trouve un ou plusieurs grands sorciers. S'ils sont trois, le doyen des anciens est redoutable, le chef de groupement aussi l'est pour mieux coordonner son groupement. Fiston, il n'y a pas un seul chef traditionnel qui ne soit pas un sorcier, car cela lui est indispensable pour bien diriger ses hommes.

-V : *aweyi ozáyidi mambu mama mawonso, nge diaka nkadwa a ngángu zinaku éé ?*

-T : Comment, sans indiscretion, savez-vous tout ceci, êtes-vous vous-même un redoutable sorcier?

- D : *vé mono,i muntu a nzo a nzambi. Kansi mama i kuzayisi owivula diaka e duki dia nkaka, mpilayayi kaka eku zayisa. Ke vena mfúmu a lumbu ko, yi ikondolo nduenga za upipi, nkulu ame wanzayisa wo.*

-T : Non, moi je suis un homme de Dieu. Mais pour ce que je viens de te dire, tu peux vérifier auprès d'un autre ancien, il te dira pareil. Il n' y a pas un seul chef du village qui ne soit pas sorcier, je tiens ceci de mon ancien.

-V : *Tuvutuka fioti manima, ka weyi besilanga ku vata vo yantu babakanene é kuma.*

-T : Revenons un peu en arrière. Comment fait-on au village quand deux individus sont en conflit ?

-D : *Ku vata, vo muntu obakidi onyandi e diambu, wéele véta o m'páta ye mbungwa malavu, kwa kapita, vo kalendeledio ko, wéele kwa duki, o mfumw'élumbu ; yandi ofilanga é matamba kwa maduki; ntumwa betuminwanga bosi, o kapita ke tá o lukózi, e divata dia mvimba bazaya o nsamu. E lumbu kia mambu, e yantu awonso balungidi ziaa, maduki, kapita, zimpovi, zuzi (nvudi'a mfumu), ye mfumw'é vata vo i mambu-mambu. Kansi vo muntu ovondéle, vo mambu ma kindoki vana dikanda..., maduki kumi ye zole (mfutila nsambanu, o dilu mpe nsambanu), chef de groupement, kapita, zimpovi ye mfumw'a lumbu.*

-T : Quand quelqu'un a un problème avec son prochain, on va chez le *kapita*, en étant muni d'une pièce de monnaie, *mpáta*, et d'unealebasse de vin de palme (qu'on appelle *mbungw'a malavu*, un gobelet de vin). Si le *kapita* se déclare incompetent, il refile l'affaire à son chef du village. C'est le chef qui ordonne le message (*matámba*) auprès des anciens par le biais d'un *ntúmwa*, envoyé (qui est souvent confondu à un soldat traditionnel) et ce n'est que suite à toutes ces démarches que le *lúkózi*, l'alerte, sera donné. Le *lúkózi* consiste à avertir les villageois à la criée. Elle est souvent faite par le *kapita* ou par le *ntúmwa*, envoyé.

Les protagonistes doivent impérativement se retrouver autour du *mfumwa vata*, chef du village. Le jour opportun, le chef du village, le *kapita*, les *mpovi* des deux camps, et les anciens se présentent au lieu indiqué dans le communiqué de presse traditionnel, *lúkózi*. Ceci n'est valable que pour les palabres de routine

(petites affaires) tandis que pour les affaires pénales (meurtre, sorcellerie au sein de la famille), la jurisprudence prévoit que douze anciens (dans le cas du village Vungu, six Nfutila et six Dilu), le chef du village, le «*kapita*», le chef de groupement et les «*mpovi*», porte-parole de chaque

-V : *ku nzo a náani ku vuandilwanga e mambu ?*

-T : Chez qui siège t-on ?

-D : *mambu ke mevwandilwanga mukonso fulu ko. Van'e vata, vena e fulu kiasolwa kwa minkilu kivwandilwanga e mambu. Dilenda kala vana nwa mwelo wa nzo a duki, vo ya nkulutu a maduki, vo kuna nsuka divata ku nsia ntshi ubokolwanga nkóondo, etc.*

-T : La palabre ne se traite pas n'importe où et n'importe comment. Le siège peut être devant la maison du doyen des anciens, au fin fond du village ou sous un grand arbre appelé «baobab » que les *bakulu*, ancêtres, avaient longtemps choisi depuis la création du village.

-V: *O ñkánu a ñ kúasa i nki ?*

-T : Pouvez-vous me parler de « *nkánwa nkwasa* », « affaire à claquement des mains » qui se juge devant la cour d'assise traditionnelle ?

-D : *O nkánwa nkwasa ,i ñkánu wa mambu mangolo kikilu. O nkánwa nkwasa u lenda zingila kana mvula mvimba, zizole, vo zitatu mpe, kadi ngeye olombele o ñkánwa ñkúasa, ofwete dikila, nuikina e yantu bekuiza vuadanga vana meno ma lwandu te ee o kánu uzéngoka*

-T : *nkánwa nkwasa* est effectivement une affaire pénale qui n'est tranchée que par la haute cour. Le procès peut durer un an à trois ans en partie parce que nul n'est pressé étant donné que la personne qui demande cette procédure est

tenue de nourrir et de donner à boire à tout le monde qui vient spécialement assister aux audiences.

Phase 2 : interview

-V : Tata Polo o zono yawilu vo, nti mikimikwanga muna nkánwa nkwasá, wau wevi mekadilanga ?

-T : Hier, je vous ai entendu dire que l'on plante des bâtonnets pendant l'audience, voulez-vous m'expliquer cela, et pourquoi ?

-D : *Kiéleka vana vevovolwanga mambu ma nkánwa nkwasá , o wauna o mpovi ivovanga, nakakula, nakakula, osimikini o ntshi, vo umenene, wana ediambu diadina diasungama diena, vo ubwuidi, e diambu kedina malonga ko. Osimikini diaka ntshi wa n'zole, vo wantatu, mpila mosi kaka te, vo katomene mona ko, zimfumu ye maduki ne betuka ku maza, o nvudi a mfumu owatshikidi otola «olungu ewu kuyala ukwenda, kayala, olungw'ewu, kuyalala ukwende, kuyala, onlungw'ewu, ne sanga, ne sanga, okinini wele vwanda ». O mpovi nemwena wauna, olombele diaka date ya nkaka nsamu o muntu a teka sala, mu lenda dikila ye nuikina diaka e yantu bekuiza vwandanga vana mambu, kadi ozeye dio eziku, vo landidi kaka diambu elumbu kiakina bafwete yela.*

-T : Oui en effet, pendant que le « *mpovi*, porte-parole » de l'accusé présente la défense de son client, il plante un petit bâtonnet chaque fois qu'il arrive à une conclusion partielle dans son raisonnement. Si le bâtonnet reste planté debout, ce qu'il dit tient debout, si le bâtonnet tombe, il sait que cet argument ne tient pas debout. Et ainsi de suite.

Ensuite la cour se retire pour délibérer (ce retrait chez les Basolongo s'appellent « *maza*, l'eau »). A leur retour, dès que le défenseur et l'assistance voient le

« *nvúdi*, porte parole du juge » danser en tenant une épée et en chantant « cette pirogue va couler, cette pirogue va couler », tout le monde comprend que cette affaire est en défaveur de l'accusé. Ainsi, son porte-parole jettera l'éponge en demandant le report de l'audience jusqu'à ce que son client soit prêt à entendre le verdict.

-V : *E lumbu vo kifwene o ñkánu uzéngokene, wau o muntu oyélélé lenda kwandi tántama e zimpaka é ?*

-T : Si après le verdict, la partie perdante peut-elle interjeter appel ?

-D : *Eziku kia diambu edi, vo ñkánu uzéngokene, kadi é zimfumu za zunga yayonsono, ye groupement, ye maduki kumi ye zole, ye zuzi ye mfumw'a vata, bavwende, muntu kalendi diaka sa mpáka ko; kansi kalendi mpe kakidilwa ko mukwenda lozi o mpáta, tubaka enona, kwa leta (secteur vo ku territoire).*

-T : Normalement, quand une palabre comme la *nkánwa nkwasa* est tranchée par la haute cour populaire, il est fort rare de voir une personne saisir d'autres instances. Cela se justifie par le fait que toutes les autorités traditionnelles et tous les notables du coin ont été de la partie. Mais il reste que, en cas d'insatisfaction, on a toujours le loisir d'aller en appel au tribunal coutumier moderne.

-V : *Vo tuvutukidi fioti kumanima, nki a sinsu kisonganga vo ndiou otambwidi e kimfumu kia nsi ?*

-T : Revenons légèrement et une nouvelle fois en arrière. Par quel symbole visible reconnaît-on un chef du village ? En d'autres termes que reçoit-on en devenant chef ?

-D : *O ndiona ovèno ekimfumu kia nsi, mpu ya ñkósi evwatiswanga, ye dikoko dia ñtshi ye mpúsu ya bulu, isiwanga vana ñsia kiti ye malu vana evwanda, modi*

tapis. Kansi, engudika kimfumu, fuku kiyidikwanga kwa maduki, o muini nsamu yeto yantu a'mpámba tuamona, ye ñkúasa miele. Idiau, yazayisi vo o mfumu é vata, ndóki, o kapita ndóki, o groupement ndóki, va kati kwa maduki mpe o ñkwa meso matendwa ka kondwanga ko.

-T : Selon la tradition, celui qui devient chef du village reçoit un bonnet de léopard, un petit couteau, une pipe, un canari, un sceptre ou un petit tapis en peau d'animal (généralement la peau du léopard). Mais du point de vue de l'intronisation, cela se passe en deux phases. La nuit est réservée aux initiés (à l'instar de certains anciens, *maduki*), tandis que le jour est réservé aux non-initiés à l'art de la sorcellerie. Puis, suivent les symboles cités ci-dessus à l'acclamation du public. C'est pourquoi je t'ai dit que le chef du village est un sorcier, son adjoint le *kapita* l'est aussi de même que le juge et le chef de groupement. Et même chez les anciens, il doit y avoir un qui est initié à ce métier.

-V : *ñkia lumbukia sabala kisambiswanga to kivwandilwang'e mambu mumavàta ?*

-T : A quel jour de la semaine se tiennent lieu les assises ?

-D : *Mu mavàta ma meto Basolongo, mambu kia sabala mingi mevwandilwanga, mu ntangu ya kumi utenang'o muini. Dilendakana mpe e lumbu kia ñkaka.*

-T : Dans nos villages Basolongo, les audiences ont généralement lieu le samedi, vers dix heures ou dès la levée du soleil. Mais cela peut aussi être un autre jour de la semaine. Cela tient à la disponibilité des participants du village.

Annexe 2

Retranscription interview 2 : kinzónzi kia mfulwa mambu, palabre d'affaires des deux cas devant la cour populaire

Il s'agit d'un cas d'adultère et un autre cas de sorcellerie racontés par tata Polo.

-D : *mwana, mambu mu mavàta ngolo mekalanga. Nona yole ikuvàna yo ya mona, mukimona meso. 1. Mu nvu wa 1968, mu ngonda ya kumi mu lumbu kia makumole ye nana; ku vata dia Kibamba commune dia Moanda. Mambu ma kimpinga. E n'kumbw'a toko Falansua N'sanda (makumatatu ma ñvú), luvila Ne Nzinga, vata kibamba, ngudi Nguela Lufonsine, musu kinlélé, vata Kibamba. Yandi watungununwa vana n'tandwa a mama Gnasi Sukama, n'káza à tata Filipi Ngoma. O Falansua N'sanda mpumpa. Gnasi Sukama, wakwela, ngudi a yana ntátu.*

-T : Fils, dans les villages, il y a souvent des palabres qui se tranchent disons à bâtons rompus. Tenez, je vais te raconter deux cas que j'ai personnellement vécus. C'était en 1968, le 29^{ème} jour du mois d'octobre au village Kibamba dans la commune de Moanda. Il s'agissait d'un cas d'adultère. Le nom du jeune homme est François Nsanda (trente ans), lignée Ne Nzinga, village Kibamba et de sa mère Nguela Alphonsine, clan Kinlélé, village Kibamba. C'est lui qui a été pris en flagrant délit d'adultère avec Agnès Sukama, épouse de Philippe Ngoma. François Nsanda est célibataire tandis qu'Agnès Sukama est mariée et mère de trois enfants.

-*Kikundi kia Gnasi ye Falansua ntama kuandi kia watshikilanga. Tuka mana bakala yau die- wole yanana ye zimpumpa. Bazola kutu kuelana kansi dialembwa zolakana kwa mfumu ye nganga ke ba kuelana diaka ko. I diau « nkayi mudia, nkayi mukuenda », o Gnasi wisidi baka tata Filipi wakala n'kundi'a tata'ndi ye nvúla zau zi mosi, bakuelana ». Kansi e ngudika zola kwa nthsima*

mpavala. O Falansua mpe ngolo za kinténda, bawizanene ye mwana nkénto badengana kuna nfinda Kinlembo. Wau mpe o luzolo ke lwa toma mana ko. O Falansua ye mwana nkénto ba wala o nléle vana ntóto, e salu ke kiwatshikanga ko, kiwatshikidi !

Ah ! o Nzambi mpe kelekanga ko, eyanana ya kezi sakananga mpe e savu ya swamasana, bele solola Falansua vana ntandwa mama Gnasi. Yanana babakidi ekinkutu ye mapapa ma tata Falansua, yandi muntu azemuini obikidi o'nkénto kondwa kwa nlélé. Yanana, bazemwini kun'e vata te, beele fúnda é mambu mama kua tato Filipi wa vwanda kuandi vana nwa nzo' andi, vana akezi sikilanga e e ladio. O véno e kinkutu ye mapapa. Banzayisi mpe yandi toko ye nkénto basemuini.

-T : L'amitié entre François et Agnès date de leur jeune âge. A un moment, les deux amants voulaient même se marier, malheureusement les circonstances ne l'ont pas permis. Finalement, Agnès sera épousée par papa Philippe, ami de son père, qui avait presque le même âge que lui. Comme le dit l'adage, l'antilope mange tout en déplaçant, ce qui veut dire « Il faut savoir faire bon usage de son temps. » Malheureusement, dans leur foyer, il n'y avait pas d'amour-propre. Par ailleurs, François, jeune ambitieux, n'avait pas renoncé à reconquérir celle-ci. Un bon jour, le hasard a permis qu'ils se rencontrent dans la forêt Kilembo (près de la rivière) se mirent d'accord pour se revoir. Au jour convenu, Agnès étala le pagne sur l'herbe et se donna à son amant. Comme Dieu ne dort pas ainsi que le dit un vieil adage, ils furent pris en flagrant délit par des enfants (de dix à douze ans) qui jouaient au jeu de cache-cache. Ils se chargèrent de ramasser la chemise et les babouches de François (dépassé par l'événement). Les deux s'enfuirent dans le bois à la grande satisfaction des enfants qui vont vite présenter à l'innocent mari qui écoutait paisiblement sa radio devant sa maison. Les enfants l'informèrent et lui remirent aussitôt les preuves (la chemise et les babouches). Ils lui rapportèrent que les deux amants étaient en fuite.

-D : *Muna ntangu za ndémba muna lumbu kiakina, wéele véta o'mpáta¹ kwa tata Ndombi Pierre wa kapita. O kapita mpe salu kiandi, wéele mona o duki, mfumu a vata, Nguka Valatin. Tato nguka mpe otumini e matamba ye avane o 'nsua lúkózi, e ntúmwa mpe otuminu kwa maduki bevwandanga vana meno ba twandu.*

-T : A la tombée de la nuit, Philippe s'en va auprès de Ndombi Pierre le *kapita*, pour porter plainte (en présentant une pièce de monnaie, soit cinq francs). Ce dernier va voir à son tour, le chef du village, Nguka Valentin, qui ordonna sur-le-champ, l'alerte « *lúkózi* », et envoie par la même occasion un messenger auprès des anciens du village pour parler de ce sujet.

-D : *E Lumbu kia mambu kimosi, maduki, kapita, mfumu é vata, zi mpovi, yantu besamba e ndambu zole, zi familia (esi makanda) ye besi vata vavwende zía a a. Mambu mama ngolo makala, zi mpovi nebavova, bavova, te ee o zuzi owivwidi tato Falansua wau atambudila kaka, zi mfumu bakwénda ku maza. Munvutukulu awu e diambu dizéngokele na de.*

-T : Le jour j, le « *kapita* », le chef du village, les « *maduki* », « anciens », les *mpovi*, les défenseurs de deux côtés, les membres de deux familles respectives et les villageois (spectateurs) de deux parties se retrouvèrent autour de la table. Cette affaire fut difficile à trancher. Mais aussitôt que François avoua, les notables se retirèrent pour délibérer au *maza* (lieu de délibération). A leur retour la sentence fut sans surprise.

-V : *wedi wazéngokela e diambu diadi ?*

-T : Comment cette affaire a-t-elle fini ?

¹ *véta o' mpáta*, jeter la pièce de cinq francs, c'est une expression solongo qui décrit l'acte de porter officiellement plainte contre quelqu'un devant l'autorité établie.

- D : *Wau tato Falansua atambudila kaka ayéeleswa.–Esangala banzégela éyi: mille tatu, ngulu zole za mbákala kwa yandi yakala divwidi o nkénto; dimémé ye mbamba zole za nzámba kua tata ye mama bavwidi omwana a nkénto, mu diambu dia nlélé a n’soni bavwatiswa ; mille kimosi (mille zaïres) lapi ya mfumu, ye bámba kia nsámba kia zimfumu ; yantu besolwa mudiambu dia kulutalanga, kete lumonene va mpambwa a nzila luviokana, luse kua nkáka, vo kewau ko, véngáma va mpámbwa a nzila waviokésa (o nkénto), ngeye o vemboka kuna tshitshi.*

-T : Comme François avait plaidé coupable, il a été déclaré perdant et s’est vu infliger les sanctions suivantes : paiement de trois mille francs d’amende et deux porcs en faveur du demandeur (mari de la femme) ; remise d’un mouton et d’une dame-jeanne de vin de palme en faveur des parents de la femme pour les avoir couverts de honte ; paiement de mille zaïres (bic du chef ²) et dépôt d’une petite dame-jeanne de vin de palme ; interdiction de regarder ou de communiquer avec la femme s’il la croisait en forêt ou ailleurs. Au cas où cette rencontre a lieu, il est recommandé au prévenu de se cacher en brousse jusqu’à ce que la dame passe. En guise de dispositions pratiques, quelques personnes seront désignées pour veiller au respect de cette interdiction.

-*Kwa mama Gnasi Sukama : wau o vuathsisisi e dikanda diaku yo Nuni aku o’nléle wa nsóni, o vutuka kuna ngwáaku yo tata aku walóngwa diaka ngonde tatu. Te ee yau kibeni bekuiza kuvutula kwa nunw’aku. O nléle wa nensasi ke uwuvwandwanga kwa miole ko.*

-T : à la femme (maman Agnès) : comme vous venez de déshonorer votre famille et votre mari, il est requis pour vous trois mois de rééducation auprès de vos parents. « Sachez que la peau d’une antilope est trop petite pour être partagée à deux. »

² A ce sujet précis, il est très intéressant de constater que la cour, qui fonctionne oralement, exige les frais d’administration que les Basolongo nomment « bic du chef ».

-Kwa Tata Filipi, ozaya vo o nkénto muntu a nyitu, o vuidi nzála za mpila mu mpila ngeye o lúngisa zo. Maduki ye zi mfumu bakulombele watala ana bewukanga mu makaya mansiéto, muna ngonde zitatu, o'nkázaku wéele longokéka kuna kanda diadi. Kansi vo e nkóoka³ vokayitomene kaka ko, tala wan'é kanda nani ulenda kusadisanga muna nsamu ewu. Kiuma o'fita, 250 zaïres, lapi ya mfumu ye bámba kia nsámba. « Dikangamene vava ntóto, dikangamene mpe ku zulu. Inokene, ikiele ! »

-T :A) à Philippe le mari : Sachez que « la femme est un être faible qui a des besoins physiologiques que vous seul devez satisfaire ». Les anciens et tous les chefs vous demandent de vous faire soigner à l'aide des plantes médicinales pendant la période de la rééducation de votre épouse (trois mois). En cas d'insuccès, vous pouvez envisager de prendre discrètement quelqu'un au sein de votre famille pour vous prêter mains fortes. B) que vous ayez gagné le procès, vous payerez 250 zaïres pour le bic du chef et une dame-jeanne de vin de palme. « Liez sur la terre, liez aussi là-haut » ; « il a plu et c'en est fini ! »

2. E nona kia nzole, i nkánua nkwasá, mu mambu ma kindoki ku vata dia Vungu mu nvu wa 1969, mu ngonda ya nya, lumbu kya n'tátu, mu communa ya Moanda.

-T : Le deuxième exemple est une affaire de sorcellerie dans un village nommé Vungu qui a été jugée un mercredi du mois d'avril 1969, devant la haute cour suprême populaire, «nkánwa nkwasá » ; Il s'agissait d'une « affaire à claquement des mains ». Vungu est dans la commune de Moanda.

-D : e nona kiaki, e mwan'ame mambu ngolo makála. E téezo kia mvúla nvimba mavuandilwanga, te muna dati yayi nvene, e mambu ke mazengokanga ko,

³ *Nkóoka*, littéralement, pipe. Dans le contexte du discours, il s'agit du zizi ou pénis (une sorte de métaphore)

mazengokene. E diambu dia nvimba idiadi, kuna é vata dia Vungu, edibungu edi diamonekwa ko. E yana makala awonso, landila kumi dia nvu, ye makuma tatu, vo bele diata o'ntoto⁴, menga kaka bakezi súnsánga, kondwa kwa záya diambu. Kinu mana, maka mase bakwenda luakila o mfumu'é vata, tato Ernest Ngoma-Yaba. O kapita, tato Ndombi Edouard, o groupement tata Enselme Nkenge, o zuzi, tata Victor Ngoma.

-T : Telle qu'elle est présentée, cette affaire était grave, mon garçon. L'affaire a été traitée au tribunal pendant quasiment une année jusqu'à la date que je viens de vous citer et qui a enfin vu le dossier clos. Voici le mobile de cette affaire : il y avait des jeunes gens âgés de dix à trente ans qui pissaient bizarrement du sang, sans motif valable. Certains parents sont allés voir le chef du village papa Ernest Ngoma-Yaba. Le chef du village a des collaborateurs comme le *kapita* (son assistant) Ndombi Edouard, le chef de groupement, Anselme Nkenge (son chef hiérarchique), et son porte-parole Victor Ngoma.

-D : *E maka mase, bele kwa mungángá, ye bankaka diaka bele kwa nganga Sukisa, musu Longwa. E lumbu yayingi yavioka, yantu a nkaka bakwénda funda kwa secteur ku Malele, kansi o secteur a kubavutula ku, vata, mu coutume ya nsi, vo fu kia nsi. Amosi aya bavayikisa e yana au van'é vata, dibungu dia vila. Kinga, muntu wa vanda o nkísi o bakilanga e simbizi sa maza ye za ntshi, Lafaelo Sami, e yantu banvándisa, Nkutshi a Mansanga yo muan'andi Politu Ngoma.*

T : Par ailleurs, certains parents sont allés consulter un médecin, mais sans succès. D'autres sont allés voir le nommé Sukisa, devin à la fois féticheur originaire de Longwa, qui leur révéla les responsables de cette maladie que l'on ne rencontrait que chez les jeunes gens de ce village. Un autre groupe est allé

⁴ *Diata o ntóto*, littéralement, piétiner la terre. Une expression courante qui signifie, aller au petit besoin ; se soulager ...

au tribunal de secteur à Malele. Malheureusement, le tribunal leur avait recommandé la tradition ou la cour populaire.

Cependant, le groupe qui avait opté de sortir leurs enfants du village constata que, une fois en dehors du village, les enfants guérissaient de cette terrible maladie. Les personnes responsables de cette maladie sont Raphaël Sami, Nkutshi a Mansanga et Hippolyte Ngoma : Raphaël Sami est allé chercher un fétiche nocturne auprès de Nkutshi a Mansanga et son fils Hippolyte Ngoma pour attraper beaucoup de poissons du fleuve et de gibier de forêt.

-V : *e wau e mambu awévi maviokela, mpe wévi mamanina ?*

-T : voulez-vous expliquer comment cette affaire s'est déroulée et comment elle a pris fin ?

-D : *E lumbu kia vuandilwe mambu, Ngoma-Yaba Lunesta, mfumu e vata; Ndombi Douala, kapita ; Selemi Nkenge, groupement ; maduki matatu me Vungu, Kambolo-mbolo, Mingiele Charles, Nvemba jean, ye nsambwadia batuka mu yi vata-vata, izungidi edi Vungu. Zi mpovi ndambu zole, ye zuzi Victolo Ngoma. E yantu batuka ndambu ke ndambu, landila nkama tatu.. Kadika nsuka, bazola kina, bafwete kina ye ngoma au keyisala manima ko. E yantu batúbulwa yawaya : Nkutshi a Mansanga ye muan'andi politu Ngoma, yo ko' awu Lufwayelo Sami ; e mpovi awu, Zolosi Nkenge.*

-T : La composition du tribunal le jour j était comme suit: Ernest Ngoma-Yaba, chef du village et juge président; Ndombi Edouard, *kapita* ; Ngoma Victor, juge assesseur et porte-parole ; Anselme Nkenge, chef de groupement, juge assesseur ; les anciens membres du conseil ou jury populaire : Kambolombolo, Mingiele Charles et Nvemba Jean tous de Vungu et sept autres venant de bourgades voisines. L'assistance se composait d'environ trois cents personnes (hommes, femmes et enfants confondus). Chaque matin, au rythme du tam-tam,

les plus enthousiastes dansaient. Les accusés sont : Nkutshi Mansanga, Hippolyte Ngoma et Raphaël Sami. Ils sont défendus par Georges Nkenge (*mpovi*, défenseur traditionnel).

-D : *E lumbu kia zéngw'o ñkánu ewu, ngangá nzímbu yabokolwa Sukisa, musi longwa, yandi weza mana ezimpaka zazina.*

-T : Le jour du verdict, un « *nganga nzimbu*, un devin à grain rouge » fut convié, c'est le nommé Sukisa du village Longwa. C'est lui qui avait permis de mettre fin à la palabre.

- D : *U zuzi yandi vo :*

- *kua tata Lafwayelo, lpolitu, ye mama N'kutshi, nzo zeno zi fwete bolomonwa ye vikwa ;*
 - *lumbu kimosi kiluvéno mu váyika nvimba, e divata ;*
 - *lukatula o yéla kuéno kua masumba ma menga ;*
 - *vo lufwidi kalulendi zikwa mu yiziami yéto ko ;*
 - *casier tatu za biele, casier tatu za malavu ma nzénzé, mbámba sambanu za nsámba ;*
 - *mille kimosi kia zaïres muna muntu, lapi ya mfumu.*
- «*Makangamemene, va ntóto, makangamene mpe ku zúlu. Inokene e ikiele e e* ».

-T : le juge a dit :

- tous les trois accusés sont coupables et leurs maisons seront démolies et brûlées ;
- ils ont un jour pour quitter le village et aller ailleurs ;
- ils ont un jour pour retirer leur sort (maladie) ;
- si l'un d'eux meurt, il ne sera pas enterré dans nos cimetières ;
- les sanctions suivantes sont prises : une amende substantielle de mille zaïres par personne pour le bic du chef (frais d'administration), trois casiers de

bière, trois casiers de boisson sucrée, six dames-jeannes de vin de palme payable aujourd'hui. Ce qui est lié ici bas, est lié aux cieux. Il a plu et c'en est fini.

- **Groupe A : 2, interview de Tata Polo, Neduki, ancien, sur l'interdit *káandu* (Synthèse Lembe, du 22 juillet 2000 à Boma)**

- L : *tata polo, lenda kunzáyisa è káandú nki ?*

- T : papa Polo voudriez-vous m'expliquer en quoi consiste le « *káandu* »?

- D : *sa vo, e káandu kidiwanga avo muntu luabakana e diambu dia ngánzi ; ndiona lubakanéné é ñsita. Muntu ndiona wavāng'o bi kuafwana. Alolo, vo muntu ndioyu mu vumu kimosi lwina; landila vo miole, vo ntátu a kénto wakuela, nge mfuvwa kanda vo ntúa vúmú. Vo ngeye nguankázi ; o wau vana katshi kwa kanda bakusadidi ee mbi, olenda kuaku o dia e káandu..*

- *Alolo, ovundidi ee nkome kewanda yo va ntóto nkumbu tatu.*

- T : Au fait, le *káandu*, se décrète en cas de conflit entre deux individus. Si quelqu'un vous fait du mal, que cette personne est dans votre structure familiale et que vous êtes chef de famille nucléaire, *mfumu a ntú a vumu*, chef du *luvila*, clan (oncle, chef de clan), vous pouvez décréter ce vœu imprécatif. Si par exemple l'imprécateur est marié à deux ou trois femmes ou encore plus et que l'un des enfants de ces femmes lui fasse du mal au point de le blesser profondément, il est en droit de faire ce vœu et de fermer son poing droit en récitant quelques mots imprécatifs et tout en martelant le sol trois fois de son poing.

- L : *a wévi utúthsilwang'okoko vana ntóto ?*

-T : comment frappe t-on la main par terre ?

- D : *O vundidi e nkóome kewánda vana ntóto. Tubake enona, ngeye ye mono mu nsinga vúmu mosi twinina, wau umpangidi obi, avo mono i mfumwa kanda yénina, ke nvúunda é kome, ke nvóova : « o ngeye Lembe dia Nkuanga e e, wau tusidi mpila yayi te lufwa kaka tu vovanena kwa tata Nzambi »*
- . *Wau ngeyee Mpungu so manuele e nkome vo mbát'éyi. Kowáanda, pum, pum, pum; dikangamene te e lufwa kaka, vo, lambulula e káandu.*
- T : On fait le poing, ensuite, on frappe par terre trois fois. Prenons que toi et moi soyons dans la même structure familiale, que tu me fasses du mal et que, par hasard, je sois le chef de clan, alors je dirai : toi Nkuanga Lembe, à dater d'aujourd'hui, nous ne pouvons plus nous adresser la parole, jusqu'à ce que la mort nous sépare. Alors, toi Dieu (*Nzambi à mpungu, so Manuele*) ton fils (Emmanuel), tu vois mon poing, je le frappe par terre d'où je viens. Puis, je frappe : poum, poum, poum. Tout est lié jusqu'à la mort ou ne sera dénouable que par la voie de réparation du *káandu*.
- L : *tata polo, nkia sinsu yimonekanga kwa yantu ana be dilwange káandu, fwa be fwanga vo maladi ma ntú be yélanga ?*
- T : Tata Polo, voulez-vous m'expliquer ce qui arrive concrètement aux personnes contre lesquelles ce vœu a été proféré ? Meurent-elles ou sont-elles atteintes de maladies mentales ?
- D : *muna kiuvu kiaku, dia ntete, vo ludenganene yo muntu wadile e káandu, muntu muntu luse kwa nkaka. Dia nzole, ndiona wadilwa e káandu, maladi ma mbála befwilanga, kansi e yana maladi ma ndéke befwilanga. Kansi o mfumu e vata ne mwena wauna, olubokelese. Yandi vo, mono ilubokelese, mbote ngeye tata kingandi ye tata fulani lwa lambudila è káandu kieno. Kadi o lufwa mwivi. Ulutumini kwa mfumu a groupement. O groupement yandi vo ngeye Nkuanga wa dia káandu kasi kuna mpimpa nge kukalanga ko , ana batekela kuenda, kuiza be*

kuizanga. Mbote mana Iwa lambudila e káandu kiaki kia Iuvambusa e dikanda Ale ne besila wauna, béele láanda « o nganga a káandu », yandi osalanga ésalu kiakina.

-T : Je te réponds en premier lieu que, si tu croises la personne avec qui tu es liée dans le cas du vœu d'imprécation, le *káandu kia kimbéni*, chacun de vous deux tournera sa tête de côté. De deux, les personnes contre lesquelles le *káandu*, vœu d'imprécation, est prononcé, meurent généralement de «béri béri » pour les responsables directes tandis que la descendance meurt d'épilepsie dans le cas de *káandu kia sina*. Notez aussi qu'une situation de colère ou de rancune qui perdure ne plaît pas souvent au chef du village à qui le bien-être de la communauté est confié. Ainsi, il se charge de convoquer les parties en conflit et proposera une solution de réconciliation. En ce moment-là, il vous suggère d'aller voir le chef de groupement qui, après vous avoir entendu, se charge à son tour, d'inviter « le *mfumwa kanda* », « chef de famille » ou un initié du *káandu*.

- L : *tata polo o Manuele i nani ?*

-T : Tata Polo, qui est Manuel?

-D : *o Manuele i muntu ndiou o salanga e salu kia lambula ee káandu.*

-T : Manuel⁵, c'est la personne qui est initiée et chargée de réparer les paroles liées par le vœu d'imprécation.

-L : *wau vo Manuele wizidi nki ke salanga ye nki kévoovanga ?*

-T : Et si jamais Manuel est là, que fait-il et que dit-il ?

⁵ *Manuele* est expliqué avec un peu de confusion de la part de tata Polo. Nous avons cru comprendre, Emmanuel fils de Dieu. Un nom qu'il attribue à l'initié du rituel. Bien sûr, *Manuele* pourrait aussi être, le chef de clan. Heureusement, on a eu des plus amples informations de papa Rycquins, un jeune solongo, qui nous a clairement expliqué, la préparation du *káandu*, qui diffère avec celle de tata Polo.

-D : O Manuele nelwaka, yandi kebaka o lubansa, obakidi e nzúngu ya fioti ya tuma, o bakidie kiodo (kwila), o sidi mwamba ngúba, o sidi o nkánda nkóombo, ke lamba mu zungwana te yi via.. Bosi kebaka e ngáalu, osidi o luvusu, osidi o nsangávala, o bongele edi lémba-lémba osidi muna ngáalu. Vana i kokolange e nsúsu a ntéte, e mbele muna koko kwa yakala, ale ke vova owu : (e nzungu a káandu vana ntandu a ngáalu), « ee Mpungu, nge so Manuele, mono manuele, wiza wakala va ndambu, wau mono ye zi mbangi za ntoto, ye yeno luatekela, nlámbudidi mana makanga tata.....nsengele o luteva lualu, on'kanu mpe umène ». Ne sila wauna, obakidi e nkubu a malavu ma nsámbe, otabudidi pouw, nkumbu tatu ; bosi ke dikila nzalu kimoso vo yi yole, kwa ndiona wadilwa e káandu, bosi ke kanga o nsinga muna laka diandi o luvusu. Kwa ndiona wa dialwa e káandu o kangidi o luvusu muna koko kwa nkénto.

Bosi ke benwa e malavu mana banatinu mu diambu dia salu kiandi, vo miole, ntatu benena.

-L : tata polo vo tukatuidi o mfumwa a kanda, vo mfumwa ntu vúmú, konso ka muntu lenda kwandi dia e káandu ?

-T : Tata Polo, mis à part, le mfumwa a kanda, chef du clan ou le mfumwa ntú a vúmu, chef de famille nucléaire, tout individu peut-il proférer le káandu ?

-D : e káandu ke kidianga konso ka muntu ko. Wau yana otangidi yau basolwa, yau kaka bafwedi kio dia.

T : Cet interdit n'est pas autorisé à tous. Seuls peuvent le prononcer le chef famille restreinte (nucléaire) ou le chef de famille élargie (clan) qui ont été choisis par les autres membres de la famille.

-L : tata polo mukala mfumwa a kanda, o fwete kala kaka undóki ?

-T : Tata Polo, pour être chef de famille restreinte ou élargie, doit-on absolument être sorcier ?

-D : ve, o mfumwa a kanda, ke kalanga kaka ndoki ko. E kimfumu kiakina, tubwa kitubwanga. Vo nduenga zinaku, o zeye osálà, ozeye keba o nkáangú, o zeye

vóva, osololo kimfumu kia kanda, kansi vana kanda kévakodwa e ndoki ko ; vo yandi kwandi ota mana mampimpa. Kansi divóvéle ngeye mfumu kadilendi katula muntu ko. Diau dimosi mpe kwa tata ye yana andi muna nzo awu.

-T : Non, pour être choisi chef de famille, cela ne nécessite pas que tu sois sorcier d'office. Généralement, le chef de famille est investi par la majorité des membres d'un clan pour sa sagesse, ses qualités de bon travailleur, bon protecteur des autres, pour sa générosité et en tant que bon porte-parole (maîtrisant le verbe). Par ailleurs, dans chaque famille, il y a sans doute un ou plusieurs sorciers, qui s'occupe(nt) de la défense de toute la famille la nuit. Néanmoins, la parole d'un chef de famille reste dans tous les cas indiscutable. Il en est de même pour le père de famille chez les Basolongo (qui est issu d'un régime patrilinéaire). La parole du père reste une parole d'évangile.

-L : *tata polo vo muntu wa dia é káandu a fwa kwandi, wedi e yantu ana bena kimoyo bafweti sila ?*

-T : Tata Polo, que fait la famille restée en vie dans le cas où l'imprécateur de l'interdit est déjà décédé ?

