



Le corps résistant du langage culturel Bantu : vers une compréhension des pratiques culturelles marginalisées de la société angolaise : le cas du mariage traditionnel Kongo

Joaquim Pedro Neto Rescova

► To cite this version:

Joaquim Pedro Neto Rescova. Le corps résistant du langage culturel Bantu : vers une compréhension des pratiques culturelles marginalisées de la société angolaise : le cas du mariage traditionnel Kongo. Sociologie. Université de Strasbourg, 2015. Français. NNT : 2015STRAG005 . tel-01281471

HAL Id: tel-01281471

<https://theses.hal.science/tel-01281471>

Submitted on 2 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 519 Sciences Humaines et Sociales

UMR7367 DynamE Culture et Sociétés en Europe

THÈSE présentée par :

Joaquim Pedro Neto RESCOVA

Soutenue le 26 Janvier 2015

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Sociologie

**Le Corps Résistant du Langage
Culturel Bantu : vers une
compréhension des pratiques
culturelles marginalisées de la Société
Angolaise**

Le cas du Mariage Traditionnel Kongo

THÈSE dirigée par :

M. LE BRETON David

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. PETELO Nginamau Fidel

M. HEAS Stephane

Professeur, Université Agostinho Neto, Luanda, Angola

Maître de Conférences HDR, Université de Rennes

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. LOMO MYAZHIOM Aggée

Maître de Conférences HDR, Université de Strasbourg

Dédicace

À vous

Pedro João Rescova

Feliciano Diamwangana Firmino Rescova

Mes regrettés parents, qui m'ont montré le chemin de l'École, de l'amour et du sacrifice, partis, avant la fin, à côté de nos ancêtres et de *Nzambi a Mpungu* !

À vous

Acrísio Rescova

Níkiá Rescova

Mes enfants, vous aussi partis avant même d'avoir pu m'appeler papa !

À vous

Lúcia Rescova, Afonso Rescova Teka, Esperança Rescova, Julieta Firmino (*maman nleke*, mère petite), Daniel Costa, Bambista et Jonito

Rappelés aussi à la demeure du Père !

Avec tout mon amour et ma tendresse

Je dédie cette thèse.

Remerciements

Le devoir de gratitude nous envahit et nous ne pouvons que l'exprimer. Au seuil de cette humble réflexion, un sentiment de reconnaissance très particulier s'adresse à :

David le Breton, pour toutes ces années d'accompagnement dans la recherche. C'est grâce à sa tendre façon d'orienter, grâce à ses conseils, ses remarques, sa patience et sa compréhension, sa capacité de dialogue et d'écoute que ce travail a pu aller jusqu'à son but ;

Elizabeth Inácio Manuel Simão Rescova, mon épouse et confidente. Je n'ai pas de mots pour exprimer mon amour et ma reconnaissance. Permits au moins que je te remercie ici pour les sacrifices que je te fais subir ; tu as toujours été là avec ta tendresse, tes encouragements, ton amour, pour me pousser vers l'avant. Voilà ta persistance récompensée ;

Erivaldo Lutonda Simão Rescova et Dádiva Jacqueline Simão Rescova. Vous êtes des héros, mes gamins. Mes chers enfants, votre capacité à comprendre l'inexplicable (sortie d'Angola, absences répétées de ma part, non accompagnement régulier de vos devoirs scolaires, etc.), vous a rendus forts. À moi, cette compréhension m'a donné du courage et de l'enthousiasme tout au long de ce parcours ;

Direction de l'Université Agostinho Neto à Luanda, pour m'avoir permis de mettre entre parenthèses mon travail et de venir en France pour faire de la recherche, dans un moment très important de l'histoire de l'Enseignement Supérieur en Angola. Notre pensée se tourne aussi vers l'INAGBE (Instituto Nacional de Gestão de Bolsas de Estudo) pour m'avoir accordé une aide financière en guise de complément de bourse ;

Services de la Coopération et de l'Action Culturelle de l'Ambassade de France à Luanda, pour la bourse d'études et la prise en charge qui, gentiment, m'ont été accordées pendant la période de ma formation en France ; au Campus de France à Strasbourg, la branche visible du financement ;

Mes frères et soeurs Samuel Rescova, Rosília Rescova, Catarina Rescova, Camila Rescova, Amélia Rescova, Firmino Vilhena, Bartolomeu Vilhena, Madalena Marcelo Nfilankembo, Morais Ntangwa, Inês Tamiku, Fineza Mbuaki, et tous leurs enfants, ainsi que leurs époux/épouses, soucieux de me voir *bien finir* ;

Ma belle famille, spécialement Alberto Pacavira et Victorina Guimarães pour leur présence et leurs encouragements ;

Mes parrains pour leur partage ;

Mes filleuls pour l'amour qu'ils me transmettent ;

Les familles Ngimbi, Pitra, Casimiro, Rafael, Espírito, Muanza, Tchikovelô, Sotto, Sueli, pour les moments de convivialité et de partage que j'étends aussi à Sœur Ema Rosa, et aux Pères Jeremias Praia, Jeronimo Lubongo et Mansita Sangi ;

Nous aimerions enfin remercier Jean-Pierre Lime, pour son soutien indéfectible. Resteront gravés dans ma mémoire les moments de vives discussions pendant la correction d'un sujet de thèse si éloigné de son vécu personnel, et ce à plusieurs titres ; Moisés Nlongi, Bartolomeu Teka, Miguel Barroso, pour leur sagesse dans l'interprétation des proverbes Kongo ; Edmond Thierry pour ses conseils précieux et pour la relecture de notre texte ; Judicaëlle Komba-Moumba pour son aide au début de la rédaction de ce travail ; Maria do Céu à Luanda et José de Andrade à Strasbourg pour leurs conseils très utiles ; Jeronimo Lubongo pour la mise en forme de cette thèse ;

Vous tous qui m'avez soutenu, d'une façon ou d'autre, je ne vous oublierai jamais !

Merci

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE	17
PREMIÈRE PARTIE LE MARIAGE TRADITIONNEL KONGO ET LA PROBLÉMATIQUE DE NOTRE RECHERCHE	30
INTRODUCTION À LA PREMIÈRE PARTIE	31
CHAPITRE I : LE KONGO AVANT L'ARRIVÉE DES PORTUGAIS.....	33
1. Origine	33
2. Un Royaume d'origine Bantu	38
3. Le milieu social	43
3.1. L'autorité	44
3.2. La Justice.....	48
3.3. L'organisation sociale	50
CHAPITRE II : LE KONGO APRÈS L'ARRIVÉE DES PORTUGAIS	53
1. Le milieu social	53
2. Les premiers contacts	54
3. La traite négrière	58
4. La chute du royaume	61
5. Du Kongo-Angola à l'Angola-Kongo, jusqu'à l'Angola d'aujourd'hui	64
6. Le milieu social postcolonial	65
CHAPITRE III : LA RÉSISTANCE	70
1. L'honneur perdu et les tentatives de réunification au long des siècles	70
2. <i>Kimpa VITA</i> , symbole de résistance culturelle pacifique au <i>Kongo dya Ntotila</i>	72
2.1. La personnalité de Kimpa VITA et la Secte des Antoniens.....	73
2.2. Les conséquences de son action	75
3. D'autres mouvements de résistance au long des siècles	77
3.1. Le Kimbanguisme	79
3.2. Le Tokoïsme	82
3.3. D'autres mouvements à caractère politique et religieux	83
CHAPITRE IV : MÉTHODOLOGIE	86
1. Pertinence.....	86
2. Localisation et période choisie	87
3. L'univers d'enquête	89

4. Construction de l'échantillon	89
5. Collecte de données	91
6. L'observation participante	92
7. L'Entretien.....	93
8. Déroulement de l'enquête	95
9. Analyse de contenu en tant que technique de traitement des données	95
CHAPITRE V : MARIAGE TRADITIONNEL ET CORPORÉITÉ.....	97
1. Mariage traditionnel chez les <i>Kongo</i>	98
1.1. La préparation du mariage	101
1.2. Rites d'initiation du garçon	102
1.3. Rites d'initiation de la femme	106
1.3.1. Le rite du « <i>kikumbi</i> »	108
1.4. Le choix du conjoint	112
1.5. Les fiançailles	114
1.5.1. Les relations entre fiancés	116
1.5.2. Rupture possible des fiançailles	117
CHAPITRE VI : LE MARIAGE	118
1. Les conditions préalables au Mariage Traditionnel.....	120
1.1. La dot.....	121
1.2. Le sens de la dot.....	122
2. Le rituel du mariage	124
3. La consommation du mariage et la preuve de la virginité	128
CHAPITRE VII : L'APTITUDE OU L'INAPTITUDE	130
1. L'aptitude ou l'inaptitude de contracter le mariage traditionnel	130
1.1. L'âge.....	130
1.2. La consanguinité.....	130
1.3. L'affinité	131
1.4. Les alliances	132
1.5. L'impuissance et la stérilité	133
1.6. Le voisinage.....	133
1.7. Autres situations	134
CHAPITRE VIII : DIFFÉRENTS TYPES DE MARIAGE.....	135

1. Les types de mariage	135
1.1. Le Mariage collectif	137
1.2. Le mariage monogamique	137
1.3. Le Mariage polygamique	138
1.3.1. Quelques raisons du mariage polygamique.....	139
1.3.2. Polygamie et concubinat	140
CHAPITRE IX : LA FAMILLE, SOCLE DU MARIAGE TRADITIONNEL	142
1. La Vie conjugale	142
1.1. La Parenté	144
1.2. Les deux côtés de la famille	151
1.3. La Famille	152
1.4. Le rôle particulier de l'Oncle maternel	154
1.5. Le Clan	157
1.6. La Tribu.....	159
1.7. La Grossesse.....	160
1.8. La Naissance	161
1.9. Les noms	163
1.10. L'Éducation des enfants	165
1.11. La Procréation	166
1.12. Stérilité et procréation.....	167
CHAPITRE X : LES POINTS NOIRS DE LA VIE CONJUGALE	170
1. Notion de points noirs	170
1.1. L'Adultère.....	170
1.2. Le Divorce.....	171
1.3. La Polygamie	173
CHAPITRE XI : D'AUTRES ÉLÉMENTS LIÉS AU MARIAGE TRADITIONNEL	175
1. Éléments introductifs.....	175
1.1. Co - épouses et leur relation hiérarchique.....	175
1.2. La Maladie et la Mort du mari.....	177
1.3. Le Deuil d'un homme adulte.....	179
1.4. Le Veuvage et le possible nouveau mariage.....	183
1.5. Le Lévirat	183
1.6. Le Sororat	184

1.7. La Rupture des liens	184
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	186
DEUXIÈME PARTIE LA RESISTANCE DU MARIAGE TRADITIONNEL	
KONGO	191
INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE	192
CHAPITRE I : LE MARIAGE TRADITIONNEL DANS LA SOCIÉTÉ KONGO	
D'AUJOURD'HUI.....	194
1. La Résistance	194
1.1. Résistance aux modèles Occidentaux de Parenté	195
1.2. Le Mariage dans la Société Kongo actuelle	195
1.2.1. Les Rites d'initiation	198
1.2.2. Les fiançailles	200
1.3. Le mariage moderne chez les Jeunes Kongo	203
1.4. Les valeurs inhérentes au mariage	203
1.4.1. La Sacralité du Mariage	204
1.4.2. L'alliance entre familles	205
1.4.3. La vie conjugale et l'amour réciproque	206
1.4.4. La liberté sexuelle et la fidélité	207
1.4.5. La procréation	208
1.4.6. La naissance et le nom de l'enfant	212
1.4.7. L'éducation des enfants	214
1.5. Les contre-valeurs	214
1.5.1. La Stérilité	214
1.5.2. L'Adultère.....	215
1.5.3. Le Divorce.....	216
1.5.4. La Polygamie	216
1.5.5. La Crise d'Identité	219
1.6. Les Unions Libres	219
CHAPITRE II : SIMILITUDES ET SIGNES DE RÉSISTANCE.....	221
1. Similitudes entre le mariage traditionnel et le mariage <i>Kongo</i> actuel.....	221
1.1. Le mariage proprement dit	222
1.2. Similitudes et résistances aux valeurs traditionnels.....	226

1.3. Similitudes et résistances à ce que nous appelons contre – valeurs	229
CHAPITRE III : L'ÉTAT, L'ÉGLISE ET LE MARIAGE	234
1. L'État et l'Église, agents de transformation du mariage traditionnel	234
1.1. Administration coloniale et résistance <i>Kongo</i>	234
1.1.1. En ce qui concerne la préparation au mariage	236
1.1.2. La réalisation, le vécu et les effets du mariage	239
1.1.3. Les enfants légitimes et hors mariage	240
1.2. L'Action de l'État actuel	242
1.2.1. La préparation du mariage	243
1.2.2. Concernant la dot	244
1.2.3. Le mariage	252
1.2.4. Les conditions de réalisation du mariage	254
1.2.5. Les enfants	255
1.2.6. La protection de la femme en cas de dissolution du mariage	257
1.3. L'action des Églises Chrétiennes	260
1.4. L'intérêt national	264
CHAPITRE IV : JEUNESSE ET MARIAGE AUJOURD'HUI	266
1. La croyance, la réalité et la pratique	266
1.1. La quête d'une identité	269
1.2. Les nouvelles communautés parentales	270
1.3. Vers une démocratie conjugale ?	270
1.4. La Famille vers la démographie et le développement social et humain	272
1.4.1. La démographie	272
1.4.2. Le développement humain et social	274
CHAPITRE V : URBANISATION ET FAMILLE	275
1. La famille en milieu urbain	275
1.1. Retour ou évolution au modèle de la famille bilatérale ?	277
1.2. La famille nucléaire	277
1.3. La Grande Famille	278
1.4. Familles métisses	280
1.5. Couples mixtes	285

1.6. Familles Monoparentales	287
CHAPITRE VI : VIVRE AUTREMENT	288
1. Jeunes célibataires, un phénomène nouveau	288
1.1. Femme et Mère, quelle place dans la société Kongo actuelle ?	289
1.2. Femmes célibataires, un cri de liberté ?	291
1.3. Le phénomène Makangu ou N'kundi	296
1.4. Vivre le mariage autrement	297
1.4.1. L'Homosexualité	297
1.4.2. Adoption	302
1.5. Enfants indésirés	303
CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE	305
CONCLUSION GÉNÉRALE	310
BIBLIOGRAPHIE	322
ANNEXES	350

Liste des tableaux

Tableau 1: Le Kanda et ses quatre classes	23
Tableau 2 : Éléments du mariage traditionnel et actuel.	226
Tableau 3 : Produits actuels de la dot.	249
Tableau 4 : La dot, la fiancée et sa famille.	250
Tableau 5 : La dot spécifique.	251

Liste des figures

Figure 1 : Côté maternel de la parenté.	146
Figure 2 : Côté paternel de la parenté.	147
Figure 3 : Famille traditionnel Kongo	197
Figure 4 : Famille moderne angolaise.	197
Figure 5: Résistance Kongo	198

Liste des photos

Photo 1: l'arbre NSANDA.	26
Photo 2 : Ancien couteau géant	52
Photo 3 : Actuel musée de l'Esclavage à Luanda.....	61
Photo 4 : Intérieur de Église Notre Dame de Nazareth à Luanda	62
Photo 5 : Échange de produits sur un marché au Kongo..	66
Photo 6 : 4 Février 1961.....	67
Photo 7 : Ancienne Cathédrale de Mbanza Kongo	72
Photo 8 : Le prophète Simon Kimbangu	80
Photo 9 : Le prophète Simão Toko	83
Photo 10 : Un moment de fête.....	89
Photo 11 : Jeune fille moderne devant la maison du « kikumbi »	109
Photo 12 : Modèle d'un foyer polygame.	139
Photo 13 : Cloche cérémoniale maternité Kongo.....	162
Photo 14 : I et II : Le rite de la circoncision.	198
Photo 15: La réception de la famille du fiancé.	230
Photo 16 : Les pourparlers	231
Photo 17 : La remise de la dot.....	231
Photo 18 : L'inspection de la dot	232
Photo 19 : La participation des femmes aux pourparlers	232
Photo 20 : La fête	233
Photo 21 : La danse de la mariée et ses amies.	233
Photo 22 : Procédure traditionnelle en plein cœur de la société Kongo moderne ...	253
Photo 23 : Moments de joie d'un jeune couple récemment marié.....	268

Liste des gravures

Gravure 1: Mbanza Kongo au XVI ^e siècle.....	38
Gravure 2 : Cour royale à Mbanza Kongo. Source.....	45
Gravure 3 : Loango, une des principales villes du Royaume	48
Gravure 4 : Éléments de la vie sociale au Kongo, siècle XVII.....	54
Gravure 5 : Antonio Manuel, Marquis de NE VUNDA (Le Nigrita).	58
Gravure 6 : L'invasion des Jagas.	63
Gravure 7 : Kimpa Vita, résistante et martyre kongo du début du XVIII ^e siècle	73
Gravure 8 : revolte antiportugaise à Damba – Uige.....	85

Liste des cartes

Carte 1: le Royaume Kongo à l'arrivée des Portugais, 1482.....	34
Carte 2 : République d'Angola.....	88

LISTE DE SIGLES ET DES ABREVIATIONS

- **ABAKO** : Alliance des Bakongo
- **Ae** : Avec enfants
- **Arts** : Articles
- **Cfr** : Confer
- **Dir** : Sous la direction
- **Éd** : Édition
- **E.J.C.S.K** : Église de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu
- **Et alii** : et les autres
- **FNLA** : Front National pour la Libération de l'Angola
- **INAGBE** : Institut Nacional de Gestion des Bourses d'Étude
- **INSEE** : Institut National de la Statistique et des Études Économiques
- **IUED** : Institut Universitaire d'Études du Développement
- **MPLA** : Mouvement Populaire de Libération de l'Angola
- **NGWIZACO** : L'Arrivé du Kongo
- **NTOBAKO** : L'origine du Peuple Bakongo d'Angola
- **Op. cit** : Ouvrage cité
- **Se** : Sans enfants
- **Trad** : Traduction
- **UNITA** : Union Nationale pour l'Indépendance Totale de l'Angola
- **UPA** : Union des Peuples Angolais
- **VIH/SIDA** : Syndrome d'Immuno Déficience Acquise

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« L'arme culturelle la plus efficace dont puisse se doter un peuple est le sentiment de continuité historique ». (Emmanuel Vangu Vangu 2012 : 222)

Depuis toujours, le corps fait partie des principales préoccupations de l'homme. A travers le temps, plusieurs disciplines se sont intéressées à son étude. La philosophie, la théologie, la médecine, la biologie, l'anthropologie sont quelques unes de ces disciplines. Aujourd'hui, la sociologie fait du corps un des ses champs privilégiés de recherche. A l'origine de plusieurs imaginaires, le corps, souligne David LE BRETON, « est la source identitaire de l'homme, le lieu et le temps où le monde prend chair à travers un visage singulier. Il est l'axe de sa relation au monde. A travers lui, l'homme s'approprie la substance de sa vie et la traduit à l'adresse des autres par l'intermédiaire des systèmes symboliques qu'il partage avec les membres de sa communauté. Le corps est le lieu où l'acteur étreint le monde et se l'approprie en en faisant un univers familier et compréhensible, chargé de sens et de valeurs, partageable en tant qu'expérience par tout acteur inséré comme lui dans le même système de références culturelles »¹.

L'objet de notre étude c'est le mariage, en tant qu'expression, représentation et manifestation du corps, dans le temps et l'espace. Notre cible, c'est la jeunesse, scolarisée et non scolarisée, dans les grandes villes comme Luanda et aussi dans quelques villages du nord de l'Angola, plus précisément dans la région kikongo de Uige. Notre source d'inspiration est la Culture Bantu, lieu de repos de l'homme Kongo et lieu de rencontre entre le mariage du corps et le corps du mariage, deux réalités qui nous incitent à trouver une symbiose entre ces deux éléments si proches.

¹ LE BRETON David, *L'Anthropologie du corps et modernité*, 5^e édition, Paris, Quadrige/Puf, 2008, pp. 17-18.