-D : *o zeye e muana ame, vanna kanda, ke vekondwanga diduki ko. Vo dibungu dia káandu dimonekene ziaa, yana fwa, vo yéla tshiàba-tshiàba⁶, o duki di e kanda, o fwete bokelesa manuele eza lambudila e káandu. Kansi dimosi kaka, nemana lambudila, o fwete kwenda vana nkálá a muntu ndiona wa kange é diambu. o vovele, o lukwidi e mbúngwa malavu vana ndambu à nkálá andi. Ne mana kaka, obudidi e nsáva yayina, ale kesimba o zaula yandi katadi ku mbusa te e elwaka kuna divata.*

⁶ *Tshiaba - tshiaba*, est une expression solongo, pour justifier l'incontrôlable. Par exemple, quand on est devant une situation qui dépasse l'entendement humain.

-T : Cher cadet, dans chaque famille il y a toujours un "vieux". Dès que ce vieux constate une situation anormale, il invite Manuel, l'initié de l'interdit. Ce dernier fera son travail dans les mêmes normes comme si l'imprécateur était vivant. Mais après la cérémonie, il ira présenter des excuses devant la tombe de l'intéressé. Il versera quelques gouttes de vin de palme sur le sol à côté de sa tombe et finira par écraser la calebasse qui contenait le vin. Ensuite, il rentrera en courant sans regarder derrière jusqu'à ce qu'il arrive au village.

Annexe 3

Groupe B : Interview de son excellence Kisolokele Diangienda Charles sur la sorcellerie.

Prélude

Son Excellence Charles Kisolokeke est âgé d'environ 49 ans. A la mort de son oncle, feu le chef spirituel, son éminence Dialungana Kiangani Salomon, deuxième fils de Simon Kimbangu, lui et ses frères et sœurs, petits-fils de l'envoyé spécial de Jésus-Christ, deviennent par révélation divine, chefs spirituels adjoints⁷ et l'un de leurs frères aînés devient le chef spirituel et représentant légal de l'église kimbanguiste.

L'entretien se passe dans son bureau au Centre kimbanguiste de conférences dans la commune de Kasa-Vubu (Kinshasa), le 20 juillet 2000. De 10.00-11.40'

Fig. 24. (Photo de son excellence Diangienda Kisolokele Charles)

⁷ Son excellence, Charles Kisolokele Diangienda n'est plus chef spirituel adjoint sur décision des résolutions de l'assemblée mondiale kimbanguistes tenue à Nkamba, en octobre 2002. Il est désormais dans l'opposition avec ses autres frères et sœurs dans l'aile 26 =1 (qui signifie, tous les petits-fils de Kimbangu ensemble), après avoir protesté contre la décision de l'assemblée mondiale kimbanguiste.



Notation de l'interview 3

L : Bonjour papa ! Comme vous le savez, je suis Lembe Masiala Nathalis. je prépare une thèse de doctorat à la Faculté de Philosophie et Lettres à l'université de Gand en Belgique. En effet, si vous le permettez, j'aimerais vous poser quelques questions sur la sorcellerie, vu votre statut de fils de papa Diangienda Joseph et petit-fils de papa Simon Kimbangu. Je sais que beaucoup de chrétiens (kimbanguistes et d'autres confessions) viennent spontanément se confier à vous et vos frères et soeurs.

Mon objectif n'est pas d'entendre les noms des personnes, mais plutôt, je souhaite comprendre comment fonctionne cette réalité obscure dont les Bakongo en général ont intensément peur.

CH. K : Bonjour papa Lembe ! Avant toute chose, je vous invite à la prière, pour que le Seigneur par son envoyé spécial papa Simon kimbangu nous éclaire dans ce domaine délicat.

(Prière de papa Charles Kisolokele Diangienda)

« Au nom du père, fils et du Saint-Esprit, papa Simon kimbangu, toi qui reçois cette mission difficile pour sortir l'homme noir de l'impasse où il nageait tête première. Viens nous assister, maintenant que nous voulons aborder ce sujet métaphysique, la sorcellerie. Papa Kimbangu, toi qui révéles les choses cachées et obscures, éclaire-nous, pendant notre entretien avec mon frère Lembe. Que cet entretien soit fructueux, au nom du père, du fils et du Saint-Esprit. »

- L : Votre grandeur, je vous demande de vous présenter.
- CH. K : Je suis Charles Kisolokele Diangienda. Je suis chrétien Kimbanguiste.

- L : Etes-vous bien le fils de papa Diangienda Kuntima Joseph, ancien chef spirituel du kimbanguisme de 1959-1992 ?
- CH. K : Oui, c'est mon père.
- L : Comme vous l'avez entendu dans mon introduction, j'aimerais savoir ce qu'est la sorcellerie selon vous, en considérant le nombre important de gens qui viennent vous aborder à ce sujet ?
- Ch. K : Il est un peu difficile de définir la sorcellerie, pour autant que moi-même, je ne le suis pas. J'ai des difficultés pour donner une définition nette, parce que, pour moi, ce sujet appartient à la métaphysique. Tout ce que je peux dire est que la sorcellerie appartient au plan satanique.
- L : Autrement dit la sorcellerie existe bel et bien ?
- CH. K : Oui, sans aucun doute, la sorcellerie existe. Parce que les personnes qui appartiennent à cette société obscure, viennent à moi, aux pasteurs, aux disciples de papa Kimbangu ou à mon père (de son vivant), avouer l'évidence de leur appartenance à ce groupe.
- L : Si cela n'est pas trop indiscret, j'aimerais savoir comment ils se présentent devant vous? Le prof. Buakasa qui a examiné ce cas chez les Bandibu de Mbanza-Ngungu (1973) définit la sorcellerie comme « une intelligence spéciale, ou *ngangu za mpimpa, intelligence nocturne* », ayant un résultat ambivalent, tantôt faisant du bien, tantôt faisant du mal.
- CH. K : Pour moi, la sorcellerie est une intelligence particulière et négative. Le sorcier opère aussi bien le jour que la nuit. Même si dans la plupart des cas, il s'envole la nuit, mais je connais plusieurs cas où il opère le jour. Pour votre question, le sorcier qui se présente chez moi le fait en chair et en os. A cela, je dois ajouter que la sorcellerie est une grande maison ayant plusieurs chambres de différentes dimensions. Autrement dit, il y a des grands, des

petits sorciers, des apprentis, des néophytes, répartis en différents groupes : sorcier, féticheur, magicien, guérisseur, etc. C'est comme cela que je peux l'expliquer en gros pour revenir à votre question initiale. Avant que cela ne m'échappe, notez aussi que les sorciers utilisent un corps approprié (corps astral) pendant l'exercice de leur métier.

- L : Quel est le mode d'acquisition de la sorcellerie ?

- Ch. K : Vous savez que Satan, le diable, a plusieurs façons d'opérer. Il se permet même d'aller déranger les enfants de Dieu. Vous connaissez sans doute l'histoire d'Adam et d'Eve qui sont devenus sorciers par **contamination** en consommant la pomme défendue. Ainsi donc, ils ont consommé la chair humaine. Et même à l'avènement du Christ, puisque nous parlons de mode d'acquisition de la sorcellerie, je dois vous dire que cela dépend d'une maison à une autre. Mis à part la première méthode citée ci-dessus, il y a aussi, la méthode par **apprentissage** (initiation) et la méthode **innée**, par transmission héréditaire.

Je peux donner quelques cas de figure. Il y a vingt-cinq ans, mon père était encore de ce monde. J'ai vu une maman dont le bébé était atteint de la sorcellerie alors qu'il était encore à l'étape du fœtus dans le ventre de sa mère. Il y a aussi d'autres qui le deviennent par contamination, en mangeant un morceau de pain, de poulet ou même quelques grains d'arachides, voire un bonbon que l'on reçoit d'un ami, d'un inconnu ou même d'un proche.

Et enfin, il y a ceux qui vont solliciter les fétiches chez le féticheur pour devenir tel homme ou telle femme important (e). Et même un proche ou un ami peut s'amuser à vous initier dans ce domaine.

Je donne un autre exemple : pas plus tard qu'hier c'est-à-dire mardi, avant mon départ à Nkamba, il y a un homme auquel un ami avait donné quelque

chose à manger. Or, cette nourriture n'était pas ordinaire. Il s'agissait bel et bien d'une nourriture spéciale dans laquelle était mélangée une sauce des initiés. Après le repas, l'homme en question s'est senti mal au point de venir consulter la dernière disciple de Simon Kimbangu la nommée, Michaëlle Mandombe. Comme celle-ci fort occupée ne savait pas le recevoir, il a pensé me voir.

- L : Qu'est-ce qui s'est passé au juste ? Avait-il des yeux ouverts au point de se sentir mal en point ?
- Ch. K : Au juste, l'homme s'est retrouvé dans une sorte de songe avec la même tenue astrale que les autres sorciers. Alors, il apprendra de la bouche de son ami que la nourriture qu'il lui avait fait manger contenait de la sauce spéciale. C'est pourquoi il se retrouvait avec la même tenue que les autres sorciers. Heureusement, il n'avait pas encore consommé la chair humaine.

Ainsi commença la controverse entre les deux amis la nuit même. Et cela a fini à mes oreilles le jour. Parce que l'intéressé n'avait rien demandé à son ami qui voulait à tout prix l'initier dans ce métier indésirable. La demande était que je lui sorte de cette impasse. Chose que j'ai faite avec sa volonté de déballer tout ce qu'il savait. Eh bien, le verbe dit par le biais du rite de 'confession, prière et eau bénite' l'a tiré de cette géhenne.

- L : Avez-vous pu arrêter l'hémorragie ? En d'autres mots, avez-vous pu arrêter le processus de la sorcellerie ?
- Ch. K : Au fait, arrêter l'hémorragie, c'est quoi ? Il faut que la personne qui se dit victime, puisse tout avouer.
- L : Comme il l'a su bien le faire !

- Ch. K : Oui, comme il a pu le faire. J'avoue que cela est généralement rare d'admettre. Car, quand on a déjà goûté, d'une manière générale au métier, le sorcier prend son temps pour abandonner la sorcellerie qui devient très précieuse à ses yeux. On se propose d'arrêter dans deux jours ou trois, puis jamais...
- L : Est-ce que la sorcellerie peut finir ?
- Ch. K : Oui, mais cela dépend si l'on a la volonté ou le courage d'abandonner cet héritage. Car, j'avoue que cela n'est pas facile.
- L : Est-ce-que la sorcellerie finit grâce à l'invocation du « *verbe ritualisé* » que vous utilisez ou avez-vous une formule particulière ?
- Ch. K : Ecoutez, prenons une personne qui est à Mbanza-Ngungu ou à Tshikapa, au Bandundu, ou à Kisangani (pour ainsi dire partout en RDC), et que cette personne daigne se débarrasser de sa sorcellerie. Si cette personne confesse devant son Dieu sa maladie (la sorcellerie) et qu'elle appelle le Saint-Esprit à la sortir de cette impasse, alors le Saint-Esprit va intervenir en sa faveur. Donc, il ne s'agit pas seulement de se présenter auprès du chef spirituel ou de ses collaborateurs, car pour moi, il est question d'être correct devant son Dieu.
- L : A vous entendre, le sorcier est parfaitement conscient de ses actes, contrairement à l'hypothèse de Marie-Louise Martin (1981 : 78), qui soutient que le sorcier est inconscient pendant l'exercice de son métier.
- Ch. K : Au fait, comme vous le dites, j'ai toujours mis en doute le fait que le sorcier soit inconscient. Mais pour comprendre l'argumentation de l'auteur que vous m'avez cité, je vais vous expliquer quelque chose. Quand vous entendez que X est soupçonné de sorcellerie, parce que son visage a été

utilisé, je vous informe que cela peut être vrai. Parce que parmi les sorciers, il y a des petits malins qui savent utiliser les autres visages innocents pour faire leurs aventures ailleurs et au compte des autres. Et c'est dans cette perspective qu'il faut inscrire ceux qui se disent inconscients. Evidemment là, il s'agit de la physionomie simple de la victime qui n'est pas toujours un sorcier déclaré comme tel.

- L : Est-ce-que les fétiches sont liés à la sorcellerie ?
- Ch. K : Bien sûr, bien sûr. Tout ce qui est fétiche ?
- L : Oui, tout ce qui a trait aux fétiches.
- Ch. K : Comme je l'ai déjà dit plus haut, il s'agit d'une grande maison ayant plusieurs chambres ou appartements. Il y a notamment la sorcellerie, les fétiches, l'occultisme, la voyance, la magie, la parapsychologie, l'alchimie, la rose-croix, la franc-maçonnerie, le vaudou, etc. Tout ce qui est lié à la superstition. C'est pareil. Par exemple, un féticheur est avant tout sorcier.
- L : Que pensez-vous de certains auteurs qui distinguent les bons et les mauvais sorciers ? C'est-à-dire, certains sorciers (les bons) ne mangent pas de la chair humaine, mais protègent la famille. Par contre, les mauvais sorciers, mangent et jettent des mauvais sorts aux innocents.
- Ch. K : Pour moi, ils sont tous pareils. Quand vous parlez de chef du village, chef coutumier, chef de groupement, c'est le même rite. Ils sont généralement sorciers, quoique d'aucuns s'abstiennent de consommer la chair humaine et que d'autres le font. Le pouvoir qu'ils prétendent détenir provient de la même source du mal.
- L : Dois-je retenir qu'il n'y a pas de bons et de mauvais sorciers ?

- Ch. K : Du tout. Il n'y a que le sorcier lui-même qui peut vous définir le camp auquel il appartient.
- L : Voici une question qui n'a rien à voir avec le sorcier, mais que je considère comme liée au sacré et au pouvoir. Qui est un *nkulu* ou ancêtre pour vous ?
- Ch. K : Pour moi, un *nkulu* est une personne d'un certain âge. Mais j'ajoute que cette personne maîtrise sa propre culture. Mieux, quelqu'un qui a une grande connaissance de sa culture. Un instant, je pense qu'il serait prudent que je fasse la différence entre *maduki*, les vieux et les *bakulu*, les ancêtres déjà morts. Alors, les *maduki*, vieux, sont ceux-là qui ont maîtrisé la connaissance de leur culture et les us et coutumes (ils sont visibles). Tandis que les *bakulu*, les ancêtres morts interviennent dans le domaine de l'esprit (ils sont invisibles) et ont un statut spécial avec des références utiles pour les vivants.
- L : Que dites-vous de cette assertion en Afrique noire que : les morts ne sont pas morts ?
- Ch. K : Les morts ne sont pas morts, signifie le corps matériel meurt, mais l'esprit reste intact. C'est l'esprit qui est très important dans l'enveloppe humaine.
- L : Que signifie l'au-delà pour vous ?
- Ch. K : L'au-delà, c'est le lieu où se repose l'esprit immortel du défunt. C'est clair.
- L : Une dernière question au sujet de la sorcellerie. Ne croyez-vous pas que la sorcellerie soit le résultat d'une imagination exagérée, vu la place

prépondérante que lui offrent les Bakongo en particulier et les Africains noirs en général ?

- Ch. K : Ecoutez, là, je pense que c'est un autre problème. Je veux vous donner un exemple bénin. A l'époque du président Mobutu, nous avons tous connu les soldats de la Garde Présidentielle dite aussi Division Spéciale. Ils avaient un accoutrement impressionnant et une réputation de tueurs. S'il arrive que vous croisiez l'un d'eux dans un lieu où la circulation de la population se fait rare, je m'imagine qu'il est normal que vous soyez assailli d'angoisse. Il en est de même d'un individu supposé sorcier. Le fait qu'il vous regarde d'un œil négatif peut susciter en vous une angoisse incontrôlée. Et cette angoisse peut vous jouer des mauvais tours. Je veux dire par là qu'il s'agit d'un autre problème de foi. Par ailleurs, je constate que la sorcellerie existe bel et bien et n'est pas le simple fruit de l'imagination.

- L : Quels sont les signes précurseurs pour identifier un sorcier ?

- Ch. K : Honnêtement, je suis incapable de vous le dire car ce n'est pas facile. Cependant, si vous mettez un enfant de Dieu à côté de quelqu'un qui est lié à la sorcellerie, à la magie, aux fétiches, etc., on peut le constater par le comportement qu'affichera l'homme négatif.

- L : Qu'est - ce - qu'il y a de particulier ? L'homme négatif tremble-t-il ou montre-t-il qu'il a peur ?

- Ch. K : Même pas. Comme je l'ai dit, son comportement et surtout le verbe (le vocabulaire) qu'il utilisera l'accuseront.

- L : Et si vous avez affaire avec un vrai rusé qui ne laisse pas paraître son émoi interne ?

- Ch. K : Malheureusement, il y a toujours un petit rien qui, à coup sûr, échappe à sa vigilance. De ce fait, ce petit détail finit par trahir son maître.

- L : Nous venons de faire le tour de la question et je vous en remercie infiniment. Quel est votre dernier mot ?

- Ch. K : Je dirai que tout ce qui est obscur est négatif appartient à la sorcellerie. Comprenez aussi que tout chef de clan n'est pas toujours sorcier. Car là, c'est la sagesse qui prime. Mais un chef coutumier est généralement sorcier. J'ai cette information des chefs coutumiers que je côtoie dans le cadre de notre travail sur le terrain dans le cadre de l'église. Ils me répètent sans gêne qu'ils ont hérité la terre et la sorcellerie de la part de leurs parents. C'est bien malheureux, car la sorcellerie dans toutes ses formes est mauvaise.

- L : Encore une fois, merci pour avoir répondu à toutes mes questions.

- Ch. K : Je vous en prie et bonne chance à vos recherches.

Annexe 4 : Les audiences

a) *Audience du 29 octobre 1968, un cas d'adultère au village Kibamba dans la commune de Moanda*

Exposé des faits :

François Nsanda 30 ans, fils de Yaba Ernest (lignée Ne Nzinga, village Kibamba), mère Nguela Alphonsine, du clan Kinlele, village Kibamba. Il a été trouvé sur Agnès Sukama, épouse de Philippe Ngoma. François Nsanda est un jeune célibataire et Agnès Sukama, une mère de trois enfants.

Agnès Sukama sortait avec François Nsanda depuis son jeune âge. Elle a failli se marier avec François. Mais les circonstances ne l'avaient pas permis. C'est ainsi qu'elle a fini par épouser Philippe Ngoma qui a quasi l'âge de son père et avec qui elle a trois enfants.

Alerté par un groupe des jeunes garçons qui avaient surpris sa femme et son amant dans la forêt Kinlembo, l'un de ces jeunes tend à Philippe Ngoma la chemise et les babouches que François avait abandonnées lors de sa fuite.

Ces objets constituent pour Philippe des pièces à conviction irréfutables. Le soir même, la victime se rend chez le *kapita* Ndombi Pierre pour porter plainte (en présentant une pièce de monnaie, *mpáta*). Le *kapita* va voir à son tour le chef du village, *mfumwa a vata*, Nguka Valentin, qui ordonne le « *lukózi* », « l'alerte générale », aux villageois et au conseil du village (qui est composé de sages, du chef du village, du *kapita* et du « *dingisi* » ou juge). Il précise l'heure et le jour ; le lieu étant connu de tous.

L'audience a lieu le samedi 29 octobre 1968 à 10 heures, en dessous du Baobab près de la maison du chef (fulu kia mambu, siège des palabres ou tribunal populaire).

Les deux parties sont présentes. Elles sont accompagnées par les membres de leur famille respective et de leur porte-parole, *mpovi* (une sorte d'avocat traditionnel). Il y avait au total quelque cent personnes: hommes, femmes et enfants assis sur des briques en argile, tabourets, chaises longues en bois, fauteuils en bambou, etc.

La cour est composée de :

Mfumw' à vata, le chef du village : Nguka Valentin ;

dingisi, juge : Nsumbu Eugène ;

kapita : Ndombi Pierre ;

trois maduki, anciens sages, du conseil : N'buba Oscar (85 ans et doyen des anciens), Massamba Edouard (78 ans) et Yaba Alexandre (71 ans).

Le chef du village introduit le tribunal et demande au Kapita, son assistant, de citer les personnes concernées et de présenter la nature de l'affaire qui réunit les paisibles habitants de Kibamba.

Kapita Ndombi Pierre : *kwa yeno a tata ye a mama, je yanana, lutala owu nsidi (il frappe trois fois les mains selon la tradition). Eh diambu bakulu bavova dio : « mbila ku lumbu vo ke yadia ko, ya mambu»*. T : A vous mes hôtes, hommes, femmes et enfants voici ce que je fais (cf.ci-dessus). Cet adage a été dit par nos anciens : « un appel en famille si ce n'est pas pour manger, c'est pour une palabre ».

- *va vuende e yantu ke vakondwe e e diambu, « é n'zalà mia nlémbo kutu ke mikondwang'évindu ko» ! T* : En effet, là où il y a des hommes les problèmes ne manquent jamais. Les ongles sur les doigts d'un homme ne manquent pas de saleté. Cela veut dire que, quoique l'on fasse, l'homme restera un être faillible.

- *o zonu'éé, kia kele munzila ko ya lambula mambu kansi, mutu ya muene é tato, filipi n'goma, wavétele o'm'pàta mu diambu dia n'kazandi mama Gnesi sukama ye tato falansua Nsanda basololwe kwa yanana muna nfinda kinlembo.*

T : - Hier, je n'étais pas assis les jambes sur la route (ce qui signifie : je ne m'attendais pas à voir.... jusqu'à ce que l'on me rapporte...) la pièce de cinq francs (symbole d'accusation) de la part de papa Philippe qui est venu se plaindre auprès du chef pour un cas d'adultère. En cause, son épouse Agnès Sukama et son amant François Nsanda qui ont été surpris par les enfants dans la forêt kinlembo, en flagrant délit.

Après cette introduction du kapita Ndombi Pierre, le juge Nsumbu Eugène, prend l'affaire en mains.

Le tribunal invite Philippe Ngoma à présenter de vive voix sa version des faits aux membres du conseil du village.

Philippe intervient et déclare (après avoir fait la révérence en claquant trois fois des mains).

- *e tato zuzi ye maduki mame, o zono kia ntanu ku nfinda yakele muna nsuka te e e mu ntangu za ndémba, kansi mwini nkadu wakele ko. Yatoma tal'é makonde, n'tambu ye zindobani ya vutuka kuame ku vata. Mono kinzayi diambu, diambu dianzaya, ya vuende vana nwa nzo ya kezisikilanga e ladio. Te , mwene e yanana yi kwiza zemunanga ku nzila nzo ame kubala ... kubala...kubala..kubala. Umosi vane yanana Masaki mwana Mansanga, umpene « kinkutu ye ma mapapa ma «m'pulukusu» eyei « Falasua Nsanda » wasololwe kwa yanana vana ntandwa à n'kaz'ame Gnesi Sukama. « Ngulu' a nfinda idilanga mu tshitshi wau iki vayikisi ku vata ».*

- *Idiau yendele n'zúalu kua tato Ndombi Pierre (Kapita) ya véta o' m'pàta. Vo mambu màèmè kema tomene nzengwa ko mu n'kéle me manina..*

Philippe (**traduction**) : -M. le juge et honorables anciens. Hier vendredi, je suis allé en forêt comme d'ordinaire. Je suis allé voir mes filets, pièges et hameçons. Puis, je suis rentré droit au village où je ne me doutais de rien. J'étais en train d'écouter la radio devant ma maison. Soudain, j'ai entendu courir vers moi un groupe d'enfants. *kubala kubala* (bruits de pieds), et l'un d'eux, Masaki, fils de Maman Mansanga, me tend une chemise et une paire de babouches appartenant à cette crapule François Nsanda qui les avaient abandonnées quand il a été surpris en flagrant délit sur mon épouse Agnes Sukama. « Eh oui, un sanglier qui mange en brousse, vient pour une fois, manger au village ». Ce qui signifie : l'accusé est très rusé mais il y a un jour où il finit par se faire prendre.

- Ainsi, je suis allé immédiatement voir M. Ndombi Pierre (le kapita) et j'ai porté plainte contre ce conard. En tout cas, si je n'ai pas un jugement équitable, je vais régler cette affaire avec mon fusil.

L'assistance est très amusée par les propos de Philippe. Le tribunal appelle les deux accusés pour passer tour à tour à la barre.

François Nsanda intervient et déclare :

- *Tato zuzi ye Maduki mame o nuame mpene wo kwa tato Tobila Victor mpovi ame.*
- **T** : M. le juge et mes anciens, je donne la place à mon porte-parole , Victor Tobila. il se retire et son porte-parole, une sorte d'avocat traditionnel se présente.

Mpovi Tobila : *Tato zuzi* (en faisant la révérence aux anciens de la cour, il claque trois fois dans ses mains). Puis de suite, il entonne un chant : *E tumbela ke nuni ivonda, makinu ko o e tumbelele kenu ivonda makinu ko.*

T : un moineau est un petit oiseau qui ne peut pas perturber la danse. (il danse, danse et s'arrête sous les applaudissements du public).

Puis, il lance un proverbe : « *diafwila tato nkéwa, nzézo' wa tébe* »

T. Le singe est mort à cause de la banane mûre. Ce qui signifie : à l'impossible nul n'est tenu.

Le tribunal invite Agnes Sukama à passer à la barre (elle a la tête basse, elle est silencieuse et l'assistance éclate de rire).

Au même moment son porte-parole Mansanga Jean se présente et déclare :

- M. le juge et honorables membres du conseil du village (il fait la révérence au conseil selon la tradition), *tato dingisi ye mfumu zame, o muntu ame o buidi vana malu meno. Kansi luwa ekuma kia diambu.*
- T : ma cliente plaide coupable et regrette le malheureux incident dont elle assume pleinement les conséquences. Mais, elle tient à expliquer son acte et voici sa version des faits :

Victor Tobila poursuit : *E diambu dizayakene vo mama gnesi wa kwela o' n'kundia tata andi tato philipi Ngoma. O longo lualwe mu n'túkwa a'ntshima a sadila lo. Kadi o tata'andi nfuka ya tato filipi adevà, idiau yandi mwana atambudila kuela tato filipi, muna vilakana e «bon pour» yaïna. O mama Gnesi nvula kumi ye tanu zakal'andi una adulwe o n'kanda mbongo ye wunu bezidi wuta e nkuna miami n'tatu..*

O Wau kutu ee, o tato filipi ke londanga diaka nzanza ko. I diau o mama gnesi mwana nzua ye meno malunga muna nwa, kalendi kaka kanganga ntshima ko. « o mbonde nki a dila o tuvi, mpasi » !

T : Votre honneur et honorables membres du conseil du village, ce n'est un secret pour personne que ma cliente a épousé un ami de son père qui avait pris

une énorme dette qu'il ne pouvait à lui tout seul honorer. C'est pourquoi le créancier et le débiteur ont fait une clause qui consistait à marier Agnès Sukama au vieux créancier, ce malgré le jeune âge (quinze ans) de ma cliente. Depuis ce mariage, elle a trois enfants. Or présentement, notre cher mari a déjà perdu toute virilité au point qu'il ne « grimpe plus la montagne sainte ». Ainsi et au vu de cette situation, ma cliente qui est encore une fois jeune « avec toutes ses dents complètes dans sa bouche » a des difficultés pour se retenir. Ne dit-on pas que « le chien a mangé de la matière fécale à cause de la souffrance » ? Ce qui signifie : ma cliente n'a pas épousé un moine pour subir la pénitence dont elle fait l'objet.

Intervient Philippe très en colère et dit : - Aujourd'hui, j'exige le remboursement de ma dot et adieu le mariage.

L'assistance est très mouvementée. Elle est divisée en petits groupes au point de ne plus suivre la discussion des assises. Le juge fait disperser les enfants mineurs pour protéger l'intégrité de l'éthique du tribunal.

Le juge demande la comparution des témoins avant que le tribunal ne se retire pour délibérer à huit clos. Curieusement, il n'y a pas un seul témoin dans les deux parties vues les preuves accablantes qui ne sont pas contestées de part et d'autre. Alors le tribunal procède à l'interrogatoire des deux parties avant de statuer sur l'affaire.

Q. – à Philippe : *tato filipi utuzayisa eziku kia diambu, o nzanza lumingu kulondanga wo diaka kwé, vovuna kuandi bavunini ? Vo vuna vavunini, nsamu a kiama o kanz'aku abakidi e ditoko ? Vo kieleka kia nvu makulwakila ?*

T. Cher Philippe éclairerez-vous un peu : est-il vrai que vous ne montez plus la montagne sacrée, ou ont-ils menti à ce sujet ? Si c'est vrai, dites depuis quand cela s'est produit ? Si c'est faux pourquoi votre femme vous aurait-elle ainsi trahi ?

R. – *Ntondele tato zuzi ludi kikilu, n’vula ya ntanu yayi ke nzeyi una ulondelwanga nzanza lumingu ko, kansi o nkaz’ame zola yinzolele, kilende bika muntu ko a’nsakanena.*

T. – Je vous remercie M. le juge pour la parole, c’est vrai que depuis cinq ans environ je ne sais plus comment monter « la montagne sainte ». Mais, cela dit, j’aime ma femme et ne laisserai le droit à personne de pouvoir s’amuser avec elle.

Q. – A François Nsanda : *Tato falancua, otomene dio zaya vo nziku, ku wiyi ko, kusimbi nkaz’ingana ko, kuvondi ko, etc. bakulu babikadio nsiku batambula kwa tata nzambi’ampungu. Wau ngeye osololwe kuna tshitshi yo n’kéto a ngani, wedi wabakidi e ngidu za mpila yayi ?*

T. M. François, tu sais très bien que notre société évolue avec des règles telles que : tu ne voleras pas, tu ne tueras point, tu n’iras pas avec la femme de ton prochain, etc., à l’instar de nos ancêtres qui les ont reçues de *Nzambi’ampungu* (Dieu tout puissant). Le tribunal veut comprendre comment tu es allé jusqu’à te faire prendre avec la femme de ton prochain ?

R. – *tato zuzi o Gnesi Sukama ke inzeye wunu ko, nkénto ndieu mono yamana ku nkuela. Kansi e dikanda diandi keba zola ko, idiau di yalemba ku nkuéléla. Alolo , owunu, lusadisu kuandi nzolelenge nku vana kadi o nuniandi kutu ke kunsimbanga ko, envula ya ntanu yiyi. Mfumu zame, o sadisa muntu una mu mpasi, mbi ?*

T. – M. le juge, Agnès Sukama n’est pas une connaissance du hasard. Elle est plutôt une vieille connaissance et ce depuis notre tendre enfance. J’allais d’ailleurs l’épouser, mais ses parents m’ont empêché de le faire. Présentement, j’ai voulu lui venir en aide aux vues des circonstances particulières qu’elle

traverse chez son mari impuissant depuis cinq ans. Aussi je me demande d'ailleurs si secourir quelqu'un est un mal en soi ?

A ces dires, l'assistance éclate de rire et se met à chuchoter.

Quelques heures plus tard, le tribunal se retire au « *maza*, lieu de délibération » pendant environ deux heures. Il est 19 heures du soir. L'audience est interrompue. Le tribunal demande au kapita de régler le problème de lumière qui commence à se poser. Quelque cinquante minutes après, le kapita revient avec deux lampes «Coleman ». La lumière est suffisante, le tribunal reprend les travaux avec la même composition.

Puis intervient un *mpovi* (porte-parole) le nommé Nkenge Géorges qui représente Philippe Ngoma et déclare : (il entonne un chant) : *tomalonde e moté kua voloke, kua malembe malembe, tomalonde e mote kua voloka, kua malembe malembe.*

T. – grimpe lentement mon bonhomme, sinon tu risques de tomber tout cru. Puis il ajoute un proverbe.

« *va fuila ngumbi zinuni mwangana* ». **T.** – là où est morte la perdrix tous les oiseaux sont dispersés. Ce qui signifie: je suggère une sanction exemplaire qui fera réfléchir tout contrevenant dans l'avenir.

Le juge acquiesce et prend acte de cette déclaration

Le tribunal demande aux accusés d'approcher pour entendre le Verdict.

Le juge Nsumbu Eugène entonne un chant : *é mambu ma ungudi tubokotangé, mambu ma ungudi tubokotanga, e mambu ma ungudi tubokotanga.*

T. – Les affaires de famille parlons-en, en chuchotant; les affaires de famille parlons-en chuchotant.

Puis il enchaîne deux proverbes :

1) *E matu kene makudidi ke malendi vioka ntú ko. T* : – même si les oreilles poussent, elles ne peuvent jamais dépasser la tête.

2) *é nvúula kimtombo kutu kana ikokene, kuma kia ku kianga. T* : – La pluie de la saison de pluie, quelle que forte soit-elle, elle finit par se calmer. Ce qui signifie : à chaque jour suffit sa peine.

Verdict :

- *Tata Falasua Nsanda : Tuka wunu kwima o fita mile tatu kia zaires, ngulu zole kwa tata Filipi, dimeme ye mbamba zole za nsamba kwa tata ye ngudi andi mama Gnesi mu diambu dia nlele ansoni ubavuatisi.*
- *Zi zinzidi tusa, mukusungidilanga ; kulendi diaka viokela nzila ya nzo au ko. Vo ludenganene mu vambu dia nzila, o fwetete kubaviokesa (nkento ye yakala).*
- *Mbungu'a malamumu va meza mazi mfumu, lapi ya mfumu 1000Zaires et mbamba a nsamba.*
- *Imbundi yole kua yandi ndumba.*
- *OyéLélé*
- *Mama Gnasi Sukama : ngonde tatu o fwete vutuka kwa tata ye mama balonga diaka é kadilu ye yakala. « o nlele a nensasi wa kete, ke uvuandanga miole ko».*
- *Tata Filipi Ngoma : o nkéento muntu yangidikanga, vo kulendanga diaka londa mongo ko, muna ngonde tatu zazi o nkaz'aku okwenda longwa malongi makuela. Tomba aya be sadisanga mu makaya ma nsi ba wuka. Vo kadi lendakene ko wauna baka muntu ve kanda wavanange moko.*

- *olungudi kuaku. Lapi ya zi mfumu 250 Zaïres + mbamba nsamba mu nuikina zi mfumu.*
- *Makangamene vava ntoto, makangamene ku zulu. Bika matukangidi mawa mfumu et ngangwa. Mono bakulu bansola* (repète le chef Nguka valentin) pour lever la séance.

Traduction du verdict :

- à François Nsanda : à dater de ce jour, le tribunal te condamne à une amende de cinq mille Zaïres et à la fourniture de deux porcs à la victime Philippe ;
- à la remise d'un mouton et de deux dames-jeannes de vin de palme aux parents de la jeune femme pour avoir terni la réputation de leur famille ;
- à dater d'aujourd'hui, nous allons placer des hommes qui vont te surveiller ; tu ne peux plus passer par leur domicile ; si vous vous croisez en chemin, tu dois te cacher pour les laisser passer (l'homme ou la femme) sans un mot de ta part ;
- tu paieras le bic du chef à 1000 Zaïres et fournira un pot de vin de palme (dame-jeanne)
- Tu as perdu le procès pour avoir couché avec la femme d'autrui.

À Agnès Sukama : Pour avoir terni l'honneur de ton mari et celui de ta famille, tu rentres chez tes parents pour une rééducation conjugale pendant trois mois. Car la peau de l'antilope est petite, elle ne permet pas à deux de s'y mettre.

À Philippe Ngoma : Sachez qu'une femme est un être faible qui a des besoins physiologiques. Pour ce faire, le tribunal te demande de suivre un traitement adéquat pendant les trois mois de sa rééducation auprès de ses parents. Par ailleurs, si cela n'est pas réparable, arranges-toi à trouver quelqu'un dans la famille qui te prêtera main forte. Tu gagnes le procès, mais tu paieras quand

même 250 Zaïres pour les frais d'administration et tu remettras une dame-jeanne de vin de palme.

Nguka Valentin (chef du village) : *dikangamene vava ntoto, dikangamene ku zulu mpe. Bika mambu mama tukangidi mu nkumu a zinkaka ba yeka mawa ye vuminua kua mfumu ye nganga.*

T : Ce qui est lié ici bas, est aussi lié au ciel. Daigne ce que nous venons de décider aux noms des ancêtres qui m'ont élu, soit respecté par tout chef et tout seigneur nganga (féticheur).

b) Audience sur un cas de sorcellerie en assises populaires (nkánwa nkwasá, affaire à claquement des mains) à vungu, le 3 avril 1969 commune de Moanda .

Exposé des faits

Dans le paisible village de Vungu dans la commune de Moanda, collectivité Boma-Bungu, région du Bas-Zaïre, sous-région du Bas-Fleuve, un phénomène rarissime est observé chez tous les jeunes garçons de 10 à 30 ans. Tout jeune garçon pisser le sang au lieu des urines normales.

Certains parents éveillés vont voir le chef du village, à l'époque le *mfumu vata* s'appelle Ernest Ngoma-Yaba. Son kapita s'appelle Edouard Ndombi. Le chef de groupement est Nkenge Anselme. Le juge dans cette affaire est Victor Ngoma.

Dans ce genre de problèmes, les issues sont limitées au point que le *Mfumwa vata* invite, en accord avec les membres du conseil du village, un *nganga nzimbu*, le devin à grain rouge (grain rouge que l'on place dans l'œil de tout

suspect potentiel) et que tout le monde appelle Sukisa. Il est du village voisin qui s'appelle Longwa.

Notons en passant que les trois familles avaient auparavant porté plainte auprès de l'administration officielle (tribunal de secteur) à Malele, qui leur a recommandé de se présenter auprès du chef du village ; au cas où aucune solution n'est trouvée à son niveau, elles ont le feu-vert pour aller voir le tribunal coutumier de secteur, puis le tribunal du territoire à Moanda (au besoin et en l'absence d'une solution satisfaisante), et enfin la cour suprême de Boma.

Par ailleurs, une affaire de sorcellerie chez les Bakongo en général est une longue procédure qui ne finit que par des preuves palpables, en faisant intervenir un devin à grain rouge (*nganga a nzimbu* chez les Basolongo) ou "le *nganga nkása*" (chez les Bavili par exemple) chez les autres sous-groupes bakongo ou tribus, etc. Le "*nganga nzimbu*" n'intervient qu'en cas de manque de coopération de la part de l'accusé ou des accusés (ou des suspects potentiels).

Au moment où les trois familles précitées se sont présentées à Boma, une autre famille dont l'enfant avait le même problème s'est rendue chez le médecin qui n'avait rien trouvé de particulier du point de vue clinique. En rentrant au village, la famille a appris qu'il y avait d'autres familles qui ont fait fuir leurs enfants mâles loin du village et pour lesquels le phénomène avait disparu. Mais, puisque beaucoup de ces familles n'acceptaient pas cette solution d'éloigner leurs enfants, elles se sont constituées parties civiles contre les suspects potentiels.

A la veille, le chef du village, Ernest Ngoma-yaba, invite discrètement les trois accusés pour voir avec eux en privé ce qu'ils savaient de cette affaire même si le village entier savait qu'ils étaient redoutables. Malheureusement cette démarche fut sans succès. Ainsi, le *mfumu, chef*, ordonne « le *lukózi* »⁸, «alerte

⁸ *Lúkózi*, alerte, est une invitation verbale que l'on lance aux villageois chez les Basolongo pour les tenir au courant d'une situation pendante devant la cour du chef. Il peut également s'agir d'une information de routine que l'on donne à la portée de tout villageois. Cette alerte est souvent attribuée au kapita, l'assistant du chef du village, en cas d'affaire au tribunal. Par ailleurs, cette alerte peut être faite par tout individu qui se

verbale», par son Kapita qui annonce en criant la nuit, d'un bout du village à l'autre et en précisant le jour et l'heure des débats, le lieu étant connu de tous.

Nous présentons ici la dernière audience d'une affaire qui remonte à 1967, après une procédure qui a duré environ deux ans sans que les accusés ne se rétractent ou ne passent aux aveux et cela surtout grâce au louable service de leur porte-parole, le célèbre « *mpovi* », Nkenge Georges. Dans cette ultime audience le juge a invité le fameux Nsatu alias « *Sukisa* », le *nganga nzimbu*.

L'une des raisons qui nous a poussé à mettre en scène cette dernière audience est qu'elle est riche en invectives, chants, et proverbes sans oublier la participation d'un devin, le « *nganga nzimbu*» (un exemple concret de la métaphysique qui pourrait éclairer les sociétés occidentales et autres dans la recherche de la vérité). Cette ultime audience illustre par rapport au sujet «le *káandu* chez les Basolongo en RDC », une illustration dans la recherche de la tranquillité publique et l'équilibre social brisé.

Audience du vendredi 7 avril 1969

Le tribunal est composé de :

- Ernest Ngoma-Yaba : chef du village ;
- Ndombi Edouard : kapita ;
- Victor Ngoma : juge (notable populaire);
- Anselme Nkenge : chef de groupement ;
- trois sages membres du conseil de village : Kambolo-mbolo ; Charles Mingiele et Jean – Mvemba.

sent menacé par un sorcier connu ou inconnu (d'où un bon moyen de persuasion).

Toutes les parties sont présentes. Les plaignants sont défendus par Philippe Lusala (juge du village voisin nommé Kibamba). La partie adverse (les accusés) est défendue par Georges Nkenge. Dans l'assistance, il y a environ trois cents cinquante personnes : hommes, femmes et enfants. Il est 10 heures, le soleil est levé, tous les villageois et quelques curieux des bourgades proches sont là. Depuis presque 9 heures du matin un griot, *nséki a n'kunga*, est accompagné d'un grand tambour, *ngoma poto*, un petit tambour, *kintábala*, et un accompagnateur joueur de *ngongi* (instrument à vent). Ils sont entourés par des badauds dont les plus enthousiastes dansent à la grande admiration du public impatient de voir l'audience commencer.

Dès la mise en place, un calme impressionnant envahit la foule. Le chef du village introduit l'affaire et passe le relais au juge Victor Ngoma.

Le juge appelle les plaignants à présenter la requête verbale de ses clients.

Philippe Lusala se lève et intervient (après la révérence obligatoire aux anciens et notables) :

- E maduki ye zi mfumu zame, dia ntete e diambu tuvuididi owunu n'tama dia tuka. E n'fula ya nzole yayi é vata dia nvimba ba seye dio. Vumu tatu bezidi kundomba ya bavovela va meno ma mfulu a mambu. E nkumbu zau ezi :

-Muna nzo ya tata polo, yana makala ntatu anvimba menga besunsanga ;

- Muna nzo ya tato Yodila yana makala ntanu, menga besunsanga ;

- Muna nzo ya tato Manuele, mwana yakala umosi menga esunsanga ;

- -E nzo ya tato Nsanda mpila mosi, banata o muana ku lupitadu, o munganga kemonanga kiuma ko; Te ezaka zinzo bakedi monanga dibungu dimosi muna yana makala, batshinisa e yana au mu mavula, o n'sóngo uvididi, kansi makanda mawonsono mabuidila edibungu diadi, ku nima makanda mama matangulu beenina.

Wau kiuvu éki, kawedi é vumu yayonsono itangulu bazayidi vo, o muntu, vo yantu bezetumunanga yan' au mu vâta diadi benina ?

-Tata Yodila a kuenda tadisa mambu mama ku « Mbungu », kune nganga mambu o n'yóombe e nkumbu' andi « Mamona Meso» : yandi vo n'tatu a yantu besalange' ésalu kiaki bena yeno ku vâta die vungu : - Bamonekwa muna longa dia maza «mama nkutshi a mansanga, ye muan'andi Politu Ngoma, yo ko awu tato Sami Lufaelo wa n'kongo.

-I diau twizini kwa yeno nganga ye mfumu luatutadila diambu edi muna, fu kia nsi. « Tu kulombele lua tulambila mu muamba mpinda, ke mu mafuta mangazi ko» ; « O nkama lumbu, lumbu kimosi wanlenda ». Nsimikini o ntshi.

T : (Philippe Lusala) : Honorables anciens et chers chefs, nous sommes tous réunis aujourd'hui pour une palabre qui dure depuis deux ans, dont tous les villageois sont au courant. En effet, il y a trois familles qui sont venues me consulter pour que je plaide cette affaire devant cette auguste assemblée. Leurs noms par famille respective sont les suivants :

- dans la maison de papa Paul, trois jeunes garçons pissent du sang ;
- dans la maison de papa Yodila, cinq garçons pissent du sang ;
- dans la maison de papa Emmanuel, un garçon pisse du sang ;
- chez papa Nsanda la même chose, la famille est allée voir un médecin qui n'a rien trouvé d'anormal du point de vue clinique ;
- certaines familles se sont organisées pour déplacer leurs enfants mâles en ville et, chose surprenante, les symptômes ont disparu totalement quelques jours après. Au moment où nous parlons, toutes ces familles anonymes (par

crainte du sorcier), qui n'acceptent pas d'éloigner leurs enfants, se sont constituées partie civile dans cette affaire.

Cependant, les gens se posent la question de savoir comment ces familles savent que les suspects sont les personnes citées ci-après. En effet, papa Yodila (le père de cinq enfants) a consulté un devin «Muyombe », le nommé Mamona-Meso (c'est-à-dire, ce que les yeux voient) et ce devin a confirmé qu'il y a trois individus qui vivent au village Vungu et qui sont responsables de ces actes. Pour le prouver, il a fait paraître dans un bassin d'eau, trois visages bien connus, notamment : Nkutshi a Mansanga ; Hippolyte Ngoma et Sami Raphaël, le chasseur.

C'est pourquoi nous sommes venus auprès de vous pour faire examiner cette affaire selon la tradition. Nous vous demandons par la même occasion «de nous la préparer avec la pâte d'arachide, et non avec l'huile de palme » car ne dit-on pas : « cent jours peuvent être gagnés par un jour ? », ce qui signifie que nous requérons la diligence dans la solution de cette affaire. Parce que, ajouta t-il, « la palabre quelle que longue soit-elle, il y a un jour où la lumière sera faite ». Je plante mon bâton. Ce qui signifie, je m'arrête là pour l'instant.

Le Juge invite la partie adverse à présenter les éléments de leurs défenses aux vus de ces accusations accablantes.

Nkenge Georges : *Zi mfumu zame, tala owu nsidi* (il frappe trois fois les mains) et déclare :

- *kiosi, ntomdele muna mamonsono tuwilu vava kua tato Lusala. Dia kieleka kuandi o nvu wa nzole wuwu zi mfumu zame, « nkumbu ya mpakasa ya vondua tuwanga, kansi o nsoso wau ke tumoni». E diambu bakulu babika dio, «e ngombe ke i tekolwanga mu nkutu ko».*

- *Dia nzole, e vata diadi diawonso konso ka muntu wena ye nona kimona meso katusonga kio vo ke wau ko, nseke tumanina owunu, e mpuandi yeve ;*
- *Dia ntatu (il chante et danse par moment) : wau nvova kuame nanu, ne ndemba vova diaka nkanu ; ne ntàla kánu ne ndemba tàla diaka nkánu ; malemba malembe inuange énguala malembe ma unianga. Nkimikini o tshi.*

T : (Nkenge Georges) : A vous mes vénérables chefs, voici ce que je fais (il claque des mains) et déclare :

De prime abord, je vous remercie pour ce que nous venons d'entendre de la bouche de papa Lusala, mon collègue. En effet, c'est vrai il y a deux ans environ que « nous entendons parler d'un buffle tué, dont nous ne voyons jamais la queue », alors que vous savez comme moi que « l'on ne vend pas un bœuf dans un panier ».

Deuxièmement, je demande à tous les membres du village, de me présenter un exemple palpable (une preuve matérielle) sur les allégations à charge de mes clients. Si tel est le cas, qu'on nous le prouve et maintenant ; sinon, nous irons très loin dans cette affaire. *E mpuandi yeve*, ce qui signifie « Où est la tête de cette affaire ? ». Comme par hasard, aucun enfant n'est présent à l'audience par peur du sorcier.

Troisièmement (il chante et danse par moment) : « Si je parle maintenant, c'est un problème, si je ne parle pas, c'est un problème ; si je regarde, c'est un problème; si je ne regarde pas, c'est un problème ; c'est doucement, doucement que je bois mon vin ». Ce qui signifie : qu' ai - je fait moi pauvre homme pour être persécuté à tout bout de champ ?

Peu de temps après son intervention, il a commencé à pleuvoir abondamment. Alors le chef du village a suspendu l'audience pendant deux heures en attendant que les forces occultes d'un initié de la tradition mettent fin à cette pluie.

Comme il faisait sombre vers 20 heures du soir et en accord avec le conseil, le juge reporte l'audience au lendemain. Tous les membres de la haute cour et les

anciens restent pour se consulter sur la marche à suivre. Plus tard vers deux heures du matin, ils se mettent d'accord, qu'après audition des témoins, ils feront appel à Nsatu alias Sukisa, le « *nganga nzimbu* », ce à l'insu des deux parties. Comme le fameux devin habite hors du village, le tribunal dépêche deux jeunes courageux pour aller à sa recherche. Il a été décidé que les frais de consultation allaient être à la charge des perdants.

Audience du samedi 8 avril 1969

Le tribunal est composé comme à la veille. Les deux parties sont présentes accompagnées de leurs *Mpovi* respectifs. Les membres de familles et quelque deux cents personnes assistent au procès. Un bon nombre de curieux de la veille n'est pas revenu à l'audience parce qu'ils devaient vaquer à leurs occupations journalières. Le juge prend la parole et rafraîchit les mémoires de ceux qui avaient oublié certains détails. Puis il demande aux parties de présenter leurs témoins à l'interrogatoire.

La défense présente un féticheur du nom de Mbadiangana et déclare :

tato zuzi ye maduki mame, mono mbadiangana n'tékulu a Kimona, muana mfumu a kinlele, bakulu bambika yau ba n'vàné kinganga, é yantu bafundilu vavà kebazeyi diambu dimosi ko. Ono vuidi e dibungu diadi va kati kua meno maluandu evuandanga. Empuandi yevi.

Q. – Tato Mbandiangana awayi ozayidi vo é yantu bavetelo o'mpàta kebazeye diambu ko ?

R. – Mambu mama ngolo mena, kilendi mo vayikisa ko, bakulu keba mpene n'zila ko.

Q. – *Wau weyi tusimbila e kieleka ye nsina diambu ?*

R. – *Vo luzolele ya nokesa é mvula, lunzayisa. Yalusonga e nona vo minkulu ye mono nzila mosi tuenina.* (il demande unealebasse du vin de palme qui se brise dans ses mains sans qu'il ait démontré sa preuve).

T : (le témoin Mbadiangani déclare : M. le juge et mes anciens, je suis Mbadiangana, petit-fils de Kimona, fils de Kinlélé. J'ai été laissé par les ancêtres et ce sont eux qui m'ont élevé au rang de devin. Les accusés qui sont là devant vous ne connaissent rien du tout de cette affaire. C'est plutôt, un parmi les vieux qui sont assis devant vous qui connaît le secret de cette histoire.

Q. de la cour : Papa Mbadiangana, comment savez-vous que les accusez ci-présents n'y sont pour rien ?

R. – Cette affaire est grave, je ne peux pas divulguer le secret, les ancêtres ne me l'ont pas autorisé.

Q. – Dites-nous au moins comment nous allons connaître la vérité et le fond du problème.

R. – Si vous cherchez une preuve, demandez-la moi, je vais faire tomber la pluie. Je vais vous prouver que les ancêtres et moi sommes ensemble. (Au même moment, il demande unealebasse de vin de palme pour faire son rite et pour invoquer les ancêtres, malheureusement, laalebasse se brise en deux dans ses mains, sans qu'il ait pu accomplir sa prouesse).

Puis intervient Nkenge Georges : *Tato zuzi ye maduki mame, e sinsu kiaki kimonekene, kisongele vo o wunu e diambu diadi mana ye yandi.*

T : – M. le juge et mes anciens, le signe que nous venons de voir signifie que cette affaire doit aboutir aujourd'hui. (L'assistance est très grave et anxieuse).

Le juge (sans commentaire) demande aux plaignants de faire entrer leur *nganga-mambu*, féticheur pour éclaircir la cour sur les accusations portées contre les trois suspects virtuels.

Tata Yobila intervient en expliquant à la cour que *le nganga-mambu* est décédé une semaine avant cette audience (il s'agit du Muyombe Kimona meso).

Yobila très abattu rassemble ses efforts et déclare :

-Tato zuzi ye maduki mame, mono u nfula, ntekolo a mungoyo, e diambu divovelenge tato Lusala wau wuna kuandi wenena ésina dia diambu. E yaname nebawatshika kaka o sunsa é menga, ke ya vuanda nana ko ye lambule malu. Kansi, é nzuame awonso tua kuenda luaka o ku Mbungu kua tato nganga-mambu. Ndusi zitatu ya mona muna longa dia maza : tato Polito Ngoma, ye ngudi andi Nkutshi yo Lufwaelo Sami dia N'kongo.

T : (Yobila) M. le juge et chers honorables anciens, je me présente. Je suis le petit-fils de Mungoyo (*Iuvila*). Ce que vient de dire papa Lusala est exact. Dès que j'ai constaté que mes enfants pissaient du sang, toute ma petite famille est allée voir le grand féticheur Muyombe Kimona Meso à Mbungu (village). Nous avons en effet vu trois visages dans le bassin d'eau. Il s'agit de : Nkutshi, Hippolyte et Raphaël le chasseur.

Q. de la cour : - *Nkia nlélé bavuata, ye nki wamona bakezi salanga muna longa?*

T : Comment étaient-ils habillés et que faisaient-ils dans le bassin ?

R.- *Ke bavuata nlélé ko una bawutshilwa bakadila, ye bavuanda vana ntandu a mintshi , kasi mambu bakeze vovanga ke makezi wakananga ko.*

T : Ils n'étaient pas habillés, ils étaient nus comme un ver de terre. Par contre, ils étaient assis sur un arbre sans rien faire de spécial.

Q. – *Nkia nvóvó miamina mia vova e nganga yau (zindoki) bavayikila mu longa dia maza ?*

T : Quel verbe le féticheur avait-il prononcé pour que les sorciers apparaissent dans le bassin d'eau ?

R. – *Ntete, dilonga dia mpavala avayikisa, atengule maza, ye amuangina nkadwa anzóke a basenzi, ye ndambwa zifula za nkéle a vova : «beno bakulu, beno luambièka, buna lunsongisa nani ovanganga mambu mama, ka suamina mu maza, muna nti, ku yilu, vo ku nsi tadi, kavayikiswa, umosi, babole batatu , nketu, bákàla to muana». Te alemesa e zalumette muna longa dia maza, e mbazu ilemene e maza mawatshiko yila, ne madigalala, tu muene e zi ndúsi za yantu ntangidingi...*

T : pour commencer, le bassin était vide. Puis, le féticheur y versa de l'eau. Il y ajouta du sel sauvage et un peu de poudre de chasse. Et il récita :

« A vous les ancêtres, vous qui m'avez élevé au rang de féticheur, éclairez-moi sur cette situation confuse ; qu'il soit homme, femme ou enfant ; qu'il se cache dans l'eau, sur la terre, sous les rocs, dans les baobabs (arbres), qu'il soit seul, deux ou plusieurs, montrez-les moi ». Ceci dit, il alluma la poudre dans l'eau. Puis, l'eau bouillonna, pendant un moment, jusqu'à qu'elle redevint calme et c'est à ce moment que nous vîmes les trois visages... (avant de terminer sa phrase Yobila est tombé sur le champ).

Sur ce, le juge suspend l'audience. Le juge et les membres de la cour prennent le temps de calmer les esprits des personnes présentes et dont certaines commençaient à quitter le lieu par peur de ces démonstrations occultes en plein jour.

Pendant que les membres du tribunal se retirent pour se concerter, le *nganga nzimbu* entre dans le lieu de l'audience au même moment et cela à la grande surprise des accusés.

Une heure après la reprise de l'audience, le chef du village attire l'attention de tout le monde en disant « qu'aujourd'hui, vouloir ou pas, nous sommes

déterminés à mettre fin à cette affaire et nous ne tolérerons plus d'autres perturbations ou manœuvres occultes ».

Puis, Yobila est transporté à l'écart sans connaissance. Il reprendra connaissance, juste après que le *nganga nzimbu* soit intervenu.

Le juge demande ensuite aux accusés de donner leurs versions des faits sur le témoignage de Yobila.

La vieille dame passe en premier et déclare :

- *kizeye diambu ko, vo diambu dia nzaya.*
- **T** : – (Nkutshi) : je ne sais rien à ma connaissance.
- A Sami Raphaël : *Kizeye diambu ko muna mawonso mavovolo vava .*
- **T** : - je ne sais rien de tout ce qui se dit ici.
- A Hippolyte Ngoma : *wawuna kuandi uvovele ana batekele o'vova vo ke tuzeye diambu ko.*
- **T** : Comme les autres l'ont dit, nous sommes innocents de cette affaire.

Q. **T** :- à tous les trois accusés : Etes-vous disponibles à être soumis au test de *nzimbu* car le maître devin est avec nous ?

Q. – *Wau tuwilu vo keluzeye kueno diambu ko, o nganga nzimbu o tumisu, lutambudidi lua siwe nzimbu tua mana e zipaka ?*

T. – Oui.

R. – *ingeta.* (Raphaël)

R. – *Ke nzolele ko* (la femme).

T. – Non.

R. – R...(le fils Ngoma).

R.- R...

Devant cette confusion gênante, la mère et son fils ne savent plus que faire. Etant apparemment désespérés, ils cèdent. Le tribunal ordonne le *nganga nzimbu* de faire son travail pour lui permettre de trancher.

Tata nsatu intervient et appelle les accusés par leurs noms, lui qui ne connaît aucun d'eux.

Nsatu boit quelques gorgées de vin de palme et recrache ce qu'il a bu en soufflant trois fois. Ensuite, il verse quelques gouttes de vin de palme par terre pour les ancêtres et déclare : « *mama Nkutshi mono Nsatu Sukisa, i nganga a nzimbu, vo kuzeye dimosi ko nge nzimbu voloka, kansi vo diambu ozeye nge nzimbu ozieta wa nvan'énsangu.*

T : « Mama Nkutshi, moi, je suis le seigneur *nganga nzimbu* nsatu alias Sukisa, si vous ne connaissez rien de ce que l'on vous reproche, le grain tombe, mais par contre si vous êtes coupable, le grain rentre dans l'œil et me tiendra informé ».

(Sitôt dit, le petit grain rouge rentre et disparaît dans l'œil qui gonfle en deux minutes et ensuite Nkutshi passe aux aveux). Il en est de même pour les deux hommes qui ont vite reconnu leur culpabilité et ont promis de tout expliquer séance tenante.

L'assistance était à la fois profondément bouleversée et soulagée d'avoir enfin le résultat de ce que tout villageois soupçonnait sans oser le crier sur les toits. Le tribunal se retire pour délibérer. Une heure plus tard, le *maza* ou consultation privée est terminée. Voici leur sentence :

Verdict

Le juge : *Kua yeno batata Politu, Lafaelo ye mama Nkutshi o wunu kiaki lu veno te mbazi muna nsuuka, lukatula ekimbevo kieno kua yana makala awonsono bena ku vata diadi vo luzolele lwa kala moyo;*

- *Nzo zeno zi fueete bolomonwa ye vikwa ;*
- *Mbazi yeno detatu ke lulendi diaka vuanda di vata die Vungu ko ;*
- *Vo lufuidi ke lulendi mpe zikwa mu mazumbwa meto ko ;*
- *Casier tatu za biele, casier tatu malavu ma nzénzé, mbamba sambanu za nzambà ;*
- *Mille Zaires muna muntu, lapi mfumu. O wunu lufita zo.*

Makangamene vava n'toto, makangamene kuzulu mpe. Inokeke ikiele e e.

Traduction. (le juge) : Messieurs Hippolyte Ngoma, Sami Raphaël et madame Nkutshi a Mansanga : - le tribunal vous reconnaît coupables des faits qui vous sont reprochés. Et je vous informe que

- A dater de demain et si vous tenez à la vie, la cour vous ordonne d'ôter le sort que vous avez jeté sur tous les jeunes gens du village ;
- Dès demain, toutes vos demeures seront détruites et brûlées ;
- Si vous mourez, vous n'aurez pas le droit d'être enterrés dans nos cimetières ;
- Comme amende, vous fournirez trois casiers de bière (primus), trois casiers de boisson sucrée et six dames-jeannes de vin de palme ;
- Vous payerez chacun mille zaïres pour les frais d'administration aujourd'hui même ;
- Vous ne faites plus partie de ce village, vous devez vous en aller loin d'ici.

Ce qui est lié ici bas et également lié au ciel. Après la pluie, vient le beau temps.

Avant que les membres du conseil ne s'en aillent, Nkenge Georges qui parle au nom de ses clients négocie et obtient que le délai de l'expulsion soit prolongé d'une semaine afin de permettre à ses clients d'avoir le temps et les moyens de satisfaire les exigences du tribunal. Cependant, il accepte, au nom de ses clients, le principe de leur expulsion pour que tout revienne à la normale. Deux jours plus tard, tous les jeunes garçons ne pissaient plus du sang. Les demeures des trois condamnés ont été détruites et brûlées après leur départ conformément à l'ordre donné par le tribunal.

c) Cas d'une affaire foncière à Boko (nom d'un village, secteur de Ngemba, territoire de Madimba, district de Thysville ou Mbanza-ngungu actuel) devant une juridiction coutumière moderne (collaboration entre notables et juristes modernes).

Introduction sur les faits et historique du procès

Le jugement de Boko est un jugement en appel, qui fut rendu solennellement dans au village de Boko, après plusieurs semaines d'instruction et d'audience. Le tribunal itinérant est présidé par Armand Vibila, qui fut le premier administrateur territorial assistant congolais (africain) du territoire de Madimba.

Ce litige est donc très ancien car les premiers jugements datent de 1931. C'est aussi un litige célèbre dans la région et n'avait jamais été tranché à la satisfaction des parties. Il était donc indispensable d'y mettre un terme. Cinq lignées d'un même clan se disputaient un terrain et les jugements antérieurs rendus par le tribunal de secteur n'avaient pas été adaptés, les chefs et les chefs adjoints de secteurs s'étant révélés membres de l'une à l'autre lignée. Il y avait donc conflit d'intérêt.

Le jugement fait appel à toutes les traditions et est assorti d'un examen scrupuleux des lignées et des clans et d'une connaissance approfondie du terrain, des coutumes et de la procédure en matière des affaires foncières. Il fait aussi appel à des proverbes judiciaires. Il fut accepté par les parties en cause.

Présentation du dossier

Affaire de terres de Boko

Mayambu Emmanuel contre Mposa Thomas

R.R. 56/58, Jugement 139/59/A.V./ du 20 Octobre 1959

Congo belge

District Des Cataractes Tribunal De Territoire De Madimba

Territoire de Madimba Feuille d'audience et du jugement R.R. 56/58 du 5/3/1958

Le tribunal du territoire est composé de :

Président : A. Croonenborghs faisant office du greffier

Assesseurs : - Nzenza Pierre, juge du tribunal de secteur Ngeba

- Zonzika Paul, juge du tribunal de secteur Ngemba

Siège en audience publique à Madimba, le 5 Mars 1958

En Cause de :

Nom : Mayambu Emanuel, fils de Nlombi et de Ndiono, originaire de Boko, secteur de Ngufu, territoire de Madimba, district des Cataractes, clan Ntumba Mvemba, lignée Nzinga Kimpanzu.

Contre :

Nom : Mposa Thomas, fils de Biensa, clan Nzita-Suta de Mbanza –Nseke et de
Originaire de Boko-hameau Kibwense-Nsungu, territoire de Madiba, district des
Cataractes, clan Ntumba-Nvemba-lignée Nambu Mpanzu.

Motif : affaire des terres- révision du jugement n°8 P.V.A. (3) vol.100 R.R. et vol.
16 du 15 Novembre 1957 du tribunal de secteur de Ngufu.

(extrait de la dernière audience)

Le tribunal accompagné des parties revient près de la chapelle. Il se retire de
nouveau pour la délibération au cours de laquelle il envisage le rachat par Mposa
des arbres plantés par Matula. Interrogées pour connaître (l'emprise) des arbres
fruitiers (avocatiers), chacune des parties refuse de parler.

Le tribunal donne ensuite rendez-vous aux parties à la date du 20 octobre 1959.

Audience du mardi 20 octobre 1959

Détermination des limites

Le tribunal s'est de nouveau réuni à Boko près de la chapelle, le 20 octobre
1959, la même composition qu'à ses audiences précédentes.

Les deux parties, entourées de leurs proches parents, sont présentes. Après
quelques instants de délibération, le tribunal donne l'essentiel de la motivation et
de la décision. Puis invite les parties à l'accompagner pour procéder sur le terrain
à la matérialisation de la limite.

La partie demanderesse (lignées Zinga, Numba et Mpolo représentée par
Kinsumba Samuel, Mayabu Emmanuel, Ngabu Dominique, Mata Jean et Lukusu

Simon) refuse d'accompagner, tandis que la partie défenderesse (représentée par Mposa Thomas) accepte et nous procédons à cette matérialisation de la limite avec elle comme indiqué ci-après :

- 1) un piquet au coin de l'allée du cimetière de Mposa Thomas à un mètre cinquante d'un arbre « sani » en face d'un palmier entouré de la plante «bubu» ;
- 2) un deuxième piquet de «mumpese-mpese » à trois mètres du premier ;
- 3) à cinquante grands pas dans le fond et perpendiculairement à la route, un piquet de « sani » près d'un « bota » et d'un « bubu » avec entaille ;
- 4) derrière la maison de Bamba André, sur une ligne droite avec le piquet précédent, le repère est constitué par un « mbota » et de nonante centimètres de circonférence à la base et situé à proximité d'un « kiboto » (bois noir) ;
- 5) prolonger cette droite jusqu'à l'arbre « mumpese-mpese » situé plus loin ;
- 6) derrière la maison de Mposa Thomas, en direction nord et sur la même droite, un avocatier et un « kiboto » situé à deux mètres d'un « mbota » ;
- 7) partant de la route vers le hameau de Kinsumba Samuel, deux piquets à côté d'un oranger situé à l'est de la route ;
- 8) partant des deux piquets ci-dessus et perpendiculairement à la route, compter cinquante grands pas jusqu'au fond, nous plantons un piquet «umpese-mpese » à trois mètres d'un « nkamba » de trente centimètres de circonférence à la base ;

- 9) nous revenons sur la route en direction sud vers le cimetière jusqu'au grand «mbota » planté en 1931 par Dikambala François, (et) et plantons un piquet «mumpese-mpese» ;
- 10) en face de «mbota» à l'ouest de la route, nous plantons un piquet «mumpese-mpese» ;
- 11) du point ci-dessus, une droite vers l'ouest : nous plantons un autre piquet «mumpese-mpese» à nonante-neuf mètres du coin de la maison en briques brikin appartenant à Kimbangala David ;
- 12) dans le même alignement, le repère est formé par un «safu» de vingt centimètres de circonférence ;
- 13) au bord de la route Léo-Matadi (à environ quatre cent vingt mètres du grand palmier formant limite), un piquet ;
- 14) en face de ce piquet et de l'autre côté de la route, un piquet ;
- 15) suivre le petit chemin jusqu'au point où il croise un autre petit chemin à environ cent mètres de la grande route, un piquet ;
- 16) de ce piquet, une droite en direction de l'ouest, jusqu'à l'arbre «fyolongo». Nous attendons les jeunes gens portant les piquets et restés sur la grand route, parce que mécontents du choix des endroits où sont plantés les piquets n° 11/15. Les jeunes gens arrivent et nous continuons;
- 17) en suivant un sentier qui part vers l'ouest et qui rejoint l'ancienne route R.I.G. près d'un grand palmier isolé et chétif, le repère choisi est un arbre «kikisu», immédiatement à côté de cet arbre nous plantons un piquet «mumpese-mpese» ;
- 18) nous suivons encore le sentier et arrivons sur l'ancienne route R.I.G. Le repère est le premier palmier jusqu'à la petite forêt située (sur) l'autre rive du ruisseau Wangu dont deux arbres sont très distincts (voir croquis) ;
- 19) nous suivons l'ancienne route R.I.G. en direction nord jusqu'à la hauteur des deux palmiers situés au bord de l'étang Ntempa. La limite part au milieu de ces palmiers ;
- 20) nous quittons l'ancienne route R.I.G. dans la direction est, près des maisons de Tona Joseph. Nous traversons le nouveau pipe-line et le champ de

manioc de la femme de Tona Joseph jusqu'à l'arbre «nkumbi» situé près de l'arbre «ndimbu» de soixante centimètres de circonférence à la base ;

21) à une cinquantaine de mètres nous choisissons le repère constitué par un arbre «vete » ;

22) de là, nous indiquons une ligne droite jusqu'au grand palmier situé à l'est au bord de la grande route Léo-Matadi (direction Matadi) et voisin d'un avocatier. Sur le côté droit vers l'ouest et en face du palmier, nous plantons un piquet de l'arbre «mumpese-mpese».

Après que nous ayons fini de poser les piquets pour la matérialisation de la limite, nous revenons par la grande route Léo-Matadi jusqu'à la maison de Kimbangala David où nous constatons que les jeunes gens du côté de Mposa Thomas ont pratiqué une percée au-delà de la limite qui leur a été montrée et déplacée de deux piquets, l'un poussé au bord de la route et l'autre à cent mètres plus loin du carrefour de deux petits chemins.

Le tribunal constate également que l'autre partie composée de trois lignées (Zinga, Ntumba et Mpolo) et représentée par Kinsumba, Ngabu, Mayabu, Mata, et Lukusu ont refusé à suivre les juges pour la matérialisation de la limite. Après délibération, le tribunal décide d'infliger une amende de mille francs aux représentants de lignées Zinga, Ntumba et Mpolo et cent cinquante francs à Mposa Thomas. Références n° 156.8413/c des 26 et 21 octobre 1959).

Jugement Final

Préambule

1) Vu la demande de révision du jugement n° 8 PVA. Vol. 100RR.887 vol.16 du 15 Mars 1957 du tribunal de secteur de Ngufu introduite par Mayambu Emmanuel en date du 5 mars, jugement dont la question est libellée comme suit :

«le tribunal décide : la terre de Boko appartient au clan ntumba Mvemba. Dit que les limites sont les mêmes que celles fixées par le tribunal du territoire, le 23 septembre 1931, juge : M. l'administrateur Mercier.

Les mêmes limites depuis la route de Boko qui reprend le tracé de l'ancien chemin de fer, à gauche il y a un arbre «nkamba», de là jusqu'au palmier, jusqu'à un autre palmier, jusqu'à l'ancien chemin tracé par M. Cambier.

Laisser le chemin de M. Cambier à gauche jusqu'au palmier, jusqu'à l'arbre «ndimbu », jusqu'au palmier, jusqu'à l'arbre « kigeti », jusqu'à un arbre « kigeti ». La limite traverse l'ancien chemin de fer et continue tout droit jusqu'aux deux palmiers situés au bord de l'étang Wungu. Plus haut depuis l'étang situé au bord de la route casserole, la limite passe par le poteau de la ligne téléphonique jusqu'à l'arbre «ndimbu», jusqu'à l'arbre « kigeti » ; traverser le sentier jusqu'au palmier, puis un autre palmier ; passer derrière la maison Kimbangala David jusque sur la route de Boko à l'endroit où un stick séché a été planté. L'emplacement occupé par Mposa Thomas et ses autres frères appartient à Mpolo. Mposa possède la maison et les arbres déjà plantés par lui; il ne pourra plus planter d'autres arbres, il doit continuer à travailler sur le terrain qui vient de lui être attribué et ne peut plus enterrer de nouveaux morts sur cet emplacement.

«Condamne Ndombi Louis à huit cents francs de D.I. à payer à Mposa, délai un jour ou dix jours de C.P.C.»

«Condamne Ndombi Louis, Mposa Thomas et Kimbangala David aux frais, soit : Ndombi Louis deux mille huit cent soixante-cinq francs, délai un jour ou quinze jours de C.P.C. ; Mposa Thomas et Kimbangala David deux mille sept cent dix francs, délai un jour ou quinze jours de C.P.C. ; Mposa Thomas paie dix pour cent de dépens sur huit cents francs, soit quatre –vingts francs.»

- Vu la remise de l'affaire en date du 5 mars 1958 ;
- Attendu que le demandeur Mayabu Emmanuel déclare que le tribunal de secteur n'a pas suffisamment examiné et finalement n'a pas tranché la question de savoir si finalement Mposa Thomas est ou n'est pas membre du clan Ntumba-Mvemba de Boko; que de cette question dépend tout le reste du litige.
- Attendu que lui, Mayabu, déclare que Mposa Thomas est étranger ; qu'il conteste l'existence, au sein du clan Ntumba-Mvemba de Boko, d'une lignée dite «Nambu-Mpansu» dont Mposa se prétend le représentant; qu'il nie par-là tout droit de Mposa ou de cette lignée sur le patrimoine foncier du clan Ntumba-Mvemba.
- Attendu que le tribunal s'est réuni à Boko pendant quinze jours d'audience (6 –10 septembre, 5-10, 12-15 et 20 octobre), que les parties et tous les témoins utiles ont été entendus, que letribunal, en présence de ceux-ci, a procédé à un examen approfondi des lieux, en a dressé un plan, a consulté les pièces aériennes, s'est enquis de tous les litiges antérieurs, a tenu compte des dossiers de l'ancienne chefferie et de l'ancien secteur de Boko, en un mot, n'a négligé aucun des éléments qui pouvaient éclairer son opinion sur cette question fort embrouillée.

- Attendu que le litige clanique remonte aux environs de 1923-1925 ; que le litige foncier fut pour la première fois porté devant les tribunaux en 1931 et qu'il donna lieu aux jugements suivants devant le tribunal du territoire :
- Jugement n° 122 du 23 septembre 1931 des juges Merciers, Makako et Lenga, greffier Dikambala François.
- Jugement n° 256 du 23 avril 1933 des juges Lekeux, Lenga, Sita, Lela Mawawa, Pembele, Kunsendi, avec expertise des chefs Sita et Kunsende.
- Jugement n°177 du 2 octobre 1946 des juges Maillet, Batu et Sita, avec expertise des juges Batu et Sita.
- Attendu que les déclarations du chef Sita lors de la présente instance, il en ressort qu'il y a eut encore d'autres litiges de détail à propos des cultures à Boko (toujours entre la famille de Matula et celle de Mposa).
- Attendu que, d'une part, lors de ces instances successives le problème clanique ne fut jamais examiné à fond en préalable ; que d'autre part, le problème foncier fut résolu par des décisions qui parlent de «terrain litigieux », de «remise partielle», de «partage à opérer par les juges», mais que ces décisions ne précisent pas quelles étaient les limites du terrain litigieux et quels furent pour chaque jugement les signes matériels qui concrétisèrent le partage de ce terrain litigieux.
- Attendu que dans ces conditions le litige ne pouvait que rebondir et que les parties se sont retrouvées en 1957 devant le tribunal de secteur de Ngufu.