La Culture Bantu se trouve actuellement confrontée à la pression d'un contexte moderne et globalisant. Cette culture se mélange avec une histoire coloniale dans un contexte caractérisé par de grands changements socio-culturels. Le fait que les mondes visible et invisible soient profondément liés, conditionne les pratiques nécessaires pour maintenir cette liaison. Par exemple, la danse à travers le langage du corps dévoile une vision de la naissance, de la joie, de la tristesse, du mariage, elle annonce une bonne ou mauvaise chasse, elle donne aussi sa vision de la mort, etc. Nous trouvons d'autres symboles comme la coupe des cheveux, qui peut signifier un moment particulier de la vie de la personne... toutes ces pratiques se trouvent au carrefour des anciennes pratiques *bantu* et des coutumes de l'Angola moderne ; elles sont le produit de la vision du monde des Bantu.

Au fil de l'histoire, le corps *bantu* est devenu un véritable mode d'expression riche en symboles à interpréter et à déchiffrer. On peut considérer qu'il s'agit d'une espèce « d'embrayage » qui fait bouger la machine, ici vue comme une personne, *muntu*. C'est ce corps-là qui, pendant la colonisation, a pu soustraire quelques unes de ses caractéristiques viriles, en dissimulant ses véritables manières d'exprimer son identité culturelle. Ainsi, s'est déroulée une certaine approche syncrétique à un niveau socio-religieux. De nos jours, le corps résiste aussi. Il résiste à un vécu traditionnel, qui se ferme à toute tentative de dialogue ; il résiste aussi aux tentatives de modernisation qui veulent tout changer. Nous nous situons dans la période 1995-2005, marquée, d'une part, par la guerre fratricide et, d'autre part, par la conquête de la paix et d'une relative stabilité sociale en Angola. Les pratiques culturelles relatives au mariage, à la mort et à la parole qui les entoure, sont toujours vivantes. Les paroles et les frappes de mains, *makonzo*, spécifiques à ces cérémonies, démontrent aussi bien la joie lors du mariage que la recherche d'un responsable de l'acte ayant entraîné la mort, car la mort n'est jamais naturelle.

Ce corps peut être vu aussi comme un moyen d'intégration ou d'exclusion sociale. On trouve la confirmation de ces affirmations dans les pratiques déjà annoncées et aussi dans l'expression culturelle, la prise de la parole, l'appétence au risque, la sexualité, le travail...

En fonction de tout ceci, nous nous posons certaines questions de départ afin de construire notre problématique : Comment envisager les pratiques culturelles bantu dans une société en permanente mutation ? Où est la limite entre la culture

Bantu et la société angolaise moderne? Quels sont les espaces d'expression de la jeunesse *bantu* ? Quels sont les problèmes de la jeunesse pour trouver son identité *bantu* ? L'Angola moderne est un pays qui a des atouts économiques ; il possède, en même temps, une culture riche et des pratiques culturelles variées, marquées par de profonds problèmes d'identité. Dans ce contexte, il existe des risques de conflits....surtout lorsque les jeunes sont désorientés, à la recherche de leurs rituels de passage....

Le corps, élément central, *conditio sine qua non* du mariage, est au centre de tout agissement concernant sa réalisation. C'est le corps ornementé, source de beauté, soumis au rituel², heureux, parfois violenté, qui est à la base de toute démarche matrimoniale. Ainsi, le corps est l'expression première du Mariage Kongo, sa raison d'être, son fondement, son explication, sa compréhension. En réalité, on ne comprend pas le mariage sans le corps. Cette dimension corporelle du mariage est aussi indéniable par le fait que le corps a la capacité de dire et de montrer des choses que les mots n'arrivent pas à dire, au moins de les dire suffisamment. Le corps, rappelle Christine BUHAN, « constitue lui-même un langage, le langage primordial (au sens étymologique), le langage le plus immédiat, dans la mesure surtout où de façon plus ou moins consciente, il modifie son apparence, et se veut porteur d'un message, organe de communication, à la fois émetteur et récepteur »³. Avant même d'une quelconque prise de parole, le corps prend les devants, ce qui lui donne aussi ce caractère de véhicule et de support. Pour les sociétés traditionnelles, dit encore LE BRETON, « le corps n'est pas l'objet d'une scission (corps/âme, corps/esprit, corps/sujet, etc.) de la même façon, l'homme est mêlé à sa communauté et inséré au sien d'un cosmos dont il ne se sent pas ontologiquement différent »⁴.

Depuis la conquête de la paix (2002), trouvée après plusieurs décennies de conflit armé, d'abord entre Angolais et Portugais, puis entre Angolais eux mêmes, la société angolaise *est rapidement revenue* à la reconquête de ses valeurs culturelles anciennes, dont fait partie le mariage traditionnel. Personne, même parmi les hauts responsables politiques, ne se marie « officiellement », sans avoir, d'abord, réaliser

² Nous pouvons parler ici des usages sociaux du corps, dans le sens dévoilé par Christine DETREZ, dans son ouvrage « La construction sociale du corps », Paris, Éditions du Seuil, 2002, pp. 20-25.

³ BUHAN Christine, *La mystique du corps*, Paris, L'Harmattan, 1979, p. 189.

⁴ LE BRETON David, *Corps et sociétés*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, p. 12.

les cérémonies traditionnelles. Par contre, pendant la période immédiatement post indépendance et durant toute la période de conflit, on a assisté à une relative indifférence, voire même à une condamnation du mariage traditionnel par les responsables politiques et une partie de la population « convertis » aux nouveaux modèles de vie athéistes, révolutionnaires, modernistes, capitalistes, marxistes-léninistes, et surtout laïques à partir des années 1992. La paix et l'harmonie, avec son chemin encore à faire, ont montré ici, en peu de temps, que l'imposition de valeurs culturelles extérieures, même si elles sont acceptables, ne réussit jamais sans la volonté manifeste d'un peuple. Dans ce cas concret, nous voilà devant une forme de résistance pacifique. Quelles peuvent être les raisons de cette résistance ? Problèmes d'identité, problèmes d'orgueil, problèmes circonstanciels, qu'est ce qui peut peser dans la balance de la résistance ?

Le problème qui découle de notre étude est exactement celui de la résistance du mariage traditionnel Kongo aux modèles imposés de l'extérieur et de l'intérieur même de la société angolaise. Le rapport corps/ mariage/ résistance devient ainsi le nœud de notre réflexion. Quels sont les symboles à faire émerger de ce rapport ? Nous voulons mettre en relation tous les acteurs, les circonstances, les moyens et la symbologie qui apparaissent derrière tous ces éléments.

❖ Définition des principaux concepts

Dans notre étude, nous nous sommes focalisés sur une terminologie précise, qui sera l'objet central de notre réflexion : *le Corps résistant*. Il est, donc, fondamental d'arriver à une *notion de corps* susceptible de cibler en même temps l'individu en tant que personne et l'individu en tant que produit social, ouvert au milieu qui l'entoure, pour chercher dans le *mariage traditionnel kongo*, un moment de dialogue et de complicité, allant au-delà du visible, et trouvant dans la relation avec le monde invisible la pleine réalisation de l'homme Kongo. La célébration du *mariage traditionnel kongo* s'offre comme l'un des moments uniques pour déchiffrer certains *usages sociaux du corps* qui nous intéressent. Ainsi, notre notion de corps va être, en même temps, conceptualisée et déconceptualisée, en fonction des réalités vécues et des espaces disponibles, afin de trouver son propre espace de résistance.

Ainsi, la réalité corporelle doit exprimer non seulement la façon d'être d'un peuple donné mais aussi les spécificités de chaque sous-groupe de ce même peuple.

a) Qu'est-ce que le corps chez les Kongo ?

Le corps humain chez les kongo se dit « *nitu* », c'est-à-dire, corps vivant. « *Vimbu* » (*nvumbi*), corps mort ou cadavre n'est plus « *nitu* » mais « *nitu* » mort, déjà sans aucune activité. Cependant le « *nitu* » a des relations avec les « *vimbu* », corps morts.

Le corps est l'ensemble de la chair et des os, eau, sang, cœur, oreilles, nez, bouche, dos, colonne vertébrale, etc. C'est l'ensemble des organes reproduits et reproducteurs, résultant de l'arbre généalogique : « *una ya sisa a mbuta zetu* »⁵, tels que laissés par nos ancêtres.

Dans sa compréhension, le corps désigne l'être personnel, visible mais aussi invisible, non pas au sens de quelqu'un qui est mort mais de ce qui est au-delà et participe de la vie. Enfin, le corps est la représentation de la personne humaine tout entière, avec comme point de départ la matérialité biologique.⁶

« Le corps vient et s'en va. Ce qui vient et s'en va c'est le corps. Son départ consiste à rejoindre ceux qui sont déjà partis, à côté du *Nzambi a Mpungu*, le Dieu tout puissant », dit un dicton populaire kongo.

Le Corps devient ainsi le lieu de convergence, de retrouvaille de la personne, comprise comme un tout unifié.

A côté de la notion principale qu'est le corps, il faut éclaircir la notion de mariage et ce qui l'entoure, de façon à mettre en évidence notre champ d'étude :

b) Les structures sociales et culturelles du *Kongo*

Dans des cultures de tradition orale, comme c'est le cas chez les Kongo, les outils linguistiques sont les plus manifestes et les plus importants dans la transmission privilégiée du savoir. C'est ainsi que certaines réalités, comme « la

⁵ Dans les palabres kongo cette expression est fondamentale. C'est une référence aux morts qui sont toujours avec les vivants, une maxime pour dire l'harmonie avec la communauté kongo composée de vivants et de morts. Elle est comme l'authentification du dialogue et de quelque résolution, en même temps une pédagogie.

⁶ A ce propos voir René TABARD, *Voie Africaine de Christologie des Apparitions Pascales*, Lille, ANRT, 2006, pp. 54-60.

filiation matrilineaire et les comportements qui en découlent dans ces sociétés, ne s'imposent-elles pas »⁷. La difficulté vient souvent au moment de rendre compréhensible cette réalité aux membres d'autres cultures, notamment la culture européenne. A notre humble avis, il est vrai que dès les premiers contacts entre *Kongo* et *Européens*, une certaine confusion sémantique de la part des transmetteurs et récepteurs s'est installée de façon nette. En ce qui concerne l'organisation familiale, l'un des fondements de la société *Kongo*, la tentative de traduire mot par mot chacun des termes *Kongo* concernant les liens de parenté, s'est révélée vaine, car, les termes *Kongo*, porteurs d'une extrême exactitude pour les membres de ce groupe, ont dû être traduits, écrits et compris sous un prisme déformant, provoquant parfois une mauvaise compréhension. Prenons, par exemple, le mot « *Kanda* », ou « *Kifoma* » dans certaines régions. Pour l'ensemble des *Kongo*, ce mot signifie lignage matrilineaire. Dans le Dictionnaire Kikongo - Français de Laman, le mot est traduit par parenté, ce qui est juste, mais aussi par famille, souche, tribu. Or, la traduction du mot « *Kifoma* » par famille, renvoie à une organisation patrilinéaire de type européen, alors que pour les *Kongo*, le mot concentre plusieurs familles issues d'une même source matrilineaire.⁸ C'est un petit exemple de compréhension partielle d'un mot si important qui permet de comprendre les aspects fondamentaux de la parenté chez les *Kongo*. Le cortège de ce type d'exemples serait fréquent si nous prétendions faire une analyse plus approfondie, ce qui n'est pas le cas de notre étude.

- ✓ La *matrilignage* constitue le groupe de base pour comprendre l'ensemble soutenant le clan – famille et aussi tout l'univers social *kongo*. Selon KABWITA, « le matrilignage est la cellule de base sur laquelle s'édifie la structure sociale kongo. Il implique essentiellement un double élément : la filiation utérine et la descendance féminine. L'autorité du frère aîné prend en charge les frères, les sœurs et les enfants de ces derniers et obéit à la relation entre le matrilignage minimal (*ngudi* = mère) et le matrilignage complet désigné par le clan (*kanda*), qui constitue, en fin de compte, autant de groupes

⁷ NSONDE Jean de Dieu, *Langues, Culture et Histoire Kongo aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, l'Harmattan, 1995, p. 100.

⁸ Idem, pp. 101-102.

sociaux qu'il contient, en son sein, de générations à partir de l'ancêtre éponyme »⁹.

- ✓ Le « *Kanda* » devient ainsi l'élément fondamental de la parenté *kongo*. Il désigne le « *vumu* », ventre, mais le « *Kanda* » ne correspond pas à un seul « *vumu* », ventre. Il est l'ensemble des « *vumu* » (frères et sœurs de la même mère), mais aussi des cousins maternels, qui, dans la parenté *Kongo* (*Kimpangi*), sont tous frères. Les cousins paternels ne font pas partie de ce groupe, car ils appartiennent au « *Kanda* » de leurs mères respectives. Cette réalité vitale, non seulement définit la société *Kongo* dans l'essentiel, mais aussi détermine toute relation sociale basée fondamentalement sur la parenté. Dans cette relation, l'oncle, *ngwa nkazi*, devient un élément insubstituable pour ses neveux (non par lui-même, mais à cause de sa sœur), car il est la personne la plus proche par le sang, comme nous le verrons plus tard.

En résumé :

Le « *Kanda* » comprend quatre classes de personnes¹⁰ :

DENOMINATION	ETENDUE
Ba <i>Ngudi</i>	La classe des mères (mère et ses sœurs)
Ba <i>Ngudi zi Nkazi</i>	La classe des oncles maternels
Bana ba <i>Nkazi</i>	La classe des neveux et nièces (fils des sœurs)
Ba <i>Mpangi</i>	La classe des frères, cousins et cousines par les mères

Tableau 1: Le Kanda et ses quatre classes

⁹ KABWITA Kabolo Iko, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838, du déclin à l'extinction*, Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 31.

¹⁰ Cfr. VAN WING J. *Études Bakongo*, 2^e éd. Sociologie – Religion et Magie, Louvain, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 97-100.

Les membres directs du « *Kanda* » que nous retrouverons tout au long de notre étude sont :

- ✓ *Muana* (enfant) vis-à-vis de sa mère (*ngudi*) et des autres mères (les sœurs de la mère) ;
- ✓ *Ntekolo* (petit-enfant) vis-à-vis de sa grand-mère (*nkaka*);
- ✓ *Muana ntekolo* (arrière-petit-enfant) vis-à-vis de son arrière grand-mère (*ngudi nkaka*);
- ✓ *Muana nkazi* (neveu-nièce) vis-à-vis de ses oncles maternels ;
- ✓ *Ngudi nkazi* (oncle maternel) vis-à-vis des enfants de ses sœurs.

Du côté du père (*Kisé*), la paternité se transmet du père à *Ego* et à ses propres frères et sœurs, et « à cause du respect (*mu diambu di luzitu*) à ses ascendants. En réalité il n'y a pas le même sang ou parenté véritable entre le grand-père et ses petits-enfants, entre la grand-mère paternelle et ses petits-enfants »¹¹. Quant aux enfants des deux frères (garçon et fille d'un père ou d'une mère donnée), ils ne font pas partie de la même famille, car chacun possède son « *kanda* », reçu via sa mère. Mais les frères, de leur côté, appartiennent tous les deux au même « *kanda* », en fonction de leur mère.

Au fur et à mesure que nous avancerons, nous présenterons d'autres définitions, faisant partie de la parenté.

Néanmoins, un élément important mérite notre attention, le *NKUWU*, la base de la sagesse Kongo. C'est un mouvement de battement de mains connu uniquement chez les *Kongo*, que nous décrivons ci-dessous :

NKUWU est un terme aussi ancien que l'existence du royaume kongo. Il est un signe, un geste, « baptisé » par les ancêtres *kongo* pour la résolution de tous les conflits. Sa compréhension est indispensable, même si elle est indescriptible, pour connaître la réalité kongo. C'est un clavier qu'on touche à chaque instant, dans des circonstances festives ou douloureuses. Il donne un aperçu de la vie kongo. A chaque moment important (fête, maladie, deuil,) c'est le *nkuwu* qui ouvre les débats, les cérémonies et qui les ferme. Quel que soit l'endroit, prendre la parole sans le *nkuwu* est signe de manque de respect et d'orgueil démesuré.

¹¹ Idem, p. 101.

C'est un geste qui a son sens pour les composantes de chaque groupe. Il possède un très haut sens pour les Kongo parce qu'il présuppose, dans l'immédiat, le respect ou son manque. C'est lui qui définit la poursuite ou non d'une négociation. Donc, le *nkuwu* est l'unique voie permise pour intervenir dans n'importe quelle manifestation sociale du groupe ethnique. Le *nkuwu* contient toutes les dimensions de la vie, y compris la dimension religieuse, et possède une portée socio-politique¹².

YALA NKUWU est le symbole maternel de la protection de la vie, représentant d'un univers en permanente régénération et source inépuisable de fertilité cosmique qui fait partie du système de justice kongo. Elle représente l'équilibre de la justice dans le « *lumbu* »¹³, propriété, du roi, et par conséquent, dans tous les autres « *lumbu* » des autorités traditionnelles reconnues. Il est, en même temps, l'endroit de la justice royale et l'acte même de justice dans son ensemble.

¹² Cfr. OLIVEIRA José Carlos, *Reflexões sobre o termo e o espirito NKUWU*, in A Pagina do Uige, du 13 Septembre 2012, www.muanandamba.net.

¹³ Le mot va être étudié plus loin dans notre travail.



Photo 1: l'arbre NSANDA, connu aussi comme le YALA NKUWU, symbole du pouvoir chez les Kongo. Selon la tradition, l'arbre que nous voyons ici, n'a jamais été coupé et existe depuis la naissance du royaume, devant la maison du Roi. Aujourd'hui l'endroit fait partie de l'Administration locale de Mbanza Kongo.

Nous sommes conscients de ce que, avec « l'éclatement du système traditionnel et la montée d'un système moderne mal intégré et extraverti, le mariage coutumier subit lui aussi des chocs notoires »¹⁴. Ainsi, pour nous, la célébration du Mariage Traditionnel Kongo aujourd'hui est déjà une résistance à toutes les tentatives de sa destruction tout au long de l'histoire. Dans le respect pour la conception de la vie et de l'homme, nous procéderons à une étude progressive (selon le chemin proposé par Antoine Glaser et Anselm Strauss) à la fois comparative du Mariage Traditionnel Kongo tout au long de l'histoire jusqu'à la fin de la période d'étude choisie.

¹⁴ BUHAN Christine, op. cit. p. 306.

❖ La Théorie enracinée ou Grounded theory

L'être humain habite dans un environnement circonstanciel, à la fois physique et symbolique. Cet environnement se construit par les relations humaines interactives avec tous ceux qui les entourent. Cet aspect humain actif et évolutif aura « des implications importantes pour conduire des recherches : l'explication des comportements ne peut pas être donnée d'avance et doit se construire au fur et à mesure des observations »¹⁵.

La théorie ancrée nous offre cet espace de liberté et d'aisance dans la recherche, au point de faciliter la convergence de toutes les opérations réalisées de façon spontanée ou prévue pendant la recherche. C'est une théorie qui nous offre aussi le sens du pragmatisme, soit dans la construction d'une méthode pragmatique et utilitaire, à travers « l'interprétation concrète et empirique des termes »¹⁶, soit en considérant ce pragmatisme comme purement épistémologique, en laissant « ouverte toute hypothèse sur la nature de la réalité »¹⁷. Dans les deux cas, nous sommes concentrés dans l'action et les effets de ces actions tout au long de l'histoire des Kongo. Ainsi, pensons-nous, notre recherche sera située sur le terrain et non dans un cadre délimité *à priori*.