Notons qu'en tout et pour tout, il y a plus de nonante-deux attendus relatifs à la procédure sur ce complexe dossier vieux, de 1923, à plusieurs facettes, ayant trait à la lignée clanique de Mposa, à la coutume kongo, à la matière foncière,

aux jugements précédents, à l'expertise du terrain litigieux, à l'examen des témoignages, au partage du terrain litigieux, etc. Nous avons de ce fait, préféré le résumé du verdict à partir des mesures transitoires qui comprend, une série des proverbes judiciaires qui cadrent parfaitement à notre sujet sur l'usage du verbe (parole-action) dans la société kongo (pour plus d'informations sur le verdict complet, cf. A. Ryckmans, [1992 : 355-384]).

Mesures Transitoires

- Attendu que des arbres plantés par Matula Samuel et se trouve derrière la maison de Mposa Thomas sont compris dans le terrain qui revient à ce dernier ; que les intéressés ont refusé d'en fixer le prix de rachat pour une cession à la branche de Mposa ; que le tribunal n'estime pas opportun de prendre une décision d'autorité qui n'a pas de chance de rencontrer l'assentiment des parties ? Qu'il y a lieu de les inviter à se mettre d'accord ?
- Attendu que la petite maison de Kimbangala David et ses annexes sont traversées ou du moins presque par la présente limite ; que pour éviter des contestations futures, il y a lieu d'ordonner leur destruction dans un..
- Attendu que la coutume permet à ceux qui ont défriché, incinéré ou planté de bonne foi dans un terrain reconnu ensuite à autrui, de le récolter sans entraves ni redevances quelconques, sous réserve de ne plus y cultiver ensuite sans la permission du propriétaire.
- Vu la coutume Kongo, spécialement en ses adages :
 - 1) *kiazina ka kialambululua ko, go kifungidi kilendele lambululua kuandi*
«ce qui est carbonisé ne se recuit plus, mais ce qui est mal cuit peut se recuire.»

Sens : une affaire complètement vidée ne peut plus être introduite en justice, mais une affaire qui n'a pas été examinée à fond peut être recommencée.

2) *mputa vo ibelokele baniansi bafuidi nsoni.*

«Lorsqu'une plaie est guérie, les mouches deviennent honteuses et s'en vont.

Sens : Lorsqu'un différend est complètement réglé, les parties ne peuvent plus y revenir.

3) *gana vo tusasidi nzawu, kungsi ntieti wena koko.*

«Il se trouve un petit oiseau « ntieti » (roitelet) sous l'éléphant que nous dépeçons.»

Sens : En tranchant un grand litige, on ne doit pas perdre de vue les petits détails qui ont une certaine importance.

4) *kuzyyenene mbwa za makoko, mbwa koko uzyenanga.*

«Le chien doit uriner là où les autres chiens ont uriné.»

Sens : Dans l'examen d'une affaire, on doit tenir compte des jugements antérieurs.

5) *matutu ma nzo nkwa nzo utima mau*

«C'est le propriétaire de la maison qui déterre les souris. »

Sens : Dans une affaire clanique, faute de témoignages et de preuves sûres, on se réfère aux déclarations des parties.

6) *mwana mfumu kia lukofi kadianga.*

«Le chef mange quand on demande son arbitrage.»

Sens : 1) le chef ne peut se saisir d'office d'un litige civil.

2) le tribunal ne se saisit pas de ce qui dépasse sa compétence.

7) *mpuni ya mpumbu ye mpuni a mbala, kia ntungulula ntambi za malu.*

«Le menteur qui vient du Stanley-Pool et le menteur qui vient de la côte, ce sont les traces des pieds qui les feront découvrir. »

Sens : Le tribunal révisé le jugement précédent parce qu'il faut une expertise fouillée sur les lieux.

8) *kingongo wa wuluka mbisi fuka dikileke.*

«Le léopard a laissé échapper la bête, sa force est encore inhabile.»

Sens : Les parties ont eu tort de ne pas faire triompher en justice leur droit et de ne rien dire antérieurement.

9) *Nsadi fwete futwa.*

«Celui qui travaille doit être rémunéré. »

Sens : Ceux qui ont travaillé peuvent récolter.

10) *Nsi wayala mfumu ye nganga, ngo kayokwa ye nkanda ko.*

«La terre où règne un chef et un prêtre, le léopard ne s'y flambe pas avec sa peau.»

Sens : on doit respecter les juges et il faut assister à la matérialisation des limites.

11) *Kukwenda makela kulendi zitikila meno ko.*

« Là où vont les balles, on ne peut y serrer les dents. » (voir page 179)

Sens : il faut respecter l'autre partie devant le tribunal.

Par ces motifs

Le tribunal, ouï les assesseurs et à l'unanimité, jugeant tant en vertu de la règle coutumière que de l'équité, et en statuant en révision du jugement a quo,

1. Confirme le jugement a quo en ce qui concerne les D.I. de huit cents francs payés par Ndombi Louis à Mposa Thomas et l'attribution des frais à moitié aux deux parties ;
2. Annule pour la décision en matière foncière et pour le montant des frais d'expertise prononcés ;
3. Dit que les juges Buaka André, Mubela Alphonse, Nsonsa Sébastien et Mingalu Isaac doivent rembourser chacun cinq cents francs aux parties sur la somme de trois mille trois cent soixante francs touchée par chacun d'eux pour indemnité aux experts lors du jugement a quo ;
4. Dit que la lignée Nambu Mpansu sera considérée comme une lignée la quatrième lignée, du clan Ntumba Mvemba de Boko et ayant des droits sur une partie du patrimoine foncier de ce clan. L'appartenance à cette lignée des membres de la branche dite «ntudi Kyalungu ou Mbwetete » dont déclarent relever notamment Mposa Thomas et sa parenté est confirmée.
5. Déclare Mposa Thomas et la branche dite Ntudi Kyalungu ou Mbanza propriétaires du terrain délimité ci-dessous, en prenant comme départ de périmètre le « mbota ».....
 - a) vers l'Ouest (limite aux Ntumba de vingt centimètres de tour de base)
 - 1). Le «mbota» au bord de la route.
 - 2) Le petit safutier situé à sept mètres au sud- est de la maison en briques adobes de Kimbangala David.
 - 3) Deux piquets plantés de part et d'autre de la R.I.G. Léo-Matadi, à quatre cent vingt mètres au sud du point 14 sous-mentionné.
 - 4) Un troisième piquet à cent mètres à l'ouest de la route au croisement de deux petits sentiers.
 - 5) Un arbre «fyolongo» (voir croquis).

- 6) Un arbre «kikisu» situé au sud du sentier, à dix mètres environ au sud-est d'un grand palmier isolé et chétif.
- 7) Un piquet planté à l'endroit où le sentier tombe sur l'ancienne route.
- 8) Sur le bord de l'étang Ntempa, un point situé au milieu de la petite forêt se trouvant là.
 - b) vers le nord (limite des terres de Boko)
- 9) Le cours de l'étang Ntempa et du ruisseau Mfuta qui l'alimente, jusqu'au milieu des deux palmiers d'inégale grandeur située au nord de cet étang.
 - c) vers l'est (limite avec Zinga)
- 10) Un piquet planté au bord de l'ancienne route.
- 11) Un autre piquet planté au bord de la percée du pipe-line.
- 12) Un arbre « mvete » à plus au moins cent cinquante mètres au nord-est.
- 13) Un arbre « nkumbi » à un mètre d'un arbre « ndimbu » de soixante centimètres de diamètre, à plus au moins cent mètres au Nord-Est.
- 14) Un grand palmier isolé à environ cinq mètres à l'Est de la R.I.G. Léo-Matadi, près d'un palmier incliné et d'un avocatier en forme de candélabre (voir croquis).
- 15) Un arbre « nkamba » de plus au moins vingt-cinq ans à douze mètres à l'ouest de la route.
- 16) Un point sur la route à hauteur de cet arbre.
 - d) vers le sud (limite avec Mpolo)
- 17) La route.
- 18) Un petit oranger à trois mètres à l'est de la route près d'un safoutier.
- 19) Des piquets de « mpese-mpese » et de « bubu » plantés près.
- 20) Un piquet planté à une distance de cinquante pas de la route mesurée perpendiculairement à celle-ci, et situé non loin d'une souche d'un grand

arbre qu'on vient d'abattre à 3 m. d'un jeune « nkamba » de trente centimètres de tour.

- 21) Un arbre avocatier derrière la maison de Mposa et un « kiboto » situé à deux mètres d'un «nkamba».
- 22) Un arbre «mbota» de nonante centimètres de tour, situé tout près d'un «kiboto» derrière la maison de Bamba André.
- 23) Un arbre «sani» situé à trois mètres d'un arbre «mbota» au sud-est du coin du petit cimetière des défunts de Mposa et près d'un arbre «bubu».
- 24) Un piquet planté à cinquante pas de là, sur le bord de la route à un mètre cinquante d'un arbre «kisani», en face d'un palmier entouré d'un figuier sauvage («ba dyazingwa ku bubu) situé lui de l'autre côté de la route.
- 25) La route jusqu'au «mbota» mentionné en I.

Ces vingt-cinq points ont été jalonnés d'autres arbres plantés immédiatement d'entailles sur des arbres existants, etc., de façon à diminuer les risques de confusion. Seuls trois tronçons de ce périmètre n'ont pas été matériellement parcourus par le tribunal.

- 1) du point 4 au point 5 (piquet planté à l'intersection des deux sentiers jusqu'au «fyolongo», le tribunal a suivi deux points. Il avait néanmoins lors de l'expertise parcouru à pied le sud de ce tronçon.
- 2) du point 7 au point 8, du piquet au bord de l'ancienne route jusque dans la petite forêt au bord de l'étang Ntempa ; ceci vu qu'il s'agit d'une savane marécageuse avec visibilité parfaite.
- 3) Du point 8 et au point 9, le cours du ruisseau alimentant l'étang Ntempa ; vu qu'il s'agit d'une limite dont la détermination matérielle ne peut donner lieu à contestation.

6) Déclare que le reste du terrain situé à l'est de la route revendiqué précédemment par Mposa, y compris les étangs Mapopi et Mavwadanga revient à la lignée Mpolo ;

7) Déclare que les arbres fruitiers plantés par Matula Samuel, qui du fait de cette limite tombent dans le terrain de la branche Mposa, feront l'objet d'un accord entre ces parties dans les deux mois;

si au 20 décembre 1959 aucun accord n'est intervenu, le litige sera porté devant le tribunal de territoire ;

8) Déclare pour le reste qu'il appartient aux intéressés de s'entendre ou d'aller en justice concernant l'appartenance clanique et les droits fonciers des membres ;

9) Décide que désormais quiconque voudra édifier un monument sur la tombe d'un de ses morts devra aviser le propriétaire du terrain où est située cette tombe. Il devra demander sa permission pour abattre les palmiers, arbres fruitiers ou essences utiles ;

10) Dit que les cultures plantées, défrichées ou incinérées seront récoltées par ceux qui y ont travaillé, mais par la suite, ils ne pourront y travailler qu'avec l'accord du propriétaire ;

11) Déclare en outre que la petite maison de Kimbangala David et les annexes situées sur la présente limite doivent être détruites endéans les quatre mois, avant le 20 février 1960 ;

12) Condamne :

a) Kimbangala David à cent francs d'amende pour propos injurieux, délai trois jours ou trois jours de S.P.S.

b) Kinsumba Samuel, Ngabu Dominique et Mayabu Emmanuel à six cents francs d'amende pour irrespect au tribunal de secteur, délai sept jours ou sept jours de S.P.S.

a) Mayabu Emmanuel à deux cents francs d'amende pour abattage de palmiers appartenant à autrui, délai cinq jours ou cinq jours de S.P.S.

d) Mposa Thomas à deux cents francs d'amende pour désobéissance à la décision du secteur et à cent cinquante francs d'amende pour irrespect au tribunal du territoire, délai trois jours ou trois jours de S.P.S.

e) Kinsumba Samuel, Ngabu Dominique et Mayabu Emmanuel à mille francs d'amende pour irrespect au tribunal de territoire, délai sept jours ou sept jours de S.P.S.

13) Confirme la condamnation de Mfundu Boniface à cent francs d'amende pour irrespect au tribunal.

14) Condamne chacun pour moitié, Mposa Thomas d'une part et Kinsumba Samuel, Ngabu Dominique et Mayabu Emmanuel d'autre part, aux frais du procès taxés à mille septante francs, délai sept jours ou sept jours de S.P.S.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique à Boko, le 20 octobre 1959 où siégeaient :

André Vibila- Juge président

André Ryckmans et Pierre Nzeza- Juges assesseurs

Les assesseurs

Annexe 5

Questionnaire (1) sur le droit coutumier (entretien fait, le 24 juillet 2000 à kinshasa [Bongolo] entre les trois défenseurs judiciaires et le chercheur Lembe).

1. Que signifie pour vous le droit coutumier ?
2. Quelle est la place de ce droit dans la société moderne ?
3. Comment est organisé le droit écrit ou étatique congolais ?
4. Pourquoi dit-on que le droit congolais est la copie conforme du droit belge ?
5. Comment peut-on conserver le droit coutumier ?
6. Y a t-il une différence entre droit coutumier des Bakongo et la cosmogonie des Bakongo ?
7. Pourquoi le droit coutumier ne se contente t-il pas de la condamnation du coupable et pourquoi se préoccupe-t-il de sa réinsertion communautaire ?
8. Comment expliquez-vous l'absence des prisons en droit coutumier ?
9. Peut-on se permettre de comparer avec équité les instances du droit populaire selon le *fu kia nsj*, coutume, par rapport aux instances du droit moderne pour une meilleure compréhension ?
10. Que signifie le *nkánwa nkwasa*, chez les Basolongo ?

11. Quel est le type d'affaires dont le chef du village est compétent de nos jours ?
12. Que pensez-vous des preuves en droit coutumier ?
13. Y- a- t'il une différence entre droit traditionnel et droit coutumier ?
14. Quelles sont à votre avis les caractéristiques du droit coutumier ?
15. Que pensez-vous du constat du père Guy Hulstaert (1950), qui a conclu selon ses études sur le droit coutumier bakongo, que : les tribunaux traditionnels sont en faillite au profit des juridictions modernes ?

16. Quelle différence y a t-il entre, *bigógóló*, *mambu ma fu kia nsi et fu kia nsi* ?
17. Qui est un « *mpovi* », « porte-parole », selon l'interprétation du droit moderne ?
18. Pourquoi le droit moderne n'est-il pas souvent capable de trancher le problème de la sorcellerie ?

19. N'y a t-il pas de sorcier parmi les juges modernes?

20. Que font les spécialistes en droit moderne quand une matière n'est pas définie par la loi, la législation, les règles ou la jurisprudence, notamment en ce qui concerne les preuves directes qu'exige le tribunal ?

21. De qui le notable (*mfumwa vata*) tirait-il son pouvoir de faire exécuter quelqu'un en cas de meurtre dans un village ?

22. Qui a poussé le colonisateur à créer la cohabitation juridique entre notables et juristes formés (voir le tribunal de territoire de Mbanza-Ngungu) en tribunal coutumier moderne ?

23. Peut-on parler de faillite ou d'affaiblissement de compétence du juge traditionnel en droit coutumier selon le constat du père Gustave Hulstaert?

24. Selon Filip Reintjes (1992) les termes « coutumier » ou « traditionnel » ne peuvent pas être retenus, qu'en pensez-vous ?
25. Comment la cosmogonie des Bakongo peut-elle venir au secours du droit coutumier au pays des Bakongo ?
26. Quelle différence établissez-vous entre *nganga-nzimbu*, *nganga-nkása* et *nganga ngombo* ?
27. En droit traditionnel des Bakongo, quel est le rôle du chef de groupement ?
- a) pourquoi est-il nommé par le chef de secteur (droit moderne) ?
 - b) comment arrive t-il à gérer les autres chefs des villages (cinq à dix) ?
28. En cas d'échec d'un jugement devant le tribunal territorial censé contenir toutes les attentes aussi bien coutumières que modernes, que peuvent faire les parties en conflit ?
29. Que remanieriez-vous si vous aviez les moyens de faire conserver tous les droits coutumiers kongo par écrit ?
30. Est-ce-que les chants, les adages et les proverbes ont-ils une certaine efficacité dans la défense d'un client en droit moderne ?

Annexe 5.

Questionnaire sur le droit coutumier (entretien fait le 24 juillet 2000 à kinshasa Bongolo entre les trois défenseurs judiciaires et le chercheur Lembe).

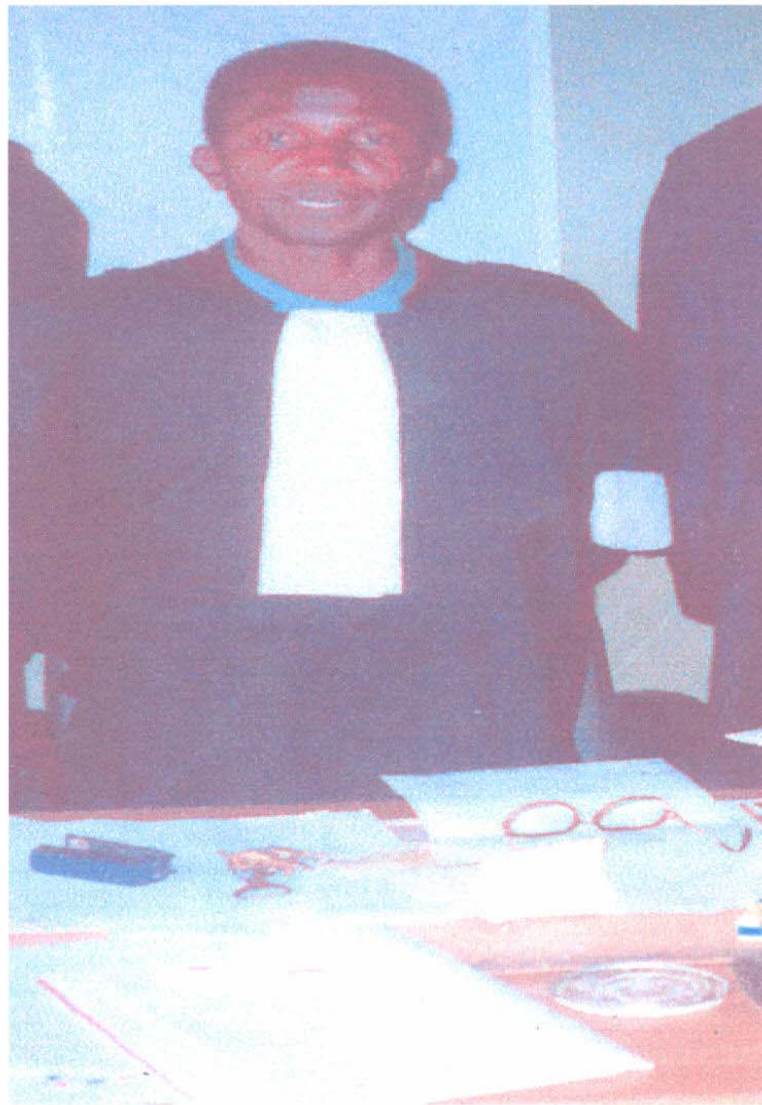


Figure 3

1. Que signifie pour vous le droit coutumier ?

Fig. 25. Cette photo montre un des trois avocats à qui nous avons soumis le questionnaire sur le droit coutumier à Kinshasa (bld. kimbanguiste à Matonge, commune de kalamu).

Annexes 6

Corpus (groupement des énoncés)

Ce corpus regroupe un échantillon de proverbes, d'expressions courantes, d'idiomatismes et de chants, tous en tant que des composantes didactiques dans la communication.

Proverbes

1. *Aná ufútá ntú mwâna, keti mwana ákú éé?*

(Si tu masses la tête de l'enfant, est-ce ton enfant?)

Ce n'est pas parce que l'on vous a confié un enfant qu'il devient le vôtre.

2. *Kinsu nsimbidi, mvilu keti wu itina é?*

(J'ai saisi le pot, dois-je craindre la suie ?)

Un homme engagé ne peut pas craindre les conséquences de ses engagements.

3. *Yú ufwânga bima kabimanga, bu monó sifwa, a nga kibúmi kwâma i nki?*

(Le moribond ne fait que gémir, et moi qui vais mourrir, ne vais je pas gémir?)

Tout accusé doit se défendre avant d'être condamné.

4. *Yu ukúngonda ngúdi áku, ngeye yu ùkitulangà nduku aku mbundu?*

(Vas-tu devenir ami intime de celui qui a tué ta mère?)

Méfiez-vous de ceux qui vous ont grièvement offensés.

5. *Yu túbidi tádi ngéye, ébwe si úyituka nsónsa?*

(c'est toi qui a lancé la pierre, comment t'effraies-tu du bruit que cette pierre fait dans sa chute?

Qui fait le mal paie ou qui casse paie)

6. *Mbuta muntu ka bwé ko, nga nzevo malunsie?*
 (Si le vieux ne tombe, sa barbe constituerait-elle un garde-fou?) La barbe seule n'est pas une preuve de sagesse.
7. *Konki nzëzi, konki nzëzi baba limanga nze ka ba monanga mpasi ko é?*
 (Chaque boule du pain de manioc que tu avales, tu dois l'accompagner d'un cri-cri ou d'une sauterelle), crois-tu que ceux qui les attrapent n'éprouvent aucune difficulté? Ne recours toujours pas chez les amis ou chez les parents en cas de difficultés.
8. *Sangavudi u nkwa ngàngù, kansi yuku dikita vunda nzéyi?*
 (Arraîngée, tu es certes intelligente, mais connais-tu qui t'a rendu grosse?)
 Vantard, toi qui critiques les défauts des autres, sais-tu que tu en as de pires que les leurs ?
9. *Fwa mfwidi nga bola ku itiné é?*
 (Etant déjà mort, pourrai-je éviter de pourrir?)
 Quand le vin est tiré, il faut le boire.
10. *Ngeye uta ngo utobolanga, lulendo keti nani kungeni lo é?*
 (Toi qui frappes et transperces le léopard, l'orgueil qui te l'a donné ?)
11. *Ngéye imunsala, wunú nki bûakidié é?*
 (Tu es comme une crevette, pourquoi es-tu devenue rouge ?)
 Etre mis à découvert.
12. *Unfúdila disu, nga go /go /bakidi mbâmbi'aku bwé usé é?*
 (Souffle-moi dans l'oeil, mais quand tu vas attraper ton igname que diras-tu ?)
 On demande du secours dans le malheur, mais dans le bonheur, on ne pense à personne.

13. *Ntieti gêmbo dike, kalendi nata malafú kó, nga mó kanatanga ngéye ukúnatinanga mo é é?* (Prétendre que tu voudrais simplement voir et admirer, exprime déjà les désirs cachés)

A force d'admirer quelque chose, on finit par l'acquérir de fois, quels que soient les moyens.

14. *A moya muntu, ukalanga nkémbó !*

(L'homme intègre est joyeux)

15. *Ba bamboté bâu bakwendanga, bo bambi bazika nkodia !*

(Les bons s'en vont, les mauvais enterrent l'escargot)

L'herbe mauvaise pousse toujours.

16. *Nzambi zéyi kabila, zéyi mpé tóna !*

(Dieu sait donner, mais sait aussi éprouver)

rfc: à la citation biblique de Job : 3, Dieu m'a donné et me l'a enlevé.

17. *Kionsó kimfumú kua Nzâmbi kitukanga !*

(toute autorité vient de Dieu)

Il faut se soumettre à toute autorité.

18. *Ndongi ngangu ku nima sisalanga !*

(Un chat sauvage et intelligent se tient à l'arrière de la file)

Souvent, un sage parle ou intervient en dernier lieu après avoir écouté et observé les autres interlocuteurs.

19. *Mpaka zi mbisi, ana matelo !*

(Il arrive que les chasseurs se disputent parce que chacun d'eux prétend avoir tué le gibier).

L'affaire doit être tranchée au lieu du fait (à l'endroit du fait) par le tribunal.

20. *Sutu kadizéngwanga nzéngwa zole ko !*

(Le pénis n'est jamais circoncis deux fois).

Une affaire tranchée une fois suffit.

21. *Diambu ô gôvele dio, kabidi dio!*

(Une parole dite ou lâchée est comme donnée).

Il faut tourner sa langue sept fois avant de parler.

22. *Nda wéndaku ya mona, kwénda kuya wa ko!*

(Il vaut mieux aller voir, qu'entendre)

Ne jamais prendre une décision sur la base des racontars.

23. *Ku kumbi mbulu mu ntinu ko, ba beta yo kula kinu bavutuka ko!*

(N'admire pas encore la rapidité du chacal tant que ceux qui le pourchassent ne sont pas rentrés).

N'espérez pas acquiescer une cause, car un début prometteur peut mal finir.

24. *Nlembo mosi kawulendi baka ovo bula nianzi ko!*

(Un doigt ne peut ramasser ni écraser les poux)

L'union fait la force.

25. *Nlémbô go/ gô/ uvindi, mu nua usiwanga !*

(Lorsqu'un doigt se brûle, on le met dans la bouche)

Quand on a des ennuis, on s'adresse aux parents qui peuvent vous sortir du pétrin.

26. *Nkomi ovo kayivutukidi manima ko, kayilendi kala ngolo ko!*

(Un coup de poing n'est violent que lorsqu'il vient d'un bras replié)

Savoir prendre patience, mûrir une affaire et ne jamais agir dans la précipitation.

27. *Kite n'kenda gâta kagôndanga !*

(Un colporteur des ragots détruit le village)

La médisance tue !

Expressions courantes

28. *I muntu'anitu. Ovo n'giéle diat'ontoto.*

(Je suis un être humain. Où vais-je piétiner la terre ?)

Pour se soulager, il est bon de se déplacer.

29. *Lusambuadia ke lunuani ye n'kama ko.*

(Soixante-dix ne peut combattre cent.)

A l'impossible nul n'est tenu.

30. *Maza mazéle !*

(L'eau est pleine). Beaucoup d'yeux retiennent ma langue.

31. *M'bila ku lumbu vo kayadia ko, ya mambu.*

(Un appel en famille, C'est souvent pour manger ou encore pour palabrer.)

32. *N'lélé a'ndéva ke wamakinu ko.*

(Un habit d'emprunt n'est pas bon pour la fête.)

33. *Kang'onlémbô uka wulweleti ko!*

(On couvre le doigt avant d'être blessé.)

34. *Mb'ua gô, kiaku, kiaku; kiangani, kiangani.*

(Le chien en buvant, répète ; à toi, à autrui, reste à autrui.)

35. *N'lélé a nsoni ka utomesanga muntu ko!*

(Un habit acquis de manière honteuse ne rend personne élégant.)

Nul n'est content d'un acte répréhensible.

36. *Ma mona m'buâ, mafuila ku mbundu !*

(Ce qu'endure le chien meurt avec lui dans le silence.)

37. *Ludi kikitulanga mfumu !*

(La vérité vous rendra chef.)

38. *N'kangwa à ngúba, kawutaluanga mu nua ko.*

(On ne surveille pas la bouche de celui qui grille les arachides.)

39. *Disu difuidi n'kokela, bétéla ye tóló !*

(Un oeil qui se crève le soir coïncide avec le sommeil.)

Chants Judiciaires

40. *Toma lond'é mote kua voloké e (:)*

kwa malembe, malembe !

Tomalond'é, motiame kua voloké e

kua malembe, malembe

(Grimpe prudemment, mon beau gars, tu risques de tomber.)

Vas-y doucement, doucement.

41. *O, étumbela, kenuni ivonda makinu ko*

Étumbela keninu ivonda makinu ko.

Étumbela keninu ivonda makinu ko.

(Tumbela ou moineau est un petit oiseau qui ne peut pas troubler la danse.)

42. *O Nlungu ewu, kuyalala ukwendé ee ku yalala*

O Nlungu ewu, kuyalala ukwendé kuyalàla.

O Nlungu ewu, kuyalàlà, O Nlungu ewu, kuyalalà.

Cette pirogue va à la dérive, cette pirogue va à la dérive. Cette pirogue va à la dérive.

Annexes 7

Différents types de discours au pays des Basolongo (Contes et proverbes-contes)

Certains contes contiennent des proverbes judiciaires

Proverbe 1. Matu kana makúdidí, kamaléndi vioka ntú ko

Se ye Muan'andi (Kisolongo)

Ku vata dimosi, Se ye muan'andi umosi wa longwa.

Lumbu kimosi muana ozayisi o tat'andi vo ba ta énsavu kia suamasana.

Yandi vo, é taté é é, vo nsuème kulendi kunsolola ko.

Se yandi vo, osuama kaka twatala vokumoneka ko.

Mwana yandi vo, odoka e meso ya suama.

Se odokele è meso. Nazibwidi e meso, mwana ovididi.

O se, obakidi esalu kia tomba, ye tomba te mbazi nsuka.

Se ye ngudi bawatshikidi o kaya, e mwana, e mwana, vayika kana kweyi kuna oswamini.

Kansi o mwana , moneka ye yandi.

Vana nwa nzo, o ngudi awala e téva awalumuna zimpinda, samu zabak'o mwini.

Kinga, muna nguba kakotele. E nsusu, dodele e nginga ngumba ye minini o mwana mpe.

Se disikamene o nsuka, wele ku nfinda ye nkele van' e vembwa. Tomba e bulu, Tomba e bulu, kabakidi kima ko, te uvutukidi ku vata. Ku vata, vana mwela nzwandi, yantu zia, a, a, ntéla ntéla.

Yantu banzayisi, vo mboma ndongo uminini e nsusu kuna váka. Wau ke lendanga diaka diata ko. Tato nkongo, obakidi o nkéle tu u u, ovondele e mboma

yifwidi. Se napaswidi e mboma, e nsusu i vayiki. O paswidi diaka e nsusu, e nginga a mpinda yi monekene. Na tetele nginga a mpinda, o mwana kavayikanga ko, o vayikidi.

E lumbu kialanda, Se ye Mwana bele ku mfinda mu tombe bulu ya loza.

Ne badiata, badiata, bamwene e mpakasa, o Se obakidi o nkele tu, u, u, mpakasa ilele.

Se o zengele o' nsoso a mpakasa, ye tumuni o mwana kenda kuvàta samu a bokele yantu.

Na luaka o kuvata, o se diandi dilwa e dilwanga vana é yemba. Moye alwakisila diak'o nsamu pe.

Vutukidi kuna mfinda, Se wamoyo kuandi enina. Kumbwa nzole diau dimosi, te, nkumbwa a ntatu se ye mwana bele kintuadi ku vàta nsamu babokela o nkangu, ne baluaka ku vàta, muntu muntu ye salu kiandi, kavena mambu ma lufwa ko. O mwana na mwene wawuna o fukamene o lombele o nlévo, kadi wamona vo e nduenga za Se zasunda kaka zena.

1. Un père et son fils

Proverbe 1. Les oreilles ne dépassent jamais la tête, même si elles poussent.

Un homme et sa femme avaient un fils unique très intelligent.

Depuis sa tendre enfance, le jeune homme aimait jouer aux jeux liés à la superstition.

Un jour, il demanda à son père de jouer à cache-cache.

Le père accepta sans hésiter.

Puis le fils demanda à son père de fermer les yeux pour qu'il se cache.

En ouvrant ses yeux, le père constata que le fils avait complètement disparu.

Ainsi, le père se mit en vain à chercher partout aux alentours de la maison et cela lui a pris quasi toute la journée.

Très attristé par la tournure du jeu, le père se décida à vaquer à ses préoccupations de routine.

Devant leur maison, la mère avait étalé les arachides sur une nappe pour les sécher au soleil.

Or le fils s'était caché dans un grain d'arachide qu'avait avalé une poule de leur poulailler.

Le lendemain matin, le père partit en forêt pour chercher de quoi nourrir son foyer.

Le soir à son retour de la forêt, il vit des badauds autour de sa maison.

Un python avait avalé la poule qui avait à son tour avalé le grain d'arachide dans lequel se cachait le fils.

Le père prit son fusil et tua le serpent sans recours.

En éventrant le serpent, on retrouva la poule et le grain dans lequel se cachait le fils qui y sortit fier de son jeu.

Le père félicita son fils, puis l'invita à l'accompagner à la chasse le jour suivant.

Très tôt le matin, ils partirent tous les deux, sourire aux lèvres, se topant par moment au rythme de leur causerie animée en humour.

A quelques mètres de la forêt, le père et le fils virent venir vers eux un vieux buffle affaibli par l'âge.

Le père tira et l'atteint mortellement.

Comme d'ordinaire (selon la tradition solongo), le père coupa la queue du buffle et demanda à son fils de rentrer immédiatement au village pour chercher du renfort.

Il partit à toute vitesse pour le village.

Dès son arrivée, il trouva plusieurs personnes devant leur maison en train de pleurer son père mort inopinément.

Devant cette situation, il rentra vite en forêt pour vérifier si réellement son père n'y était pas.

A sa grande surprise le père était bel et bien vivant assis à côté du buffle.

A la demande du père, le fils repartit après avoir expliqué sa mésaventure au village où le père était soi-disant mort.

La deuxième fois, le fils vit le même scénario et se mit à pleurer avec sa queue de buffle en mains.

Quelques temps plus tard, il se décida à retourner en forêt pour expliquer à son père l'incohérence absolue des événements.

Comme il se faisait tard, le père accepta d'accompagner son fils pour chercher du renfort au village.

Dès leur arrivée, tout le monde vaquait à ses tâches de routine. L'enfant se mit à genoux et implora le pardon de son père. Le pardon fut accepté. Le fils comprit la leçon. Depuis, le fils ne joua plus aux jeux avec son père.

Moralité : le bon sens et l'expérience des aînés sont des références pour les cadets.

Mbuta Ndatansangu ye nkazandi

Proverbe 2. Wa longwa e ngángu, wánúka ye záku.

Mbuta Ndatansangu lumbu kimosi o kwelèlè, o nkaz'andi à ntáwudie nkumbu andi Mansanga.

Ngudi a muana nkéento ka zola bika muana andi akwela e bóoba kia Ndatansangu ko, kasi o se, kamona diambu ko.

O ngudi a simba o sóke o mwana e mambu ma mbi. Sóka, sóka e e mambu, te e e o mwana osindikilu ku nzo ya núni andi.

Wuna wanlongela o ngudi andi. Lumbu kia ntete olambidi odia, atóma ludisila o nzóké, te vo eyuma iludidi. Vo muntu odidi odia kuakuna e vumukukula ye yandi.

O yakala otukini mu mfinda, a vonda e mbizi à ntshi.

E mèza mayélo, é n'zunga mpasi.

O tato Ndatansangu na watshika kaka o dia, e yuma o nzóke ntótó a mpolo. E vumu kinkukwidi. Kansi yandi kadasuka.

O didi kwandi te, vana é dilonga diawonsoho mwa.

Na manese, o nkéento o zeye vo wunu lumbu kia nsuka, nkumbwandi kulwa ye yandi. Kansi o nuniandi, unzayisi vo eyuuma yatoma kikilu. Mu nsuka ngonde nlélé o tambula modia cadeau. kadi wau umpene o nkisi a sukudila e vumu. O nkéento oyitukidi, yandi kakosola.

O mbazi nsuka mene, o nkéento azémuna kuan kwa ngudi andi, mu diambu dia kuntéla o n'salu. O ngudi mpe kalele ko, yandi vo, mbazi o sa koko kwa nvimba kwa mawanzi, owilwe ? Ingéta mama.

Mbazi, mwana omene lamba mbizi a tshi awokesa e mawanzi.

O toko, tukidi mu mfinda, viokele kuna méza. Nawatshika kaka odia, o nwa uyoyele, ye nkófóla ku kimosi. O lombele maza, nuini e meso ngwa et buabua. O yakala na manesa kaka o dia, yandi vo: e nengwa Mansàngà vuanda kuaku u nkéto kikilu wawangwa kwa tata Nzambi.

Mbazi diaka, mwana nkéento wele kwa ngudi andi unsasidi e ziku, kia mambu. O ngudi, vo, kumoni wonga ko. Lumbu kia lumingu, toma kombe e nzo, baka e mafuta ma ngazi mwangina muna fulu ya wonsono, ye va ntándwa a meza, zi kiti, vana cima, te kuna mfulu lulekanga, owilwe ? Ingéta, mama! Yandi mpe una wanzayisila o ngudi andi kaka. A bake mafuta yandala mu nzo a nvimba.

O yakala wau avutuka munzietelo, wa toma kukikoka mu nvwátu à mpembe, mpembe. Na tomba kaka mu kota vana sala, munkánda li!! Ke telama li! Te e e, wele vwanda vana meza diau dimosi. Na kota ku suku mpasi a vwanda vana mfúlu a soba o nlélé, mafuta dándala .!!!

O bokele o nkaz'andi, yandi vo : mama Mansanga, ntama ya sadilange e ngalasisi, wau mbuidi e minkanda e nyitu i kindakene. Mbazi, pièce tatu za nlélé «super-wax» ikusumbila kadi u nkéento a mfúnu.

Ta kingana bangula, e ngangu za ngudi zi sukidi, o mwana wele mfimba ku longo. Bavuanda vakimosi nate, o tata Ndatansangu afwa.

2. Le vieux Ndatansangu et sa jeune mariée

Proverbe 2. La sagesse s'acquiert toujours sur une base personnelle.

Un jour, le vieux Ndatansangu épousa une jeune fille, nommée Mansanga.

La mère de la jeune fille était très mécontente de cette union.

Elle s'arrangea pour prodiguer des conseils malsains à sa fille pour démolir cette union qui n'avait pas son consentement, alors que le père de la jeune fille ne trouvait rien d'anormal.

Le premier jour, une fois chez elle, Mansanga appliqua sa première leçon. Elle mit trois bonnes louches de sel dans la nourriture. Ndatansangu rentra de la forêt avec un gibier en mains, va droit à table où sa femme lui prépara une surprise.

Dès sa première cuillère, il constate que la nourriture a été scandaleusement salée. Au lieu de gronder, au contraire, il félicita le discret talent de sa jeune femme à qui il promet un pagne « super-wax » à la fin du mois. Il ajoute : « je suis parfaitement content de t'avoir comme femme, car il y a de cela belle lurette que je me suis fait une purge ».

Le lendemain matin, la fille courut vite consulter sa maman pour un autre truc beaucoup plus intéressant que le premier, ce que la mère fit. Puis la jeune femme rentra chez elle pleine d'assurance.

Le jour suivant, Mansanga prépara le gibier. Elle mit trois louches de piment dans l'espoir d'être directement répudiée par son mari.

Le vieux mari rentra comme à la coutumée de la forêt, il se mit aussitôt à table. Dès sa première cuillère, il se mit à tousser très fort et plusieurs fois. Ses yeux étaient rouges et remplis de larmes.

Puis, il demanda de l'eau à boire. A la fin de son repas, il appela sa femme et la félicita d'avoir pensé à lui, car pour lui, dit-il, « le piment est un grand remède contre la vieillesse ». Il promit de lui acheter trois pagnes « super- wax » comme cadeau de sa prouesse.

La deuxième semaine, Mansanga alla de nouveau voir sa mère pour qu'elle lui trouve un truc plus efficace que les deux premiers. Cette fois là, la mère fit appel à toutes ses connaissances en vue de parvenir à détruire ce couple et donc refila à sa fille un truc efficace pour y arriver.

Mansanga rentra joyeuse et pleine d'assurance à la maison.

Dimanche matin, son époux sortit pour se promener. La jeune dame se mit à nettoyer toute la maison et enduisit de l'huile de palme partout : sur le parquet au salon, sur les portes et les fenêtres, sur le lit, sur la table, sur chaque chaise et sur chaque fauteuil.

Vers le coucher du soleil, le vieux Ndatansangu, de blanc vêtu, rentre chez lui le visage radieux.

Dès son entrée au salon, il glisse et tombe. Quand il tente de se relever, il tombe de nouveau tandis que ses habits sont bien trempés d'huile. Il se relève avec l'aide de son épouse et va s'asseoir sur une chaise. Il continue à nager dans l'huile de palme. En entrant dans la chambre à coucher en vue de changer ses habits, il constate pareillement.

Curieusement et au lieu de s'emporter, il appela sa femme pour lui manifester sa satisfaction et sa gratitude pour lui avoir fait faire des exercices corporels, qu'il n'avait plus jamais fait depuis son jeune âge.

En entendant ces mots, la jeune femme fut ébahie par la grande sagesse du vieil homme. Elle n'ajouta plus rien et resta mariée avec le vieil homme jusqu'à sa mort.

Moralité : la patience dans une épreuve difficile force toujours la grande admiration et le respect des autres.

Dicton : « mieux vaut la sagesse que l'or ».

Kiula ye besi vata

Proverbe 3: Diambu ye diambu, ye ntangu andi

Ku vata dimosi e yantu bawizana nsamu baveta o tato kiula kuna mfúta ku vétélwangu o bi wawonso we vata. Muntu kaka ne mana sala mána makavwidi o nfúnu, wele kuna kwa dukwa ediwulu dia bi, o vétélé vana ntandu à ntu a kiula, mwa! O kiula, ovumbuidi o ntu, ozibwidi e méso, o dingalele kuandi. Kansi e lumbu kia diambu kimosi. O mfumu é vata obakamene oyéla kwa kibeka. E kibeka mu kuila ki sadisuluanga. Divata dia nvimba divuende zia a a, lukutakanu ziaa, o wau vo, tu tomba tato kiula.. Kansi e nkumbu isobele, ke kiula diaka ko tato mfumu. Kadi vo muntu unbokélé mu nkumbu ya kiula kalendi moneka ko. Babokela o lukozu, yantu batumwa mpasi benda banbokela eza ku vata bawukila o nfumu. Yau vo e mfumu, utusila nlémvo o mfumu e vata ngeye ebokelanga, mbote wanluakila. te mana o tato kiula (mfumu) wizidi ku vata. O Nganga nazenga omfumu kiula, ozengele mfumu é vata, na zenga tato kiula bazengele o mfumu é vata, te kibaka ke kimanésanga ko, kimene. E yantu awonso balomba kwa mfumu kiula ka vwanda ye yau ku vata.

Le Crapaud et les Villageois

Proverbe 3. : Chaque chose en son temps

Un jour dans un paisible village, les habitants ont conclu un accord pour jeter le crapaud dans un lieu destiné aux immondices. Chaque fois que quelqu'un avait une poubelle, il allait la déverser sur la tête du crapaud. Alors ce dernier bouge la

tête, ouvre grand ses yeux et ne dit rien. Tout le monde le faisait sans regret et sans faire attention comme si cela était normal.

Soudain un bon matin, le chef du village en personne est atteint de *kibéeka*, le mal de côtes. Alors les villageois se réunirent pour trouver un remède qui pouvait guérir le chef. Comme les sages ne manquent pas dans un village, d'aucuns proposèrent d'aller chercher le crapaud abandonné. Or, dans ces conditions, on ne l'appelle plus crapaud. On l'appelle *mfumu*, le chef, si l'on tient à ce qu'il ne devienne pas introuvable.

Les plus actifs parmi les villageois partirent le chercher pour qu'il serve de remède.

Des courageux jeunes gens ramenèrent le crapaud au village, une fois qu'il a été attrapé.

Alors, le guérisseur prit une lame de rasoir, il coupa la peau du crapaud et coupa aussi simultanément les côtes du chef de village. Ensuite, il massa ces côtes avec le sang du crapaud sur la surface de l'endroit où le chef avait mal, et cela jusqu'à son rétablissement total. Ainsi, le chef du village fut rétabli. Les habitants du village prièrent le seigneur crapaud de rester au village avec eux.

Moralité : « Ne dis jamais : fontaine, je ne boirai jamais de ton eau ». En d'autres termes, la personne qu'on néglige souvent est celle qui devient la plus importante.

- **les contes (textes littéraires)**

Budi (Mbumba) ye zi mpuku

Lumbu kimosi zimpuku zazonzóno zi vangidi olukutakanu mu tala e diambu dia mbutamúntu o budi. Lumbu ya wonsono ya vanga Nzambi, o budi namoneka kaka zimpuku zazonzóno zi muanganènè. Yau ànà bakondolo é nzáki ya

zémuninà, bafwete kangamanga ye diwanga. Te ee eyánáná yawonso ye vàta dia zimpuku, basikudusu, vo kébà, o budi ke nkundi ko, kansi mbéni.

Vana bakutakanéna, zi ngindu za mpila mu mpila zi véno. Zi mbuta bele ku máza. Mu nvutukuluawu ku máza, o mfumwa zimpuku otélamene, obakidi é ndinga owovelè. « Kadi vutu ee tuwulu vo, a mosi, yeto awonso tu diatilanga va kimosi. Muna wawuna tu lenda nuanisina o mbutamúntu budi. A nkaka, tusumba e minkéle tua vondela o budi. Ngindu zazonzono zabiza kwandi, kansi, mu ngindu yaina ya ntètè, tuvilakene diambu dimosi. A nkéento ye mayakala mu salu tukwendanga (a nkéto, mayakala, ye yanànànà). E ngindu ya nzole, yeto ke tuna ntéla mia fuana ko a wévi tusimbila o nkéle ? I diau kala ye maduki vané vata, diambu dia mfúnu. Talà, é ngindu ya biza eyi : « yeto awonso ngunga tu sumba, yi tu bindika vana élaka dia budi. Idiau, vo tuwilu kaka énkúsu ya ngúnga tufwète zémuna ».

O nkangu wawonso utomene tonda e ngindu ya mfumwa mpuku, é e nkuasa, mi lénde pua, pua, pua, pua, pua. E yantu bawatsikidi ovanana e mbote za moko mu vambàna. Te e e ntaudi imosi vana vàta dia zimpuku, olombelo e ndinga. E yantu awonso, bawatsikidi o vunguta. Nki diak'évóva entayudi yai, kena luzitu ko. Vana vènè akuluntu e yánáná keyiléndi vovanga ko.

Kansi o mfumu unvéne é ndinga. Yandi vo : « zi mbuta zame lunlénvukila, o samu owu yeto awonso tuwilu wo, vo tusumba é ngúnga samu vo tuwilu kaka é nkúnzú ya ngúnga, tuzémwini. Kansi kutu wau ee nani osololo mu kanga é ngúnga muna dilaka dia mbuta budi? » Na manisi kaka o vova, e yantu awonso vo, « O ngeye mfumu ovayikisi é mambu ma ngúnga, ngeye osala e salu kiakina . » Yani vo, « Ve, mono yi mfumu kilendi dio sala ko. Umosi kati kweno, ovo ntawudi imosi osala kio. » O kangu awonso umwanganene, yau ke bawizana. Muntu muntu ye nduenga zandi. Idiau o mpuku vomwene kaka mbuta budi, o fweti zemuna kadi kebawizana ko.

1. Le chat et les rats

Un jour les rats se réunirent en assemblée générale pour examiner un problème qui troublait la paix dans leur village. C'était le problème du chat. Chaque fois que maître chat se présentait au village, tout le monde prenait la fuite. Les moins rapides se faisaient rattraper et manger par maître chat. Même les plus jeunes rats furent informés de sa méchanceté.

Un jour, les rats du village organisèrent un conclave. De ce conclave, sortirent plusieurs propositions en vue de leur ramener la paix. Certains, proposaient de se promener en groupe et de contre-attaquer ensemble si le chat osait s'attaquer à l'un d'entre eux. Ainsi, on pouvait espérer le tuer ou le faire fuir. Pour les autres, il faut s'armer des fusils pour abattre le chat. Les anciens du village à rats se retirèrent pour délibérer sur ces propositions. A leur retour, le porte-parole prit la parole et dit : « chers amis, nous avons étudié sérieusement les différentes idées proposées.

Pour certains parmi vous, nous devons désormais nous déplacer en groupe pour éviter le désastre de perdre un des nôtres. Mais ce disant, ils ont oublié que beaucoup parmi nous travaillent et n'ont pas la possibilité de se promener en groupe. Ceux qui ont avancé l'idée de se procurer des armes ont oublié que nous sommes de petite taille et que nous risquons de nous écraser en portant chacun un fusil.

Après un long examen, nous avons arrêté grâce à la brillante expérience de nos anciens au cours du « *maza* » « lieu de délibération », les dispositions ci-après : « nous achèterons une cloche que nous attacherons autour du cou du chat. Comme ça, chaque fois que nous entendrons le bruit de la cloche, nous pourrons facilement échapper au chat ».

Cette idée a satisfait tout le monde et fut applaudie frénétiquement. Cependant, pendant que tout le monde se congratulait, un jeune rat requit l'attention de tous. D'aucuns se demandaient à voix basse ce qu'il y avait encore à dire étant donné qu'ils avaient déjà trouvé la meilleure solution. Le petit rat prit timidement la parole et déclara : « Si vous le permettez, mes anciens, l'idée que vous venez de présenter est bonne, mais il reste à savoir qui va attacher la cloche au cou du chat ? » Sur ce, ils commencèrent à se disputer. Pour certains, c'est la tâche du porte-parole et chef du village. Ce dernier refusa d'endosser cette responsabilité et déclara, furieux : « Non, bande d'impolis, je suis le plus haut gradé du village. Cette tâche doit incomber à l'un d'entre vous et, en particulier, au plus jeune ».

Enfin de compte, ils se séparèrent en queue de poisson. Comme personne n'accepta de prendre le risque de mettre sa vie en danger, c'était à chacun de trouver une solution face au problème du chat. En cas de force majeure, ce sera sauve qui peut.

Dikuéela dia mwana mfumu

Ku vata dimosi kwa kala é mfumu yatoma záyákána ye yatoma vúminwa kwa yantu awonso muna zúngá kiakina kia mvimba kia luyalu luandi. O wau, o nkázandi bakidi o lukau lua mwana mosi kaka wa nkéento, wa mote kikilu. E nsangu za wete wa mwana mfumu zi lueke nzéké.

O mwana nkéento mpe, wa toma longwa te wizidi lungisa e zimvula za kuéela. O wau zi mfumu zi watshikidi mosi u mosi o kuiza ku nlómbá mu dikuéela. E nombele ya zimfumu yizidi lunga, ntánu à zi pélézida za nsi zi zolele kunkuéela. Wau tata yo nengwa batalanene, ke bezayanga ko awayi bafweti sila. Te ee bawizanene nkéento yo nuniandi, babokelese é nganga, nsambu a basadisa, mudiambu diadi dia mwanau mosi kansi ntánu a matoko bansolele.

O nganga, néza, bawizanene muna mawonsono. U balombele : ngúlu a nkéento, nsúnsú a nkéento, mbónde a nkéento ye makaku ma nkéento. E bulu yayina wawonso ne ya bakwa, ya ziwa fulu kimosi ye mwana a mfumu.

O nganga akubabindikila e divitu te lumbu kia nvimba.. Mbazi nsúká, tat'o nganga wele zibula e divitu, ntánwa à ndumba-ndumba batoma fwanana na dé ee. O tata yo mama babilakene o mwanau. O nganga wubazayisi, ke lumoni wonga ko. Lu bake yana ndumba au awonsono lubakuéeleza, nkansi o mwaneno muna fu lukunzayila. O nganga wele kuandi.

Tata yo mama wau balungisa mvsúla à nvimba, tuka é yána au bakuéelelanga zi pélezida za nsi tánu, bawizanene mu kuénda kuba kingula mavimpi(ma yána au).

Kuna tata nzitu a ntéte, batoma tambulwa kuawu. Muna ntángwa dia, o se dia mwana owivwidi ee mavimpi ma nzo kwa tata nzitu. Yandi vo, a tata kieleka mwan'éno nkéento, kansi diambu dimosi kaka dikunvángange mpasi ye nsoni vo zinzénza ntambwidi, vo tuvuede vana meza ka fwete kaka kukiveta va ntoto, ku nsia méza mulandila e ivisi modia mbonde. Mbote wau luzidi ye lua toma kunlonga. Tata yo mama banlongele, ye babakuidi vo ndiou ke mwan'éto ko nkasi mbonde. Babakidi é nzila bavutukidi kuawu.

Wau batelamene mu kwénda kwa pélezida dio dia nzole. Batomènè tambulwa muna fu kia nsi. Muna ntangu ya méza, yandi sé, owivwidi mavimpi ma nzo. Tata nzitu vo, mwan'éno, nkéento kikilu, kansi diambu kimosi kaka dia mpasi, nkéento a mvimba ku mfulu é sunsilanga ye nenenanga. Wa lumonekene, mbote lua toma kunlonga. Wau mpe basimbidi ku nlonga. Kansi bavisidi vo ndiou ke mwan'au ko, kansi nsúsú. Batélamènè béle kuau.

Béle kua ndiou wa kwéela o mwan'au a ntátu. Batomènè tambulwa yau ufvene muna bazitu. Ntangu a méza, yandi sé, owivwidi e mavimpi ma nzo au. Tata

nzitu yandi vo, o mwan'éno nkénto, kansi diambu dimosi kaka dikumpanganga é mpasi, o nkaz'ame ka fwete dumukanga vana meza, vana mfulu, ntangu za nkaka támvula va ntoto modia nkéwa. E mpitaménwandi mpe te e edia e tébé. Wau lumoneke, lunlonga. Wau mpe banlongele ye babakuisi vo ke mwan'éto ko kansi nkéwa. Batélameme béle kua.

Bawizanene mu kuénda kwa ndiou wa kuéela o mwan'au a nya. Kuakuna mpe batomènè tambulwa. Muna ntangwa à dia, yandi sé obakidi e ndinga yandi vo, é tato nzitu awevi mavimpi ma nzo éno ? Tata nzitu yandi vo kiambote tuenina. Tukolèlè kuéto. Kansi diambu dimosi kaka, mwan'éno, nkénto, kansi vo tumanes'o dia, kafwete kwenda sukila muna mawulu mana me vetuanga, tuvi, dia kua wola, ye ntéke. O fwete dianga sangala yawonsono ya mbi modia ngulu.. Diadi nsoni zazingi monanga kadi i mfumu. Mbote lwa toma kunlonga wau lwizidi. Wau mpe basimbidi kunlonga ye bavisidi vo ndiou ke mwan'éto ko kansi ngulu. Babakidi é nzila béle kuawu.

Ne basila wauna, mabanza mawatsika ziéta, wau kuaku tu kuénda, vo mwan'éto akitukidi modia bulu, yandi tat'o nganga bosu ke tuwivulaziana. O sé, yandi vo, mama, tu téka kuénda tua ki zayila. Béle mpe, baluéke ye batomènè tambulwa. Bavangilu nkizi wa fwana. Muna ntangwa a dia, yandi sé o wivwidi e mavimpi ma nzo au. Tata nzitu yandi vo tata ye mama kiese kina yame wau luizidi kadi o mwan'éno nkénto wuna wafwana, mawonsono ma mbote. E diambu dimosi ikululomba ke luvutuka diaka ko ku vata dieno ; nkaz'ame ye mono, tuzolele lwa zinga ye yéto mu nzo yayi ya kimfumu. Yau mpe, tata ye mama batambudila.

2. Le mariage de la fille du chef

Dans un village donné, vivait un *mfumu* « chef » très connu et très respecté de tous. Avec le temps sa femme tomba enceinte et eut une unique et jolie fille. La beauté de cette petite fut tellement qu'elle étourdissait plusieurs admirateurs. Quoique admirablement attirante, elle eut une solide formation scolaire et une

bonne base d'éducation familiale la préparant à épouser un chef conformément au vœu de ses parents.

Quand elle eut l'âge de se marier, plusieurs candidats se présentèrent auprès de ses parents. Parmi ces candidats, ils y avait cinq chefs et beaucoup d'autres riches personnalités. Mais le choix de parents fut clair : il fallait à leur fille un mari chef ni plus ni moins. L'unique difficulté dans tout cela était qu'il n'y avait qu'une seule fille pour ces cinq chefs. Il s'en suivait que ne pas satisfaire leurs demandes allait être synonyme d'ennuis pour eux.

Ils firent venir un des plus célèbres *nganga* de la contrée pour les aider à trouver une solution. Le devin leur demanda de trouver : une poule, une truie, une guenon et une chienne. Aussitôt dit, aussitôt fait. Comme la date de mariage s'approchait, le devin se dépêcha : il prit leur belote, la poule, la truie, la guenon et la chienne et les enferma dans une maison pendant vingt-quatre heures. Le lendemain, le devin ouvrit la porte de la chambre et il en est sorti cinq jeunes filles toutes sosies l'une de l'autre. Les parents eurent des difficultés à reconnaître leur propre fille.

Les parents inquiets demandèrent au devin comment ils allaient procéder pour reconnaître leur fille. Le devin leur pria de patienter pendant un an après le mariage de chacune d'elles. Il leur dit : vous irez leur rendre visite et vous reconnaîtrez votre fille par le comportement qu'elle affichera auprès de son mari. Le devin prit congé des parents. Les filles se marièrent toutes, chacune à sa date et avec un chef conformément au vœu de parents. Après un an, les parents se décidèrent à aller rendre visite à leurs cinq filles.

Ils se présentèrent chez le premier époux et furent bien accueillis. Pendant le repas, le père posa à son gendre la question suivante : « Comment allez-vous dans votre vie de couple » ? Le gendre répondit que tout allait à merveille à part que, chaque fois qu'ils sont à table seuls ou avec des hôtes, sa femme se

précipite par terre pour dévorer les os comme le ferait une chienne. Il demanda au père de profiter de son passage chez eux pour lui donner des conseils à ce sujet, ce que firent ces parents qui avaient déjà compris qu'il ne s'agissait pas de leur fille, mais de la chienne. Puis ils prirent congé de leur gendre.

La deuxième semaine ils partirent chez le deuxième gendre. Ils furent très bien accueillis également. Après quelques formules protocolaires, le père posa pendant le repas sa question rituelle à son gendre. Ce dernier lui rétorqua que tout allait à merveille à l'exception d'une chose qu'il précisa : « Ma femme est formidable sauf que, comme une poule, elle fait pipi et caca au lit, et des fois, partout dans tous les coins du palais. Alors, comme vous-êtes de passage, vous pourriez lui prodiguer des conseils parce que cela ne m'honore pas ». Les parents exécutèrent la volonté de leur gendre et comprirent également que celle-là n'était pas leur fille et qu'il s'agissait plutôt de la poule.

Le jour suivant, ils prirent congé de leur gendre et partirent chez le troisième gendre. Ils furent accueillis avec beaucoup d'attention comme chez les autres gendres. Comme d'habitude, le père de la fille s'enquit des nouvelles du couple pendant le repas. Le gendre décrit sa femme comme étant parfaite excepté qu'elle fait beaucoup des grimaces à table, par terre, et qu'elle ne se calme que lorsqu'on lui présente une banane mûre, comme si elle était une guenon. Le gendre ajouta qu'il leur demandait de lui donner des conseils sur ce sujet. Les parents firent ce que le gendre leur demandait et comprirent qu'elle n'était pas leur fille, mais plutôt la guenon.

Le lendemain, ils reprirent leur chemin pour aller rendre visite au quatrième gendre. L'accueil fut incroyablement enthousiaste. Impatient, le père de la fille, posa à son gendre sa question de routine. Celui-ci lui répondit que lui et sa femme se portaient à merveille sauf que, comme une truie, son épouse ne se contente pas du repas à table, qu'elle continue par la suite à fouiller les poubelles et qu'elle ne se calme qu'après s'être roulée par terre et après avoir

sali ses habits. Le gendre priait les parents de prodiguer des conseils à leur fille car, en tant que chef, il se trouvait dans une situation gênante. Les parents conseillèrent la fille et comprirent qu'elle n'était pas leur fille, mais la truie.

Ils prirent congé de leur quatrième gendre et, une semaine après, ils sont allés chez le cinquième tandis que la tension montait en eux. Ils se posaient la question de savoir s'ils allaient revoir leur fille et si leur fille n'était pas transformée en un animal quelconque au point qu'ils ne sachent plus la reconnaître. Ils demandaient si le devin allait être capable de rendre à leur fille son vrai visage.

Ils se calmèrent jusqu'à leur arrivée chez leur dernier gendre. Ils furent triomphalement accueillis. Ensuite le gendre les amena à la salle à manger pour prendre le repas de circonstance. Voulant vite se rassurer, le père posa sa question de routine à son gendre. Ce dernier lui répondit que tout allait merveilleusement bien. Et qu'ils souhaitaient les voir vivre avec eux dans le palais. Cela ferait un grand plaisir à leur fille et à lui-même. Les parents acceptèrent l'offre jusqu'à la fin de leur jour.

Bingulu-Ngulu Tatu

Ngundi a ngulu wakala bingulu-ngulu tatu. yau ke babaki kia ndia. O mbuta awu wavova kwa mwana ngulu wantete vo : « ngeye wénda wakitungila é nzó aku ». Mwana ntete akuenda te awizana ye muntu wakala ye ntéte a madiadia. A vova : « kolele mbuta muntu ». Yandi wavutula, « kolele ee mwana ngulu ». O ngulu vo, « dodokolo diaku mbuta muntu, umpana o ntéte à madiadia ya tungila e nzo ame ». O muntu vo, « ke diambu ko. Tambula o ntéte wau watungila e nzo ». O mwana a ngulu atambula o ntéte a madiadia atunge nzo andi. Una kalwaka kaka muna nlungi a lumbu kina o mfumu Dievwa wizidi. Wadodedela vana kiélo andi avóva, « e ngulu-ngulu o ziula e nzo aku mu nzualu. » O mwana ngulu vo, « nongo ame, kilendi ziula nzo ame ko.» Kansi o Dievwa vo, « vo

kuzibula ko, nkinga ya mwangésa e fi zuazuakani kiaku. An vova wauwuna a vombola e zuazuakani kiokio, ye wadia o mwana ngulu wuna.

Leka lumumuka o ngundi angulu obovele diaka kua mwana andi dieu wa nzole vo, « mbote wenda wkitungile nzo aku modia ambuta aku .» Mwana ndieu watela a kwénda muna nzila ya bakaka o mbuta andi. O danganene ye muntu ye ntéte andi a madiadia. Yandi vo, « kolèlè mbuta muntu..» O muntu avutula vo, « kolèlè e mwana ngulu. » O mwana ngulu yandi vo, « dodokolo e mbuta muntu umpana o ntéte aku a madiadia ya tungila e nzo ame. » O muntu yandi vo, « ke diambu ko, tambula e madiadia watungila e nzo aku. »

Na tambula e madiadia a tunga e zuazuakani kiandi kiafwana. Kiadi kia kingi muna nlúngi a lumbu o mbuta muntu Dievwa wuzidi. Yandi vo, « e mwana ngulu, nzualu, zibula e kiélo kiaku. » O mwana ngulu yandi vo, « ngongo ame kilendi zibula zo ame ko.» O mfumu Dievwa atolomona e zuazuakani kiokio ye adia e mwana ngulu.

Lela lumuka, e lumbu ya vioka o ngudi a ngulu yandi vo, « nge mwana ame zimpangi zaku béenda tunga e zinzo zau, mbote nge mpe wenda wakitungila e nzo aku. » Mwana ngulu vo, « ke diambu ko e mama o toma sala mono ye. » Mu nzila o mwana ngulu badanganene ye muntu. Yandi vo, « kolèlè e mbuta muntu. » O muntu vo, « kolele e mwana ngulu. » O mwana ngulu vo, « dodokolo e mbuta muntu, lenda kumpána e zibiliki ya tungila e nzo ami, kadi mono i mwana kuame. » O muntu vo, « ke diambu ko tambula e zibiliki za fwana watungila e nzo aku. » E nzo watoma tungama. Kansi landila muna nlúngi a lumbu, o mfumu Dievwa wizidi. Yandi vo, « nléke ngulu, zibula e kiélo kiaku vo ke wau ko zi ya tolomona e nzo aku. » Mwana ngulu yandi vo, « ngongo ame, kilendi zibula nzo ame ko. » O mekene ovombula kielo kia nzo kalenda yo ko. A londa kunludi mpasi akotela vana janella ve vaikilanga o mwisi. Mwana ngulu a bake u bunda e longa azadisa e maza ma tiya. O Dievwa nakusumuka kaka wele manina muna longa diodio dia maza ma mbazu, te o fwidi.

3. Les trois petits cochons

Dans un village vivait une mère truie avec ses trois petits cochons. Le temps devint difficile et mère truie proposa à son petit aîné d'aller bâtir sa propre maison. L'aîné accepta et partit. Sur son chemin, cet aîné rencontra un homme portant un gros paquet des bambous de chine. Il s'arrêta et lui dit : « Bonjour, vieux ! ». L'homme lui répondit : « Bonjour, jeune cochon ! ». Puis, ce dernier introduisit sa requête : « Vieux, puis-je vous demander de me donner le paquet des bambous de chine que vous portez, car je dois me construire une maison sur l'ordre de ma mère. » L'homme lui donna son paquet de bambous de chine et le petit cochon construisit sa maison.

Aussitôt après qu'il est fini de bâtir cette maison, un ours vint en courant avant même la tombée du jour. Il frappa sur la porte et dit : « Petit cochon, je t'ordonne d'ouvrir la porte de ta maison avant que je m'énerve et que je la fracasse. » Le petit cochon répondit : « Je refuse, je refuse ». L'ours fracassa la porte et mangea le jeune cochon.

Quelque temps plus tard, la mère truie ordonna au second petit d'aller construire sa maison à l'instar de son aîné. Le petit partit sans tarder. En route, il rencontra un homme qui venait vers lui et lui dit : « Bonjour vieux ». L'homme lui répondit en disant : « Bonjour, jeune cochon ». Le jeune cochon poursuivit : « Pardonnez-moi, monsieur, pourriez-vous me donner ce paquet des bambous de Chine en votre possession, car ma mère m'a fortement recommandé de me bâtir une maison. »

L'homme acquiesca et lui donna les bambous de Chine et le petit cochon construisit sa maison. Aussitôt terminé l'ouvrage, l'ours se présenta devant sa porte et lui dit : « Petit cochon, vite ouvre la porte avant que je ne m'énerve et que je ne fracasse ta porte. » Le petit cochon répondit : « Je refuse, je refuse. » Soudain, l'ours fracassa la porte et mangea le petit cochon.

Plusieurs jours passèrent. Puis la mère truie ordonna à son cadet cochon d'aller construire sa propre maison pour qu'elle vive enfin en paix sans avoir les soucis de le nourrir.

Le cadet cochon partit. En route, il rencontra un homme généreux et lui dit : « Bonjour, vieux ! ». L'homme lui répondit et dit : « Bonjour, jeune cochon ! » Le jeune cochon lui dit : « Vieux, je vous prie de daigner me donner des briques pour que je construise ma maison. » L'homme eut pitié et lui donna des briques en quantité raisonnable pour qu'il construise son édifice. Mais après la construction, le seigneur ours se présenta devant sa porte et dit : « Petit cochon, vite ouvre cette porte avant que je m'énerve et que je fracasse ta porte. » Le petit cochon lui répondit : « Je refuse, je refuse ». L'ours essaya en vain de briser la porte, mais n'y parvint pas. Alors il grimpa sur la toiture cherchant à s'introduire par la cheminée. Le petit cochon à son tour prit des dispositions en plaçant un grand bassin d'eau chaude dans le soubassement de la cheminée de manière que l'ours en tombant y atterrisse. Le seigneur ours s'introduisit par la cheminée et finit par tomber dans le bassin d'eau chaude et mourut.

Ndongala ntambi

Lumbu kimosi Ndongala ntambi wele tamba e ntambu miandi. O bakidi ncizi. Wau mu nvutukulu andi ku vâta o viokélé vana mazumbwa makezi vatilanga à nkéento. Yana makénto yau vo, « kolélé ee ». Una katambudila kaka e kolélé, a bake e ncizi o kayidi yo kua akénto yawana. Bosi wele luaka kuna o nkaz'andi yo nkutu a nkatu ukumbanga e menga .

Nkénto akuwivula, « e menga muene muna nkutu, kansi e ncizi yedi » ? Ndongala vo, « nkayidi yo, kwa bakénto bampenenge kiambote » O nkéento vo, « e ncizi anvimba éé ? » « Mbo ke diambu, kansi kuvangi odiaka ko. Vo vana oviokela a kéento benavo, kanga e zizi kiaku, kete kiambote ovanwa nge kuvutula diambu o wilu éé ? » Ingéta, yandi toko avutuidi.

Lumbu kiankaka Ndongala ntambi wele tala diaka e ntambu miandi. Wenda denga, nsekele wamana katula wo, alle, u nkangidi vana nkutu. Mu nvutukulwandi, atoma kanga e mbulu andi ye mpangula. Vana kalwaka vana va kala a kénto, yau vo « kolélé, tato Ndongala » Yandi vo, « kolélé, lutambula kuéno o nsekele .» Ye Ndongala wavioka ye mpangul'andi vana mbulu.

Wau o nkanzandi awivula, « nki a kuma i kangidi mbulu aku ? » Ndongala vo, « bakénto bampenenge kiambote ya kubavana o nsekele, idiau nkangidi e mbulu ami ». Nkénto yandi vo, « O nsekele anvimba wau o kayidi kuaku ? Kuse o diaka ko. Vo viokele vava bakénto kanga zizi kiaku ye una kina kuaku nsende nsende. Kani kutu bakuveni kiambote ngeye luta kaka. »

Lumbu yatoma vioka, Ndongala a kuenda kokola e ntambu miandi, ye wabaka nkayi. Bosi wabaka zi nsende wasumuka zo vava zizi kiandi, wauna e menga mavambila vambila. Vana kaluaka vana bakénto, bau vo, « kolélé tato Ndongala. » Ndongangala vo, « kintambulanga kiambote ko, kansi lutambula kueno e nkayi yayi ». Bau vo, « tutondele e tato Ndongala ». Kansi wau a kénto batoma kunsévila wau bamona e zi nsende e ilolo wa menga vana zizi kia Ndongala.

Wau naluaka kaka kuna o nkaza andi, yandi vo, « nki kiokio va luse luaku e Ndongala ? » Ndongala yandi vo, « i diambu dia a kénto bampenenge e kiambote ye yakubakayila e nkayi eyi mbakidingi. Kansi kizolelenge tambula kiambote ko. Idiau nsididi e zi nsende vana zizi kiame. » Nkénto yandi vo, « e Ndongala, e nkayi yamvimba ee o kayidi yo kuaku ? Mono ke yavovesa diambu dia mpila yoyo ko. Tuka wunu kutambi diaka ntambu ko. »

4. Ndongala le piégeur

Un jour Ndongala le le piégeur est parti tendre ses pièges. Le lendemain, il captura une bête et la mit dans son sac. Sur le chemin de retour, il rencontra des jeunes femmes qui cultivaient un champ. Soudain, les femmes lui dirent, "Bonjour Ndongala le piégeur ". Il répondit, "Bonjour, les femmes, daignez recevoir ce gibier comme présent !"

A son arrivée chez lui, sa femme lui dit, "Ndongala, je vois du sang qui coule de ton sac, mais où est le gibier ?" Ndongala répondit, "Sur le chemin du retour, j'ai rencontré des jeunes femmes qui m' ont dit bonjour. Puis, je leur ai donné le gibier que j'ai pris au piège." La femme lui demanda de ne plus agir ainsi. Elle lui recommanda de fermer sa bouche la prochaine fois quand il rencontrera des femmes qui lui diront bonjour."

Quelques jours après ce malheureux incident, Ndongala repartit contrôler ses pièges. Il trouva un écureuil. Il prit l'écureuil et le mit dans son sac. Il mit les feuilles sur son visage pour éviter de parler aux gens, conformément aux directives de sa femme.

Sur son chemin de retour, il rencontra de nouveau les mêmes femmes qui cultivaient la terre et lui dirent : "Bonjour, papa Ndongala". Ndongala répondit : " Bonjour les femmes, daignez prendre cet écureuil."

Une fois chez lui, sa femme s'empressa de lui parler et dit : « Ndongala, je vois du sang mais où est le gibier ? Et pourquoi as-tu les feuilles sur ton front » ? Il répondit : " Ce sont les femmes qui m'ont dit bonjour, rassures-toi, je n'ai pas parlé avec elles. Je leur ai seulement donné l'écureuil que j'ai pris au piège. D'ailleurs, j'ai pris soin de fermer ma bouche."

La femme dit : "Ndongala, je n'ai rien dit de tel. Ne refais plus ceci dans l'avenir. Tâche de couvrir ton visage, même si tu rencontres des femmes qui te saluent, fonce droit en dansant, comme si tu avais des épines aux pieds."

Plusieurs jours passèrent. Un beau matin Ndongala repartit voir ses pièges. Il trouva une antilope. Il prit en même temps des épines et les mit sur son visage. Il eut du sang qui coulait sur son visage. Sur son chemin de retour, les femmes le virent et dirent : " bonjour papa Ndongala". Elles se mirent à rigoler en voyant le brave homme en sang. Ndongala dit : " bonjour, je ne peux pas vous parler ; mais daignez recevoir cette antilope." Elles lui dirent, merci. Dès son arrivée chez lui, sa femme très indignée et dit, " Ndongala, que t'est- il arrivé ? As-tu eu un accident ? Tu as le visage entier en sang." Ndongala dit : " Non, je n'ai pas eu d'accident. J'ai seulement mis des épines sur mon visage pour garder le visage fermé. Quand les femmes m'ont dit bonjour, je n'ai pas répondu. Je leur ai seulement donné l'antilope que j'ai eue aux pièges." La femme fut très triste et fâchée. Elle interdit à son mari de poursuivre le métier de piéteur.

Mwama nkombo ye Dievwa

Lumbu kimosi kia vanga Nzambi o muini watena wakala, o mbuta dievwa a lambula malu mandi muna muna nzila yayina,iviokela o mwana nkombo. O mwana nkombo atoma dio zaya ziku vo mbuta dievwa nzala kundia inandi.

Mwana nkombo yandi vo, " e mbuta dievwa, nzeye vo nge nzala inaku.O zolele wandia. Ke wau kwee ?" O dievwa osevele yandi vo, " luki kikilu e ngindu zame nvuete kudia. Ngeye i yuma ame yabiza ndia o masika". Mwana nkombo yandi vo, "Kansi,dimosi kaka edi, nzolele yakina kadi nzeye vo ngeye nsambia a madiadia oseye toma sika. Ne mana okina ee, bosi wandia kuaku." Yandi vo, "ntambudidi".

O mbuta dievwa asimba ensambia ditutu,sika sika sika te o dievwa otongele.

Mwana nkombo yandi vo, "ah mbuta muntu dievwa ngeye unsiki wafwana a ditutut Ukulombele wasika te ee ntangu za ndemba yo ifwene mu kundia.

O dievwa na sika, sika,sika,sika e ditutu, te e zimbonde ziwulu e kiese kia ditutu dia dievwa kun'e vata.

Zimbonde, ne balwaka kaka o mbuta muntu dievwa kazemunanga ko, o zemuini. O mwana nkombo o vukidi.