Toutefois, le manque d'une documentation abondante et écrite pour les Kongo eux-mêmes sur leur vie ancienne oblige l'utilisation de la méthode d'enquête par questionnaire, même si c'est de façon éphémère. En réalité, nous ne pouvions pas orienter notre recherche vers la seule administration des questionnaires et des statistiques. Plus qu'une dimension exploratoire, nous avons donné à la recherche qualitative toute sa rigueur scientifique, où les aspects comme les échelles de mesure, les enquêtes par questionnaire, les analyses de correction, les vérifications d'hypothèses prédictives, les recherches d'indices empiriques, la comparaison des taux de réponses, n'étaient pas primordiaux. Notre priorité était l'attachement au travail de terrain autour des méthodes de l'observation participante et les récits des adultes, compte tenu du manque d'ouvrages, comme nous l'avons dit ci-dessus. La

¹⁵ PAILLE Pierre, *Une « enquête de théorisation ancrée » les racines et les innovations de l'approche méthodologique de Glaser et Strauss*, in *La découverte de la théorie ancrée*, Barney G. Glaser et Anselm A. Strauss, Paris, Armand Colin, 2010, p. 30.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

vérification constante de notre théorie sur le corps résistant, et son positionnement dans l'ensemble des éléments à étudier, étaient notre cible permanente. La comparaison est devenue ainsi la « clé interprétative... tant au niveau macro – que microsociologique... Sous le vocable de méthode de la comparaison continue (*constant comparative method of qualitative analysis*), elle deviendra centrale dans la démarche de théorie ancrée »¹⁸. Dans cette façon d'enquêter, « le chercheur est à la fois observateur et participant de la solution qu'il étudie »¹⁹.

Dans leurs considérations, les créateurs de la théorie ancrée estiment qu'il « n'y a pas d'antagonisme fondamental entre les objectifs et les capacités des méthodes et des données qualitatives et quantitatives... chaque forme de données est utile aussi bien pour la vérification que pour la production de théorie, quelle que soit l'inflexion. L'accent dépend non seulement des circonstances de la recherche, mais aussi des intérêts et de la formation du chercheur, ainsi que des types de matériaux dont il a besoin pour sa théorie »²⁰. Suivant les réflexions des auteurs, « nous nous concentrons sur les données qualitatives pour un certain nombre d'autres raisons : parce que les méthodes qualitatives sont souvent les plus aptes à nourrir la théorie sociologique, en l'alimentant en données portant sur les conditions structurelles, les conséquences, les déviations, les normes, les processus, les méthodes et les systèmes ; parce que la recherche qualitative est dans la plupart des cas le produit final de recherches au sein d'un domaine particulier... et parce que la recherche qualitative est souvent la manière la plus 'adéquante' et la plus 'efficace' pour obtenir le type d'information nécessaire pour faire face aux difficultés d'une situation empirique »²¹.

Les éléments de théorie, élaborés « à partir de l'analyse comparative, comprennent, tout d'abord, les catégories conceptuelles et leurs propriétés et, en deuxième lieu, les hypothèses ou les relations générales à l'intérieur des catégories ainsi que leurs propriétés »²².

GLASER et STRAUSS présentent « une posture radicale d'enquête empirico-inductive vouée stratégiquement et méthodiquement à la construction rigoureuse de

¹⁸ Idem, p. 50.

¹⁹ Idem, p. 53.

²⁰ GLASER Barney G. et STRAUSS Anselm A. *La découverte de la théorie ancrée*, Paris, Armand Colin, 2010, pp. 103-104.

²¹ Idem, pp. 104-105.

²² Idem, p. 127.

théories ancrées dans la production et l'analyse progressives de données de terrain...

C'est en quelque sorte un renversement de la situation qui est proposé : d'un côté, une prétention à une théorie hégémonique du social, testée à répétitions selon une logique de fractionnement en une multitude de variables ; d'un autre côté, une politique des petits pas dont le point de départ est une réalité locale et contextuelle qu'il s'agit de hisser à un niveau théorique par un travail méthodique de terrain »²³.

L'objectif est de trouver un terrain d'entente entre les théories et les données et surtout de produire ces théories à partir de données reçues.

A travers l'observation participante, la théorie ancrée est devenue notre instrument de travail préféré.

Notre réflexion va être divisée en deux parties :

Dans la première partie, nous essaierons d'avoir une connaissance globale du terrain, en présentant la société Kongo, un peu de son histoire, la pratique du mariage dans la société ancienne avec toutes les étapes et conditions exigées. Il sera aussi question de préciser les outils méthodologiques mis en œuvre pour cerner notre problématique, une problématique située à la limite du réel et de l'imaginaire.

La seconde partie traitera du mariage traditionnel d'aujourd'hui. Le fait d'être accompli dans le présent *fait qu'il est* moderne, mais le 'raisonnement' actuel veut qu'il s'appelle traditionnel. C'est bien pour correspondre à notre sujet, *la Résistance du mariage traditionnel de nos jours*. Une attention particulière sera faite aux jeunes, les actuels acteurs du mariage traditionnel, dans ce sens de résistance sur lequel nous nous proposons de réfléchir.

²³ PAILLE Pierre, op. cit. p. 24.

PREMIÈRE PARTIE
LE MARIAGE TRADITIONNEL KONGO
ET LA PROBLÉMATIQUE DE NOTRE
RECHERCHE

INTRODUCTION À LA PREMIÈRE PARTIE

« Cette maladie du siècle qu'est l'impatience conduit parfois à faire de l'ignorance du passé une vertu ». (Jacques Freymond : 1911-1998)

L'évocation du mariage en tant qu'expression visible de ce corps qui résiste tout au long de l'histoire séculaire de l'Afrique noire est un vrai tribut à l'unité culturelle, présent dans la vie de plusieurs groupes éparpillés dans le vaste territoire qui compose ce continent. En nous focalisant sur le Mariage Traditionnel Bantu et la Problématique de la recherche, notre regard se dirige sur le groupe bantu, dont les bakongo sont partie intégrante, sur les questions liées à la bonne connaissance de ce groupe et d'autres questions liées à la recherche.

Une réflexion sur l'histoire du peuple Kongo est d'abord nécessaire pour mieux connaître l'essence de ce peuple, son comportement séculaire, son organisation politique, sociale et juridique, ses relations avec ses voisins et avec les « arrivants », ses forces et aussi ses faiblesses. Toujours dans le sens de la connaissance, nous aborderons tous les éléments liés au mariage traditionnel, à la manière dont il était vécu dans le passé, avec tout ce qui nous paraît possible de réunir à travers les moyens de la tradition orale en notre possession et à travers les documents qui mettent en lumière le passé de ce peuple. L'étude de tous ces éléments historiques et culturels constitue le fondement de notre problématique de recherche.

Ainsi, la première partie de notre travail comporte onze (11) chapitres :

Le premier et le deuxième chapitres traiteront, respectivement, de la vie au *Kongo dya Ntotila* avant et après l'arrivée des Portugais.

Le troisième chapitre mettra en évidence la résistance des Kongo tout au long de l'histoire, aussi bien de l'histoire la plus ancienne que de l'histoire la plus moderne.

Le quatrième chapitre traitera de la méthodologie utilisée tout au long de notre recherche : notre choix du sujet, les raisons de ce choix, le travail de terrain et aussi les difficultés rencontrées pendant notre étude.

Les cinquième et sixième chapitres aborderont l'essentiel de notre réflexion, à savoir, le mariage traditionnel et les différents moments qui entourent son déroulement.

Le septième chapitre se penchera sur les capacités et les incapacités pour contracter le mariage ; le but est de savoir qui peut se marier et qui n'est pas en condition de le faire.

Le huitième chapitre présentera les différents types de mariages connus et possibles chez les Kongo.

Dans le neuvième chapitre nous traiterons de la famille en tant lieu privilégié du mariage traditionnel. Les différentes approches de la famille vont être mises en exergue.

Le dixième chapitre traitera des éléments susceptibles de nuire au mariage traditionnel, ce que nous appellerons les points négatifs du mariage traditionnel.

Enfin, le onzième chapitre fera une analyse des autres éléments liés directement au mariage, comme par exemple le partage par plusieurs femmes d'un même mari ou encore la mort.

CHAPITRE I : LE KONGO AVANT L'ARRIVÉE DES PORTUGAIS

1. Origine

A l'origine, il y avait trois pierres : *Makukwa matatu malambilu' e Kongo*, les trois pierres qui forment le *Kongo* (royaume). La tradition *Kongo* « compare le Royaume du Congo à une nourriture que trois ménagères préparèrent à tour de rôle. Ces trois 'ménagères' sont MBÔNDO'A LUKENI, NZ'A LUKENI et NKWANDÂND'A LUKENI ou KYÂNGALA, KWÎMBA et MPÂNZU. Le Royaume du Congo est donc un tout composé de trois parties : 'MAKUKWA MATATU MALÂMB'E KÕNGO'.

Au sens propre, les 'MAKUKWA' sont les trois troncs d'une termitière, les trois pierres du foyer qui supportent la marmite, les trois supports du trépied. Au sens figuré, 'MAKUKWA' désigne le foyer, la maison maternelle et par extension, le lieu de fabrique, le centre d'où rayonne une influence. D'où nous traduisons 'MAKUKWA MATATU MALÂMB'E KÕNGO' par les trois foyers, les trois murs de base, les trois parties, la 'trinité' qui forme le Royaume du Congo »²⁴.

²⁴ BATSÎKAMA Raphaël, *L'Ancien Royaume du Congo et les Bakongo*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 179.



Carte 1: le Royaume Kongo à l'arrivée des Portugais, 1482, source Wikipédia.

Les Portugais ont atteint l'embouchure du fleuve Kongo en 1482, mais l'histoire du royaume est bien antérieure.

Le Royaume Kongo s'est constitué autour du grand fleuve Zaïre et des régions environnantes au nord, à l'est et au sud, jusqu'à la hauteur de l'Île de Luanda, actuelle capitale de l'Angola. C'était une vaste région de quelque 200 000 kilomètres carrés, située de la Côte Atlantique au-delà du méridien du Stanley Pool²⁵, entre le parallèle 4°S et le parallèle 9°S. Selon des sources concordantes historiques « au XIII^e ou au XIV^e siècle, ou plus tôt peut-être, plusieurs clans bantous venant du nord d'après les uns, du nord-est d'après les autres, traversèrent le fleuve non loin de son embouchure, et s'installèrent dans le pays montagneux qui longe la rive »²⁶.

D'autres sources, qui se fondent sur la tradition orale, parlent d'une possible autre migration, moins visible et très petite en nombre de personnes, partant cette

²⁵ De son nom originel « *Nkunda* », en kikongo, le lac Stanley Pool, en mémoire à l'explorateur Stanley, est un vaste élargissement du fleuve Kongo long d'environ 35 kms sur 23 kms de large. Kinshasa, capitale de la République Démocratique du Congo et Brazzaville, capitale de la République du Congo sont situées de part et d'autre de ce fleuve.

²⁶ WANNYN Rob. L. *L'art Ancien du Métal au Bas-Congo*, Champles par Wavre, Éditions du Vieux Planquesaule, 1961, p. 9. Voir aussi Cornevin Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1964, pp. 192-194.

fois du sud du continent, beaucoup plus froid à la recherche de régions plus chaudes au centre du continent²⁷.

A ce propos, BATSIKAMA affirme que « venant comme il semble du sud-est africain, nos ancêtres arrivent dans la région qu'arrosent ces cours d'eau que, pour plus d'une raison, ils vont dénommer KUNENE, OVĀMBU, KUBĀNGU, LUVĀNGU, KUĀNDU.

Ils y jettent la base d'une œuvre gigantesque qu'ils vont entreprendre : la création du Royaume du Congo...

Ce nom de Kongo qu'ils entendent attribuer à leur œuvre, contrairement à ce qu'on en a toujours dit, n'appartient à aucun individu. Il est adopté, afin d'évoquer à jamais :

- 1) Les souffrances qu'ils vont endurer pour la réalisation de cet immense projet : KŌNGA : chercher, rechercher, se mettre en quête de, explorer ;
- 2) Le pouvoir qui appartiendra entièrement au peuple : kōnga : troupes, foules assemblées ;
- 3) L'attachement du peuple aux principes de la paix : kōnga : tranquilliser, dorloter, endormir ;
- 4) L'appartenance des habitants du Royaume à la civilisation des peuples planteurs : kōnga : cueillir, récolter, moissonner ;
- 5) La forme presque sphérique qu'ils entendent donner à leur entreprise : kōngeka (kōngika) : courber »²⁸.

Ce dernier point de vue peut en partie expliquer le fait que les royaumes situés au sud du Kongo paient des impôts à ce dernier, et même que, jusqu'au XIX^e siècle, les *Ambundu*²⁹ venaient résoudre les questions juridiques et d'autres questions dans la capitale Mbanza Kongo³⁰.

Le *Kongo des Bakongo* doit être distingué des deux Républiques du Congo, la République Démocratique du Congo, ex-Zaïre, et la République du Congo-Brazzaville. Notre objet d'étude c'est le Royaume Kongo – *Kongo dia Ntotila* - le « *Kongo mythique auquel tout mukongo rattache ses origines claniques* »³¹ dont la

²⁷ Cfr. BATSIKAMA Patrício, *As origens do Reino do Kôngo*, Luanda, Mayamba Editora, 2010, pp. 62-86.

²⁸ Idem, p. 177.

²⁹ Habitants des royaumes au Sud du *Kongo*, aujourd'hui appelés Kimbundu, Ovimbundu, Umbundu.

³⁰ Cfr. BATSIKAMA Patrício, op. cit. p. 105.

³¹ BATSIKAMA Raphaël, op. cit. p. XVI.

capitale, *Mbanza Kongo*³², fait aujourd'hui partie de la République d'Angola. Elle est actuellement la capitale d'une des provinces de l'Angola indépendante, la Province du Zaïre.

Le territoire du royaume ne peut être présenté dans une carte avec une délimitation fixe de ses frontières. Quoi qu'il en soit, il faut savoir qu'il était divisé en six provinces, à savoir, *Soyo, Mpemba, Mbamba, Mbata, Nsundi et Mpanzu*.

Selon PIGAFETTA, autrefois « il était beaucoup plus vaste ; il comprenait, sous une même domination, presque tous les pays adjacents ; mais la félonie de ses vassaux l'a réduit à cet état, resserré en comparaison de ce qu'il était jadis. Le titre du roi est néanmoins très amplement énoncé, car il y a maintenu les noms de ces royaumes vassaux ; on y mentionne le Congo, l'Abundo, le Matamba, le Quizama, l'Angola, l'Angoio, le Cacong, les sept royaumes de Congere-Amozala, le Pangelungo ; il s'intitule seigneur du fleuve Zaïre, d'Anzique et d'Anzica, de Loango, etc., dont il ne possède, d'ailleurs, pas la plus petite parcelle »³³.

Selon la tradition, le Royaume *Kongo* aurait été fondé par un grand guerrier, *Nimi a Lukeni*, époux de *Nzinga*, la mère du royaume³⁴.

A un moment donné, il y avait « *Nkaka ya kisina* »³⁵, grand-mère. Cette femme s'appelait « *Nzinga* ». C'est elle qui déterminait l'origine de l'ensemble des familles *Kongo*, et par conséquent, l'ensemble de tous les lignages de la grande famille du *Kongo*. Son père était « *Nzinga a Nkuwu* ». Mais celui-ci ne pouvait pas être le vrai fondateur, selon la tradition. En réalité « *Nkuwu* », même s'il était le principal artisan du projet fondateur, devait s'aligner sur sa famille maternelle et réclamer le droit fondateur. C'est sûrement ce qu'a fait sa fille « *Nzinga* » en s'alignant probablement sur sa famille maternelle pour bâtir le royaume, sans

Nous voulons dire, avec cette note, qu'aucun de ces pays ne représente en soi l'identité *Bakongo*, ni de façon individuelle ni de façon collective. La même réflexion est valable pour la partie angolaise du royaume. En réalité, l'ancien royaume peut être trouvé dans de considérables régions du Congo Démocratique, du Congo Brazzaville, d'Angola, et dans certaines régions du Gabon, peut-être même un peu davantage.

³² La fierté et l'orgueil des *Kongo* sont tels qu'ils appellent leur capitale *Mbanza Kongo* comme le « *ZITA-DYANZA* », le centre du monde. Rappelons que *Mbanza Kongo* a été appelé *São Salvador* du Congo pendant tout la période coloniale.

³³ PIGAFETTA Filippo, LOPES Duarte, *Le Congo. La Véridique Description du Royaume Africain, appelé, tant par les Indigènes que par les Portugais, le Congo*, Bruxelles, J-J. GAY. LIBRAIRE-ÉDITEUR, 1883, pp. 76-77.

³⁴ C'est dans ce sens qu'on trouve une relation avec ce qu'écrivent Thierry GOGUEL d'ALLONDANS et Valérie BEGUET dans l'ouvrage *Traditions Orales du Congo-Brazzaville*, Clamart, Téraèdre, 2012, p. 6.

³⁵ L'expression « *Nkaka* » est commune à toutes les grand-mères, même aujourd'hui. La différence vient, toutefois, de l'expression « *ya kisina* » qu'on peut traduire comme propriétaire du lignage, celui qui garde en soi les secrets du nom ; car « *kisina* » renvoie directement à l'origine d'un nom donné.

laquelle rien n'aurait été possible. En maintenant le nom de son père « *Nkuwu* », elle gardait en même temps l'admiration possible de la famille de son père. Car « *Nzinga Nkuwu* » est, tout simplement, la fille de « *Nkuwu* », un enfant aussi pour tous les membres de la famille paternelle.

BATSÎKAMA affirme : « Fille de *NKUWU*, *ÑZINGA* fut mariée à *NIMI* et eut trois enfants, deux garçons : *VIT'A NIMI* et *MPANZU'A NIMI*, et une fille : *LUKENI LWA NIMI*. Ces trois enfants sont la base de la société congolaise : *Makukwa matatu malambilu' e Kongo* »³⁶.

Il est fort possible que *Nimi a Lukeni* « usurpa l'autorité dans le clan *Nzinga*. Ou, au moins, devait avoir la bénédiction de sa femme. Il s'imposa alors aux autres clans par la violence, et installa sa résidence sur une colline élevée qui s'appela dès lors '*Mbanza Kongo*'³⁷, cité ou ville de Kongo. L'ensemble des terres environnantes fut dénommé '*Nsi a Kongo*', pays de Kongo »³⁸. La capitale, « *Kongo dia Ntotila* », *Kongo* du Chef, « *Kongo dia Wene* », *Kongo* de l'autorité ; après l'arrivée des missionnaires, elle fut appelée aussi « *Kongo dia Ngunga* », la ville aux clochers, en allusion au grand nombre d'Églises existant dans la ville de *Mbanza Kongo* ; en effet, on en comptait plus de dix, dans la seule capitale³⁹.

³⁶ BATSÎKAMA Raphaël, op. cit. p.180.

³⁷ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO João António, *Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, Volume I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, p. 231.

³⁸ WANNYN Rob. L. op. cit. p.10. voir aussi SANTOS Eduardo dos, *Maza*, Lisboa, Edição do autor, 1965 pp.54-57.

³⁹ Cfr. BATSÎKAMA Raphaël, op. cit. pp. 36-38.



Gravure 1: Mbanza Kongo au XVI^e siècle, source Pigafetta.

2. Un Royaume d'origine Bantu

Le terme *Bantu* est relativement nouveau, introduit en plein XX^{ème} siècle par l'anglais Bleek dans le but de « marquer la très nette parenté existant entre tous les dialectes parlés par les nègres – mais non par le petit groupe des Bochimans Hottentots – qui habitent au sud d'une ligne joignant Douala, à la rivière Tana (Kenya), suivant approximativement la limite nord de la forêt équatoriale, passant ensuite au nord du lac Victoria du Kilimandjaro et du mont Kenya »⁴⁰. Au début, l'expression paraissait avoir une tonalité purement linguistique⁴¹. Elle regroupe des langues qui utilisent le mot « *muntu* » pour désigner la personne humaine, d'où le pluriel « *bantu* ».

La structure linguistique du mot *bantu* est ici résumée par Janheinz JAHN dans son ouvrage *Muntu*, cité par René TABARD:

« Les quatre catégories de la pensée africaine :

⁴⁰ CORNEVIN Robert et Marianne, op. cit. p. 104.

⁴¹ Idem. Voir aussi SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 20.

- **Muntu** : c'est l'être humain. Toutefois le sens ne se réduit pas à la personne humaine, puisqu'il s'applique tout autant aux morts qu'aux vivants, aux ancêtres qu'aux esprits. Plus concrètement, il signifie la force douée d'intelligence.
- **Kintu** : dont le pluriel est bintu. Regroupe toutes les forces qui sont dépourvues d'une volonté propre et ne peuvent agir que sous l'impulsion d'un muntu. On y classe les animaux, les plantes, les choses que des hommes ont faites, car il n'a pas de réelle volonté qui lui soit propre. Ses actions volontaires ne s'expliquent que sous l'impulsion d'un être de la première catégorie. Aussi, de cette différence avec la catégorie précédente, on conclut que toute la création a été mise au service de l'homme. Si Dieu a ainsi disposé les choses, c'est pour faire de l'homme le centre du monde. Voilà pourquoi l'anthropocentrisme de la culture bantu est une clé herméneutique admise par tous les spécialistes pour comprendre l'ensemble cosmique négro-africain.
- **Hantu** : dit la localisation et le temps. C'est la sphère du mouvement et du devenir. La force est essentiellement mouvante, active. Elle est en perpétuel déplacement et évolue constamment.
- **Kuntu** : signifie la modalité. Chaque être se présente de telle ou telle manière. C'est le mode de la beauté, de la joie, du froid, et leur contraire. Cette catégorie est aussi considérée comme une force qui dit, et la chose et son contraire. Fondamentalement, elle dit la vie et la mort, qui sont ontologiquement la même chose à des moments différents du devenir de la même force vitale »⁴².

Le mot bantu est le pluriel de *muntu* ; la racine *ntu*, sémantiquement parlant, est une forme radicale et ne se présente jamais dans le discours en dehors de ses spécifications concrètes, que sont *muntu*, *kintu*, *hantu* et *kuntu*. *Ntu* peut être compris comme la force vitale en elle-même. Puisque *ntu* n'appartient pas grammaticalement au discours sous sa forme radicale, il n'indique pas une chose, mais plutôt l'énergie,

⁴² TABARD René, *Voie Africaine de Christologie des Apparitions Pascales*, Thèse publiée, Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 2006, p. 37.

le dynamisme, qui se manifeste à travers la croissance comme le dépérissement ; il est la force universelle en tant que telle.⁴³

L'origine des peuples *Bantu* représente, encore aujourd'hui, un vrai motif de recherches passionnantes. La thèse la plus répandue est celle d'une migration du nord vers le sud. C'est la seule thèse étudiée dans les livres d'histoire en Angola, par exemple. En réalité, ceux qui soutiennent cette version de l'histoire partent du principe selon lequel les *bantu*, en permanent régime migratoire, proviennent d'une extraordinaire explosion démographique à partir du Nigeria pour les uns et du Cameroun pour les autres.⁴⁴ Cette migration aurait commencé il y a environ 2500 ans et comprend la plus grande migration jamais constatée en Afrique.⁴⁵ Les raisons et la façon dont ces populations ont immigré ne sont pas scientifiquement connues, mais demeurent un fait historique d'une très grande importance. Ils ont atteint la forêt congolaise au début de l'ère chrétienne. Il y a aussi la certitude que, au moins à partir du IV^{ème} siècle après Jésus Christ, les peuples ayant conquis cette région d'Afrique avaient déjà une parfaite connaissance du fer.⁴⁶ CORNEVIN, de son côté, soutient « qu'un peuple venu du nord et possédant une nette supériorité militaire et culturelle était descendu très progressivement à travers la partie sud-équatoriale du continent africain, en étant absorbé sur le plan physique par les populations préexistantes mais en imposant sa langue. Les préhistoriens ont confirmé cette hypothèse en mettant en évidence l'association de la métallurgie du fer avec l'apparition, aux environs du début de l'ère chrétienne, d'un nouveau type de poterie appelé *Dimple based pottery* au Congo et dans l'Est africain et *Channelled Ware* en Rhodésie. On peut donc dire que les migrations bantou primitives se confondent avec la diffusion de la métallurgie dans l'Afrique au sud de l'équateur, ou si l'on préfère avec l'Âge des métaux »⁴⁷.

Cette observation historique n'est pas en contradiction avec l'hypothèse de FROBENIUS qui situe en Asie le début de la fonderie du fer. « Ce fait se rapporte surtout aux civilisations moyen-érythréennes venues de l'est. Le continent, comme nous l'avons déjà mentionné, reçut d'elles la culture du blé, le travail du fer... Et

⁴³ Cfr. JAHN Janheinz, *Muntu*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, pp. 110-114.

⁴⁴ Cfr. ALTUNA Raul Asua, *Cultura Tradicional Bantu*, Luanda, Edições Paulinas, 2006, p. 18.

⁴⁵ Idem, p. 19.

⁴⁶ Idem, pp. 19-20.

⁴⁷ CORNEVIN Robert et Marianne, op. cit. p. 105.

pourtant il ne révèle que la forme la plus impressionnante d'une essence commune au fond à tous les styles africains, dans la mesure où ils sont conditionnés par la volcanique civilisation de l'Asie occidentale »⁴⁸. Au moins, il admet qu'une « identité de structure de la civilisation de l'Afrique occidentale et de celle de la Mélanésie s'est maintenue avec une précision frappante »⁴⁹.

L'abondance de minéraux partout en Afrique a bien favorisé l'expansion *bantu*. Et tout amène à croire que ce sont les Bantu qui ont apporté l'usage du fer en Afrique sud-saharienne. Ce fait est aussi une donnée de plus, selon laquelle l'Afrique, ou au moins cette partie d'Afrique, avait atteint l'âge du fer sans passer par l'âge du bronze, comme ce fut le cas en Europe et en Asie. En réalité, il n'y a pas de connaissance de l'usage du bronze avant.⁵⁰

Certains auteurs, comme Maurice DELAFOSSE, font une remontée dans l'histoire pour parler de l'origine des Noirs en général : « Si les indigènes de l'Australie, de la Papouasie et des îles mélanésiennes sont à ranger dans la même catégorie humaine que les Noirs africains, l'on peut raisonnablement se demander si les premiers viennent de l'Afrique ou les seconds de l'Océanie, ou bien si les uns et les autres n'eurent pas, lors des premiers âges du monde, un habitat commun en quelque hypothétique continent, aujourd'hui disparu, situé entre les terres africaines et les archipels océaniques et ayant constitué autrefois entre celles-là et ceux-ci un trait d'union et un passage...

Nous savons aujourd'hui de façon certaine qu'une portion fort importante du peuplement de Madagascar est originaire de l'Indonésie et il paraît bien démontré que, pour une partie tout au moins, la migration s'est opérée à une époque où il n'y avait pas plus de facilités de communication qu'aujourd'hui entre l'Océanie et Madagascar et que les exodes auxquels je fais allusion se sont effectués par mer...

Il apparaît donc que l'on peut, jusqu'à preuve du contraire, admettre comme fondée la théorie selon laquelle les Noirs de l'Afrique ne seraient pas à proprement parler des autochtones, mais proviendraient de migrations ayant eu leur point de départ vers la limite de l'Océan Indien et le Pacifique »⁵¹.

⁴⁸ FROBENIUS Leo, *La Civilisation Africaine*, Monaco, Le Rocher, 1987, pp. 181,183.

⁴⁹ Idem, pp. 173-173.

⁵⁰ Cfr. LAUDE J. *Las artes del Africa negra*, Buenos Aires, Labor, 1973, p. 90, cité par ALTUNA Raul Asua, op. cit. p. 21.

⁵¹ DELAFOSSE Maurice, *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1941, p. 7.

C'est aussi ce que pense BATSÏKAMA quand il affirme : « A notre humble avis, l'hypothèse la moins contestable sur l'origine, non seulement des bâtisseurs du Royaume du Congo mais de tous ces peuples appelés abusivement bantous, paraît celle qu'avance D.P. De Pedrals. D'après cet auteur, 'l'Afrique noire à laquelle, sur toute l'étendue septentrionale du continent, dès l'époque la plus reculée, et dans des circonstances mal établies, s'est donc superposée la masse des Hamites (Égyptiens et Libyens ou proto - Berbères), a pu assister, en outre, pendant les deux derniers millénaires à l'irruption sur la périphérie du même secteur de nouveaux peuples, les uns de race caucasique provenant vraisemblablement d'Asie Mineure, les autres de race sémite provenant de l'actuel Proche-Orient et d'Arabie... Quant aux influences orientales sur eux, elles ne paraissent pas négligeables »⁵².

En ce qui concerne les *Bantu*, en particulier, il faut retenir le point suivant : il y a une très forte parenté linguistique entre les différents groupes. Toutefois, au-delà de cette parenté linguistique, il y a, sans doute, un fond de croyances, rites et coutumes similaires, une culture avec des traits spécifiques et identiques, qui les assemble et les rapproche, indépendamment de l'identité raciale.

FROBENIUS parle même d'une culture unique. Et pour mieux s'exprimer il dit que « au fond, la vie des peuples de l'Afrique, depuis des milliers d'années, ressemble à la surface de la mer avec ses courants, ses tourbillons, ses marées soudaines. Cependant, malgré ces changements, elle forme toujours une unité, dont les divers éléments sont toujours en rapport direct ou indirect ».⁵³ De son côté C. A. DIOP⁵⁴ va au-delà des particularismes ethnographiques en considérant toute culture négro-africaine comme une unité communautaire. Pour lui les différentes régions ou cycles culturels ne sont que des aspects ou des perspectives différentes d'une seule et unique culture.

Il devient tout à fait clair que cette unité ancienne a pu prendre sa consistance à travers les nombreuses conditions plus ou moins adéquates. L'élan le plus déterminant peut être les migrations elles-mêmes dans la mesure où elles ont

⁵² BATSÏKAMA Raphaël, op. cit. pp. 265-266.

⁵³ FROBENIUS Léo, op. cit. p. 177.

⁵⁴ Ses principaux ouvrages vont tous dans le sens de cette unité culturelle de l'Afrique. *De Nations Nègres et Culture, en passant par L'Unité culturelle de l'Afrique Noire, L'Afrique Noire pré-coloniale...* cette idée est très nette. Des idées parfois critiquées par des hommes politiques de l'époque des indépendances, comme lui-même le dit : « ... non seulement les hommes politiques africains n'acceptaient pas ces idées, mais certains

favorisé l'intercommunication de méthodes et de formes de vie. Chaque groupe migratoire communiquait et recevait les différents aspects d'un héritage collectif, ce qui a fortifié les similitudes, et aussi empêché la rupture culturelle.

3. Le milieu social

L'absence d'éléments écrits et chronologiques de cette époque nous amène à recourir aux éléments de la tradition et aux diverses sources écrites qui sont elles aussi un condensé des sources orales regroupées dans certains ouvrages historiques et d'autres manuels. C'est pour cette raison que la compilation de ces données, issues de la tradition, des rituels et même des ouvrages existants, nous amèneront, bien sûr, à trouver plusieurs noms pour une même personne ou plusieurs interprétations pour une même réalité. Ce qui est satisfaisant c'est qu'il y a une très forte convergence sur les principaux noms des personnages historiques et marquants ainsi que pour les endroits, l'organisation du territoire et la vie quotidienne.

A l'exception des empires médiévaux noirs, l'Afrique noire n'a commencé son ouverture que dans les dernières décennies. C'est aussi cet isolement qui a créé, pendant des siècles, ce caractère original et spécifique de l'Africanité.⁵⁵

En ce qui concerne le *Kongo*, on revient à notre expression clé « *Makukwa matatu malambilu' e Kongo* » : *VIT'A NIMI*, *MPANZU'A NIMI*, *LUKENI LWA NIMI*.⁵⁶

- a) *VIT'A NIMI* le fils aîné était le débroussailleur, celui qui prépare la voie à ses frères, qui arrange des situations difficiles, le négociateur, le diplomate. Sa descendance va s'occuper de la diplomatie. A chaque fois qu'il fallait effectuer une mission en dehors du royaume, on faisait toujours appel aux gens du lignage de *VITA*.
- b) *MPANZU'A NIMI* était un enfant querelleur, audacieux et d'une ténacité évidente. Sa descendance fut douée pour faire la guerre mais aussi pour cultiver la terre et faire la cuisine.

d'entre eux même essayèrent de les critiquer sur le plan purement doctrinal », in *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*, second édition, Paris, Présence africaine, 1982, p. 9.

⁵⁵ Cfr. ALTUNA Raul Asua, op. cit. pp. 34-35.

⁵⁶ Cfr. BATSIKAMA Raphaël, op. cit. pp. 180-182.

c) *LUKENI LWA NIMI* la fille belle et délicate. Pour sa beauté, elle avait mérité le nom de *NKENGE*, la belle. Elle représente l'espoir et l'espérance de la prospérité. En obéissance stricte aux lois du matriarcat, l'exercice du pouvoir était réservé à ses descendants.

Néanmoins, selon la tradition, la validité du couronnement d'un roi reposait sur la bénédiction de la famille de *VITA'NIMI*, aussi appelé *NSAKU*, le débroussailleur ou *MASSAMBA*, de prier, frayer le chemin. Car c'est la famille *NSAKU*, de par son droit d'aînée qui exerçait le sacerdoce chez les *Kongo dia Ntotila*.

De ce noyau se sont formés les principaux lignages *bakongo*, existant encore aujourd'hui, notamment, *KINSAKU*, *KINZINGA* et *MPANZU*⁵⁷. Et à chaque mariage il faut mentionner à voix haute l'appartenance de chaque fiancé pour que les gens sachent qu'il n'y a pas de mariage entre familles.

Ainsi si nous avons un membre du lignage *Mpudi a Lukeni*, par exemple, il doit chercher à se marier avec quelqu'un du lignage *Nkila a Mayala*, ou d'un autre. Ou encore le *Mpudi* peut aussi chercher dans une autre partie des *Lukeni*, par exemple *Lukeni Iwa Mbezi*. Dans le premier cas les jeunes sont familièrement éloignés, dans le deuxième ils sont proches, mais n'appartiennent pas au même lignage.

Un autre élément important de la société Kongo était sa monnaie, appelée *Nzimbu* ; cependant *Mbongo* était la façon normale et populaire de la nommer. Les *Nzimbu* sont des coquillages se trouvant dans des régions du littoral, dans le sable au bord de la mer. Ils étaient recueillis dans l'île de Luanda, actuelle capitale d'Angola mais qui, auparavant, était une ancienne parcelle du Royaume *Kongo*. L'extraction se faisait sous le contrôle du roi à travers son gouverneur à Luanda. C'est la monnaie qui facilitait les échanges et le paiement des impôts partout dans le royaume. Il y avait aussi d'autres pièces auxiliaires comme le *lubôngo*, petit carré de tissu de raphia et le *minsânga*, des petites perles.

3.1. L'autorité

La vie des *bakongo* en général était très circonscrite autour du *Ntotila*, souverain. Si, d'un côté, l'étymologie du nom *Kongo* offre plusieurs interprétations, celle de *Ntotila* est tout à fait claire. Le *Ntotila*, appelé aussi *Ntinu*, roi, était le

⁵⁷ Cfr. BATSÏKAMA Patricio, op. cit. pp. 183-199. De façon plus précise, voir BATSÏKAMA Raphaël, op. cit. p. 243.

monarque du Kongo. Son pouvoir était respecté, même s'il devait tenir compte des avis de ses conseillers. On peut dire que « c'est le génie politique des *ntotila* qui leur a permis de contrôler, plus encore peut-être que d'occuper un territoire aussi vaste qu'un empire »⁵⁸. Le *Ntotila* s'occupait aussi de la nomination et de la destitution des gouverneurs. En ce qui concerne sa succession, elle était faite en application stricte des principes et des règles du matriarcat⁵⁹.



Gravure 2 : Cour royale à Mbanza Kongo. Source O. Dapper, 1668.

Les principes matriarcaux font de la monarchie Kongo une monarchie élective et héréditaire.⁶⁰ En réalité le roi était choisi dans la famille royale sans « aucune règle de progéniture »⁶¹. Les nobles de la famille royale confirmaient dans le lignage *LUKENI LWA NZINGA* la personne ayant le droit de gouverner, et, par conséquent,

⁵⁸ WANNYIN Rob. L. op. cit. p. 11.

⁵⁹ On parlera du matriarcat et du patriarcat plus tard.

⁶⁰ RANGLES W. G. L. dans l'ouvrage *L'ancien royaume du Congo*, Paris, Mouton & Co, MCMLXVIII, p. 28, considère que la monarchie au Kongo était seulement élective. Il ne comprenait pas la dynamique organisationnelle des institutions Kongo. Pour sa part SANTOS défend la même position de Randles, sauf qu'il reconnaît que, même si le roi était élu par les grands du royaume, cette élection était toujours associée au système de parenté matrilineaire. Ce qui veut dire que l'autorité suprême ne devait retomber que du côté des parents utérins ou germains du défunt roi. C'est-à-dire entre un oncle et ses neveux. Cfr. SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 65.

⁶¹ Et ici nous sommes d'accord avec RANGLES, op. cit. p. 28.

cautionnaient son élection. Tout devrait être fait dans le principe que nous avons vu ci-dessus, selon lequel « *Makukwa matatu malambilu' e Kongo* ».

Car l'éducation des enfants était toujours faite dans le clan de l'oncle maternel. C'est la raison pour laquelle « les sujets intéressants d'une terre conquise, qui avaient pris femme dans un clan *Kongo*, se trouvaient parfaitement assimilés dans leur première descendance. La diplomatie du *ntotila* essayait toujours, dans le même but d'assimilation, d'obliger le prince d'un *regnum* voisin convoité à choisir son épouse légitime (*ntinu nkentu*) à la cour de *Kongo* »⁶².

Mais le pouvoir était « par essence un bien public »⁶³. Pour cette raison, tous ceux qui accédaient au pouvoir devaient renoncer à leurs noms personnels pour prendre ceux des lignages ; c'est le cas, par exemple de *Lukeni Iwa Nzinga* : *Lukeni* était le prénom et *Nzinga* le nom du lignage. Plus précisément, « on sait que dans le Royaume du Congo, il était constitutionnellement défendu d'exercer le pouvoir sous son propre nom, car le pouvoir, chose publique, devait être exercé au nom du peuple, par le nom du peuple, ou mieux, une partie du nom du peuple : le lignage. Ainsi par exemple, pour ces trois rois que nous avons déjà cités : ÑZING'A NKUWU, MVEMB'A ÑZINGA et MPUDI'A ÑZINGA. Ces appellations indiquent les lignages. Le premier, de la partie maternelle, le second celui du père du roi. ÑZING'A NKUVWU, signifie que ce roi est du lignage ÑZINGA par sa mère et de celui de NKUWU par son père »⁶⁴.

Toutefois, « le roi ne sera ni un dieu ni un prêtre, ni même un surhomme... Et le fait d'être sacré ... ne lui épargne pas l'obligation de se conformer à la volonté populaire grâce à laquelle il tient le trône. D'ailleurs il n'est qu'un simple représentant des vrais détenteurs du pouvoir c'est-à-dire, les morts à l'entière satisfaction desquels il est tenu d'assurer ses responsabilités »⁶⁵. Ou encore selon RANGLES : « à travers la royauté, dont le roi est le symbole visible, le peuple se découvre une identité collective et se reconnaît en tant que communauté solidaire et cohérente. Il se définit ainsi par rapport à ceux qui n'en font pas partie. Un lien extraordinaire et obscur s'établit entre le microcosme constitué par le roi et le macrocosme représenté par le peuple. Leurs destins sont fatalement liés et tout changement de fortune, de

⁶² WANNYIN Rob. L. op. cit. pp. 11-12.

⁶³ BATSÏKAMA Rafaël, op. cit. p. 248.

⁶⁴ Idem, p. 143.

⁶⁵ Idem.

puissance ou de vitalité se répercute de l'un sur l'autre »⁶⁶. Le roi est celui qui imprime l'ordre naturel chez ses sujets, en même temps qu'il représente la force et la vitalité.

Il est important de souligner la relation 'trilogique' entre royauté – clan – roi. Le roi meurt, le royaume s'affaiblit et peut aussi mourir, dans le sens humain, compte tenu que ces deux là ont une destinée commune, comme nous l'avons vu ci-dessus. Néanmoins, le clan est toujours éternel et la royauté pérenne. Dès lors que le clan se compose des vivants et des morts, il ne peut pas mourir, mais s'accroît, simplement. Selon RANGLES « la pérennité de la royauté (à la différence de la continuité du pouvoir) était assurée par la transmission des insignes de souveraineté d'un roi à l'autre. Dans certains cas, la christianisation a modifié ces insignes et en a ajouté d'autres »⁶⁷.