5. Le petit bouc et le loup

Un bon jour, le soleil se leva comme d'ordinaire. Un vieux loup s'installa près de la route dans l'espoir de voir un petit bouc intrépide sur son passage. Soudain, apparaît un petit bouc courageux et pétillant de santé. "Bonjour, vieux loup", dit le petit bouc d'un air averti. "Bonjour ", reprit le craintif loup les yeux luisant des sous-entendus.

Le petit bouc dit : " Honorable loup, j'ai appris que vous avez faim et que vous projetez de me manger ce soir." Le loup souriant reprit : " Pour être franc avec vous, j'y ai pensé. " Alors, le petit bouc poursuivit : " Je sais que vous êtes aussi un bon joueur de flûte. Ainsi, je vous prie de jouer la flûte jusque tard le soir et moi, je danserai en votre honneur. De cette manière, vous aurez un appétit fou avant de me manger."

Le loup se vit hautement flatter et accepta l'offre. Il se mit à jouer, jouer, jouer... jusqu' au point qu'il se sentit fatigué. Mais, le petit bouc, ajouta : " Seigneur loup, quelle magnifique mélodie ! Je vous propose de jouer encore et encore, jusqu'à ce qu'il fasse sombre. Ainsi, il sera très convenable de me manger avec appétit."

Cette proposition fut accueillie avec grande satisfaction en tant qu'elle flattait l'ego du seigneur loup. Il reprit le concert à tue-tête au point que le bruit de sa succulente mélodie arriva aux oreilles des chiens du village qui apparurent

aussitôt. Devant la gênante présence des chiens, le seigneur loup partit sans en avertir son compagnon. Il partit à toute jambe, laissant le petit bouc en liberté.

Mfwenge yo nkuba andi

Lumbu kimosi Mfwenge akwenda ku zandu. Muna nzila wabaka fungununu. Akunkotesa muna e kuba diandi. Diata diata akwenda lwaka vana nzo mosi. Wadododéla vana vitu, do-do-do-do. Do-do-do. Nkénto ovwidi e nzo wizidi ziula e divitu. Tato Mfwenge avova, « wau mono kuzandu, kwendanga. Kansi nzolèlè bika é dikuba diame va zo aku. Nsiku mosi kaka kutezi kutula dikuba diame ko o wu ee ? ». O nkénto yandi vo, « ke diambu e tato Mfwenge. Wenda kuaku ku zandu. O nkuba aku ke usimba muntu ko. »

O tato Mfwenge, navidisa kaka e dikosi, o nkénto diona o ntsima ubadidi. Ke kaka o muntu diou ezwekanga mu nkuba andi wau ee ? Mbote ya kutula wo yazaya mena muna kati kwa nkuba.. Naziula kaka ee difungunu ditulumukini. E koko dia nsusu namona e fungununu akumina kiu. Ke ntama ko tato Mfwenge ovutukidi mpe aziula edikuba diandi kansi e difungununu ke dina muna kati kwa nkuba ko. Yandi e mama nkéento, « kwe kwele e difungununu diame ? » Nkénto vo, « u ndénvukila e tato Mfwenge o nkuba aku mono nzibudingi wo, wauna yamona e fungununu dia tumuka. Kansi e nsusu ame umininingi. » Mfwenge vo, « umpana e nsusu aku yo yiininingi e fungununu. » Nkénto vo, « ke diambu ko. Tambula e koko diodio. » Mfwenge abake e nsusu yayina akotesa yo muna nkuba andi te akwenda kuandi.

Diata diata, mfwenge o luake diaka vana nzo yankaka. Wadododéla diaka vana vitu. Do-do-do. Do-do-do. Nkénto mosi avayika. Yandi vo, « undundila o nkuba wau, kadi mono ku zandu zolele kwenda. Kansi diambu dimosi kaka, kukutula o nkuba wau ko o wilu ee ? » O nkénto yandi, « ke diambu ko. Na wenda kwaku e tato Mfwenge. »

Kansi, o Mfwenge navidisa kaka e dikosi diandi, o nkéento ndiona wéele kutula o nkuba. Naziwula o nkuba e nsusu avayika e ngulu a mbakala unbakidi ye o didi e nsusu.

Tata Mfwenge wauna kavutuka kaka alomba azibula e dikuba.diandi. Ojala, e nsusu yitayidi. Awivula o nkéento, « kwe kweele e nsusu ame ? » O nkéto yandi vo, « mono nzibudingi o nkuba aku e nsusu yavayika, kansi e ngulu ame ya mbakala undidingi. » O Mfwengevo, « umpana e ngulu aku yoyo. » O nkéntovo, « ke diambu ko. » O Mfwenge abako nkuba wele.

Na vwanda na vwanda e ngindu za kwenda ku zandu zizi diaka.na diata na diata, wizidi luaka ve vâta dimosi. Wele dododéla e vitu. Do-do-do. Do-do-do. Nkénto mosi wizidi zibula e divitu. O Mfwenge vo, « undévukila e mama, ku zandu ikwendaka, nzolèlè sisa o nkub'ame. Kansi kuzibula woko. » O nkéto vo, « ke diambu ko. Nasisi kuaku o nkuba aku. »

Mfwenge akwenda kuandi kuzandu. Ku kuasala o nkéto ndiou, yandi vo, « wfete zibula o nkuba wau mpasi yazaya nki kieana muna kati. »

Nazibula yo kaka e gulu ambakala yitayidi. O mwana wa yakala wa mama ndiou a landa, landa e ngulu, kansi kalenda yo buila ko Akuiza vutuka.

Fintangu-ntangu, o mbuta Mfwenge o lweke. Yandi vo, « e mama umpana o nkuba ame mpasi longo ya baka e nzila yenda. Nkénto vo, « tata mfwenge kufwemi ko. Mono nziudidi o nkuba aku, kandi e ngulu yikitayidingi. Kansi o mwana wa yakala a kunlanda, kansi kabakidi ko.» Mfwenge vo, « ke diambu umpana kaka o mwana aku wayakala . » O nkéto vo, « ke diambu ko. » Mfwenge na baka kaka o mwana wa yakala, aku nkotesa muna nkuba andi mpe akwenda kuandi.

Na diata, nadiata, o lueke diaka ve vâta dimosi. Akwenda dododéla e vitu dia mama dimosi. Do-do-do. Do-do-do. Nkénto mosi wizidi zibula. Mfwenge yandi

vo, « *mama nkéto mono ku zandu nkwéndanga. Mbote yasisa o nkuba ame vava. Muna nvutukulu ame si ya baka wo. Kansi dimosi kaka, kukutula o nkubame ko, o wilwe ee ?* » Nkéto vo, « *ke diambu ko. Nasisi kuaku wenda kiambote.* »

O Mfwenge nabalula kaka e dikosi diandi, nkéto ndiou azibula o nkuba a Mfwenge. Kansi o mwana ya toko ndiou otayidi kuandi. O nkéto ndiona namwene wauna, abake ee mbonde andi yo ya poto, akotesa muna nkuba atoma kanga. Nguankasi Mfwenge awuna kamona kaka e dikuba ye zitu kiakina atula o nkuba vana ntu andi. Yandi kawivula diaka diambu dia nkaka. Wele sumina o dia kwa masika.

Natoma lwaka muna nfinda, akukivuandisa. Nazibula o nkuba amona diaka mbonde (mbua) ya poto. O mbuta mfwenge okitukidi yandi mbizi a dia kwa mbote a poto muna nkokela yayina

6. Le renard et son sac

Un jour, le renard se décida d'aller au marché. En route, il rencontra un insecte «bourdonneur ». Il le prit et le mit dans son sac. Comme le sac qu'il portait était lourd et qu'il passa devant une maison qui se situait au bord de la route, il frappa à la porte de cette maison. Toc, toc, toc. Toc, toc, toc. Une femme ouvrit la porte. Le renard dit à la femme : «si cela ne vous dérange pas, j'aimerais autant vous laisser mon sac. Après le marché, je passerai le chercher. Seulement, je vous prie de ne pas vous amusez à l'ouvrir ».

La femme accepta cette proposition. Aussitôt que le renard disparut, la femme s'empressa d'ouvrir le sac et ainsi permit à l'insecte bourdonneur de s'enfuir. Le coq qui faisait sa patrouille tomba sur l'insecte et le mangea. Quelque temps plus tard, le renard revint chez la femme et réclama son sac. La femme répondit : «Pardonnez-moi, Seigneur renard, j'ai ouvert votre sac et l'insecte qui y était

s'est envolé. Malheureusement, mon coq qui patrouillait dans les environs l'a mangé. » Le renard rétorqua : « Donnez-moi dans ce cas votre coq. » Cet arrangement fut équitable et la femme donna son coq et il continua son chemin.

Quelques jours plus tard, le renard allait de nouveau au marché. Il prit un raccourci, passa par une maison qui était sur son chemin et frappa à la porte: Toc, toc, toc. Toc, toc, toc. Une femme vint ouvrir la porte. Il reposa avec diplomatie son problème : «Femme, je désire aller au marché. Je vous propose de laisser mon sac ici. Je passerai le récupérer après mes courses. Seulement, je vous prie de ne pas l'ouvrir. » La femme accepta de garder son sac. Et le renard partit précipitamment. Peu après son départ, la femme s'interrogea, s'il était bon de laisser ce sac comme il le lui avait demandé, ou s'il fallait l'ouvrir quand même pour découvrir le secret qu'il contenait.

Soudain, elle se décida à l'ouvrir. Zut ! Un coq y sort et s'enfuit. Le cochon qui rodait autour de sa maison attrapa le coq et le mangea instantanément. Le renard revint et réclama son sac. La femme lui dit : «Maître renard, pardonnez-moi, j'ai ouvert votre sac et le coq qui y était s'est évadé. Malheureusement, mon cochon l'a dévoré à mes yeux. »

Le renard dit à la femme, «De rien, femme, donnez-moi dans ce cas votre cochon et l'affaire est terminée. » La femme accepta ce marché et donna son cochon. Le renard mit son cochon dans le sac et il reprit sa route.

Des heures passèrent. Le renard se décida à s'arrêter devant une autre maison près du marché. Il se présenta devant la porte et frappa : Toc, toc, toc. Toc, toc, toc. Une bonne femme sortit de la maison et lui demanda ce qu'il voulait. Le renard répondit, «Femme, je vous salue. Je vais seulement vous remettre mon sac que je compte retirer après le marché. Je vous préviens de ne pas l'ouvrir. » Ceci dit, la femme accepta sans hésiter. Aussitôt que le renard disparut, la femme ouvrit le sac pour satisfaire sa curiosité. Le cochon sortit et se sauva.

Son fils aîné tenta en vain de l'attraper, mais le cochon fut trop rapide. Et il se sauva définitivement.

Une heure après cet incident, le renard rentre récupérer son sac chez la bonne femme. Le renard dit : «Femme où est passé donc mon cochon ? » La femme répondit, «Maître renard, j'ai ouvert par inadvertance votre sac et le cochon s'est sauvé. J'ai même chargé mon fils de l'attraper, mais en vain. Le cochon était plus rapide et s'est définitivement taillé. »

Le renard dit, «De rien femme, donnez-moi dans ce cas votre fils. » La femme tremblant de peur, accepta à contre cœur le marché. Le renard prit l'enfant et le mit dans son sac.

IL marcha, il marcha. Fatigué par la longue marche, le renard se présenta devant la maison qui était au bout du village et frappa : Toc, toc, toc. Toc, toc, toc. Une brave femme vint ouvrir la porte. Le renard dit, «Femme, je vous salue. Je vous prie de me garder ce sac. Je viendrai le récupérer après le marché. Seulement, je vous préviens de ne pas l'ouvrir. » La femme répondit : «C'est bon vous pouvez me confier ce sac, et partez en paix ! »

Pendant que le renard franchissait le coin de la rue, la femme s'empressa à ouvrir le sac. Un jeune garçon cria au secours, au secours. Puis, elle sortit le jeune homme et le cacha dans sa chambre. Entre-temps, elle remplaça son gros chien dans ce sac. Deux heures plus tard, le renard rentre récupérer son sac. Il prit le sac qui pesait lourd et partit en remerciant précipitamment la femme. Content de son stratagème, il se dit : « je vais me faire une bonne place dans le bois où je mangerai mon repas du soir. »

En ouvrant son sac, surprise ! Un gros chien sortit du sac et le renard prit la place du jeune homme comme festin du soir de ce gros chien.

Ndwalu ntumami

Muna ntangu ya vioka vakala nleke mosi wakezi bokolwanga Ndwalu ntumami. Kadi ntangu zazonso akezi vanganga wonso katuminu. Kansi kakezi fuanisanga oyu untumini ko, kadi kasanga ngangu va ntandu ko.

Lumbu kimosi o ngwa'andi akunvovesa vo, « e Ndwalu mbote wenda zieta kuna nzo ya nkaka aku. ». O Ndwalu akwenda kiyi kwandi kuna nzo ya nkaka andi e lumbu kia wonsono. Ntangu vutuka kuna nzo a ngudi'andi wauna ya fwana, o Ndwalu akwenda lomba o lube kwa nkaka andi mpasi avutuka kwandi. O Nkaka vo, « ngeye u nkiyi wa fuana wenda, kansi mbote wanvutukila diaka, kadi u mwana a mbote. Kansi otambula e ntumbu yayi, ovanika yo kwa ngundi aku. » O Ndwalu vo, « ke diambu e nkaka mbazi kaka. »

O Ndwalu Ntumamami a watshika olanda muntu mosi wanata o ntete amadiadia. Abonga e ntumbu atumika vana diadia dimosi vana kati kwa ntete. Ke ntama mpe ko ; o Ndwalu o lueke ku nzo ya ngwa'andi. O Ngudi u wivwidi, « e Ndwalu o nkaka u kolèlè ? » O Ndwalu yandi vo, « o nkaka ukolèlè. Kansi ntumbu ampene ya ku vanika. Kansi ivididi.

O ngudi vo, « o ee Ndwalu kwe osidi e ntumbu baku veni wampana ? ». Ndwalu, « e mama e ntumbu vana kati kwa ntéte wa madiadia ntumikini yo, Kansi, o muntu avuidingi o ntéte ovididingi. » O ngudi vo, « kuvutukilawo diaka. Lumbu kia nkaka kuvutukilawo vanga ko. Baka kuandi ee ntumbu wadomeka muna koko kwa simisi aku. » O Ndwalu atambudila..

Lumbu yavioka vana katshi o Ndwalu wele diaka kiya kuna nzo a nkaka andi. Mwini awonsono kuna. Wau ntangu avutuka bu ya fwana, o Ndwalu akwenda kanina o nkakla andi. O nkaka vo, « u mwana mbote e Ndwalu, nkinzi una kuiza ku kondwa ko. O natina ngudi aku ee mbéle eyi. » O Ndwalu atambula ee mbele, atula yo muna koko kwandi kwa kinkutu.. Wau na lwaka kuna na nzo, o ngudi

andi wayuvula, « e Ndwalu nkaka kia mbote kena ? » Nki katumini. Ndwalu yandi vo, «mama, nkaka kiambote kakutumini ye akumpana mpe e mbele kakutumini. Kansi ne npayikidi kaka, yasuka ee mbele muna koko kwa simisi ame. Kansi wau tomba tomba mono kimoni yo e mbele isotokenenge.

Ngudi vo, « ah, Ndwalu nkia zoba dia mwana ! ngatu vo mu poche okotesenge yo, ee mbele kilendi vila ko. Kuvutukila diaka kizengi kiaki ko.. »

Ndwalu vo, « ntondele mama lumbu kiankaka mu poche utula yo. »

Lumbu kia nkaka diaka o ngudi a Ndwalu ovene diaka e e nzila kua mwana andi. O Ndwalu wele kiya ku nzo a nkaka andi. E ntangu za ndemba, o Ndwalu wele kanina o nkaka andi. Nkaka vo, « Ndwalu, u mwana mbote. Vana o ngudi aku kiambote kia kingi. U vana mpe o mwana mbonde wau. »

Ndwalu abaka ekibonde bonde, akotesa kio mu poche. Nadiata nadiata ominiki o mwana mba wauna. Naluaka kuna nzo au, o ngudi yandi vo, « ee Ndwalu wevi wau o nkaka aku. » O Ndwalu vo, « mama, nkaka kiambote kia kingi atumini. Akufidisila mpe o mwana mbonde.» O Ngundi, « kweyi otudidi o mwana mbonde ? » Ndwalu vo, « muna poche yantudidi wuna wanzayisidi. » Kansi navayikisa e mbonde, ya fwa. O Ndwalu , akanga meso mandi atoma dila kibeni. Ngudi vo, « nkia zoba dia mwana mpila yayi ! Ngatu nsinga kuaku un Kangidingi muna laka dia mwana mbonde ; wau kana afwidi ko. Ndwalu, vo siya sadila dio lumbu kia nkáka.

Lumbu ya viokele diaka, Ndwalu akwenda diaka kiyi kwa nkaka andi. Modi lumbu yawonso akézi kwendanga ko. Na sakana na sakana, e ntangu avutuka ya fwana ; wele kanina o nkaka andi. O nkaka yandi, « Ndwalu u nleke ambote. Nata kiambote kia kingi kwa ngudi aku. U natina mpe e mbizi yayi. Ndwalu abake ee mbizi atoma kanga o nsinga, awatsika okokomona yo ku nimandi. Zimbonde ne bamona kaka Ndwalu ye mbizi ikuiza kokomonanga, balanda e mbizi bamana yo dia. Wau nalwaka kuna zo au o ungui'andi awivula, « ee Ndwalu o nkaka

wévi avovele ? » Ndwalu vo, nkaka kiambote kia kingi atumi. Akutumina ee mbizi mpe. Kansi, ee mbizi mu nsinga nkangidi yo wauna wanzayisila dio. Wau zimbonde bamene yo dia. »

Ngudi vo, « ee Ndwalu nkia zoba dia mwana ! Ngatu vamaya okangidi yo ye tula yo va ntu aku. Ndwalu wavutula, « ke diambu mama si ya sadila wo lumbu kia nkaka. »

Lumbu bia toma luta. Lumbu kimosi Ndwalu avuata empu andi. O ngudi'andi awivula kwe zolele kwenda ee Ndwalu ? Yandi vo, « kuna nzo a nkàkà. » Ngudi yandi vo, « u nleke a mbote mbadio. » Ndwalu wavutula vo, « wauna nkadila ee mama .» Nalwaka atoma sakana lumbu kia mvimba. Ntangu yavutula buyafwana, wele kanina o nkàkà andi. O nkàkà andi vo, « Ndwalu u mwana mote. Vana kiambote kia kingi kwa ngudi aku. Ye wu natina mafuta mama ma kangama. »

Ndwalu wele vutuka kuandi. Abaka e makaya atoma kanga e mafuta vana makaya bosi asa vana ntandu a ntu abwela e mpu andi. Wau e mafuta ne mawatsika ozelumuka te makota, muna nsuki, meso mandi. Mazelumuka muna nsingu andi ye binkui biandi. Vana kalwakila kuna nzo au yandi wawonso akituka nleke a mvindu. Ngudi andi wavova, « ee Ndwalu ! ee Ndwalu ! Nki kiena muna mpu aku ? » Yandi wavutula, « mafuta mampene nkàkà ya vana kwa ngeye. Maniengele kwandi. » Ngudi andi vo, « ngeye u nleke wa zoba. Nge kutomene zaya ko diadi ke difwene ko ? Kwendi diaka landa sangala kwa nkàkà aku ko. »

7. Ndwalu l'obéissant

Il y a quelques années vivait, dans un village des Bakongo, un jeune garçon nommé Ndwalu, surnommé l'obéissant. Tout le monde l'appelait Ndwalu l'obéissant. Docile et très serviable, il était aimé de tous. Seulement, Ndwalu ne faisait jamais ce qu'il fallait parce qu'il n'avait pas le réflexe pour agir au mieux.

Un jour, il reçut la permission de sa mère pour aller visiter sa grand - mère. A son arrivée il fut bien accueilli. Il profita également de la journée comme bon lui sembla. Fatigué, il vint dire aurevoir à sa grand-mère. Sa grand-mère toute joyeuse lui dit : « Ndwalu tu es un brave jeune homme. Je veux que tu reviennes me voir à la prochaine fête. Je te confie cette aiguille et donne-la à ta mère. »

Ndwalu remercia sa grand-mère et reprit son chemin. En route, il y avait un paysan qui le précédait et qui portait un fagot de bambous de Chine. Ndwalu piqua cette aiguille sur un bambou à l'insu du paysan et tout en se tenant derrière lui. Mais au croisement, le paysan prit le chemin de droite et Ndwalu celui de gauche. A la maison, sa maman lui demanda des nouvelles de la grand-mère. Ndwalu répondit : « Maman, grand-mère va bien. Elle t'a d'ailleurs complimentée. Et elle m'a remis une aiguille pour toi. Seulement, je l'avais piqué sur un bambou de chine que portait un paysan. Et ce dernier a pris un autre chemin. J'ai beau cherché, en vain. Je crois que je l'ai perdue. »

La maman dit, « Ndwalu ne répète plus cette maladresse. Tu aurais pu piquer cette aiguille sur la manche de ta chemise. » « Entendu maman, prochainement, je tâcherai de ne pas le faire. »

Un autre jour Ndwalu vint rendre visite à sa grand-mère. Il fut une nouvelle fois bien accueilli. Le temps était beau et il a pu s'amuser comme il le souhaitait. Une fois fatigué, il vint dire aurevoir à sa grand-mère. La grand-mère lui dit : « Ndwalu tu es un jeune homme très serviable et obéissant. Je te confie ce couteau à remettre à ta maman. »

Ndwalu reprit son chemin. Il prit le couteau il le mit dans la manche de sa chemise. Pendant qu'il marchait, le couteau est tombé en route à son insu. A la maison, sa maman l'interrogea : « Ndwalu, mon fils, comment va grand-mère ? » Ndwalu répondit : « Maman, grand-mère va à merveille. Elle t'a complimentée.

Elle t'a même envoyé un couteau. Seulement, j'ai mis ce couteau sous la manche de ma chemise comme tu me l'avais recommandé autrefois. Et, je l'ai perdu en marchant. »

La maman lui dit : « Quel idiot ! Tu aurais pu mettre ce couteau dans ta poche. »
Ndwalu promet de s'appliquer prochainement.

Un autre jour Ndwalu revint chez sa grand-mère. Comme d'ordinaire, il fut bien accueilli. Il joua comme beau lui sembla. Il vint dire aurevoir à sa grand-mère. La grand-mère dit : « Ndwalu, tu es un brave jeune garçon. Je souhaite que tu me rendes visite régulièrement. Je te confie ce petit chien à remettre à ta maman. »

En route, Ndwalu prit le petit chien et le mit dans sa poche comme le lui a dit sa maman. A quelques kilomètres de la maison, il introduisit sa main pour bien coincer le petit chien dans le fond de sa poche. A la maison, sa maman vint et dit : « Ndwalu comment se porte la grand-mère ? » Ndwalu dit : « Maman, grand-mère se porte à merveille. Elle t'a complimentée. Par la même occasion, elle t'a envoyé un petit chien. Malheureusement, le petit chien que j'ai mis dans ma poche est mort étouffé. »

La maman s'exclama : « Quel idiot ! Tu ne sais pas qu'un petit chien nécessite d'être attaché au cou à l'aide d'une corde ? Ne recommence plus ce coup là. »
Ndwalu se couvrit le visage avec sa main et se mit à sangloter. Sa maman le calma et il promet de mieux s'appliquer prochainement.

Quelques jours après cet incident, Ndwalu répartit visiter sa grand - mère. L'accueil fut cordial comme d'ordinaire. Ensuite, il se mit à beaucoup jouer jusqu'à ce qu'il se sente mort de fatigue. Puis, il vint dire aurevoir à sa grand-mère avant de rentrer chez sa maman. La grand-mère dit : « Ndwalu, je suis très contente de toi. Tu es un brave jeune homme. Je te confie du poisson à remettre à ta maman. »

Aussitôt parti, Ndwalu prit une corde et attacha solidement ce poisson sur une corde et se mit à tirer. Quand les chiens virent ce poisson qu'il tirait sur cette corde, ils le poursuivirent et mangèrent tout le poisson.

A la maison, sa maman lui dit : « Ndwalu, comment se porte ta grand-mère ? » Ndwalu répondit : « Maman, grand-mère va à merveille. Elle t'a d'ailleurs complimentée. Elle m'a aussi confié un poisson à te remettre. Seulement, j'ai attaché ce poisson à une corde comme tu me l'avais conseillé. Les chiens m'ayant aperçu, ils l'ont mangé. » La maman s'exclama : « Mais, quel idiot d'enfant tu es ! Tu ne sais pas qu'il fallait simplement emballer le poisson sur les feuilles et le mettre sur ta tête. »

Ndwalu remercia sa maman et promit de s'appliquer dans l'avenir. Un autre jour, Ndwalu mit son chapeau. Sa maman lui demanda : « Où vas-tu, Ndwalu, coiffé de ton chapeau ? » Ndwalu répondit : « Je vais visiter grand-mère. »

« Sois sage mon garçon », dit sa maman. « Merci, maman, je tâcherai de l'être », répondit-il.

Chez grand-mère, Ndwalu fut merveilleusement accueilli. Puis, il joua et joua encore comme bon lui semblait. Fatigué, il vint chez grand-mère pour lui dire au revoir. La grand-mère dit : « Mon petit Ndwalu, je suis très fier de toi. Reste brave ! Tu es toujours le bienvenu la prochaine fois. Je te confie l'huile de palme congelée à remettre à ta maman. » « Au revoir grand-mère. », dit-il.

Sur son chemin de retour, Ndwalu emballa l'huile de palme dans des feuilles. Puis il mit le paquet sur sa tête en dessous de son chapeau melon noir. Pendant qu'il marchait, la chaleur de sa tête dilua l'huile qui coula dans les cheveux, les yeux, le cou jusqu' à sa chemise. Ndwalu arriva chez lui dans un état de saleté horrible. Enragée, sa maman lui demanda : « Ndwalu ! Ndwalu ! comment se

fait-il que tu ais de l'huile partout ? » Ndwalu répondit : « Grand-mère m'a confié pour toi de l'huile de palme congelée. Seulement, je l'ai emballée dans des feuilles et ai porté le paquet sur la tête comme tu me l'avais conseillé. Mais, en route l'huile s'est décongelée et c'est comme cela qu'elle a coulé partout tout en salissant mon visage et mes habits. »

La mère s'exclama : « Quel idiot tu es! C'est la dernière fois que tu te charges de faire mes commissions. Tu es un enfant stupide. »

Kizunzu kia luku

Kindumba-ndumba ye ngundi'andi bakala yau kaka muna nzo au . Nzo au lukufi yakala ye mfinda ya poto. Lumbu kimosi muna mene-mene o ngudi avova kwa mwan'andi, « tutomba e nkútà ya dia. Ngeye mwana'ame, mbote wéenda muna mfinda watomba zingalafwa (mfuluta) tua dia.. » Mwana ndumba abonga ee nténde (mbangu) andi akota muna mfinda.

E fi ndumba-ndumba, natomba natomba ee mfuluta yau keyimoneka . Kala-kala omonadiaka boba kia nkénto dimosi. Yandi vo, « nki otomba mwamu mfind'ee ? » Kindumba-ndumba vo, « nki itombanga i mbuluku. » O boba kia nkénto ndiona akunvana ee kinzungu-zungu, avova, « vo mwene kaka e nsatwa dia, vova kaka ee kinzungu-zungu yila. Kiau si kia kulambila luku. Kansi vo luku lufeni, vova kwa kiau vo, « ee kinzungu-zungu, lembwa. » Kiau kina dingalala. Kindumba-ndumba natambula ee kinzungu-nzungu amana sakidila, avova, « ntondele. » Bosi azaula kuna nzo au mu songa kinzungu-nzungu kwa ngudi'andi. Wavova, « mama, tala kinzungu-nzungu kiami. » Bosi avova, « ee kinzungu-nzungu, yila. » Kiau kiatoma yila ye kia balambila o luku. Vana luku lwa fwana, kindumba-ndumba wavova, « ee kinzungu-nzungu lembwa. » Kiau kiadingalala. Kindumba-ndumba ye ngudi'andi bawukuta lumbu ka lumbu.

Lumbu kimosi kindumba-ndumba akwenda zieti. Kala-kala ngudi'andi o fwidi e nzála. Wavova kwa kinzungu-nzungu vo, « ee kinzungu-nzungu, yila. » Kiau

kiatona yila ye kianlambila o luku. Fintama-ntama kiazala kwa luku kansi yandi kalenda kio lembuswa ko. Luku lwamwangana muna nzo au ya mvimba.

Kinzungu-nzungu kia yila ye kiayila. Luku lwamwangana muna vata diau dia mvimba. Kansi yandi kalenda lo lembuswa ko. Kinzungu-nzungu kia yila kia yila ye luku lwa kota nzo zawonso. Bantu bavaika muna zinzo ye boka, « lembwa, luku. ! Lembwa, luku ! » Kansi kavakala muntu ko ndiona walenda lo lembiswa. Luku lwa kwenda tee vana vakala kindumba-ndumba. Yandi wamona lo ye wavova, « kinzungu-nzungu kiame kieti yila ye yila. » Bosi avova vo, « kinzungu-nzungu, lembwa. » Kiau kialembwa yila ye luku lwalembwa mwangana ye bantu balembwatina. Kansi bau babonso bafweti lo kwenda dianga mu kota muna nzo zau.

8. La petite marmite et le couscous (fougou)

Une jeune fille et sa mère vivaient seules dans leur maison. Cette maison était proche d'une grande forêt. Un jour la mère dit à sa fille : « Va dans la forêt et cherche pour moi des goyaves. » La petite fille prit son sac à main et entra dans la forêt. Elle chercha les goyaves et ne trouva rien à emporter. Quelque temps après, elle vit venir une très vieille dame qui lui demanda : « Que cherches-tu ici, jeune fille ? » Elle répondit : « Ma mère m'a chargé de venir cueillir des goyaves. Mais je n'ai rien trouvé alors que nous avons faim à mourir. » La vieille dame lui remit une petite marmite et lui dit : « Prends cette petite marmite. Chaque fois que tu auras faim, tu diras, petite marmite commence à bouillir. Elle bouillira et te fera le couscous. Et quand tu en auras assez, tu lui diras, petite marmite arrête, j'en ai assez. Elle s'arrêtera sur – le - champ. Comme cela tu n'auras plus faim. »

La petite fille remercia de tout cœur la dame et prit congé d'elle. Elle courut vite à la maison pour raconter la nouvelle à sa mère. Elle dit : « Maman, regarde ma petite marmite. » Puis, elle ordonna : « Petite marmite, commence à bouillir. » La marmite bouillit sur – le - champ et leur fit le couscous. Puis, elle dit encore : «

Ma petite marmite, arrête. » Elle s'arrêta aussitôt. Elles mangèrent à leur faim. Et chaque jour, elles mangèrent à leur faim.

Un autre jour, la petite fille sortit pour visiter ses amies au fin fond du village. Sa mère eut faim et ordonna à la marmite : « Petite marmite commence à bouillir. » Mais quand elle eut assez, elle essaya de l'arrêter, mais la petite marmite ne s'arrêta pas. Elle déborda de couscous jusqu'à remplir toute la maison. Ensuite tout le village fut rempli de couscous. Puis, toutes les maisons jusqu'à ce que le couscous atteignit le lieu où se trouvait la petite fille. Elle courut à la maison marchant dans le couscous. Tous les habitants sortirent de leur maison et dirent à la marmite de s'arrêter, mais en vain.

Une fois arrivée chez elle, la petite dit : « Ma petite marmite, arrête, nous en avons assez. » Elle s'arrêta sur - le - champ. Tous les habitants du village eurent des difficultés à intégrer leurs domiciles, parce qu'ils devaient d'abord manger les couscous qui traînaient partout.

Mbulu a nduenga

Fimbulu fiakala lukufi ye nzádi (mbú). Lumbu kimosi avova, « mono mfwidi ee nzála, kéto kiname mpe mu kwenda tumbingi akundi ame. » A kwenda muna nzéngo a nzadi. Vana kaka asila edikodia diandi mu maza nsamu abaka ee nkála, yika ! muna nw'a à ngangu. Mbulu a ngangu ayindula, « e ngwa monoe ! Mfumu ngangu wena ye kodia diame muna nw'a andi. Fintangu-ntangu kaka nkinga andia. O wau wevi nsilée ? Wevi nsilée ? » Wavova kwa mfumu ngandu vo, « O ! O ! Mfumu Ngandu, ngeye una mbudia à nduenga ! Olunza kaka ee madiadia ma ntsi, wabika e e kodia kiame. Se e ntomo ambote o mwene mo ? »

Mfumu ngangu vo, « Nki a kizéngi mbangidiee ! » Asibula o nw'andi avukisa mbulu andwenga. Mbulu ataya nzaki ye boka, « ndondele, u nkwa nlémvo ! » Mfumu ngandu azungesa o nsoso andi ye kweta e meno mu kuma kia nganzi

zazingi Wakivovesa, « nkia mpila buzengi mpengi! Mvukisi ee mbunlu andwenga ! ».

Lumingu lumosi lwavioka, o mbulu andwenda yandi vo, « ah, ee mpila nzála yayi isakidi, mbote yenda kuna nzádi ya tomba zinkala z’ame. » Avutuka diaka kuna nzéngo a nzádi. Natala yeku yeku mu mona mfumu ngandu, kansi kasidi kumona ko. Mbulu atoma ku kivovesa, « Zaka ntangu imuenanga zi nkala bamene vaika vana ntandu a nsenge. Vo ke bena nsenge ko, batembamene vana ntandu a nzádi, e méso-méso yau mumoneka yéna. Mfumu ngandu watoma kuki sueka. Nawa envóvó miamina miamionsono. Yandi vo, « mbote ya vaikisa e ndambu ya nsoso ame va ntandu amaza, yandi nginga a banza vo mono, nkala. » Mbulu anduenga wau atoma kuntungununa, azemuna nzualu. Avova, « Ntondele, e mfumu ngandu. Ntondele. Ngeye u nkwa nlémvo. » Mfumu ngandu azungasa ye banda o nsonso andi vana ntandu a maza ye kwetisa e méno mu nganzi. Akukivovesa vo, « e ngwa mono, nkia mpilakanu ya kizengi mpengi ee! Mvidisi o mbulu andwenga. »

Tumingu tole twavioka Mbulu andwenga avova diaka, « mono mfwidi ee nzála, kilendi mpe kuenda tomba aya bekalanga yame ko. » Akwenda kuna nzéngo a nzádi diaka.. Atoma kukivengoloka yeku-yeku mutala mfumu ngandu kansi kasidi kumona ko. Mbulu atoma kukifiongonena vo, « ntangu za nkaka, vo nkondolo mona e zinkala vana ntandu a nsenge, vana ntandu a maza be vangila e mambuata miau. I Bosi mono ke ivwanganga e kodia kiame te ikubabakanga.babo » Mfumu ngandu wakizweka muna nteke, awa mana mavova mbulu. Akukivovesa vo, « Kadiambu ko. Si yavola mwela ye vaikisa mambuata ma makeke bosu zinkala ye mbulu una vwanga kokia kiandi muna maza. Mfumu ngandu wavola muela, wavanga mabwata mandi mamananene. Mbulu anduenga amona mo, azemuna muna nzualu beni. Aboka, « ee mfumu ngandu, ntondele, ntondele. U nkwa nlémvo. » Mfumu ngandu azungasa o nsonso andi ye banda wo vana ntandu a maza ye nkueteso a meno mu diambu

dia ngazi. Akukivovesa, « ah, nkia mpilakanu ya kizengi mpengi ee ! Mvidisidiaka ee mbulu anduenga. Mfwete kubaka kaka. »

Lumbu kimosi o mfumu ngandu avaike muna maza, akwenda te kuna nzo a mbulu a nduenga. Abula ee divitu, akukisweka muna katsi kwa nzo. Wau o mbulu anduenga avutuka o mwenne vo divitu diandi dia nzo dia toma budika. Avova, « Nkiama o lembolo kunzayisilanga, finzo kiame, bonso fu kiaku bu yi vutukanga ? »

Mfumu ngandu wawa mavova mbulu anduenga. Akukivovesa, « Si yavova malembe-malembe ye kunvuna vo mono i finzo fiandi ngieta vana nvutu. » Bosi avova, « O o o kolélé » Mbulu anduenga apamuka, ye akala mbidia wonga. Atoma zaya eziku vo, o mfumu ngandu yandi wakota muna nzo andi. Akukivovesa, « Nki nvangé e ? Wevi nvanga éé ? Bosi kavova, « Ntondele fi nzo fiame. Fintama-ntama siyakukota. Bika yateka bonga nkuni za lambila. Madia.

Mbulu anduenga akwenda bodi ee zinkuni, avéta zo vana ntandu ee vitu. Abakadiaka e pituloya ya ditoma (bonganga) amwangina vana ntandu zinkuni zazingi akutakesa. Bosi elemesa e mbazu. E mbanzu yalema ngolo. O mfumu ngandu amona mpasi kikilu muna kiukusa kia mbazu. Watonda vaika muna janela kansi e janela ikete. Azungesa o nsonso andi ye wanda wo muna yaka ye kwetesa meno muna mpasi zandi. Kansi kalenda vuluzwa ko. Muna nsuka, mbulu anduenga akwenda tadi mfumu ngandu. Kansi kamona diaka ko. Kadi wafwa ye watoma zina. Kani kinkutu kiandi kia ngolo nkutu kitoma zina.