Mais le roi ne gouvernait jamais seul. Il était entouré par une Cour⁶⁸, son Conseil d'État qui intervenait à chaque fois dans les décisions importantes comme les jugements, les choix de guerre ou de paix, entre autres. RANGLES commente que « dans une lettre de 1535, D. Afonso I (1506-1543) fait allusion à son 'conseil', formé d'après ce qu'il laisse entendre dans une autre lettre de 1539, de douze membres...

Il s'agit, semble-t-il, d'un conseil bien plus constitutionnel que représentatif. Il joue un rôle important dans le choix du nouveau roi au moment des successions »⁶⁹.

Ce n'est pas tout. Le roi était entouré aussi d'un Corps Administratif et d'une Garde Royale. Le premier comprenait les gouverneurs des provinces, les fonctionnaires de la cour et des prêtres chargés du culte des ancêtres. Plus bas, on trouve les chefs de villages et des neveux des nobles. Le second comprenait des hommes préparés pour assurer la protection du roi, exécuter et faire exécuter ses décisions.⁷⁰

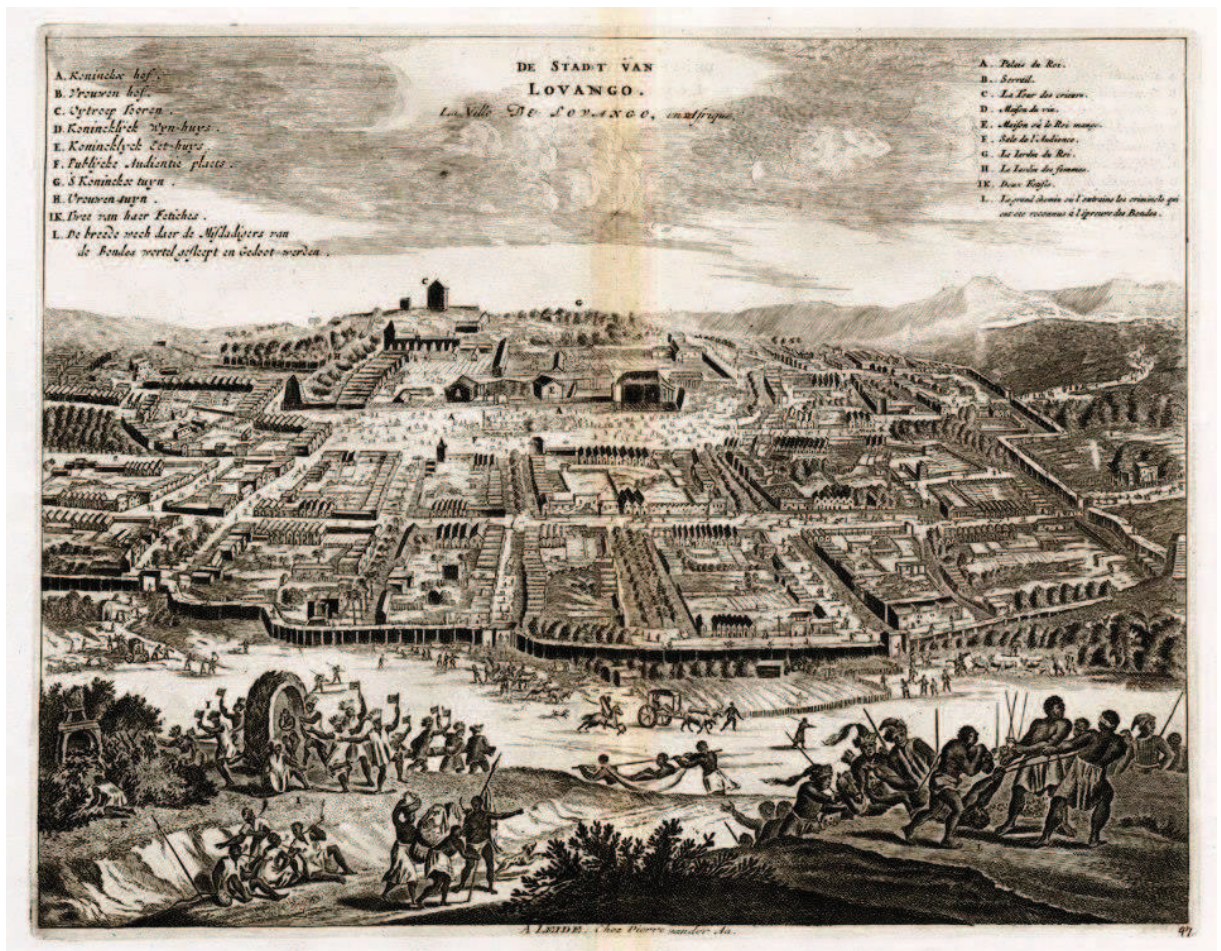
⁶⁶ RANGLES W. G. L. op. cit. pp. 28-29.

⁶⁷ Idem, p. 46. Pour une étude plus claire de ces insignes on peut se référer aux pages 47-50 de l'ouvrage cité ou aux ouvrages de SANTOS, Eduardo dos, op. cit. p. 68, ou encore SETAS António, op. cit. p. 45.

⁶⁸ Déjà dans l'ancien royaume, le concept de parité de sexe était présent dans l'esprit des Kongo. L'exemple c'est justement la Cour royale, qui selon SANTOS, était composée de douze membres, dont quatre femmes, provenant de l'entourage du roi lui-même, comme le confirment d'autres auteurs. Ces femmes pouvaient être une ancienne reine, une tante ou encore une sœur du roi. Voir SANTOS Eduardo dos, op. cit. pp. 81-83.

⁶⁹ RANGLES W. G. L. op. cit. p. 59.

⁷⁰ Cfr. RANGLES W. G. L. op. cit. pp. 59-63.



Gravure 3 : Loango, une des principales villes du Royaume. Source O. Dapper, 1668.

3.2. La Justice

Il existait un système judiciaire organisé au *Kongo dia Ntotila*. Les tribunaux étaient présidés par une sorte de procureur, celui qui portait l'accusation, appelé *Mbuta a nfundisi*. Le *Mbuta a nfundisi* était, en général, un des responsables du village ou le chef du village lui-même. Ces gens étaient entourés par un corps de *jurés* constitué par des hommes d'influence et de prestige du village ou des villages voisins.

L'accusé avait toujours droit à un avocat appelé *Kimpovela* ou *Mvudi*. Monsieur le *Kimpovela* devait être aussi un membre influent du village, de préférence un vieux du village, secondé par un porte parole, appelé *Mbukami*, dans le cas spécifique de jugement. Ce dernier devait être nécessairement un résident du village.

Si la situation dépassait les compétences du chef du village, on choisissait le plus âgé des villageois ou la personne la plus importante pour prendre en charge le jugement. Cela montre que la justice était toujours liée au pouvoir. Le chef « est

essentiellement un juge. C'est à lui que sont déférées en temps normal toutes les palabres entre hommes libres des différents hameaux, et même des palabres de quelque conséquence entre membres d'une même lignée...

La loi et la science juridique sont contenues dans les *nsiku ba mbuta*, les préceptes des anciens, et dans les *ngana zi mfulu mambu*, les proverbes ou dictons, qui ont cours à la place des palabres. Les vieux chefs en connaissent des centaines, et possèdent l'art consommé de les amener à propos et de les interpréter »⁷¹. Même sans être écrite, la procédure pénale était composée de certains principes très simples et inaliénables, à savoir : chacun a droit à la justice. Et tous celles et ceux qui violent les lois communes ou les lois des autres devaient payer jusqu'à la réparation complète des dommages provoqués.

Dès que la situation l'obligeait, un recours fait directement à la cour royale était toujours envisageable. Le roi devait être assisté, dans les situations de jugement, par plusieurs conseillers, notamment : le *Ne Muanda e Kôngu*⁷², son conseiller principal, le *Ne Miala*, assistant de ce dernier, le *Ntinu a Mbazi*, principal conseiller en dehors de la Cour, secondé par deux assistants (*Kiangala*), Le *Mpângu e Kôngu*, avec la mission de savoir ce qui se passait dans la population pour informer le *Ntinu a Mbazi*, et le *Nsaku e Lau*, qui avait pour rôle de retenir la parole de l'accusé et du plaignant pour la répéter s'il en était besoin.⁷³ Selon la tradition, pour chaque jugement, les membres du jury devaient être tous nommés par la *Ngudi a Ntotila*, la mère du roi, ou au moins, elle devait approuver leur nomination. Le Suprême Tribunal de Justice était représenté par le Roi lui-même et sa Cour qui devait prononcer les jugements en respectant les principes de la démocratie et de l'impartialité ; comme dit le dicton : « *e Ntinu Kongo walungisi wangani, welese wandi mbimba mu toma* », le Roi du Kongo doit condamner son proche et donner raison au lointain si la situation l'exige. Le même principe s'appliquait aux gouverneurs, eux aussi entourés des anciens, dans une espèce de gérontocratie.

⁷¹ VAN WING J. *Études Bakongo, Sociologie – Religion et Magie*, Louvain, Desclee de Brouwer, 1959, pp. 133 et 134.

⁷² Ici il faut comprendre *Kôngu* au sens dérivatif de *kônga*, selon Batsikama op. cit. p. 177, avec la signification selon laquelle *kônga* renvoie au pouvoir, aux foules assemblées, à l'attachement aux principes de paix. Dans le *Dictionnaire Kikongo - Français* de K. E. LAMAN, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1936, le mot *Kônga* possède encore plusieurs significations, comme par exemple : cueillir, recueillir, ou encore ombilic qui est soigné, ou encore caresser ou ressembler, tranquilliser. Pour cette raison, les différents titres comportant le mot *kôngu* ont tous une explication et même une interprétation avoisinante.

⁷³ Cfr. SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 79.

Le tribunal fonctionnait toujours à l'air libre, et en public, à l'ombre d'un opulent arbre appelé *Nsanda*,⁷⁴ avec le drapeau du village, symbole de son pouvoir et lieu de résolution des problèmes.

En quoi consistait la justice au Kongo ? Celle-ci devait respecter un certain nombre de procédures bien organisées : recevoir la plainte, convoquer les conseillers et, seulement après, prononcer le jugement. Il n'y avait pas de précipitation. Le « juge », une fois la plainte reçue, répondait : « *maza nduini* », c'est-à-dire, je bus de l'eau, pour avoir le temps de suivre la procédure. Toutefois, si la situation était grave et urgente (blessures, offenses graves, meurtres...), le traitement de la situation était accéléré.

Avec l'occupation coloniale, les Portugais ont pris l'ascendant sur les questions juridiques. Toutefois, en marge de cette justice coloniale, la justice traditionnelle était toujours présente, surtout pour des questions de famille que les Portugais n'ont jamais pu résoudre. Et comme le dit WANNYN, « la grande cour de justice de S. Salvador, avec ses traditions séculaires, conserve tout son prestige aux yeux des descendants des clans de Kongo »⁷⁵.

3.3. L'organisation sociale

L'organisation sociale du royaume *Kongo* était, naturellement, très structurée et vaste. Nous nous intéresserons surtout à la question du mariage, sujet de notre recherche. D'autres thèmes comme la politique, la culture, la religion, les questions militaires auraient pu être abordées ultérieurement, car elles sont également toutes passionnantes.

En ce qui concernent les activités économiques en général, elles allaient beaucoup plus loin que celles réservées à la simple subsistance et recouvraient d'autres secteurs plus spécifiques. En fonction des régions et des conditions, il y

⁷⁴ *Nsanda* est un arbre que les *Kongo* appréciaient beaucoup. Dans chaque ville ou village, il devait y en avoir au moins un. Dans la conception de la famille Kongo, il est fondamental que chaque famille possède son *Nsanda*, pour des questions d'ordre familial. Le *Nsanda* était aussi l'arbre utilisé pour définir les limites territoriales du Royaume Kongo. Dans le cas particulier de la famille royale à Mbanza Kongo, *Nsanda* avait encore un autre nom, celui de *Yala Nkuwu* qui symbolise l'arbre où les rois ont plusieurs fois prononcé des jugements et réuni leurs sujets pour d'autres raisons.

⁷⁵ WANNYN Rob. L. op. cit. p. 20.

avait la production de paniers, de poisson séché, de céramique, des tissus; là où il y avait des matières premières, il y avait le travail des métaux.⁷⁶

A cette période, selon BALANDIER, le Kongo « dispose de techniques diversifiées, d'arts vivants, de connaissances étendues – jusque dans le domaine du savoir médical et de la thérapeutique –, mais il apparaît insuffisamment équipé lorsqu'il s'agit d'aménager l'espace et d'intensifier la vie de relations »⁷⁷. Le commerce était vivant, à cause des échanges entre les bakongo et d'autres peuples, en outre le royaume possédait un réseau de routes bien organisé. Ce que nous dit WANNYN est clair : « On ne sait encore que peu de chose sur l'importance du rôle qu'ont joué les grandes caravanes africaines dans les relations culturelles entre le Bas-Congo et les populations de l'Afrique intérieure qui avaient déjà fort évolué de la Découverte, à l'exemple de Baluba, Balunda et Bakuba, notamment...

Longtemps avant l'arrivée des Blancs, suivant la tradition, les *ntotila* ont organisé un vaste réseau routier qui joignait les points les plus importants du vaste territoire de Kongo à la capitale. Les routes 'royales', dont il subsiste des traces, étaient des pistes plus larges que les sentiers ordinaires avec de solides ponts de lianes sur les cours d'eau difficilement guéables. Nous avons encore vu de ces ponts construits à la manière ancestrale, témoignant d'une technique éprouvée et d'un incontestable souci d'élégance architecturale. Certains, larges de deux mètres environ, avaient une portée supérieure à vingt mètres. L'entretien des ponts, le débroussaillage des pistes et le curage des gués, qui exigent une main-d'œuvre considérable, ont toujours été à la charge de l'autorité régionale...

Conçues dans un but politique, les routes ont initialement permis au pouvoir central de maintenir la cohésion entre les clans des territoires organisés, tout en manifestant son autorité. Elles devinrent des voies de commerce qui développèrent la vie économique et assurèrent très naturellement le rayonnement culturel de Kongo »⁷⁸.

Une florissante production de fer et d'autres objets était aussi connue. Ainsi « traditionnellement, le fer a été produit et façonné d'abord dans la capitale sous contrôle du *ntotila*, et ensuite dans les 'provinces'. Il en fut peut-être de même pour le

⁷⁶ Cfr. SETAS António, *História do Reino do Kongo*, Luanda, Myamba Editora, 2011, p. 20.

⁷⁷ BALANDIER Georges, *Le royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe Siècle*, Paris, Hachette Littératures, 2009, p. 109.

⁷⁸ WANNYN Rob. L. op. cit. pp. 17-19.

bois : sièges, bâtons sculptés, ustensiles domestiques tels que peignes, louches et écuelles. Mais les belles pièces en laiton auraient été produites dans le sud, tout comme la fine poterie dans le nord, les nattes et le raphia tissé dans le nord-est »⁷⁹.



Photo 2 : Ancien couteau géant fabriqué au Kongo. Source del campe.net

Toute cette activité produisait des allers-retours importants dans tout le royaume. On peut dire que les mouvements migratoires intérieurs et même extérieurs étaient bien dans l'âme des bakongo. Toute la région du bassin inférieur du fleuve *Nzadi* a été le théâtre de plusieurs mouvements successifs de populations.

Ce mouvement a été anéanti avec l'arrivée des Européens et plus tard avec l'invasion des *Jagas*⁸⁰ au XVI^{ème} siècle.⁸¹

En paix avec lui-même et ses voisins, vassaux ou non, ainsi était la vie au *Kongo* à l'arrivée des Portugais.

⁷⁹ Idem, pp. 19-20.

⁸⁰ Les *Jagas* sont un peuple très guerrier venu du sud du royaume avec des armes. Ils avaient envahi et dominé tout le royaume y compris la capitale Mbanza Kongo. Le roi s'est ainsi réfugié sur l'Île des Chevaux, sur le fleuve *Nzadi*. L'Île des Chevaux a pris cette dénomination portugaise à cause du grand nombre d'hippopotames existant à l'époque.

⁸¹ Cfr. SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 24

CHAPITRE II : LE KONGO APRÈS L'ARRIVÉE DES PORTUGAIS

1. Le milieu social

Le contact des Portugais avec les Kongo a-t-il eu lieu avant 1482 ? Rien ne le confirme, mais l'hypothèse n'est pas à mettre de côté. Ce qui est sûr c'est que Diogo Cão, navigateur portugais à l'origine des premiers contacts avec la Cour royale, a conduit son navire à l'embouchure du grand fleuve *Nzadi* en 1482, au nom du roi du Portugal, *Dom João II*. Le roi avait demandé à Diogo Cão de trouver le chemin conduisant à l'Inde et de profiter de l'occasion pour s'intéresser à la côte occidentale de l'Afrique.⁸²

Malheureusement « au XVI^e siècle, lorsque Édouard Lopez publia le résultat de ses explorations en Afrique, on ne possédait ni les moyens d'investigation, ni les moyens de description, ni les moyens de publication dont nous disposons aujourd'hui... on n'avait pas de journaux qui permettent de répandre au jour le jour les découvertes »⁸³.

⁸² Cfr. SEITAS António, p. 51.

⁸³ PIGAFETTA Filipo, LOPES Duarte, op. cit., p. 9.



Gravure 4 : Éléments de la vie sociale au Kongo, siècle XVII. Source Malaki ma Kongo.

2. Les premiers contacts

Lors de son premier voyage Diogo Cão n'est pas allé jusqu'à *Mbanza Kongo*, mais il est resté à l'embouchure de *Nzadi*, c'est-à-dire, dans la province de *Soyo*, où il a été bien reçu. Tout était facile pour lui et ses hommes : les maisons, les bras des femmes et les yeux de tout un peuple, curieux, fasciné par la subite et pompeuse présence de ces hommes venus d'un royaume lointain, de l'autre côté de la mer, et dans un premier temps, animés d'un sentiment de paix, avec des mains ouvertes toujours prêtes à offrir. C'est ainsi qu'il (Diogo Cão) a connu l'existence d'un roi, qui habitait loin ; et il se pressa de lui envoyer une petite délégation de quelques hommes, des missionnaires pour la plupart.

Tout a commencé dans ce climat de voyages et d'échanges, quand quatre citoyens du *Kongo* sont embarqués pour le Portugal non pas comme des invités, mais comme des otages.⁸⁴ Tout cela parce que la délégation, envoyée à *Mbanza*

⁸⁴ Batsikama, op. cit. p. 26-29, parle de plusieurs indigènes emmenés de force au Portugal et vendus comme esclaves. Ces quatre personnes, revenues au Kongo étaient des notables du royaume, et leur non retour aurait pu avoir des conséquences graves pour les missionnaires restés à la Cour royale du Kongo. C'est la même constatation que fait RANGLES quand il affirme que Diogo Cão « emporta en guise d'otages, plusieurs Noirs, chefs locaux de la province congolaise du Soyo, qui avaient pris l'habitude de visiter le bateau sans méfiance ». op. cit. p. 90.

Kongo pour voir le roi, n'était toujours pas de retour et que Diogo Cão devait retourner au Portugal.

En 1485 Diogo Cão revient au Kongo avec les quatre notables, habillés à la portugaise pour la joie de tous. De leur côté, les membres de la délégation envoyée à *Mbanza Kongo* avaient été très bien traités aussi.

Jusque là tout avait évolué dans une atmosphère de respect mutuel apparent. Mais au-delà de ces bonnes intentions, très vite ont été observés des pratiques douteuses : des nobles du *Kongo* sont amenés au Portugal pour être éduqués à la manière portugaise, comme ce fut le cas du fils du roi, *Mvemba a Nzinga*, le futur Roi du *Kongo*, *D. Afonso I.*⁸⁵ C'est ainsi que des prêtres, des artisans et des commerçants portugais se sont installés au Kongo « pour apprendre aux indigènes à travailler et à prier à Dieu. Esclaves et ivoire d'un côté, babioles, objets de culte, tissus, vin et eau-de-vie de l'autre côté »⁸⁶.

Le but, selon les Portugais, était de christianiser les païens, mais il ne fallait surtout pas oublier l'objectif premier, c'est-à-dire, trouver le chemin conduisant à l'Inde. Selon l'histoire, « le navigateur portugais Diogo Cão, en quête d'un passage reliant l'Atlantique à l'océan Indien, suit au prix de 'bien des difficultés et des périls' la côte occidentale de l'Afrique, pénètre dans l'hémisphère austral et découvre l'embouchure du Congo. En raison de sa largeur, il semble avoir été amené à le confondre avec le détroit qu'il cherchait, et qui devait lui permettre d'accéder au royaume chrétien du Prêtre Jean, but principal de son entreprise »⁸⁷.

Toutefois, à partir de cet instant, ce qui se passait au Kongo s'apparentait à ce qu'on appelle aujourd'hui un choc de civilisations. Ce fut le choc des lois et des principes de deux cultures différentes, l'une d'elles voulant à tout prix imposer ses règles dans un territoire qui n'était pas le sien. Cela a créé des antagonismes que nous connaissons tous; des antagonismes incompatibles avec les us et coutumes locaux et la réelle philosophie du peuple noir. Ces incompatibilités qui touchaient, surtout, les groupes au pouvoir étaient, notamment, la prohibition de la polygamie, la tentative d'annulation de la loi de succession matrilineaire en faveur de la loi de succession patrilinéaire directe. Ce fut le cas lors de la succession de *Nzinga a*

⁸⁵ Cfr. SETAS António, op. cit. p. 52.

⁸⁶ Idem. Trad. J. Rescova

⁸⁷ RANDLES W. G. L. op. cit. p. 87.

Nkuwu. Selon la tradition, son neveu *Mpanzu a Kintinu* devait lui succéder au royaume, mais les Portugais ont tout fait pour que son fils, *Mvemba a Nzinga*, prenne le pouvoir. Ces deux points de discordance sont à l'origine de « la première révolte du peuple noir, sous le leadership de *Mpanzu a Kintinu* contre ces lois et surtout contre l'usurpation de son pouvoir⁸⁸ ». Malheureusement cette révolte n'a rien donné, sauf à perturber la gouvernance de *Mvemba a Nzinga*, protégé par les Portugais. *Mpanzu a Kintinu* sera tué au combat en 1512, au début du règne de son frère (son cousin).

A vrai dire « le pays digéra difficilement cet affront fait à la Constitution et prit l'engagement d'en apprendre de belles à l'usurpateur, qui, de son côté, s'appuyant on ne sait sur quelle base légale, ne cessait de proclamer qu'il était 'l'héritier légitime du trône', alors que la succession dans le royaume était, aussi, élective.

Ce contexte déclencha la guerre civile qui d'ailleurs couvait depuis le complot de Nsundi. Alors on vit s'affronter constitutionnalistes et 'héréditaristes'. Ces derniers moins nombreux, furent cependant puissamment appuyés par tous 'les Portugais que Luiz da Souza avait laissés à Mbanza-Kôngo', et l'emportèrent sans la moindre difficulté sur leurs ennemis, qui sous le commandement de *Mpânzu a Nzinga* ne possédaient que des armes traditionnelles »⁸⁹. Ce fut le premier Coup d'État connu au *Kongo dya Ntotila*.

Voici, en quelques mots, l'interprétation du prêtre catholique, le Père CAVAZZI : « Mpanzu a Kintinu, obsédé par l'idolâtrie et désireux de renverser D. Afonso, regroupa autant de personnes qu'il pouvait, décidé à soutenir ses prétentions avec les armes. Il blâmait son frère pour avoir abandonné le culte des idoles, et de soumettre tout le peuple à une intolérable loi étrangère. Fort de cette prémisse, il concluait que le droit à la succession lui revenait. Pour peu, il aurait obtenu ce qu'il désirait »⁹⁰. Il ignorait, ou au moins il voulait que ses lecteurs en métropole ignorent, qu'en pratique et dans le véritable et bon sens de la tradition des *Kongo*, c'était justement le contraire.

Il faut prendre conscience qu'il s'agit là d'un fait imposé par les Portugais. C'est la « révolution chrétienne »⁹¹, selon les mots de RANGLES. A partir de ce

⁸⁸ SETAS António, op. cit. pp. 50-51. Trad. J. Rescova.

⁸⁹ BATSÏKAMA Raphaël, op. cit. p. 89.

⁹⁰ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO João Antonio, op. cit. p. 240. Trad. J. Rescova.

⁹¹ RANGLES W. G. L. op. cit. p. 28.

moment, les successions au Kongo ne se sont « pas toujours déroulées dans une atmosphère sereine : ou bien un prétendant, aidé de ses partisans réussissait à s'emparer du pouvoir par la force (comme cela se produisit en 1506, 1636 et 1662), ou bien, il s'ensuivait des luttes entre factions désireuses d'imposer un roi de leur choix »⁹².

Cette christianisation du royaume a été encouragée par la 'conversion au catholicisme' du gouverneur de Soyo d'abord et ensuite du roi *Nzinga a Nkuwu*, lui même avec toute sa cour. Le fils du roi, *Mvemba a Nzinga*, appelé *D. Afonso I*, élevé au Portugal, et très attaché à la doctrine chrétienne, fut considéré comme la personne ayant facilité l'esclavage, à cause de sa bonté et de son ingénuité. La pauvreté, la famine et les conflits entre les différents groupes étaient le pain quotidien. En effet, les lettres envoyées par le Roi du Kongo à son homologue du Portugal, dénonçaient, sans résultats, cette pratique dévastatrice de l'esclavage pratiquée par toutes les franges de la population venue de l'autre côté de la mer.⁹³ Les lettres écrites par le roi à son homologue du Portugal « révèlent les déceptions d'un homme, qui avait donné toute son adhésion à la civilisation européenne, qui croyait encore à la bonne foi et à la générosité de son 'frère' – c'est le mot qu'il emploie pour s'adresser au roi du Portugal -, mais qui se trouvait profondément surpris et peiné par le comportement intéressé, désinvolte, voire insolent, des Portugais résidant au Congo »⁹⁴. Sa seule consolation a peut-être été la nomination de son fils, *D. Henrique*, comme le premier évêque de l'histoire de l'Afrique au Sud du Sahara, en 1519.

⁹² Idem.

⁹³ Cfr. SETAS António, op. cit. pp. 49-91.

⁹⁴ RANDES W. G. L. op. cit. p. 103.



Gravure 5 : Antonio Manuel, Marquis de NE VUNDA (appelé à Rome comme le **Nigrita**), le cousin du roi du Kongo Alvaro II, fut son envoyé auprès du Pape Paul V en 1604. Source : Basilique Sainte-Marie Majeure (Santa Maria Maggiore), in Portait une autre histoire, histoires oubliées, histoires occultées. Il était le premier ambassadeur noir au Vatican, où il est mort en 1608.

Cette rencontre pacifique entre le *Kongo* et le Portugal, un pays inconnu, est une preuve de l'ouverture d'esprit de ces gens. Comme nous le précise BALANDIER, « l'histoire du royaume de Kongo est donc, à certains égards, exceptionnelle en Afrique. Elle a opéré depuis la dernière décennie du XV^e siècle – dès avril 1491, une importante caravane portugaise de militaires, de missionnaires et d'ouvriers progressant pacifiquement vers la capitale - en fonction d'une présence étrangère. Soit en accord avec celle-ci, soit en conflit avec elle après avoir accepté provisoirement la soumission, le peuple kongo a néanmoins reçu de nombreux apports extérieurs. Il suffit de les évoquer : le christianisme, le savoir écrire, des principes nouveaux de gouvernement et d'administration, des plantes domestiquées, des biens qui ont stimulé le commerce et aidé malheureusement à l'établissement de la traite négrière »⁹⁵.

Le fait c'est qu'au nom de tous ces apports, le *Kongo*, de façon ingénue perd la maîtrise de son destin. Car un peuple, dans sa raison saine et sans contrainte, n'accepte jamais la soumission, même provisoire. Les peuples font des compromis et les compromis doivent convenir à chacune des parties en cause.

3. La traite négrière

Voici un témoignage accablant : « L'échelle de la traite des esclaves outre-mer dépassa tout ce que avait été fait dans le genre ; ou le fut depuis ; qu'elle est tout à

⁹⁵ BALANDIER Georges, op. cit. p. 9.

fait distincte, dans son choc sur l'Afrique, tant de la traite par voie de terre longtemps pratiquée par les Arabes et beaucoup d'États nègres, que de l'esclavage domestique de la féodalité africaine de l'Âge de pierre. C'était beaucoup plus que la saignée purement superficielle que représentait la traite par voie de terre. C'était tout à fait différent, dans ses effets catastrophiques, de l'assujettissement des peuples faibles par les plus forts, qui était la conséquence des guerres et des conquêtes africaines. Souvent aussi meurtrière que la peste noire du Moyen Age, qui a, dit-on, emporté un tiers de la population de l'Europe, la traite des esclaves outre-mer fut bien pire dans ses conséquences sociales. Car la peste noire fut l'affaire de quelques années, alors que la traite des esclaves outre-mer dura quatre siècles. Elle dégrada la pensée et l'action tant africaines qu'européennes, en semant au cours de générations le mépris de la vie humaine.

Les exigences européennes en esclaves africains ont été satisfaites pour la première fois dès 1444, quand une cargaison prise au nord de l'estuaire du Sénégal fut débarquée à Lisbonne ; et elles le furent ensuite continuellement pendant des centaines d'années lorsque les Portugais et leurs concurrents poussèrent plus loin de long de la côte et s'y installèrent...

La facilité de résumer en chiffres ronds est fallacieuse. Quelques exemples peuvent prendre à la gorge de façon plus instructive. C'est ainsi qu'un historien portugais a récemment estimé que 1 389 000 esclaves furent enlevés de la côte d'Angola entre 1486 et 1641 »⁹⁶. Ou encore : « Le total probable, qui devait se fixer au-dessous de la réalité serait treize millions deux cents cinquante mille esclaves exportés de Kongo vers l'Amérique depuis les premiers contacts avec les Portugais jusqu'à la création de l'État Indépendant du Congo »⁹⁷.

Une autre version fait remonter la première capture d'esclaves noirs en Afrique à l'année 1442, toujours sous l'emprise des Portugais. Car, « en cette année, un capitaine portugais du nom de Antão Gonçalves captura deux ou trois Maures sur la côte africaine. Ceux-ci, d'origine noble, offrirent en rançon dix Noirs. C'est ainsi que, vendus sur le marché de Lisbonne, ces 'produits exotiques' furent

⁹⁶ DAVIDSON Basil, *L'Afrique avant les Blancs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 121-122.

⁹⁷ KABWITA Kabolo Iko, op. cit. p. 138.

vraisemblablement le premier groupe d'esclaves noirs (directement venus d'Afrique) sur le sol portugais »⁹⁸.

Selon encore KABWITA « dans la traite de l'esclavage des Noirs par les Européens, il ne s'agit désormais plus, comme ce fut le cas dans les temps anciens, de captifs de guerre ou de simples condamnés de droit commun, ni d'une infériorité sociale relative ou d'une relégation d'un homme ou d'une femme à la catégorie de biens possédés par le maître ; il s'agit, surtout à partir de l'établissement des colonies d'Amérique (XVI^e siècle), de peuples tout entiers transformés en marchandises et programmés pour l'état d'esclavage du seul fait qu'ils sont Noirs, sans défense et démunis de tout équipement moderne »⁹⁹.

Il est vrai que ce commerce a été favorisé, en partie, par la complicité de certains rois et nobles locaux. Au Kongo, par exemple, l'appétence pour les nouveaux produits comme les armes à feu, les étoffes, les boissons fortes, le vestimentaire varié et variable, et autres, ont incité certains rois et hommes de pouvoir à vendre les gens. « Le *Mani* n'est pas le seul à livrer les siens ; plusieurs Kongo sont séduits par les produits d'Occident et sacrifient à cet effet les plus faibles de leurs familles. Ici encore, il est difficile de déterminer le degré de responsabilité des indigènes et de leurs chefs qui, du jour au lendemain, étaient passés de l'intangible attachement à la parenté sacrée (relation du sang/ communauté du sang) à la haine vis-à-vis des propres membres de leur famille (*bampangi*), une attitude qui ne s'inscrit nulle part dans les us et coutumes *kongo* »¹⁰⁰.

⁹⁸ Idem, p. 95.

⁹⁹ Idem, p. 97.

¹⁰⁰ Idem p. 105.

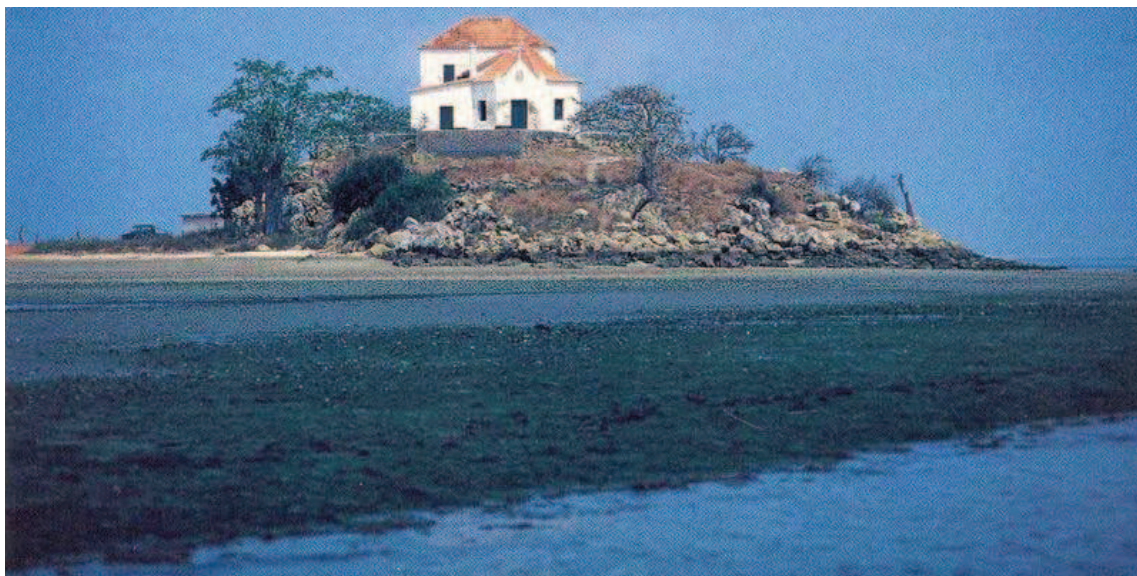


Photo 3 : Actuel musée de l'Esclavage à Luanda. Endroit d'où partaient les esclaves vers l'Amérique. Source Portail Angola.

Les conséquences de ce trafic sont inimaginables, même si l'on peut en discerner quelques unes. La première c'est la destruction complète du tissu social des *Kongo*. Toujours en liaison avec cette première conséquence, on peut trouver les freins à toutes les tentatives de progrès dans le domaine socio-politique, la perte d'identité et la ruine du royaume, en passant par l'inévitable séisme démographique. Enfin « la faiblesse du pouvoir central, conséquence de la crise de la couronne... amena rapidement la décadence politique du royaume. Les provinces et les 'dépendances', qui ne se sentent plus contrôlées, s'isolent progressivement »¹⁰¹.

4. La chute du royaume

Parmi les causes les plus concrètes du déclin du Royaume Kongo, nous trouvons certainement l'esclavage et tout ce qui l'accompagne. Même si, au début, personne dans le royaume ne pouvait imaginer une calamité d'une telle ampleur, avec le temps certainement le sentiment d'impuissance de tout un peuple a dû évoluer. C'est ainsi qu'une crise généralisée, accompagnée d'une dépression collective s'installa dans le plus profond de l'orgueil trahi et blessé de toute une nation. Il fallait faire quelque chose. Le roi appela son peuple, ses dignitaires,

¹⁰¹ WANNYN Rob. L. op. cit. p. 20.

l'ensemble des hommes capables et partit pour la guerre déclarée contre les Portugais. Mais le roi ne savait pas qu'il ne retournerait jamais dans son *Mbanza Kongo* tant aimé, à côté de son peuple. Tous, le roi et son peuple, ignoraient que, dans ces conditions là, partir à la guerre contre les Portugais c'était le début de la fin. Et ce le fut vraiment avec la bataille de *Mbuila*¹⁰² (Ambuila). L'objectif du roi et sa volonté manifeste, étaient d'expulser l'usurpateur non seulement de son royaume, mais aussi des terres sous son influence. Il était déjà trop tard.

Même avec une armada comportant plus de 100.000 hommes¹⁰³ équipés de flèches, d'arcs et une poignée de 29 Portugais résidant à Mbanza Kongo, la légion royale commandée par le Roi *Ndo Ntoni Ier* n'a pas pu rivaliser avec une petite troupe portugaise lourdement armée et bien préparée. Les Kongo ont subi une très lourde défaite. Le roi fut mortellement blessé et sa tête transportée à Luanda, enterrée dans l'Église de Nossa Senhora da Nazaré, Notre Dame de Nazareth. La bataille de Mbwila s'est déroulée le 29 Octobre 1665.¹⁰⁴



Photo 4 : Intérieur de Église Nossa Senhora de Nazaré (Notre Dame de Nazareth), où se trouve la tête du roi *Don Toni Ier*. Sources de l'auteur.

Tous les espoirs et les tentatives d'autonomie sont dès lors restés improductifs. Ainsi « les événements d'*Ambuila*, de triste mémoire, la crise vertigineuse qui secoue le Kongo dans la totalité de ses secteurs vitaux tout au long du XVIII^e siècle, constituent une espèce d'interminable préambule à l'extinction du

¹⁰² Mbwila (Ambuila) est une ville localisée non loin de *Mbanza Kongo*, plus précisément dans la Province de Mpemba.

¹⁰³ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, dans l'ouvrage que nous continuons de citer, à la page 249, parle de 900.000 combattants de la part du Roi du Kongo. Ce qui paraît exagéré.

¹⁰⁴ Cfr. SETAS António, op. cit. pp.186-189.

royaume au XIX^e siècle... Le comble du désespoir renforce alors la lutte des résistants, face à une continuelle domination étrangère »¹⁰⁵.

En relation au pouvoir politique, plus aucune résistance. La magistrature suprême avait perdu son rôle sacré de garant de l'unité de la nation. Les rivalités se sont généralisées entre clans. Et KABWUITA de conclure : « Dès 1665 (défaite de *Ndo Ntoni Ier* à Ambuila), le pouvoir politico-militaire kongo n'opposa plus aucune résistance d'envergure à la domination portugaise. La division interne ne favorisa d'ailleurs aucune organisation de l'armée et de la logistique militaire. La dégringolade s'opéra alors si vite qu'au milieu du XVIII^e siècle le royaume sembla complètement s'éteindre, au point que les Européens commencèrent, pour le designer, à l'englober par substitution dans la vaste région de la Basse-Guinée : ce qui peut suggérer la gravité de la crise »¹⁰⁶.



Gravure 6 : L'invasion des Jagas. Source du musée d'histoire nationale à Luanda.

¹⁰⁵ KABWITA Kabolo Iko, op. cit. p. 225.

¹⁰⁶ Idem, p. 229.

5. Du Kongo-Angola à l'Angola-Kongo, jusqu'à l'Angola d'aujourd'hui

La déroute survenue après la bataille de *Mbwila* a marqué tellement la vie des *bakongo* que, dans le royaume, ne régnaient qu'insécurité, peur, humiliation et détresse. C'est alors que les anciennes questions de succession au trône ont resurgi. Ceux qui défendaient la succession au sens utérin matrilineaire se sont opposés à ceux qui étaient pour le système imposé par les Portugais, c'est-à-dire, la succession directe. En fin de compte, les vainqueurs et profiteurs de cette querelle interne furent les Portugais et les Belges, car cette situation a provoqué non seulement des divisions conceptuelles, mais aussi territoriales.