9. L'hyène intelligente

Il était une fois une petite Hyène qui habitait près du fleuve. Un jour elle se dit : « J'ai grand faim. Je suis désireuse d'aller chercher des crabes. » Elle partit au bord du fleuve. Juste en introduisant dans l'eau son petit sabot, ce dernier rentra droit dans la bouche du seigneur crocodile qui guettait bouche ouverte sur la

surface. L'hyène intelligente réfléchit et se dit : « A moi ! Mon sabot est dans la bouche du seigneur crocodile. D'ici peu, il pourra me manger tout cru. Comment ferai-je ? Comment ferai-je ? » Elle réfléchit ainsi plusieurs fois. Puis elle dit : « Seigneur crocodile, vous qui êtes très intelligent, vous avez mordu un bambou de Chine et non mon sabot. Je vous conjure qu'un bambou de Chine est de bon goût, n'est-ce pas ? » Ayant entendu cela, le seigneur crocodile ouvrit la bouche et dit : « Ah ! Quelle bêtise de ma part. »

Comme Seigneur crocodile venait d'ouvrir sa bouche, la petite hyène en profita pour retirer son sabot et s'enfuit au galop tout en disant : « Je vous remercie, seigneur crocodile. Je vous remercie, vous êtes quelqu'un de très compatissant. » Le seigneur crocodile frappa sa queue sur l'eau et, furieux, grinça ses dents. Puis il se dit : « Comme j'ai été stupide ! Je viens de rater l'hyène intelligente. »

Une semaine après, l'hyène intelligente se dit de nouveau : « J'ai grand faim. Je suis désireuse d'aller chercher les crabes. » Elle alla vers le bord du fleuve. Elle marcha prudemment, en regardant partout où pourrait vraisemblablement se cacher le seigneur crocodile. Elle ne vit rien d'extraordinaire. Puis elle avança encore et encore près de l'eau. L'hyène intelligente s'interrogea : « Il y a bien de fois, quand je ne voyais pas des crabes sur le sable, ils sortaient leurs pattes sur la surface d'eau. Et moi, je les attrapais par mon sabot. »

Le seigneur crocodile qui était bien enfui dans le limon avait tout entendu. Il se dit : « C'est très bien ! Je veux sortir mon nez sur la surface d'eau, pour que l'hyène se trompe et qu'elle croie à un crabe sur l'eau. »

L'hyène intelligente examina attentivement ce quelque chose qui ressemblait au crocodile et sortit vite de l'eau en disant : « Je vous remercie, seigneur crocodile. Je vous remercie. Vous-êtes quelqu'un de compatissant. » Le seigneur crocodile frappa sa queue sur la surface d'eau et, furieux, grinça les dents.

Deux semaines plutard, l'hyène intelligente se dit encore une fois : « J'ai grand faim. Je suis désireuse d'aller chercher les crabes. » Elle partit au bord du fleuve. Elle regarda prudemment partout, mais ne vit pas le seigneur crocodile. L'hyène commença à se demander : « Parfois quand je ne vois pas les crabes sur le sable, je les vois sur la surface d'eau en train de faire des jeux de boule avec de l'eau. Et moi, je les attrape par mon sabot »

Le seigneur crocodile qui était enfui dans le limon aperçut l'hyène et dit : « C'est très bien ! Je veux retenir mon souffle et je ferai des petites boules sur l'eau. Et l'hyène trempera son sabot dans l'eau. Ainsi je l'aurai. »

Le seigneur crocodile retint son souffle et fit des grandes boules au lieu de petites. Quand l'hyène vit la qualité de boule d'eau faite par le crocodile, elle comprit et s'enfuit de l'eau. Elle sortit en criant : « Je vous remercie seigneur crocodile. Je vous remercie, vous-êtes quelqu'un de compatissant. » Le seigneur crocodile frappa sa queue sur la surface d'eau et grinça les dents de colère immense. Puis il se dit : « Quelle bêtise de ma part ! Je viens de rater à nouveau l'hyène. Il faut que je l'attrape à tout prix. »

Un jour le seigneur crocodile se décida à changer de stratégie. Il quitta l'eau pour investir son énergie sur terre. Il se rendit au domicile de l'hyène, cassa sa porte et se cacha dans la maison. Quand l'hyène rentra, elle trouva la porte de sa maison fracassée. L'hyène s'adressa à sa maison et dit : « Pourquoi ne m'as-tu pas saluée comme d'habitude à chaque fois que je rentre chez moi ? »

Le seigneur crocodile entendit tout ce qu'avait dit l'hyène. Et, il se dit : « Je vais parler lentement, lentement. Et, elle croira que c'est sa petite maison qui lui parle. » Puis il dit, « oh, oh, oh, bonjour ! » L'hyène eut une grande peur. Elle comprit que le seigneur crocodile était maintenant chez elle. Elle se dit : « Que dois-je faire ? Que dois-je faire ? » Puis, elle dit : « Merci ma petite maison. D'ici

peu, je vais pouvoir entrer. Laisse-moi d'abord chercher du bois pour préparer un petit repas ce soir. »

L'hyène intelligente alla chercher du bois, elle le mit devant la porte d'entrée. Elle amassa le bois encore et encore. Puis, elle alluma le feu. Le seigneur crocodile eut peur de la fumée. Le feu brûla violemment. Le seigneur crocodile eut beaucoup de peine à cause de la chaleur du feu. Il essaya en vain de sortir par la fenêtre. La fenêtre était toute petite. Il frappa sa queue partout et grinça les dents en vain. Il mourut totalement brûlé et bien calciné. Personne ne le sauva. Le lendemain, l'hyène ne retrouva plus rien du crocodile.

Nsweswe a nsunsu a mpembe

Nsweswe a nsunsu a mpembe a váta é divia diandi. Yandi vo, « mbote ya kuna ee mindi. Nani zolèlè tua kuna yandi éé ? »

O Budi (Mbumba) vo, « ke mono ko. »

O Mpuku vo, « ke mono ko. »

O Ngulu vo, « ke mono ko. »

O Mpatwa vo, « ke mono ko. »

O Nsweswe a nsunsu ya mpembe avova vo, « ke diambu ko. Mono veka nkúna mio (e mindi). »

Fintmama-ntama, e mindi mimenènè ye thsi-thsi ku kimosi. O Nsweswe a nsunsu a mpembe awiwila diaka, «banani bazolèlè twa sakudila ee tshi-tshi ?

O Budi (Mbumba) vo, « ke mono ko. »

O Mpuku vo, « ke mono ko. »

O Ngulu vo, « ke mono ko. »

O Vadangu (mpatwa) vo, « ke mono ko. »

O nsweswe nsunsu apembe yandi vo, « ke diambu ko. Bika mono yasakudila e divwa diame ».

Fintangu-ntangu e mindi miwatsikidi o tekama. O nsweswe nsunsu a mpembe yandi vo, « Banani bazolèlè tua singika e mindi mitekamene ? »

O Budi vo, « ke mono ko. »

O Mpuku vo, « ke mono ko. »

O Ngulu vo, « ke mono ko. »

O Vadangu vo, « ke mono ko.»

O Nsweswe nsunsu a mpembe yandi vo, « ke diambu ko. Mono nsingika moi. »

Fitangu-ntangu diaka, e mingi mitomene o bwaka. O nsweswe nsunsu a mpembe owivwidi vo, « Banani bazolèlè, tua kola e mindi mieto ? »

O Budi vo, « ke mono ko. »

O Mpuku vo, « ke mono ko. »

O Ngulu vo, « ke mono ko. »

O Vadangu vo, « ke mono ko. »

O Nsweswe nsunsu a mpembe yandi vo, « ke diambu ko. Mono nkola moi. »

Fintama-ntama e tangu ya nika e mindi ifwene. Yandi (Nsweswe) vo, « Banani bazolèlè tua nika e mindi ? »

O Budi vo, « ke mono ko. »

O Mpuku vo, « ke mono ko. »

O Ngulu vo, « ke mono ko. »

O Vadangu vo, « ke mono ko. »

O Nsweswe nsunsu a mpembe vo, « ke diambu ko, mono nika mio. »

Fintama-ntama, o Nsweswe nsunsu a mpembe awivula , « Banani bazolèlè, twa baba ye lamba e dikandi dieto ? »

O Budi vo, « ke mono ko. »

O Mpuku vo, « ke mono ko. »

O Ngulu vo, « ke mono ko. »

O Vadangu vo, « ke mono ko. »

O Nsweswe nsunsu a mpembe vo, « ke diambu ko. Mono kuame baba yo vula e dikandi dieto. »

O wau e dikandi ne diamana viá, muntu kaka vo, « Umpana, nzolèlè dia kuame. »

O Nsweswe nsunsu a mpembe yandi vo, « Ve ! Ve ! Mono kaka mfweti dia e dikandi diodio. Kadi vo muntu kazolèlè sala ko, kalendi dia ko. »

10. La sagesse du petit poussin blanc

Un jour le petit poussin blanc cultiva son champ. Comme il vivait avec ses amis (le chat, le rat, le cochon, et le canard), il leur proposa de planter le maïs. Il leur dit : « Qui sont ceux qui veulent planter le maïs avec moi » ?

Le chat dit : « Pas moi. »

Le rat dit : « Pas moi. »

Le cochon dit : « Pas moi. »

Le canard dit : « Pas moi. »

Le petit poussin blanc dit : « Ce n'est pas grave, je vais le faire seul. Il planta le maïs. »

Quelque temps plutard, le maïs poussa en même temps que la mauvaise herbe. Le petit poussin blanc demanda à ses amis : « Qui sont ceux qui veulent défricher la mauvaise herbe avec moi ? »

Le chat dit : « Pas moi. »

Le rat dit : « Pas moi. »

Le cochon dit : « Pas moi. »

Le canard dit : « Pas moi. »

Le petit poussin blanc dit : « Ce n'est pas grave, je vais le faire seul. Il défricha la mauvaise herbe seul. »

Les jours passèrent et le maïs poussa au point de tomber à terre. Le petit poussin demanda à ses amis : « Qui sont ceux qui veulent sarcler les maïs avec moi ? »

Le chat dit : « Pas moi. »

Le rat dit : « Pas moi. »

Le cochon dit : « Pas moi. »

Le canard dit : « Pas moi. »

Le petit poussin blanc dit : « Ce n'est pas grave, je vais le faire seul. »

Quelques mois passèrent et le maïs munit. Le petit poussin blanc demanda à ses amis, : « Qui sont ceux qui veulent récolter les maïs avec moi ? »

Le chat dit : « Pas moi. »

Le rat dit : « Pas moi. »

Le cochon dit : « Pas moi. »

Le canard dit : « Pas moi. »

Le petit poussin blanc dit : « Ce n'est pas grave, je vais le faire seul. Il planta le maïs. » Il récolta le maïs et le mit dans un grand bassin.

Quelques jours plutard, il demanda à ses amis, « qui sont ceux qui veulent piller et faire cuire les maïs avec moi ? »

Le chat dit : « Pas moi. »

Le rat dit : « Pas moi. »

Le cochon dit : « Pas moi. »

Le canard dit : « Pas moi. »

Le petit poussin pilla seul le maïs et le fit cuire au feu. Quand le maïs fut prêt, il demanda à ses amis : « Qui sont ceux qui veulent manger avec moi ? »

Tout le monde lui dit, « moi, moi, moi, je veux manger avec toi. » Mais le petit poussin leur dit : « Non ! Non ! Non ! Je mange seul. Celui qui n'a pas travaillé, n'a pas droit à la nourriture. »

Nleke ye nkombo

Nleke mosi wakala ye nkombo andi. O wau e nkombo ya kwenda kuna mfinda. Yau yamona e tshitsi yabiza. Wau nleke azola vutula e nkombo kuna vâta. Kansi o nkombo ngongo andi muvutuka ku vâta. Wau o nleke awatshika odila.

Fintama-ntama o nlumba wizidi lwaka. Yandi vo, « nki odidilanga ee nleke ? » O nleke avutula vo, « nkombo kazolèlè vutuka ku vâta ko. » O Nlumba yandi vo, « dingalala kuaku, mono ikunvutula ku vâta. »

O nlumba azawula kuna kwa kezi dilanga o nkombo. Yandi vo, « Vutuka e Nkombo ! Vutuka e Nkombo ! »

Kansi nkombo vo, « ve, mono kina vutuka ko. Mfwete toma dia e tshitshi yame. » Bosi o Nlumba yandi mpe awatshika odila .

*Fitama-ntama, o Luvadi wizidi lwaka. Awivula, « nkiama odidilanga e Nlumba ? »
Nlumba vo, « O Nkombo ka zolèlè vutuka kuvàta ko. »*

*O Luvadi vo, « Dingalala kuaku, mono ikunvutula. » Luvadi azaula kuna
kuadilanga Nkombo. Wavova, « Vutuka ku vàta Nkombo ! Vutuka ku vàta ! »*

*Kansi Nkombo vo, « Mono kina vutuka ko. Bika yatoma dia e tsitshi yame. » Bosi
o Luvadi atoma dila beni.*

*Fintama-ntama, o Mfwenge wizidi lwaka. Awivula vo, « Nki odidilanga e
Luvadi ? » Luvadi vo, « O Nkombo kazolèlè vutuka kuvàta ko. »*

*O Mfwenge vo, « Dingalala e Luvadi, mono ikunvutula. » O Mfwenge azemuna
nzualu kuna kua kezi dilanga tato Nkombo. O Mfwenge yandi vo, « Vutuka ku
vàta eNkombo ! Vutuka ! » Kansi o Nkombo vo, « Ve, ke nvutuka ko. Mfwete
toma dia e tshitshi yame. Bosi O Mfwenge atoma dila.*

*Fitama-ntama, e difungu wizidi luaka awivula, « nkiama odidilanga e
Mfwenge ? » Yandi Mfwenge vo, « O Nkombo kazolele vutuka ku vata ko. »*

*Yadi difungu vo, « Dingalala mono inkuvutula ku vata. » O difungu na tumuka
awatsshika o tola kuna kua dilanga tato o Nkombo. « Z-Z-Z-Z ! » O Nkombo vo,
« Me-e-e-e. » O Difungu vo, « kankuta ! » O tato Nkombo, azaula kuna vàta.
Bosi o Nleke asima odila. Avova, « Ntondele e mbuta Difungu . »*

11. Le petit et le Bouc

Il était une fois un petit garçon qui vivait paisiblement avec son bouc dans un village. Un jour, il décida d'aller en forêt avec ce bouc. Celui-ci trouva un pâturage où l'herbe poussait abondamment. Le bouc mangea, mangea et ne voulut plus rentrer au village. Le petit garçon fut inquiet et lui dit : « Cher ami, il faut rentrer maintenant au village, car tu as trop mangé pour aujourd'hui. » Mais le bouc lui dit : « Je ne veux pas rentrer au village. J'ai encore de la bonne herbe à brouter. »

Le petit se mit à pleurer. Pendant qu'il pleurait, le Lapin était de passage. Il lui demanda : « Pourquoi pleures-tu, jeune homme ? » Le petit répondit : « Le bouc ne veut pas rentrer au village. » Le Lapin lui dit : « Calme-toi, je veux m'occuper du bouc et il va rentrer au village immédiatement. » Le lapin courut vers l'endroit où broutait le bouc aussi vite qu'il put. Il lui dit : « Cher ami, rentre immédiatement au village ! Rentre ! »

Le Bouc lui dit : « Je ne veux pas rentrer. J'ai encore beaucoup de la bonne herbe à brouter. » Aussitôt, le Lapin se mit à pleurer. Quelques temps plus tard, l'écureuil fut de passage et dit : « Pourquoi pleures-tu, cher Lapin ? » Le Lapin lui dit : « Je pleure parce que le bouc ne veut pas rentrer au village. » L'écureuil dit : « Calme-toi, je vais régler ce problème. Le bouc rentrera sans faute. »

L'écureuil courut vers l'endroit où le bouc broutait l'herbe et lui dit : « Cher bouc rentre au village ! Tu as assez brouté, rentre ! » Le bouc lui dit : « Je ne veux pas rentrer. J'ai encore de la bonne herbe à brouter. » L'écureuil se mit à pleurer.

Quelque temps plutard, le loup fit de passage et demanda à l'écureuil : « Pourquoi pleures-tu ? » L'écureuil lui dit : « Le Bouc refuse de rentrer au village. » Le Loup lui dit : « Calme-toi, je vais régler cela. Le bouc rentrera au village. »

Quand le loup vit le Bouc, il lui dit, « cher Bouc, tu as assez mangé ! Rentre au village ! » Le Bouc lui dit : « Je ne veux pas rentrer au village. J'ai encore de la bonne herbe à brouter. » Le loup se mit à pleurer.

Avant la tombée du jour, le hibou fut de passage. Il demanda au Loup et dit : « Pourquoi pleures-tu, cher ami ? » Le loup lui dit : « Le Bouc refuse de rentrer au village. » Le Hibou lui dit : « Calme-toi, je vais régler cela. Le bouc rentrera au village. » Le Hibou s'envola vers l'endroit où le Bouc broutait l'herbe. Puis, entonna un chant. « Z-z-z-z ! »

Le Bouc cria « me, e, e, e, ». Le Hibou dit : « Tu es à manger ! » Quand le bouc entendit cela, il courut vers le village et le petit garçon s'arrêta de pleurer. Le petit garçon dit : « Merci, Hibou. »

Nkombo tatu

Mna ntandu kiavioka vakala ye nkombo zitatu. Yantete kumbu andi, Tuzuka diankombo. Yanzole e nkumbu andi, I Sundi Diankombo. Wantatu nkumbu andi, I Sina Diankombo. Nkombo zau tatu zakala muna vinza. Vinza diakala lukufi ye finzadi. Vana vinzadi fiofio vakambama e kiamvu. Kuna nsi a kianvu kiokio, kwakambama Mbak'ambi. E Mbaka yayi yaluta zola dia nkombo ye biaka lekwa. Nkombo zazi zatatu, kezasa tambi vana kiamvu ko. Kuna simu dia kiamvu kwakala titi biantwenia. Kuakala mpe nginga zayela ye mfuluta ya bwaka.

O wau wevi, zinkombo zilendi kwendela vana ntandu a kiamvu ? Bosi zilenda dia ee titi (tsitsi) yantwenia ye nginga zayela ye mfuluta za bwaka. Kansi ve ! Wonga muna Mbak'ambi una ku nsi a kiamvu. Lumbu kimosi Tuzuka diankombo avova, « mono ngina sabuka kiamvu. Ngina kwenda mu dia mbidia a bititit biankunzu. » Nkombo zankaka zavova, « ee Tuzuka Diankombo, kwendi ko. » Mbak'ambi una kubaka. »

Tuzuka Diankombo avutula vo, « Mono kiena ye wonga muna Mbak'ambi ko. Yandi kalendi dia mono ko. Mono i nke. » Bosi Tuzuka Diankombo alundumuka vana ntandu a kiamvu na balaka-balaka.

Mbak'Ambi avova, « Nani una viokelanga vana ntandu a kiamvu kiame ena balaka-balaka ? »

Tuzuka Diankombo avutula vo, « Mono. » Mbak'Ambi vo, « nkinga ya dia. »

Tuzuka Diankombo vo, « Ve, kundi ko. Mono i ke. Dia kuaku Sundi. Diankombo. Si keza sabuka wau va kianvu. Yandi Unlutidi mazi , mono ike. » Mbak'Ambi vo, « Wambote. Ngeye ovioka kuaku vana kiamvu kiame. » Tuzuka Diankombo abalaka-balaka vana ntandu a kiamvu.

O Sundi dia nkombo namona wauna, vo Tuzuka Diankombo watoma sabuka kwandi ye wena mpe bukuta bititi biantwenia ye nginga zayela ye mfuluta zabwaka. Yandi mpe wavova, « Mono mpe ngina kwenda sabuta vana ntandu a kiamvu. Mbak'Ambi kadidi Tuzuka Diankombo ko. Yandi mpe kalendi dia mono ko. »

Sundi dia nkombo wadwadumuka vana ntandu a kiamvu. Mbak'Ambi avova, « Wau nani una kwenda sengi nabalaka-balaka vana ntandu a kiamvu kiame ? » Sundi Diankombo avutula, « Mono kwame. » Mbak'Ambi yandi vo, « Nkinga ya dia.. » Sundi Diankombo vo, « Ve kundia ko. Dia kuaku Sina dia nkombo. Fioti fisidi si keza sabuki va kiamvu kiaki. Sina Diankombo yandi oviokele ye mazi mono ike. » Mbak'Ambi vo, « Wambote. Ngeye vele ovioka kuaku vana ntandu a kiamvu kiame. » Sundi Diankombo wabalaka-balaka vana ntandu a kiamvu.

Fintama-ntama, Sina Diankombo wamona vo Tuzuka Diankombo ye Sundi Diankombo se bedianga bititi biankunzu ye nginga zayela ye mfuluta zabwaka kuna simu diankaka. O Sina Diankombo avova, « Mono mpe si isabuka vana ntandu a kiamvu, kadi wau o Mbaka kadidi Tuzuka Diankombo ko. Kadidid mpe Sundi Diankombo ko. Ke dia mpe mono ko. » Bosi Sina Diankombo wadiata vana ntandu a kiamvu balaka-balaka.

Mbak'Ambi avova, « Ndiona nani una kwenda sengi balaka-balaka vana ntandu a kiamvu kiame ? » Sina Diankombo wavutula, « Mono kwame. » Mbak'Ambi vo, « Mono siya dia.. » Sina Diankombo avutula vo, « wiza finama. Wiza tonti kundia.. » Mbak'Ambi adumuka vana kiamvu. Kansi Sina Diankombo kamona wonga ko. Sina Diankombo wanengika mpoka zandi, ataminika e malu mandi. Mbak'Ambi atoma mona wonga. Sina Diankombo wabantika kuda Mbaka. Yandi wasiama, walenda kunwanumuna. Ntu mia mpoka zandi miakota muna Mbak'Ambi. Akuntuba muna sambu dia kiamvu. Mbak'Ambi isotonwa kasotonwa muna maza manzizi. Sina Diankombo vo, « E E E Ngeye siwa kundiee ? Wau vovo fulu kiokio nwina kilu maza. » Bosi Sina Diankombo wabalaka-balaka vana ntandu a kiamvu. Tuzuka Diankombo ye Sundi Diankombo ye Sina Diankombo badia kukimosi bitit biau biankunzu ye nginga zayela ye mfuluta za bwaka lumbu

*ka lumbu. Yau ade tatu se beka mbidia mazi kumosi kuna simbu dia kiamvu.
Kabamona diaka Mbak'Ambi ko.*

12. Les trois chèvres

Jadis, il y avait trois chèvres appelées Tuzuka Diankombo, Sundi Diankombo et Sina Diankombo. Les trois chèvres vivaient dans une petite ville près d'une petite rivière traversée par un pont construit par un méchant diable. Ce diable aimait manger les chèvres et beaucoup d'autres choses. Le méchant diable Mbaka se cachait en dessous du pont.

Un jour, Tuzuka Diankombo dit : « Chères amies, je veux traverser le pont pour aller à l'autre rive. Là, il y a de l'herbe fraîche, des grains et des goyaves mûres. » Les deux autres s'opposèrent à l'idée de Tuzuka Diankombo. Mais Tuzuka rétorqua : « J'irai, car le diable Mbak'ambi ne me fera rien. Je suis trop petite et trop maigre. »

Tuzuka Diankombo s'en alla. Quand elle arriva au milieu du pont, elle entendit une voix rauque venant du diable et qui disait : « Qui marche sur mon pont ? » Tezuka répondit : « C'est moi Tezuka Diankombo. » Mbaka le diable lui dit : « Je vais te manger. » Elle répondit, « Non, ne me mange pas seigneur. Je suis trop petite et maigre. Mange plutôt ma camarade Sundi qui a beaucoup de graisse. Elle ne tardera pas à passer par ce pont. » Le méchant diable Mbaka dit : « C'est bon, tu peux passer petit. Je prendrai l'autre qui a plus de graisse. »

Tuzuka Diankombo traversa le pont sans problème. Elle alla brouter l'herbe fraîche, manger des grains et des goyaves mûres. Quand Sundi Diankombo vit que Tezuka est passée sans problème, elle se dit : « Moi aussi, je compte traverser le pont. Le diable n'a pas dévoré Tezuka. Moi non plus il ne peut pas me manger. » Sina s'opposa à l'idée de traverser ce pont. Mais Sundi rétorqua : « Le diable ne me mangera pas. Je suis trop petite et trop maigre. »

Puis, elle s'en alla. Juste quand elle franchit le milieu du pont, elle entendit une voix rauque venant du méchant diable : « Qui se permet de marcher sur mon pont ? » Sundi Diankombo répondit : « C'est moi seigneur. » Le diable Mbak'Ambi lui dit : « Je vais te manger. » Sundi lui dit : « Non, ne me mange pas seigneur. Je suis petite et maigre. Autant manger ma camarade Sina Diankombo qui est grasse. Elle ne va pas tarder à passer par ici. »

Mbaka le méchant diable lui dit : « C'est bon petite, tu pourras passer sur mon pont. J'attendrai ta camarade pour mon souper. » Sundi Diankombo passa sans difficulté. Elle alla rejoindre Tuzuka à l'autre rive.

Quand Sina Diankombo vit que les deux amies avaient traversé sans problème, elle se décida à y aller à son tour. Elle s'en alla. Juste le temps de franchir le milieu du pont, elle entendit une voix rauque qui venait du méchant diable : « Qui se permet de traverser mon pont ? » Sina Diankombo lui dit : « C'est moi ! » Mbaka lui dit : « Je vais te manger. »

Sina Diankombo lui dit : « Approche, approche pour que tu me manges bien. » Le méchant bondit au - dessus du pont. Mais Sina lui donna des coups de cornes encore et encore. Puis, Mbaka le diable fut projeté de l'autre rive dans l'eau glacée de la rivière. Le diable se noya dans la rivière. Sina traversa sans difficulté le pont. Elle alla rejoindre ses deux amies et se mirent à manger l'herbe fraîche, les grains et les goyaves mûres chaque jour. Elles devinrent grasses. Elles ne virent plus le méchant diable Mbaka.

Annexes 8

Présentation de quelques villes et de l'art en pays kongo



Fig. 26. Cette photo montre la ville de Boma à travers son fleuve navigable (bas-fleuve)



Fig. 27. Cette photo montre la ville de Matadi (zone portuaire)



Fig. 28. Cette photo montre une vue du fleuve congo (ex: Zaïre)



Fig. 29. Cette photo montre une oeuvre d'art. Un mélange du bois et du cuivre, symbolisant l'équilibre de la créature unique *Mahuungu*, selon le mythe kongo sur la création de l'homme et de la femme (voir la cosmogonie kongo chap.2)



Fig. 30. Cette photo montre un jeu des chèques, un bateau à voile et un cadre photo en malakite

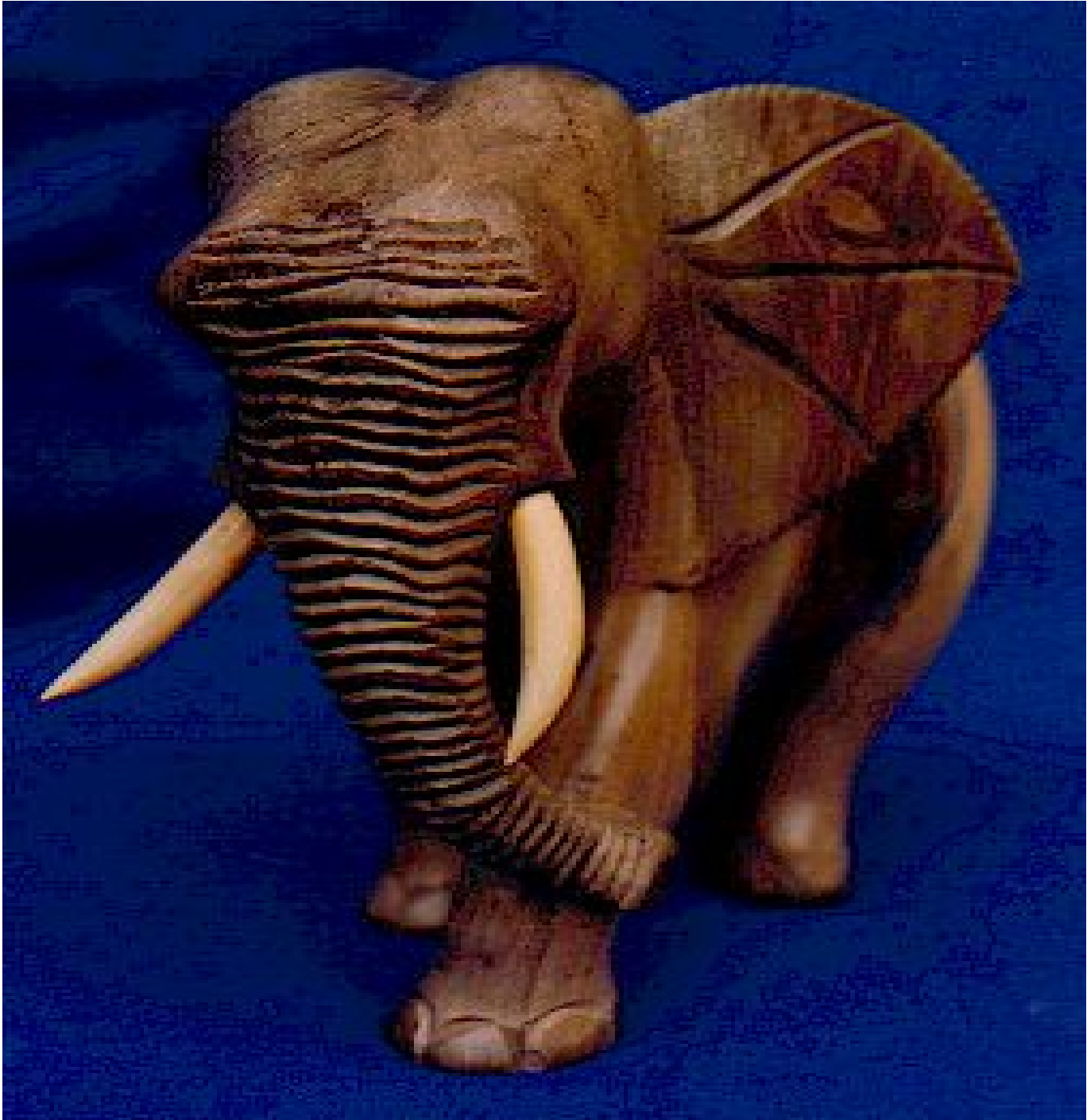


Fig.31. Cette photo montre un éléphant taillé en bois. Symbole de chef, *mfumu*



Fig.32. Cette photo montre une femme laborieuse en pays Yombe. Elle porte sur son dos un panier en paille pour le champ, qu'on appelle *mpidi*. Sur sa poitrine, elle porte un bébé dans une espèce d'hamac, qui s'appelle, *Nzéemba*. Elle a dans sa main droite, une houe, *nzéengo*.

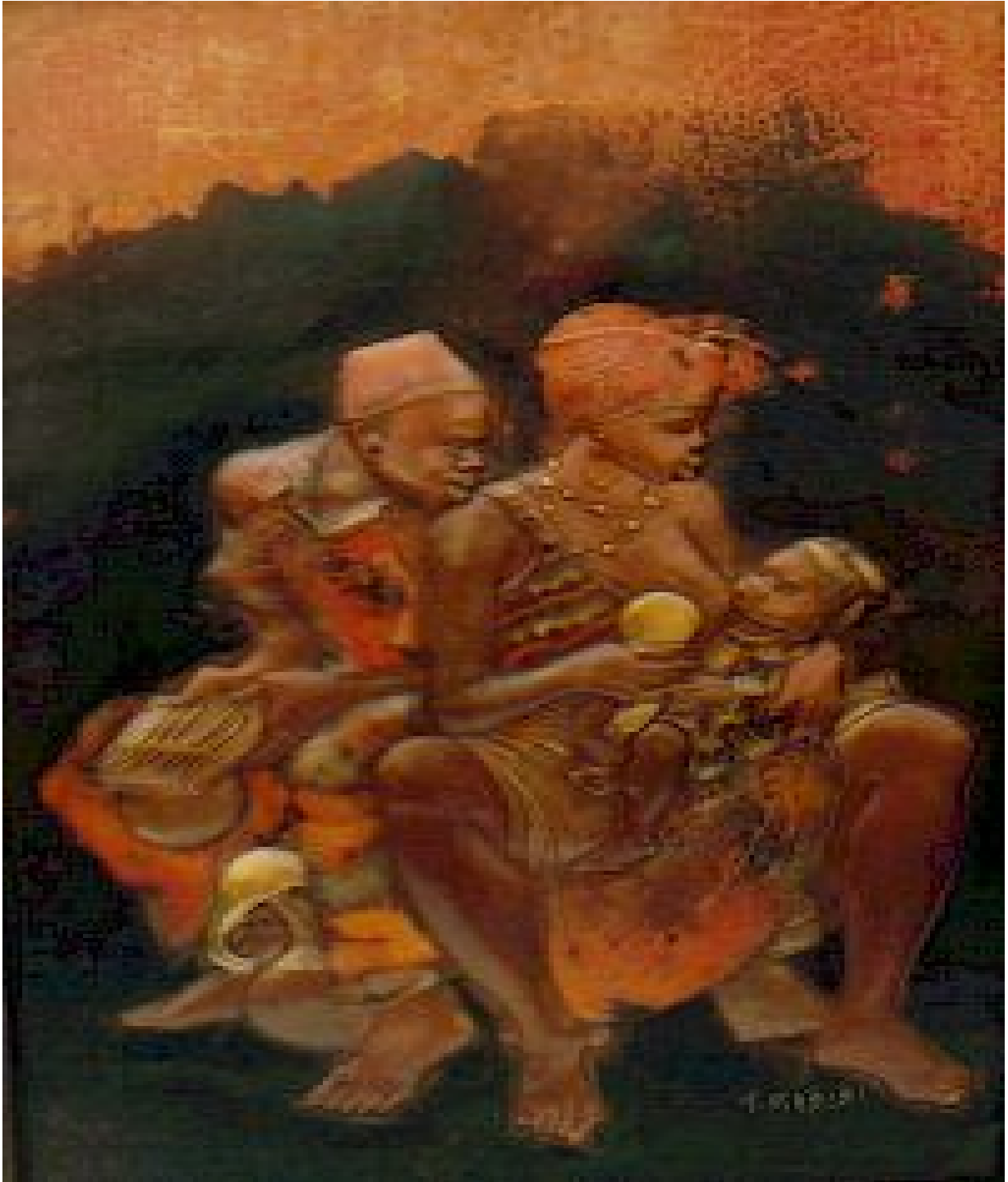


Fig. 33. Cette photo montre une famille comblée de joie, par l'arrivée du bébé. Tableau taillé en cuivre.

Annexe 9

Témoignages et réactions sur les enfants sorciers en R. D. du Congo

Les enfants "sorciers" en R. D.C sont-ils réellement sorciers ?

Les enfants de la rue pillulent dans les artères des cités urbaines en RDC. Nombreux parmi ces enfants sont abandonnés par leurs familles biologiques parce qu'accusés de sorcellerie par quelques voyants ou pasteurs. Ces enfants deviennent souvent déscolarisés et exposés à la criminalité. La ville de Kinshasa seule compte plus de 1.000 enfants "sorciers" qui vivent dans la rue. Croyez-vous que ces enfants soient réellement sorciers? Que doit faire le gouvernement pour mettre fin au traitement abusif des enfants en RDC ?

Zanga Di Nzimbu

zdnz@voila.fr

25/12/2003

Réaction sur les enfants sorciers

Je suis triste du rejet de notre société et de l'Eglise au sujet des enfants dits sorciers. Je ne comprends pas l'irresponsabilité des adultes, qui sont incapables d'assumer leurs rôles à l'égard des enfants qui n'ont pas demandé à venir dans ce monde pourri et plein d'injustices. Je suis Educateur Spécialisé, Journaliste de formation et Serviteur de Dieu. Je n'accepte pas la légèreté avec laquelle nous parlons de nos enfants. Construisons des projets pour les aider à s'en sortir au lieu de nous cacher derrière des discours de caniveau. Il n'y a que des sorciers qui passent leurs temps à débusquer les soit -disant sorciers. Quand allons-nous réellement comprendre que celui qui est en nous est plus fort que celui qui est dans le monde?

BIJIMINE Adrien

adrien.bijimine@wanadoo.fr

25/12/2003

Annexe 10

Tango Muyay Antoine

Problème de sorcellerie entre alliés et du côté paternel de la famille

Pouvoir sorcier entre homme et femme

Muleok amon mpoel sam edzwa nde mur. "Un sorcier cherche là où il y a un conflit pour qu'il puisse envoûter une personne", disaient les ancêtres Yansi. Il en est de même pour les alliés du côté paternel de la famille. Ceux-ci n'ont pas le droit d'ensorceler quelqu'un dans une famille qui n'est pas la leur. Mais il y a de ces cas où ils arrivent à le faire. Voici ce que nous relatent les vieux et les sages à ce propos:



**Tango Muyay,
auteur.**

Pouvoir sorcier entre une belle-mère et son gendre

Témoignage de Papa Mabana de Makiey.