Les factions principales étaient les *Ki Mpanzu*, les *Ki Nlaza*, les *Kinshasa* et les *Água Rosada*. Tous avaient pour objectif principal la conquête de la capitale du Royaume, *Mbanza Kongo*. C'est pour cette raison que la plupart des combats se déroulèrent autour de la capitale et ses environs. Mais sans le savoir, ou même en le sachant, les luttes engendrées par ces prétendants au trône, loin d'être des prémices de prospérité, n'ont jamais facilité le rétablissement d'une royauté digne de ce nom. La ville fut saccagée plusieurs fois entre 1668 à 1678 au point d'être totalement détruite, abandonnée et même occupée par des éléphants attirés par l'abondance des arbres fruitiers dans les jardins. En effet, dans la décennie 1660, il n'y eut pas moins de 4 Monarques dans le royaume, un de *Ki Mpanzu*, deux de *Ki Nlaza*, un de *Ki Mpemba*.¹⁰⁷

L'autorité portugaise, qui avec astuce avait célébré le fameux accord de 'Padroado', Protectorat¹⁰⁸, qui empêchait les Kongo d'avoir d'autres alliances extérieures et surtout occidentales, n'a pas pu s'installer de façon continue à *Mbanza Kongo*. Les Gouverneurs séjournaient la plupart du temps à Luanda, capitale du Royaume de *Ngola*, future capitale d'*Angola*. Car, depuis 1561¹⁰⁹ il y avait un évident mépris des Portugais pour le *Royaume Kongo* en vertu des attentions que

¹⁰⁷ Cfr. SETAS António, op. cit. pp. 193-200.

¹⁰⁸ Selon SANTOS, le Roi du Kongo en 1568, avait demandé l'aide des Portugais pour combattre les Jagas qui avaient envahi et détruit la capitale, Mbanza Kongo. Ladite aide est arrivée en 1570 et après la victoire, D. Bernardo, roi du Kongo, par gratitude a commencé à payer un tribut en *Nzimbu*, en même temps qu'il mit à disposition du Portugal toute la côte maritime entre le fleuve Nzadi et l'île de Luanda, avec l'exclusivité de navigation au grand dam des Hollandais et d'autres possibles concurrents. Op. cit. pp. 37-39.

¹⁰⁹ Notons que même avant la bataille de Mbwila, les Portugais convoitaient déjà le Royaume voisin de Ngola. Le *Royaume de Ngola* était situé au Sud du *Royaume Kongo* auquel il payait des impôts.

manifestait le *Royaume de Ngola*. Selon les registres historiques, « en 1589, le ‘*regnum des Ambundu et d’Angola*’, la grande colonie située au Sud du royaume de Congo dont elle s’était déjà rendue indépendante, est érigée en ‘Colonie Portugaise d’Angola’. Sa capitale, St Paul de Loanda est un bon port qui tend à supplanter pour les relations avec l’Europe et les Amériques, le port de Pinda jusqu’alors source de richesses pour le Congo »¹¹⁰.

Même si, dans les documents officiels de la Couronne Portugaise, il y avait toujours la mention Kongo–Angola, au fil du temps cette mention est passée à Angola–Kongo, pour finir à la seule mention Angola au milieu du XIX^{ème} siècle. C’est en 1885 que « le royaume de Congo est incorporé de jure à la Colonie Portugaise d’Angola, sauf une petite portion de territoire longeant le Fleuve près de son embouchure, qui est attribuée à l’Association Internationale Africaine par le traité de reconnaissance signé à Berlin le 14 février de cette année »¹¹¹.

6. Le milieu social postcolonial

Au début du XX^{ème} siècle, peut-être sous l’influence de l’évolution politique, sociale et économique des pays industrialisés, le Portugal fut obligé d’introduire certaines réformes économiques dans ses colonies ; on a même assisté à ce qu’on a appelé des « campagnes de pacification »¹¹², destinées, surtout à apaiser la hiérarchie traditionnelle et les petits groupes qui savaient lire et écrire, appelés « *assimilados* »¹¹³. Toutefois, si ces campagnes ont momentanément brisé la résistance armée, les peuples colonisés « n’ont jamais cessé de combattre l’exploitation »¹¹⁴. Les changements produits par la deuxième guerre mondiale n’ont fait que fortifier ce sentiment de liberté et anticolonial. C’est à partir de ce moment que les « *assimilados* », beaucoup d’entre eux étant devenus nationalistes, ont réussi à établir de véritables contacts avec la population des campagnes et à entamer ainsi la révolte.

¹¹⁰ WANNYN Rob. L. op. cit. p. 13.

¹¹¹ Idem, 14.

¹¹² FERREIRA Eduardo de Sousa, *Le colonialisme portugais en Afrique : la fin d’une ère*, Paris, Les Presses de l’Unesco, 1974, p. 43.

¹¹³ Dans l’administration portugaise, le mot « *assimilados* » faisait référence aux autochtones qui travaillaient dans des services qualifiés de l’État et qui savaient lire et écrire, même sans avoir terminé la formation primaire ou élémentaire.

¹¹⁴ FERREIRA Eduardo de Sousa, op. cit. p. 43.



Photo 5 : Échange de produits sur un marché au Kongo. Source Portail Muana Damba.

On reconnaît, toutefois, qu'en Angola la prise de conscience politique en vue de la libération du colonialisme portugais a connu un certain retard dans l'ensemble du pays, si on compare avec les colonies britanniques et françaises. La seule exception est certainement la partie nord, où le mouvement indépendantiste est plus ancien, compte tenu de son passé historique et de sa position géopolitique ; elle partage une très grande frontière avec la Zambie, le Congo Kinshasa et le Congo Brazzaville, qui sont en partie responsables de cette prise de conscience. Pour cette raison, on peut aussi comprendre que la lutte armée¹¹⁵ pour l'indépendance ait débuté et se soit déroulée prioritairement dans la partie nord : F.N.L.A. et M.P.L.A. dans les provinces de Cabinda, Uige et Zaire ; et l'U.N.I.T.A. dans la province de Moxico, à l'est.¹¹⁶

Ainsi, la décolonisation portugaise a pris beaucoup de retard, comparativement à la Grande-Bretagne et à la France. Le coup d'État militaire du 25 avril au Portugal « fut, en grande partie, le résultat des guerres coloniales... Au Portugal il n'y avait pas un consensus élargi sur comment décoloniser et nombreux sont ceux qui continuaient à considérer l'idée de l'indépendance africaine comme une trahison. Les gouvernements successifs portugais n'avaient ni le pouvoir ni la

¹¹⁵ La révolte armée commença en Angola en 1961.

¹¹⁶ Il faut noter que Jonas Savimbi, le fondateur de l'U.N.I.T.A. avant de créer ce mouvement de libération, était le Ministre des Affaires Étrangères de la FNLA, au Nord d'Angola. Cfr. SANTOS, Eduardo dos, op. cit. p. 339.

volonté d'instituer une politique de transition cohérente, susceptible de donner une continuité et une légitimité au processus »¹¹⁷.



Photo 6 : 4 Février 1961 à Luanda, mouvement nationaliste anti-portugais.

En réalité, « la politique coloniale portugaise antérieure au coup d'état n'avait jamais envisagé la possibilité de l'indépendance, et par conséquent il y avait moins de préparation par ce fait que dans n'importe quel autre contexte colonial ».¹¹⁸ Le résultat est celui que nous connaissons : plus de 27 années de guerre fratricide (1975-2002) auxquelles nous ajoutons les 14 années de lutte pour l'indépendance (1961-1975). Pendant tout ce temps les mouvements politiques angolais en conflit n'ont pas été capables de comprendre ce qui était en jeu : c'est-à-dire la suprématie de certaines puissances étrangères, qui ont transformé l'Angola en un lieu d'essais d'armes, tout en profitant, de façon démesurée de ses richesses. L'intrigue a alimenté aussi l'avidité, la volonté de perpétuer le pouvoir par tous les moyens licites et illicites, les massacres d'innocents, les assassinats politiques, les persécutions, avec un lourd bilan en morts, handicapés, orphelins, veuves, des déplacés à l'intérieur du pays et des réfugiés ... Le pays possède encore plusieurs millions de mines disséminées dans des champs, sur des routes secondaires et même à côté de villes et de villages, ce qui entraîne un sentiment d'insécurité et de méfiance permanent. Quant au bilan humain, les divers rapports s'accordent en affirmant que la guerre civile en Angola a fait environ 500.000 morts et près de 100.000 handicapés dans l'ensemble des parties au conflit. A ces chiffres on ajoute près de 2.000.000 de déplacés à l'intérieur et à l'extérieur du territoire national ; ce qui fait

¹¹⁷ MINTER William, *Os Contrastes do Apartheid*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1998, p. 120. Trad. J. Rescova.

¹¹⁸ Idem.

que pour les Angolais, il n'y a pas une seule famille qui n'ait été concernée par ces néfastes et tristes statistiques.

Du point de vue de la justice sociale, en dépit du silence des armes, les adeptes du M.P.L.A. ont la conviction que seul ce mouvement a été du côté de la vérité et que les autres étaient au service de puissances impérialistes¹¹⁹, ce qui équivaut à mettre de côté tous ceux qui ne partagent pas ses idéaux. Basil DAVIDSON qui, en 1972, a pu accompagner la guérilla du M.P.L.A. pendant quelque temps, a une conclusion similaire. Pour lui « on pouvait faire du M.P.L.A. la tête d'un mouvement de libération nationale authentique. Entre-temps, c'est-à-dire aux premiers stades de sa croissance, on pouvait en faire un symbole de l'avenir »¹²⁰. Cette contrevérité, nous la considérons comme une des causes qui ont fait échouer à plusieurs reprises le processus de réconciliation nationale, car elle blesse la vérité et la paix pour promouvoir le mensonge et la discorde. C'est un manque de reconnaissance pour le combat et l'engagement des autres, surtout si nous nous attachons au fait que le M.P.L.A., au début de la conscience indépendantiste de l'Angola moderne, n'existait même pas en tant que mouvement politique. Ce qui montre que le chemin pour la liberté totale en Angola, est encore très lointain, car au contraire de ce que prêchent les autorités au pouvoir, « un seul peuple et une seule nation », les Angolais sont en réalité plusieurs peuples, à la recherche d'un modèle de nation qui puisse servir à tous. Malheureusement la classe politique dirigeante semble être totalement inconsciente des opinions contraires de la grande majorité de leurs interlocuteurs : la population qu'ils disent servir. Les hommes les plus puissants d'Angola semblent parfois vivre dans un univers imaginaire que les autres ne peuvent jamais reconnaître comme réel.

Néanmoins, toutes ces situations tristes et répugnantes créées par la guerre n'ont pas réussi à faire de la guerre civile angolaise une guerre à caractère tribal. Il y avait d'autres motivations et d'autres priorités au-delà de l'aspect tribal, à savoir : la justice sociale, « l'angolanisation » de la société et le multipartisme démocratique. Malheureusement toutes ces conquêtes espérées sont loin d'être pleinement réalisées.

¹¹⁹ Cfr. MATROSSE Dino, *MPLA no lugar certo da historia*, Luanda, Editorial Nzila, 2005, pp. 5-12. 300 p.

¹²⁰ DAVIDSON Basil *L'Angola au cœur des tempêtes*, Paris, François Maspero, 1972, p. 231.

Le manque d'entente entre les principaux mouvements de libération nationale a plongé le pays dans une guerre fratricide inutile, avec un bilan très lourd en pertes humaines et matérielles. Mais cette guerre a aussi, naturellement, eu un impact néfaste dans la vie quotidienne des gens, dans leurs valeurs, leurs coutumes : tout était chamboulé. Dans tous les domaines de la vie des Angolais, nous trouvons des conséquences très visibles de cette guerre. Au lieu de se refaire des conséquences de la colonisation, les gens ont dû apprendre à vivre avec une toute nouvelle forme de désordre social incompréhensible.

Pour cette raison, les gens étaient toujours en quête d'un endroit pour fuir la guerre et vivre paisiblement. Comme l'ensemble des communautés, les bakongo ont aussi cherché à fuir leur milieu naturel pour trouver refuge à Luanda et dans d'autres grandes villes. Dans le contexte de guerre, les gens ont dû chercher des lieux pour leur sécurité. Ainsi, les gens du village sont venus dans les grandes villes pour y trouver refuge ; de la même façon, certaines personnes, parfois persécutées dans les grandes villes sont retournées dans les villages, toujours en quête de tranquillité. Même si le mouvement des villages aux grandes villes est plus intense et notoire, on peut dire qu'un certain mouvement entre gens des petits villages, d'un côté, et gens venus de grandes villes de l'autre est aussi à signaler.

En regardant cette communauté des gens qui vont et viennent, nous avons l'impression qu'elle est toujours attachée à ses us et coutumes, surtout en matière de mariage. On peut même dire que cette situation contribue à une certaine préservation culturelle et à une sorte d'apprentissage pour les jeunes.

Toutefois, aujourd'hui, on pourrait dire que la guerre est finie et les gens devraient tout simplement laisser les traditions de côté et changer de cap ; c'est-à-dire prendre le chemin de la 'modernité'. Aujourd'hui cependant, l'attachement aux valeurs traditionnelles, en matière de mariage, est très fort et indispensable, comme nous le verrons plus tard.

CHAPITRE III : LA RÉSISTANCE

1. L'honneur perdu et les tentatives de réunification au long des siècles

Après des siècles de gloire et les événements qui suivirent l'arrivée des Portugais, sans la préparation et l'intériorisation que cette réalité imposait de par son ampleur, le Royaume Kongo a assisté, impuissant, à la rapide décomposition de toutes ses structures politiques, sociales, religieuses, économiques et autres. Malgré les tentatives de restauration, « au cours du XVIII^e siècle, le rayonnement du royaume s'est à ce point éteint que le nom de Basse-Guinée tend à se substituer au nom autrefois prestigieux, pour désigner l'Afrique congolaise.

Cette menace de disparition totale et l'oubli suggère la gravité du mal. Comment expliquer une histoire ainsi conduite à s'abolir elle-même ?...

Les forces extérieures contribuèrent à la dissolution de cet 'empire'. Sous le règne du mémorable roi Afonso Ier, l'intervention étrangère favorisa d'abord le renforcement du pouvoir central. Le christianisme, l'enseignement, la modernisation n'étaient pas soumis entièrement aux fins mercantiles et le souverain tirait, de l'appui portugais, un surplus de puissance. Cette situation ne dura pas, et les facteurs de progrès se transformèrent tous en agents de destruction lente »¹²¹.

L'histoire du *Royaume du Kongo* montre de façon très claire que dès les premiers instants de rencontre avec les Portugais, l'autorité politique, le style de vie, les us et coutumes ont été mis à l'épreuve. Le baptême précaire du roi *Nzinga Nkuwu*, avec tout son entourage ainsi que ses serviteurs, et les constantes exigences traditionnelles conduisant à un retour quasi systématique des coutumes locales, la tension constante entre 'traditionalistes' et 'modernistes'¹²² et l'appui des Portugais à ces derniers, sont quelques uns des facteurs à prendre en compte dans la lutte pour la continuité du *Kongo* en tant que peuple.

¹²¹ BALANDIER Georges, op. cit. pp. 69-70.

¹²² Avec le point fondamental du changement des règles de la succession royale, comme nous l'avons déjà vu.

Le règne de *D. Afonso I*¹²³, qui, selon les écrits, est le plus long des règnes historiquement connus, « s'exerça sur trois principes : la lutte contre les pratiques traditionnelles, la promotion de l'éducation à la portugaise et la construction des églises... Mais à la fin de son règne, correspondant à la fin de sa vie (1543), *Nzinga Mvemba* témoigna dans ses lettres de sa déception devant le prix qu'il avait eu à payer aux rois, aux fonctionnaires et commerçants du Portugal pour l'œuvre missionnaire au Kongo. Sa succession allait s'avérer difficile, dans la mesure où la colonie portugaise au Kongo avait définitivement décidé de 'téléguider' l'appareil politique de ce royaume. Tous les moyens semblaient bons : intrigues, complots, assassinats, etc. les Portugais et les Jésuites s'impliquèrent sans réserve dans la succession au trône kongo et imposèrent les rois de leur obéissance qui finirent par la révolte contre leurs parrains »¹²⁴.

Cet honneur perdu a pour point de départ le moment où le roi renie sa religion pour adopter celle des Portugais. En effet, le problème fondamental vient du fait que la tradition *Kongo* considère le roi comme le chef du clan, le chef de la grande famille. En tant que tel, il est aussi le principal dépôt de la religion traditionnelle ; cette religion qui se fonde primordialement sur *Nzambi a Mpungu* et, secondairement, sur le culte des ancêtres. Le roi est vu comme celui qui a le pouvoir de renouveler régulièrement cette relation entre le monde des vivants, la communauté des vivants et le monde des ancêtres. En utilisant les mots de Balandier, « le roi du Kongo se veut à la fois tête de l'État et sommet de l'édifice clanique »¹²⁵.

Quel pouvait être le comportement du peuple devant cette 'conversion' si inattendue de toute leur classe dirigeante ? Pire : « l'ensemble de toutes ces croyances ci-dessus relevées se transforma en pur paganisme à l'arrivée des Portugais »¹²⁶. Par conséquent, l'ensemble de leurs traditions religieuses, des bases du pouvoir politique, en pratique uni au pouvoir religieux, compte tenu de ses caractéristiques complémentaires, se voient menacées.

¹²³ *D. Afonso I* ou *Nzinga Mvemba* est celui qui avait pris le pouvoir à son frère, le vrai roi, selon la tradition kongo, *Mpanzu Nzinga (Kintima)*

¹²⁴ KABWITA Kabolo Iko, op. cit. p. 48.

¹²⁵ BALANDIER Georges, op. cit. p. 30.

¹²⁶ KABWITA Kabolo Iko, op. cit., p. 47.

Il fallait résister. Au moins essayer de résister. Les premières tentatives de résistance ont pris, nettement, des dimensions socio-religieuses, et dans certains cas, avec une forte perception synchrétique et messianique.



Photo 7 : Ancienne Cathédrale de Mbanza Kongo, devenue par la suite le cimetière des rois (Nkulumbimbi) ; monument national. Source de l'auteur.

2. *Kimpa VITA*, symbole de résistance culturelle pacifique au *Kongo dya Ntotila*

L'histoire de *Kimpa VITA*, *Ndona Béatrice*, est « l'histoire d'une femme première prophétesse qu'on avait brûlée vive quelque part dans le vieux Congo, parce que hérésiarque »¹²⁷. Par ce fait, la jeune *Kimpa VITA*¹²⁸ est devenue le symbole de résistance pacifique de tous les *Kongo*.

¹²⁷ BATSÏKAMA Raphaël, op. cit. p. 1.

¹²⁸ À son baptême *Kimpa VITA* avait prit le nom de *Beatriz*. C'est pour cette raison qu'on l'appelle parfois par son nom traditionnel, parfois par son nom chrétien.



Gravure 7 : Kimpa Vita, résistante et martyre kongo du début du XVIII^e siècle. Source Pigafetta.

2.1. La personnalité de Kimpa VITA et la Secte des Antoniens

Après la mort de *D. António I*¹²⁹ à la bataille de *Mbwila*, entre 1665 et 1694, la couronne du Kongo a été disputée par quatorze prétendants. Neuf furent assassinés et trois moururent de mort naturelle. Dans la course au trône, il n'en restait donc plus que deux : *Ndo Zwau II* (D. João) et *Ndo Mpetelo IV* (D. Pedro). C'est ainsi que « dans une réunion provoquée par le préfet apostolique Francesco de Pavia, de nombreux *Mani* et d'autres dignitaires, fatigués de la guerre, promirent de collaborer au pouvoir de *Nsanu Mbemba Ndo Mpetelo IV*, qui fut surnommé le Pacifique. Il ne se réinstalla définitivement à *Mbanza Kongo* que le 15 février 1709 »¹³⁰. Ce dernier prit le contrôle du royaume grâce à l'influence des missionnaires, mais il dut faire face au mouvement restaurateur de *Kimpa VITA*, plus précisément connu sous le nom de mouvement des Antoniens.

C'est dans ce climat qu'est né vers 1704 le mouvement politico-religieux désigné par « la secte des Antoniens et focalisé autour d'une jeune femme, âgée de vingt-deux ans environ, nommée Kimpa VITA, baptisée Béatrice. De taille assez élancée aux traits fins et apparemment dévote, elle avait une voix majestueuse,

¹²⁹ Cfr SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 310.

¹³⁰ KABWITA Kabolo Iko, op. cit., p. 56. En relation à la date du 15 de Février 1709, voir aussi SETAS António, op. cit. p. 235.

donnant l'impression d'un choix judicieux de son vocabulaire, plus particulièrement lorsqu'il s'agissait de prédire l'avenir et d'annoncer le jugement final. Forte d'une personnalité imposante, sa jeunesse ne l'empêcha pas d'organiser une action de grande envergure qu'elle soutint pendant quelques années.