La belle-mère n'est pas de même lignage que son gendre. Elle n'a pas de pouvoir sorcier sur la personne de son gendre et vice-versa. Mais il arrive que la belle-mère trouve un spécialiste pour envoûter son gendre, en cas de méconduite de sa part.

Pour mieux comprendre cela, je vais commencer par vous donner l'exemple d'un cas très récent, qui s'est passé dans le village de ma femme, à Mbende: "Etienne avait épousé la fille de Losal. Il s'était procuré une idole pour attraper beaucoup de gibier puisqu' il était un chasseur redoutable. Depuis longtemps, il offrait à son pouvoir sorcier les membres de son lignage.

A une période donnée, son idole de chasseur ne marchait plus comme il faut. Son spécialiste lui demanda de lui offrir sa femme, sinon, lui - même serait

victime. Comme il vivait en mésentente avec son épouse Marguerite, il l'offrit à son spécialiste sorcier qui l'envoûta sans tarder. Marguerite mourut subitement en l'absence de son mari qui était chez le sorcier. Les membres du lignage de la disparue ne connaissaient pas l'auteur de sa mort, car, parmi eux, personne ne pouvait l'envoûter.

Le mari, comme il savait que sa femme était morte, regagna vite le village pour l'enterrement. Dès qu' il y arriva, personne ne le soupçonna. Les membres et les sages du lignage de la pauvre Marguerite gardaient silence et avaient enterré leur mort. Au cimetière, au moment où chaque partie faisait son discours funèbre, Etienne ne voulait pas se présenter prétextant que sa femme était morte en son absence et qu' il n'en savait rien. Après l' enterrement, Mama Losal avait juré devant tout le monde qu' elle devait aller éliminer le sorcier, auteur de la mort de sa chère et unique fille. Après trois jours de deuil, elle était partie avec son frère aîné Mpwo chez les Bashiar (Sakata). Deux jours après leur voyage, Etienne tomba par terre et mourut d'une courte maladie. Tous les villageois étaient étonnés de voir une femme et son mari mourir la même semaine. Comme on avait constaté l'absence de la mère de la regrettée Marguerite et de leur oncle, on avait conclu qu' il (Etienne) était tué par sa belle-mère Losal et qu' Etienne était l'envoûteur de son épouse.

Jugement de l'accusée chez le chef du village

A son retour, Losal fut interpellée par le chef du village qui voulait savoir d'où elle venait. Sans avoir peur, elle avait répondu qu'elle avait consulté un grand devin pour éliminer son propre gendre qui avait déjà éliminé sa fille.

Un certain dimanche, le chef de village réunit ses notables pour examiner la querelle entre les deux familles. Le chef du village dit : "Sans l'offrande de deux boucs, les chefs de ces deux lignages devaient mourir". La famille du pauvre Etienne devait, en plus, un autre bouc au chef du lignage de la regrettée

Marguérite, parce que lui, Etienne avait mal agi. En plus de ce bouc, il devait encore une chienne pour remplacer la femme qui était en train de mettre au monde, puis une dame - jeanne de vin de palme, un troisième bouc et une couverture "nkaam" au chef du village Polo qui a sa résidence à Mibamba (Bandundu, RDC).

Du côté de la famille de la regrettée Marguerite, Losal devait donner un sac de sel à la famille de feu Etienne, un bouc au chef du village et une couverture rouge au chef de groupement, parce qu'il n'est pas permis d'envoûter une personne par vengeance. Le lignage du regretté Etienne avait bénéficié seulement du sel pour éviter la malchance en son sein. C'était là un exemple concret d'une belle-mère qui avait des problèmes de sorcellerie avec son gendre.

Une belle-mère accusée d'avoir envoûté son gendre

Témoignage de Tata Kibangu de Kinkweni

Comme le citoyen Mabana vient de le dire, j'ai encore un cas semblable, mais pour celui-ci, il n'y avait pas eu de mort, mais seulement une punition.

Au village Minkwo (province de Bandundu), le Citoyen Nzo était le gendre de mama Munkala. Il avait épousé la citoyenne Marianne Ziuk. Il avait paralysé son premier enfant en l'offrant à une idole. Comme Munkala était une femme célèbre à Minkwo, elle avait été informée de ces manoeuvres. Elle avait enjoint le Citoyen Nzo de libérer son mutjul qui n'était pas de son lignage et qu' il ne pouvait en aucune façon offrir à une idole, malgré l'accord de sa femme. Finalement le Citoyen Nzo avait abandonné son épouse et ses enfants à cause de ces menaces. La Citoyenne Munkala était partie laisser aussi le Citoyen Nzo chez un "Ngalel" en lui confiant ses empreintes et sa chemise. Nzo était devenu aussi paralysé et maladif.

Jugement de l'accusée chez les sages et chef du village

Les deux chefs de lignage, le chef du village et ses notables se réunirent un jour pour voir clair dans cette affaire. Munkala donna sa déclaration en tant que mère de Marianne. Le Citoyen Nzo nia détenir un objet rituel agressif et dit qu'il ne connaissait pas la cause de la maladie de son enfant. Munkala étant elle-même mère refusa et dit : "Si mon mutjul ne se rétablit pas, lui aussi sera paralysé et tous les deux souffriront ensemble. Ayant entendu leurs déclarations, le chef du village conseilla au Citoyen Nzo de libérer l'enfant, s'il avait un objet rituel agressif et à la citoyenne Munkala de faire de même.

Mais avant tout, chacun d'eux devait payer un bouc au chef du village. Ce dernier avait aussi tiré les oreilles de leurs chefs de lignage respectifs. Miné par la maladie, le Citoyen Nzo prit son objet rituel et alla le remettre à son spécialiste. Comme il est paralysé, il avait confié la mission à son frère. Le spécialiste infligea une forte amende avant de reprendre cet objet et de libérer l'enfant, car ce qui était destiné au sorcier, ne pouvait jamais être retiré.

Le Citoyen Nzo accepta et paya tout ce que le "Nganga" avait exigé. L'enfant se rétablit petit à petit. Du côté de Munkala, lorsqu' elle rentra chez son "Nganga" pour retirer le père de son petit-fils qui venait de reprendre sa santé, le *Nganga* était déjà mort. Ainsi elle paya le pot cassé auprès du lignage du Citoyen Nzo, qui lui exigeait une forte somme d'argent contre le rétablissement du Citoyen Nzo. Mais comme cette guérison était impossible, jusqu' à présent le Citoyen Nzo est soigné par la famille de sa belle-mère et celle-ci avait payé une forte amende au chef du village et au chef du lignage de Nzo. C'était là un cas que j'ai vécu moi - même.

Une belle-mère accusée d'avoir envoûté son gendre

Témoignage de Mama Mbukamundele de Kinkweni

Selon notre coutume (dans le Bandundu), la belle-mère n'a aucun pouvoir sorcier sur son gendre. Lorsqu' il y a un cas, la belle-mère trouve le chef du lignage de son gendre pour que celui-ci, puisse donner des conseils à son neveu. Car, chez nous, les relations gendre – belle - mère se déroulent dans un climat de profond respect. Même si son épouse décède, le gendre doit continuer à avoir un profond respect à l'égard de sa belle-mère. Pour pouvoir envoûter son gendre, la belle-mère agit par l'intermédiaire de son frère ou du chef du lignage de son gendre, mais elle n'a pas droit d'aller trouver un spécialiste et de solliciter chez lui l'envoûtement de son gendre.



**Jeter des cheveux et
des ongles de la
victime
dans le feu
(Envoûtement)
Dessin Ngana
Mulwa**

La belle-mère peut envoûter son gendre quand celui-ci a envoûté sa fille sans motif valable ou par un pacte de sang "ketem" qu'il aurait conclu avec elle, ceci si elle manque d'oncle ou de frère qui peut exécuter cette opération. Pour ce cas, je vais vous donner un cas qui s'est passé dans le village de mon mari, à Ngele-we:

Un jeune homme avait épousé sa kitjul (épouse de même lignée), mais il la maltraitait à tel point qu'elle trouva la mort. Et cette femme n'avait pas un homme qui pouvait aller trouver un *Nganga*. Sa mère était partie demander à un devin de tuer celui qui avait envoûté sa fille unique. Le sorcier fit aussi son travail, et le jeune homme mourut. Le chef du village n'avait pas infligé des amendes parce qu'il n'y avait rien d'avéré et que l'on avait que des soupçons. Dans ce cas, la belle-mère avait agi par vengeance par manque de chef de clan

C'est le seul cas que je connais sur le pouvoir sorcier d'une belle-mère envers son gendre. En effet, celui-ci peut aussi exercer un pouvoir sorcier sur sa belle-mère. Voici un exemple:

Pouvoir sorcier d'un gendre contre sa belle-mère

En général, le gendre n'a pas le droit d'envoûter sa belle-mère parce qu'elle est d'un autre lignage et qu'elle n'a pas de lien de parenté avec lui. Il y a de ces femmes qui sont des sorcières. Lorsqu'une femme meurt et que nul n'est soupçonné d'être le sorcier qui l'a éliminée, son mari – avec l'autorisation des frères, de l'oncle maternel et des soeurs de la défunte - peut aller consulter un

devin qui l'aide à dénicher celui qui l'a tuée. Il sera accompagné d'un jeune frère de la défunte. Lorsqu'ils arrivent devant le devin, le gendre lui demande au nom de tous les membres du lignage de sa regrettée femme et en son nom, d'envoûter celui qui a causé la mort de sa femme. Si sa belle - mère en est l'auteur, elle sera envoûtée. Le mari ne sera pas poursuivi parce que les membres du lignage de la femme lui ont accordé la permission.

Le rapport entre une belle-mère et son gendre

Témoignage de Tata Kise de Makiey/Ferme

Depuis ma naissance, il y a aujourd'hui 60 ans, je n'ai jamais vu une belle-mère et un gendre qui s'envoûtent sans que cela se traduise par une violation de la tradition. Le pouvoir sorcier dans ce cas peut s'exercer seulement entre le père et l'enfant, entre le père et ses batjul, au cas où ceux-ci ne veulent pas respecter la loi ancestrale. Mais il ne manque jamais d'exception. En voici une:

Un gendre qui a plein pouvoir d'envoûter sa belle-mère, parce qu'elle est en quelque sorte sa fille, c'est – à – dire une fille que son oncle avait laissée. Et s'il a épousé sa kitjul (parente), qu'il constate des manoeuvres sorcières du côté maternel de sa femme et que ces manoeuvres sont le fait de sa belle-mère, alors il peut agir en tant que son père.

Voici un exemple : "Dans le village Kikwo, Mangwo avait eu beaucoup de filles. L'une d'elles nommée Masol avait mis au monde un garçon au nom de Mulembe. Devenu commerçant ambulant, Mulembe était forcé d'épouser Marthe. C'est pourquoi il la détestait et qu'il cherchait d'autres femmes. Un jour, ladite marthe demanda à son mari pourquoi il gaspillait son argent chez d'autres femmes et pourquoi il la faisait souffrir ainsi que les enfants. Mulembe n'a rien répondu. Alors Marthe décida d'aller raconter ses souffrances à sa mère Rosalie. Au lieu de prodiguer de sages conseils à sa fille, la mère en question lui remit un objet

rituel pour qu'elle puisse couler le commerce de son mari. Ce qui fut fait aussitôt. Elle prit deux coquilles d'escargot bourrées d'ingrédients de cet objet rituel et enfouit l'une devant sa maison et l'autre chez sa coépouse.

Pendant cette période, le commerce de Mulembe ne marchait plus. Il tomba en faillite. Lorsqu'il alla consulter des devins au Kasaï, ils lui dirent que c'était sa sorcière de belle-mère qui était l'auteur de son malheur et qu'elle avait fait enfouir un objet d'envoûtement chez lui et chez sa deuxième épouse, ce qui expliquait pourquoi cette dernière n'accouchait plus que de morts-nés. Une seconde consultation d'un autre devin lui révéla que c'est la même sorcière qui est la cause de son malheur. Revenu au village, il réunit tout le monde et raconta ce que faisait sa belle-mère. Celle-ci nia tout bien entendu.

A la fin de la palabre, les sages conseillèrent Mulembe de se réconcilier avec sa femme. Il lui remit une pièce d'étoffe, une somme de 100 Zaïres et une marmite nouvellement achetée. On leur lava les mains et ils se mirent à revivre en bonne entente. Pourtant, la belle - mère continuait toujours ses manoeuvres. Cette fois l'homme se fâcha et alla à la tombe de son oncle Mangwo. Il y déposa une pièce de monnaie comme pot nocturne et les empreintes de sa belle-mère en disant : « Toi mon oncle, Rosalie est ton enfant, elle est aussi la mienne, mais comment peut-elle me maudire, moi son père, sans motif valable? Mon commerce est tombé dans l'eau, parce qu'elle a fait enfouir des objets rituels devant ma maison. Elle m'a donc tué. Si réellement toit mon oncle et si cette enfant vient de tes entrailles, écoute mes paroles et punis-la sévèrement. » Ayant ainsi parlé, il revint. Comme les sorciers profitent toujours de pareilles occasions, Rosalie tomba gravement malade, elle était atteinte de la diarrhée et mourut. Auparavant elle avait dit que Mulembe, son gendre était la personne qui allait causer sa mort. Avant l'enterrement de cette belle-mère, le conseil du village condamna Mulembe pour avoir occasionné sa mort. On lui a imposé de donner un bouc et de payer d'autres amendes exigées par la tradition. Il paya tout et continua à vivre avec ses femmes, sans problème.

Quand on réexamine la chose de près, la mort de cette femme est causée surtout par sa fille qui lui a raconté ses déboires conjugaux au lieu d'y faire face toute seule. Si elle avait laissé son mari agir comme il voulait et si elle s'était arrangée avec lui à la maison, il n'y aurait absolument pas de conflit. En plus, cette belle-mère à laquelle sa fille a fait un rapport sur ces déboires conjugaux n'aurait pas dû chercher à causer immédiatement du tort à son gendre car elle n'avait aucun moyen de connaître les moyens de défense que détenait son gendre. Ici Mulembe a réagi en tant que père de Rosalie, parce que celle-ci est la fille de Mangwo, son oncle. C'est bien là, le seul cas que je connais.

Pouvoir sorcier entre belle-mère et la coépouse de sa fille

Témoignage de Tata Tanto de la Ferme Mumbanda à Mikiaka

Pour moi, je ne connais pas un seul cas où une belle - mère envoûte son gendre et où le gendre ensorcelle sa belle - mère. Celui que je connais concerne une belle - mère qui avait envoûté, par l'intermédiaire d'un objet rituel, la deuxième femme de son gendre. Voici comment s'est déroulée cette aventure dans la ferme Mumbanda:

Un homme nommé Mufu, originaire de Kimbimbi (dans la province de Bandundu), s'était installé avec sa femme Kewor à la ferme Mumbanda. Mufu avait épousé une deuxième femme à Mikiaka et cette femme s'appelait Charline. La mère de Kewor était venue vivre avec sa fille à la ferme Mumbanda. Elle avait un grand champ d'arachides. La deuxième femme de son gendre Mufu était allée voler une partie de sa récolte. Chaque fois que la mère de Kewor allait dans son champ, elle trouvait une partie de sa récolte volée. Elle avait demandé à tout le monde, mais personne n'avouait le forfait. Elle prit des substances agressives et notamment l'objet rituel Nkoy et les aspergea sur son champ en disant ceci:

"Toi Nkoy, j'ai voulu savoir qui vient voler mes arachides, mais personne ne s'est présenté; toi qui possèdes neuf yeux, suis-moi ce voleur et frappe-le sévèrement. Ici ce n'est pas mon village, et bientôt je vais rentrer, mais avant cela, je voudrais voir les effets de ton travail. Si le voleur est de mon lignage, alors ne fais rien contre lui. S'il n'est pas de mon lignage, alors poursuis-le."



Pour venger une voleuse, une femme jette des ingrédients de l'idole "Nkoy" sur son champ d'arachides

Environ deux semaines après, la deuxième femme de Mufu, dont la grossesse était presque à terme, eut des douleurs d'accouchement. Elle fit trois jours sans accoucher. On consulta un devin qui révéla que la femme était attaquée par l'objet rituel Nkoy à cause des arachides de la mère de sa coépouse qu'elle avait volées. Lorsqu'on demanda à la première femme, elle reconnut ce méfait. Appelée pour arranger l'affaire, la mère de Kewor nia tout en bloc et ne voulait pas dire la vérité. Elle avait même refusé de s'acquitter des amendes qu'on devait lui infliger. Le cas devint tellement grave qu'on décida d'amener la femme enceinte à Banza-Lute, mais c'était trop tard. En cours de route, elle rendit l'âme à Dieu. On était revenu avec le cadavre.

Ayant entendu la nouvelle, la propriétaire de Nkoy quitta la ferme et rentra chez elle à Kimbimbi. Mais après elle, ses enfants furent sérieusement maltraités par la famille de la défunte. Mufu abandonna, lui aussi, la ferme et rentra chez lui au village. Mais les effets de cet objet rituel continuaient toujours à agir sur les membres de la famille de Charline. On alla alors arranger l'affaire en payant dix sacs d'arachides, alors que la défunte n'avait pris que quelques paniers. La famille avait perdu sa fille et dix sacs d'arachides." C'est bien là le cas que je connais sur l'envoûtement. Souvent de pareils cas se produisent dans les familles des polygames.

Pouvoir sorcier d'une femme contre la belle-mère de son mari

Témoignage de Mama Bosomi de la localité Kingoma

En général, une femme n'a pas de pouvoir sorcier sur la mère de sa coépouse sauf quand celle-ci est une voleuse. Alors elle peut tomber malade et même mourir comme ce fut dans le cas que j'ai vécu moi-même au village.

Mangu est la deuxième femme de Mawata Fabien. Elle est une muteke du groupe Bambuon. Elle excellait dans les travaux de champs comme dans les travaux de pêche. Elle avait aménagé un étang dans la rivière Muson. La mère de sa coépouse, nommée Bowabi, était partie pêcher dans cet étang. Après avoir cherché à connaître le nom de la personne qui avait pêché dans son étang à son insu et comme elle possédait un objet rituel appelé Muniam (maladie qui attaque les seins des femmes et dont elle avait jeté les substances dans son

étang), elle a prélevé un peu d'eau de l'étang et l'a mise dans la calotte de calebasse contenant son objet rituel. Puis elle prononça en public les paroles suivantes: "Toi Muniam, une voleuse est partie pêcher dans mon étang. Ce n'est pas un homme qui l'a fait, mais une femme. Comme elle n'avoue pas son forfait, alors va l'attaquer et fais-la même périr."

Au bout de quelques mois, Bowabi était atteinte de la maladie de la poitrine. Finalement, "muniam" apparut à son sein gauche. Elle était partie jusqu'à l'hôpital de Bonga, mais la maladie n'était pas guérie. Au début, elle cachait sa maladie, parce qu'elle avait honte. Revenue au village et voyant que sa maladie s'aggravait de plus en plus, Bowabi se confessa en disant: "J'étais partie pêcher dans l'étang de Mangu et je lui demande de me bénir pour que je puisse guérir". Mais comme la distance séparant Kingoma et Kinshasa étant tellement grande, il fut impossible d'atteindre Mangu et Bowabi mourut. Lorsque Mangu revint, on lui exposa le cas. Celle-ci donna un bouc et paya des amendes au chef de groupement, parce qu'elle avait mis des objets rituels dans son étang pour faire mourir les gens. C'était là le cas que je connais.

Pouvoir sorcier d'une fille contre l'épouse de son père

Témoignage de Mama Hélène de Kimbimbi

Le cas que je connais dans mon village Kimbimbi concerne une fille orpheline de mère qui avait causé la mort de la femme de son père parce qu'elle avait volé les biens de sa regrettée mère Pascaline Kimbuku. A sa mort, celle-ci avait laissé la responsabilité de ses étangs à sa fille Mabweri Ameline qui vivait avec son père, mais ne partageait pas la même cuisine avec sa marâtre Victorine. Durant la saison sèche, Victorine alla en cachette pêcher dans un de ces étangs. Ayant constaté le vol, Mabweri demanda qui en était l'auteur. Personne ne reconnut le fait. Victorine s'était tue, malgré les soupçons qui pesaient sur elle. Mabweri prit

alors les ingrédients de l'objet rituel Mubié que sa mère lui avait legués et les répandit sur l'étang pêché en disant: "Toi Mubié, toi ma mère qui m'avait laissé cet étang, une femme est venue pêcher dans mon étang sans ma permission. Pour lui montrer qu' il m' appartient, toi Mubié, va pénétrer dans sa famille et sèmes-y la panique, tue celle qui as été pêcher à mon insu".

Ayant ainsi parlé, elle revint au village. Au bout de quelques mois, l'objet rituel Mubié attaqua la femme de son père qui tomba sérieusement malade. Il était de coutume de consulter un devin lorsqu'une personne tombait malade. C'est ainsi que l'on a pu savoir que cette maladie provenait du Mubié. La fille refusa de bénir la voleuse, comme le lui avait recommandé sa mère, avant sa mort.

La femme fut transportée à Bonga où elle mourut une semaine après. Après son enterrement et pour conjurer le danger, sa famille acheta cet objet rituel et devint, elle aussi, propriétaire de Mubié. C'est ainsi qu'elle paya à la fille une grosse somme et d'autres amendes en nature. C'était là mon témoignage sur le pouvoir sorcier entre une fille et la femme de son père.

Pouvoir sorcier entre une femme et une orpheline héritière

Témoignage de mama Pascaline Muzinga de la localité Kibanda

Il y a de ces femmes qui élèvent des filles laissées par une défunte. En général, une telle femme n'a pas droit sur la vie de la fille orpheline. Celle-ci ne pouvait être attaquée et tuée par l'objet agressif de belle-mère que si et seulement si elle mettait la main dans la corbeille de l'idole et y volait quelque chose. En effet et autrefois, nos ancêtres avaient de ces idoles qui tuaient ceux qui les volaient.

Voici un cas auquel j'ai assisté dans mon village et dans la parcelle voisine de la nôtre : Mamwana était élevée par la citoyenne Makolo qui avait un objet rituel

Nguun dans sa maison. Un jour en son absence, Mamwana était entrée dans sa chambre et avait pris une somme de 100 K dans la corbeille qui contenait cet objet rituel *Muyek* Nguun. Comme cet objet rituel était friand de sang humain, il s'en est suivi que, le soir, le corps de Mamwana avait complètement changé. Elle était atteinte de jaunisse. Makolo savait bien qu'on avait soustrait une somme dans la corbeille qui héberge son objet rituel *Muyek*. Mamwana a nié avoir soustrait la somme en question. Bien que connaissant la vérité, Makolo n'a pas bronché devant les dénégations de Mamwana qui décédera quelque temps après. Avant son enterrement, Makolo révéla tout sur la cause de sa mort au chef du village qui lui imposa une amende pour n'avoir rien dit pendant que la dame vivait encore. Makolo était considérée comme auteur de la mort de Mamwana. Puis l'objet rituel fut restitué à son propriétaire.

Pouvoir sorcier entre une femme et les enfants de la deuxième épouse de son beau-fils

Dans ce cas, le pouvoir sorcier s'exerce par l'intermédiaire de "di" (une sorte de nourriture rituelle empoisonnée). En général, une femme n'a pas le droit d'ensorceler un enfant ou une fille de la femme de son beau-fils. Mais, comme on dit en kiyansi, "Mwim bar bankie ndel mway": Le pouvoir sorcier de certaines gens ne connaît pas de frontière.

*Voici un cas qui s'est déroulé dans le village Mokango, tout près de Kimbimbi:
Témoignage de Mama Jacqueline Miomway de Mokango*

Le Citoyen Emmanuel Ngono avait épousé la fille de Borbor. On dit que cette fille était une grande sorcière et c'est pourquoi elle a été chassée par ses frères. Par

pitié, son beau-fils Emmanuel l'a conviée à vivre chez lui. Ils vécurent très bien pendant quelques années. Puis la femme de Ngonzo tomba malade. Celui-ci se sentit obligé d'épouser une seconde femme pour aider sa femme malade et pour soigner les enfants. Ils vécurent en bons termes. La deuxième femme nommée Marivina avait mis au monde une fillette. Comme c'était elle qui tenait le ménage et qui travaillait, elle laissait l'enfant avec la mère de sa coépouse. Un jour, celle-ci avait donné à manger à l'enfant pendant que sa mère se trouvait aux champs. Après avoir consommé cette nourriture, l'enfant était mort en l'absence de sa mère. Ayant appris cette triste nouvelle dans le champ, Marivina était revenue et ne demandant même pas la cause de la mort de son enfant, elle était allée à Kimbimbi pour appeler ses parents. Puis tout le monde était là. Comme la coutume l'exige, on transféra le corps à Kimbimbi, son village d'origine. La sorcière était aussi partie. Les sages et d'autres hommes mûrs avaient constaté que celle-ci lui avait donné le "di", pour qu'il devienne, d'après les sages, son chien de nuit. L'enfant l'accompagnerait à chacune de ses sorties nocturnes.

Ayant appris cela, la famille de Marivina avait décidé de suspendre le mariage de leur fille avec son mari Emmanuel aussi longtemps qu'il ne chassait pas sa belle-mère et sa première épouse de son foyer. La femme sorcière a dû donner un "mbwa nkwa mur", c'est-à-dire un chien qui était considéré comme le remplaçant de l'enfant mort. C'était là mon témoignage.

Pouvoir sorcier entre un grand-père et les enfants de sa fille

Pouvoir sorcier avec les filles Témoignage de Papa Lububuku de Kibwanga Un grand-père peut envoûter sa petite fille en cas de non versement des prestations matrimoniales lorsque sa kitjul⁹ est épousée par un garçon qui ne veut pas verser le montant rituel aux maris de droit. Voici un cas concret qui s'était passé dans le village de ma femme: Le Citoyen Kabwabu est le grand-père de Charlotte Mititi. Celle-ci était épousée par un homme de Kinshasa. Ce fameux homme ne voulait pas payer le "nzim ketjul" ou prestations dues aux maris de

⁹ Kitjul : c'est une épouse de droit dans la famille. Femme potentielle entre cousins croisés.

droit. Chaque fois que Kabwabu envoyait une lettre pour réclamer ce droit, le mari lui répondait impoliment et méchamment.

Après deux ans de patience vaine, le Citoyen Kabwabu avait ensorcelé la femme de ce vantard en la faisant foudroyer. Sans même que les voyants aient été consultés, on avait accusé Kabwabu d'avoir occasionné la mort de sa petite fille à cause de l'argent de kitjul. Kabwabu, plein de sang-froid, avait admis les faits. Et les affaires s'étaient terminées sans arrangement adéquat.

Le deuxième cas est celui du citoyen Faustin Kafuti, qui avait frappé de lèpre sa petite fille, parce que la dot n'était pas versée. Mais après le versement de la dot, le grand - père avait purifié sa kitjul qui avait repris sa bonne santé. Il y a beaucoup de cas que nous remarquons maintenant à cause de "nzim ketjul".

Voici encore un autre cas d'un grand-père qui avait envoûté indirectement sa petite fille; Mabwisi avait une kitjul nommée Marceline Kambamba. Mabwisi avait imposé à Kambamba d'épouser son neveu André Munzeyi, moniteur agricole du côté de Fambondo, disait qu'il n'était pas capable de procréer et que sa kitjul venait d'un autre homme qui avait connu sa femme.

Cette affaire ne cessait de provoquer des scandales dans le village. Après un an Marceline fut rendue enceinte par un garçon qu'elle avait rencontré dans la rue. Lorsque Mabwisi apprit la nouvelle, il se fâcha et dit: "Ma femme à moi, ma femme de droit, m'a refusé pour chercher un autre garçon. A moins que je n'aie pas engendré sa mère, sinon nous verrons ce qui lui arrivera. Au terme de sa grossesse, dès l'apparition des premières douleurs d'accouchement, elle mourut.

On était parti consulter un voyant qui révéla que cette mort résultait des murmures de son grand-père. Lorsqu'on avait demandé au grand-père s'il était à la base de la mort de sa petite-fille, il répondit comme suit: "Moi je n'étais pas le grand-père de Marceline. Pourquoi venez-vous me demander si j'étais à la base de sa mort? Comme vous m'aviez dit que je n'étais pas son grand-père, je ne connais pas la cause de sa mort, mais si vous pensez que je le suis, alors j'accepte qu'elle soit venue de moi, parce que je ne pouvais pas supporter de telles injures." Ainsi, les affaires étaient finies, sans autre arrangement.

Ce que nous remarquons souvent, c'est qu'en cas de refus de mariage avec un kitjul, un bon grand-père impose une somme exorbitante à l'homme ou à la famille de la fille. Cela arrive souvent, et le grand-père finit par libérer la fille.

Pouvoir sorcier d'un grand-père contre sa jeune petite-fille Ketjul

Témoignage de Papa Kini-Kini

Un grand-père que d'autres "batjul" maltraitent peut exercer son pouvoir sorcier sur les enfants de sa fille. Par jalousie, il ne veut pas que ces enfants naissent et grandissent de peur que les filles soient mariées et qu'ainsi d'autres bénéficient du droit de dot. C'est pourquoi il commence à les envoûter dès le sein de leur mère ou lorsqu' ils deviennent un peu grandes. Voici quelques cas que j'ai moi-même vécu dans notre contrée:

Envoûtement d'une fille dans le sein de sa mère par son grand-père



Dans mon village, le Citoyen Ngwala était père de plusieurs filles. Ses premières filles avaient mis au monde de filles. Lorsque celles-ci se mariaient, on semblait ignorer qu'elles avaient un grand-père et des maris de droit. On ne versait pas la part due à ceux-ci. Tout cela parce que Ngwala était vieux et n'avait pas de frères pouvant réclamer ces droits. A une période donnée, la cadette des filles de Ngwala n'accouchait que des mort-nés. Elle avait fait à peu près cinq couches sans garder un seul enfant. Ses oncles maternels, sa mère et son mari sont partis trouver un voyant, qui leur révéla que ces enfants étaient envoûtés par leur grand-père, suite au non-versement de son droit de kitjul pour les mariages des aînées de la victime et pour le sien. La cause connue, le mari de la jeune fille accusa le grand-père à la collectivité.

bananier (Envoûtement)
Dessin Ngaana Mulwa

Jugement sur l'envoûtement

Au tribunal, le Citoyen Ngwala accepta devant les juges qu'il était responsable de ces décès et qu'il le faisait parce qu'on épousait toutes ses "kitjul" sans lui verser un seul likuta¹⁰. C'est pourquoi la cadette payait tous les pots cassés. Le verdict

¹⁰ Likuta fait référence à une pièce de monnaie à l'époque du régime Mobutu. En d'autres termes, versement de la cote-part en espèce du grand-père.

donna raison au grand-père, parce que les maris de ses petites-filles avaient foulé au pied la loi sacrée du kitjul.

Pour terminer, les juges demandèrent à Ngwala sa décision finale. Celui-ci répondit :

"Moi je ne peux pas continuer à envoûter ma fille ou plutôt mes "bitjul". Si je les avais encore épargnées, je n'allais pas bénéficier de mes droits sur elles comme pour les premières. Pour que ma fille mette au monde sans problèmes, que son oncle me verse toutes les dots antérieures de mes "batjul" ainsi j'arrangerai tout". Le tribunal appuya Ngwala en condamnant l'oncle de n'avoir pas songé à obliger les maris de ses nièces de respecter la loi de kitjul et en lui accordant un délai d'un mois pour payer tous ces droits. Entre-temps, le grand-père procédera à l'arrangement de sa petite fille.

Après avoir reçu les amendes en nature qui consistaient en quatre boucs au nombre de "bitjul" mariées, boucs qu' on appelle "Ntab nzal", le Citoyen Ngwala prit un peu de sel et un bassin d' eau dans lequel il mit un peu de terre de son objet rituel Mulab par lequel il avait ensorcelé les enfants de sa fille, il procéda à l'ablution du ventre et de visage de sa fille. Ensuite, il prit un peu de sel et le lui mit dans la bouche pour manger, en disant: "Toi, objet rituel Mulab, tu as bien agi contre ma fille en envoûtant ses enfants. Chaque problème a toujours une solution, tout comme chaque conflit a un dénouement. Ainsi, que ma fille mette au monde mes "bitjul", que celles-ci grandissent et que je bénéficie de leur dot! Ils m'ont payé, car je n'avais pas fait un travail bénévole et la dot que j'avais versée pour leur grand-mère ne l'a pas été en vain, je suis maintenant satisfait. Qu'il n'y ait plus de morts, qu'elle soit bien portante."

Ayant ainsi parlé, il prit une ficelle en raphia et lui avait noué le bras droit comme symbole de la bénédiction de son père. Après cet arrangement, sa fille a commencé à bien mettre au monde, sans plus connaître de fausses couches, ni de morts-nés.

Ci-après un deuxième cas :

Pour avoir refusé de verser la dot du grand-père, un homme voit mourir sa fille

Je connais encore un cas qui s'est passé dans mon village. Le Citoyen Kalunga avait ses "batjul". Lors du mariage de sa première kitjul à Kinshasa, le grand-père demanda sa dot, mais le mari de sa kitjul et ses oncles ne donnèrent aucune suite à sa demande. Il avait envoyé son neveu à Kinshasa pour que l'époux de sa petite - fille lui donne la dot, mais celui-ci avait refusé en prétextant qu'il irait la verser lui-même en personne. L'émissaire était revenu et avait rapporté à son oncle la réponse reçue. Kalunga garda silence et cependant ne cessait de murmurer à la maison, en cours de route ou aux bifurcations. Un mois après le retour de l'émissaire, la fille cadette de la première kitjul tomba malade et mourut. Les devins consultés révélèrent que le grand-père l'avait envoûtée à cause de la dot de sa soeur qui n'était pas versée et à cause d'une réponse méchante que le mari de celle-ci lui aurait donnée.

Lorsqu' on demanda au grand-père si cela était exact, il répondit :

"Si après un mois rien n'est encore versé, une autre mourra." Ayant entendu cela, l'oncle de ces filles avait payé la dot de la première et avait accepté de payer également la dot pour la libération des autres qui étaient encore jeunes. Le montant étant exorbitant, il fit presque deux ans pour le terminer. Voici encore le troisième cas:

Pouvoir sorcier d'un grand-père contre son petit-fils

Pour avoir beaucoup discuté sur la dot de sa soeur, le garçon tombe malade et meurt. A Lwano Kamben, le citoyen Kamoloka avait une kitjul très jolie. Il voulait qu'elle soit épousée par son neveu Gilbert parce qu'elle est la première de ses "bitjul". Mais la jeune fille, nommée Marie-Jeanne, ayant beaucoup étudié, voulait rester en ville pour travailler et épouser un homme de son niveau culturel. Son frère Kimbolo ne voulait pas que sa soeur soit épousée par un kitjul; il voulait

l'amener chez lui à Bagata où il était commis au bureau du territoire. De temps à autre, Kimbolo venait avec des policiers pour ennuyer son grand-père. Chaque fois qu'il avait une affaire à traiter à propos de la fille, il se faisait toujours accompagner de policiers.

Finalement le Citoyen Kamoloka libéra la fille. Or, il voulait libérer la fille pour envoûter son frère. Après deux mois, alors qu'on croyait l'affaire terminée et que la fille se trouvait déjà chez son mari, Kimbolo tomba malade. Dans ses hallucinations, il disait que son grand-père le battait violemment. Après quelques jours, il mourut. Tout le monde pointait Kamoloka comme sorcier.

Cf. BANZA-LUTE, toponymie, histoire, économie et société.

ceeba II, 89, 256 pp, 19 ill., 1 cartes, bibliographie.

Annexe 11

Questionnaire d'enquête sur le *Káandu* chez les Basolongo (Travail de terrain, Lembe 2003)

Questionnaire sur le *káandu* auprès des Basolongo

1. Que signifie *káandu* au pays des Basolongo ?
 - a) un interdit dans un clan
 - b) un culte des ancêtres
 - c) un serment de fidélité aux ancêtres
 - d) un serment imprécatoire qui se transforme en un interdit inviolable

2. Cet interdit a-t-il des conséquences néfastes ?
 - a) Non, pas de conséquences en ma connaissance
 - b) oui
 - c) je ne me prononce pas

3. Avez-vous peur du *káandu* et pourquoi ?
 - a) oui parce que son initiateur est nuisible (ndoki)
 - b) non, je n'y crois pas
 - c) je ne me prononce pas

4. Qui a la permission d'initier le *káandu* au pays des Basolongo ?
 - a) l'oncle
 - b) le papa
 - c) le mfumwa a kanda

5. Que se passe-t-il quand on est frappé par le *káandu* ?
 - a) on est atteint d'une maladie incurable
 - b) On a le sida et la tuberculose
 - c) On a la dysentérie
 - d) On est atteint de folie

- e) On est atteint de béri-béri ou de la folie
6. Que ce qui se cache derrière le *káandu* ?
- a) la magie noire
 - b) la sorcellerie
 - c) le fétiche
 - d) Dieu, *Nzambi*
 - e) Les ancêtres, *bakulu*
7. Pourquoi les Basolongo ont si peur du *mfumwa a kanda*, chef de famille ?
- a) parce qu'il est ndoki ?
 - b) parce que, c'est lui le représentant des ancêtres invisibles
 - c) parce qu'on on lui doit respect et obéissance
 - d) je n'en sais rien

Fait à Kibamba, le 17 mai 2003

Lembe – Masiala - Nathalis

Chercheur à l'université de Gand Belgique