La création du mouvement a pour source la manifestation, dans le peuple, d'un désir ardent de voir le royaume restauré sous un seul roi qui habiterait la capitale repeuplée. Les tentatives politico-militaires avaient échoué ; il était question de se tourner vers une action à connotation religieuse, mais authentique. Dans cet élan, les militants sont invités à résister face à l'Église Catholique missionnaire et à lutter pour le redressement du système politique national perturbé par la présence étrangère qui, au moyen de nombreuses intrigues, a réduit le pays en haillons »¹³¹.

Selon le témoignage du Père Laurent de LUCQUES, l'un des principaux instigateurs¹³² de la condamnation de *Kimpa VITA* et de son mouvement : « avant que ledit roi ne descendît de la montagne de Quibango et n'établît son camp à l'endroit où il est à présent, une vieille femme, qui demeurait au pied de cette montagne, attira l'attention parce qu'elle se mit à publier que la Bienheureuse Vierge lui était apparue et lui avait dit que Dieu voulait châtier le monde pour ses grands péchés. Elle publia encore d'autres mensonges. Elle fut conduite devant le Père Bernard de Gallo qui jugea qu'elle était atteinte de folie. Elle se faisait appeler *Fumaria*. Après celle-ci parut une jeune fille, appelée D. Béatrice, qui se mit aussi à prédire l'avenir et à tromper le peuple »¹³³.

Kimpa VITA proclame alors être l'incarnation de Saint-Antoine. « Elle se déplace à travers le pays et 'opère des miracles', prêche la restauration du royaume, s'insurge contre le pape, les missionnaires, les sacrements de l'Église et transforme le *Salve Regina* en *Salve Antoniana* »¹³⁴. « Dona Béatrice a cependant tenté de revivre symboliquement les commencements du christianisme, de provoquer une seconde naissance de ce dernier afin de le mettre au service direct des gens du Kongo... l'enseignement de dona Béatrice se modèle sur celui des missionnaires. Elle se montre ennemie des vices, superstitions, féticheries et autres choses

¹³¹ Idem, p. 57. Le Père Laurent de LUCQUES dans l'ouvrage de CUVELIER que nous citons, à la page 231 parle des qualités physiques de Kimpa Vita, en reconnaissant déjà ses traits fins, la gravité de sa voix, etc.

¹³² Le développement qui suit va pouvoir éclairer cette affirmation.

¹³³ CUVELIER J. *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Bruxelles, Institut Royal Belge, 1953, pp. 224-225.

¹³⁴ KABWITA Kabolo Iko, op. cit. p. 58.

semblables... le succès même du mouvement antonioniste témoigne de l'importance des buts visés ; le désespoir devient espérance... la contrainte instaurée par dona Béatrice se justifie par la volonté de restaurer le royaume dans sa grandeur, puis d'édifier une société sans mal et sans misères, semblable à celle que les ancêtres ont construite dans le monde d'en dessous. Le royaume entrevu redonne vie aux grandeurs passées et doit réaliser un avenir radieux »¹³⁵.

L'inquiétude est généralisée. Chez les missionnaires, la peur, mais aussi le mépris, s'installent ; le roi est lui aussi inquiet, soucieux de ne pas perdre l'appui des missionnaires ; le peuple déboussolé se montre dubitatif. *Béatrice* et ses comparses parcouraient le royaume d'une extrémité à l'autre ; obstinément engagés, ils revendiquaient tous « le rétablissement de la paix, l'unité du royaume et la reconstruction du siège des institutions. Il est vrai que c'est aussi grâce à l'installation de *Kimpa Vita* à *Mbanza Kongo* que la capitale fut repeuplée »¹³⁶.

2.2. Les conséquences de son action

Comme on l'a vu ci-dessus, le *Roi D. Mpetelo* n'a occupé *Mbanza Kongo* qu'en février 1709. Or, « en 1705 la ville de *São Salvador, Mbanza Kongo* de tous les *Bakongo*, fut occupée de nouveau, non pas par un roi, mais par une prophétesse, devant une foule de disciples. Le prestige, la fascination, le sentiment religieux et le désir permanent de tout un peuple pour la paix ont contribué à la réussite de ce fait ».¹³⁷

Toutefois, la principale conséquence de l'action de *Kimpa VITA*, mais aussi la plus répugnante aux yeux des gens, fut sa condamnation à mort en compagnie de son conjoint et de leur fils.

Comment en est-on arrivé là ? Voici le point de vue du Père Laurent de LUCQUES : « Elle feignit d'être morte... ; après sept jours, D. Béatrice se présenta comme ressuscitée, et dit que Saint-Antoine lui était entré dans la tête. Elle renonça à s'appeler Béatrice pour prendre dorénavant le nom de Saint-Antoine. Cette feinte d'être morte et de ressusciter ensuite (elle fit cela de nombreuses fois) trompa le peuple... Elle eut des partisans en nombre infini. Quand elle mourait, elle disait

¹³⁵ BALANDIER Georges, op. cit. pp. 265, 267, 268.

¹³⁶ KABWITA Kabolo Iko, op. cit. p. 59.

¹³⁷ SETAS António, op. cit. p. 233.

qu'elle allait converser avec Dieu. Elle prêchait au peuple que Dieu voulait les punir. Elle enseignait des prières pleines d'erreurs et de diverses hérésies...

Ils nous amenèrent cette femme, appelée S. Antoine, et la vieille qui s'appelait le Vieux Siméon. La jeune femme était toute chargée des chaînes et portait sa couronne de '*ensanda*' sur la tête... Nous leurs fîmes savoir la triste nouvelle que le lendemain matin, sans espoir de grâce, elles devaient être brûlées vives en punition de leurs méfaits. Nous les exhortâmes à se remettre entre les mains de Dieu, à se conformer à sa volonté. Nous leur conseillâmes de se disposer à faire une bonne confession...

Elle prédisait l'avenir et annonçait entre autres que le jugement était proche. Elle proclamait que Dieu, dans son indignation contre nous, voulait nous châtier... Elle était toute pleine de faussetés et de mensonges, mêlant les choses sacrées aux profanes. De là naquit cette si grande hérésie.

Ce soir fut publié l'ordre donné à tous d'apporter, le lendemain matin, du bois pour brûler le faux S. Antoine. L'exécution de la sentence eut lieu le jour suivant, 2 juillet 1706 »¹³⁸.

Une autre conséquence de l'œuvre de Kimpa Vita est que son mouvement, au lieu de disparaître rapidement, comme le prétend Randles¹³⁹, a survécu aux cendres de l'héroïne. C'est la naissance d'un vrai syncrétisme religieux qui a pris des contours séculaires. En réalité, « tous les capucins depuis Laurent de Lucques, qui partit du Kongo en 1720, jusqu'au départ du dernier missionnaire au XIX^e siècle, eurent à faire face à l'incontestable popularité de Béatrice et à la résistance sous forme 'd'antonianisme' : le champ de l'apostolat lui était acquis »¹⁴⁰.

Le Père Laurent de LUCQUES a fait le même constat : « Après leur mort (Béatrice et son compagnon), les Antoniens, loin de revenir à résipiscence, devinrent plus obstinés que jamais. Ils publièrent que la femme vénérée par eux comme sainte, était apparue aux sommets des arbres les plus hauts de *San Salvador*. Une autre femme peu après se mit à prêcher qu'elle était la mère du faux S. Antoine. Elle les stimula à ne rien craindre disant que si la fille était morte, la mère était restée. Celle-

¹³⁸ CUVELIER J. op. cit. pp. 225, 230, 231, 232, 233.

¹³⁹ Cfr. RANDLES .W. G. L. op. cit. p. 159.

¹⁴⁰ KABWITA Kabolo Iko, op. cit. p. 62.

ci se faisant appeler la mère des vertus. Que Dieu nous assiste par sa grâce pour que la sainte foi ne se perde pas en ce pays »¹⁴¹.

KABWITA va plus loin en affirmant que « les jeux étaient faits. Contrer un tel succès de la résistance qui gagnait aussi bien l'autorité politique que le petit peuple fut un vain labeur pour les missionnaires qui s'étaient pourtant eux aussi investis, avant comme après le supplice de Kimpa Vita et de son partenaire, dans la restauration du royaume, un rétablissement des institutions étatiques qui devait leur permettre de mener à bon port l'œuvre d'évangélisation au Kongo. Fort malheureusement les pères furent abandonnés à eux-mêmes et ne purent compter avec l'indispensable soutien des Portugais. Dès le début du XVII^e siècle, ces derniers avaient surtout choisi d'orienter leurs efforts vers le Brésil en progrès, plutôt que de secourir sans intérêts réels un royaume d'Afrique qu'ils avaient eux-mêmes conduit sur les voies de l'anarchie, allant jusqu'à lui arracher le territoire de *Ndongo* et une bonne portion de terres de la côte atlantique devenus par la suite l'Angola »¹⁴².

3. D'autres mouvements de résistance au long des siècles

La vie sociale du Kongo est incompréhensible sans l'approche religieuse. L'aspect religieux en liaison avec l'aspect social ont une telle influence sur la pensée et l'action de l'homme Kongo qu'on n'arrive pas à les détacher. Autrement dit, la religion est indissociable du social. Même si « l'opinion souvent exprimée selon laquelle l'Africain ne peut être conçu sans religion doit être expliquée. Il est religieux dans le même sens qu'il est social ; et de même que la vie sociale peut être bouleversée, comme elle l'est aujourd'hui, de même la vie religieuse peut l'être aussi, cela d'autant plus que les deux ont de fortes connexions. C'est certainement rétrécir le but de la religion que de ne la regarder que comme une fonction sociale, mais son aspect social n'en est pas moins prédominant. La religion, dans ses expressions les plus significatives, dépend de groupes sociaux, et les deux sont si intimement liés que la destruction de l'un signifie la mort de l'autre. La religion se voit ainsi entraînée

¹⁴¹ CUVELIER J. op. cit. p. 238.

¹⁴² KABWITA Kabolo Iko, op. cit. pp. 62-63.

dans le tourbillon actuel et son ébranlement affaiblit la cohésion sociale »¹⁴³. Le même WASTERMANN continue, en affirmant que « la religion n'est pas seulement, pour l'Africain, une obligation d'union sociale de la plus haute signification, mais elle donne de la chaleur et du coloris à la vie... Surtout, la religion conférait une force intérieure et la paix de l'esprit. Si la foi qui s'évanouit n'est pas remplacée par une autre, un vide dangereux se créera dans l'esprit de l'Africain et cela ne peut pas être pour le bien de l'individu ou de la communauté qu'un grand pan de vie intérieure soit en jachère ou envahi par les mauvaises semences »¹⁴⁴.

Nous pouvons donc dire que la venue de *Kimpa VITA* marque le début de la résistance dans le *Royaume Kongo*. L'action de *Kimpa VITA*, comme nous l'avons vu, avait pris, de façon très claire, une charge religieuse forte. Certains commentateurs considèrent que l'action de cette fille de *Ntotila* et de son mouvement (*antonianisme*) pouvait être considérée comme un *messianisme*.¹⁴⁵ Nous pensons que, si le messianisme est une réalité liée au christianisme et au judaïsme, prônant une rédemption planétaire, le mouvement de *Kimpa VITA* ne pouvait pas être considéré comme un mouvement messianique classique. La raison est qu'il prêchait le salut uniquement pour les *Kongo*. Nous préférons l'argument selon lequel il s'agissait d'un mouvement pacifique à caractère syncrétique qui essayait de mélanger religion traditionnelle et religion chrétienne dans le but de présenter une 'vérité' nouvelle. Une vérité faisant la symbiose des points positifs des deux religions. C'est dans ce cadre que nous classons d'autres mouvements pacifiques surgis tout au long de l'histoire de la domination coloniale et postcoloniale des *Kongo*. De côté resteront les mouvements de résistance armée, eux aussi présents dès les premières heures de l'occupation du territoire. Pensons à quelques uns de ces mouvements. Leur caractère, parfois xénophobe, et pour cette raison peu recommandable, est toutefois une des causes pratiques pour atteindre une conscience nationale, une résistance culturelle. Les motivations religieuses sont aussi une caractéristique de ces mouvements. Ces mouvements sont aussi le résultat de l'acculturation. Cette acculturation est, d'un côté, marquée par une

¹⁴³ WESTERMANN D. *Noirs et Blancs en Afrique*, Paris, Payot, 1937, p. 162.

¹⁴⁴ Idem, p. 167.

¹⁴⁵ On peut comprendre que l'une des possibles causes de ce mouvement considéré hérétique par les Portugais et les missionnaires, est la condition politique de ce temps, où les Africains songeaient à avoir leurs propres messies, pour les libérer des malheurs qui les minaient.

tendance nationaliste et, d'un autre côté, par une tendance d'assimilation de processus nouveaux d'intégration à une culture jugée différente. D'où leur caractère éminemment synchrétique. Voici quelques uns des principaux mouvements surgis tout au long de l'histoire *Kongo*¹⁴⁶:

3.1. Le Kimbanguisme

Dans le cadre de résistance culturelle des Kongo, tout au long des siècles, on trouve un lieu privilégié pour le Kimbanguisme. En réalité, il n'est pas le plus ancien, mais il est, bien sûr, le plus structuré. Son fondateur, *Kimbangu*, est né le 24 Septembre 1889 à *Nkamba*, actuelle République Démocratique du Congo. Orphelin et « sous la protection de sa tante maternelle, l'enfant Kimbangu dut entendre les souvenirs et les souffrances des villageois : la gloire de l'ancien Royaume du Kongo, les guerres civiles qui dévastèrent la ville de San Salvador (Mbanza Kongo) qui avait été le siège des rois Nzinga Nkuwu, Alfonso, Diego, Alvaro et Pedro convertis au christianisme par les Portugais (dès 1491), les épreuves des razzias de la traite durant trois siècles auxquelles succédèrent (vers 1880) les travaux forcés et les épidémies, le portage et la construction du chemin de fer »¹⁴⁷.

Sa formation initiale au christianisme, il la doit à l'instruction reçue de la Mission Baptiste de la British Missionary Society de *Ngombe – Lutete*, installée à 12 km de son village natal *Nkamba*. Il apprend à lire la Bible qui venait d'être traduite en kikongo. Marié et père de trois enfants, il devient catéchiste de cette église, après avoir reçu le baptême en 1915¹⁴⁸.

ASCH affirme que « durant les années de guerre en Europe, Simon Kimbangu prêche parmi son peuple bakongo décimé par les corvées et les épidémies. Parmi ces dernières, celle de la maladie du sommeil est la plus meurtrière...

C'est dans ce contexte de l'impuissance de la médecine européenne et de l'affaiblissement de l'administration belge pendant les années de la Première Guerre mondiale que Simon Kimbangu est censé avoir reçu une vision d'inspiration divine

¹⁴⁶ Voir SANTOS Eduardo dos, op. cit. pp. 259-315.

¹⁴⁷ ASCH Susan, *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983, p. 16.

¹⁴⁸ Idem, p. 18.

l'appelant à faire 'paître son troupeau', 'annoncer l'Évangile', 'être le témoin du Christ'. Simon Kimbangu se croit indigne et refuse »¹⁴⁹.



Photo 8 : Le prophète Simon Kimbangu, source Malaki ma Kongo.

Toutefois « ses paroles et ses actes attirent à Nkamba des milliers de personnes de toutes conditions, à travers le Bas-Congo et Kinshasa-Léopoldville. Paysans, ouvriers, artisans, employés, domestiques, chômeurs, malades de corps et d'esprit vont à Nkamba chercher le salut, la guérison et l'espoir. Abandonnant leur travail, les Bakongo quittent les usines, les plantations, les bureaux, les villas ; ils désertent l'armée, les églises et les hôpitaux...

Kimbangu accueillait ses frères par les paroles de l'Évangile et des actes de puissance du Saint-Esprit : comme le Christ, son heure était venue. On dit qu'il guérissait des malades incurables, qu'il les purifiait par immersion dans la source bénite, qu'il entraînait en transe et tremblait sous le pouvoir du Saint-Esprit. Il leur demandait d'abandonner les mœurs décadentes de la colonisation : le tabac, l'alcool, les danses, le vol, l'adultère. Il leur demandait également d'abandonner tout recours à la sorcellerie : les fétiches, le chanvre, les sorts. Il proposait une libération spirituelle et morale, un mode de vie nouveau et original, qui apporterait le salut à son peuple. Il révélait la vérité cachée de la Bible grâce au pouvoir du Saint-Esprit »¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Idem, p. 19.

¹⁵⁰ Idem, pp. 22-23.

Le *Prophète* ne perd plus de temps. Fortifié par l'autorité et la confiance que lui apportait le peuple via ses pouvoirs, il prêchait la rédemption, le retour éminent du Christ pour mettre fin aux inégalités entre Noirs et Blancs. Il formule « trois préceptes fondamentaux de son mouvement : la destruction des fétiches, l'interdiction de la polygamie et la prohibition des danses licencieuses, tout dans une claire affirmation du *syncrétisme* résultant de la colonisation »¹⁵¹.

Ce mouvement, provoqué en partie par le comportement des auteurs de la pensée chrétienne en milieu *Kongo*, s'est rapidement répandu sur toute l'étendue des territoires comprenant l'ancien royaume, surtout dans les régions du Bas-Congo et toute la région du nord de l'Angola. Cette réalité fait déclencher une guerre déclarée contre *Simon Kimbangu* et son église de la part des pouvoirs en place : les Belges et les Portugais. Les autorités s'attaquent d'abord à la personne du prophète, considéré comme « thaumaturge illuminé, guérisseur fanatique, xénophobe dangereux, provocateur, malade mental. Évidemment, l'Église Catholique se sentait directement visée par l'ex-catéchiste protestant qui prétendait fonder une Église africaine : elle rallia l'administration une fois que Kimbangu eut attiré les foules à Nkamba, ce qui portait atteinte à la production et à l'ordre public... les Églises protestantes désavouèrent l'ex-catéchiste Kimbangu. Deuxième point : au fil des années qui suivent l'incarnation de Kimbangu, le Kimbanguisme fut généralement accusé d'être un mouvement politique dont les principes seraient la xénophobie, le refus du paiement de l'impôt, la révolte violente, la subversion et le renversement du système colonial. Ce qui est tout de même évident, c'est que le kimbanguisme n'a point provoqué la xénophobie, sous-produit de la domination coloniale... Le refus de paiement de l'impôt (résistance passive) et les manifestations (résistance active) ont existé comme moyens de contestation du régime de la colonie. Réduire le message à la provocation politique revient à dénaturer complètement le kimbanguisme, à s'en servir comme bouc émissaire de l'échec de la politique indigène... »¹⁵².

Le 12 Septembre 1921, *Simon Kimbangu* est face à son destin. Il est arrêté et condamné à la détention à perpétuité, après avoir échappé à la condamnation à mort. Déporté à Lubumbashi, « il mourut après trente années de captivité »¹⁵³, avant

¹⁵¹ SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 264. Trad. J. Rescova

¹⁵² ASCH Susan, op. cit. pp. 44-45.

¹⁵³ Idem, p. 24.

de se *convertir* au catholicisme par le biais du prêtre congolais *François Senkoto*.¹⁵⁴ Mais l'œuvre de *Kimbangu* ne meurt pas, au contraire, elle explose et pénètre au cœur de l'imaginaire Kongo. Les kimbanguistes font rapidement un parallèle avec la jeune prophétesse *Kimpa VITA*, qui à son époque tenta la réunification du royaume, selon la croyance généralisée, « elle rappelle l'épopée de Jeanne d'Arc et laisse déjà présager la mission du Prophète Kimbangu »¹⁵⁵.

Voyons la pensée d'un des serviteurs de cette église à Luanda, dans le quartier du Palanca, le Pasteur NTUMBA S. A. : « L'Église de Jésus Christ Simon Kimbangu (E.J.C.S.K.) est une église nationaliste, née dans la République du Congo mais au service de la totalité du territoire qui faisait partie de l'ancien royaume du Kongo. Nous ne faisons pas de la politique, mais nous sommes du côté des autorités indigènes, Noires. Notre action n'est pas non plus contre les Blancs, mais on est méfiant envers eux. Regarde ce qu'ils ont fait de notre *Mbanza Kongo*. Aujourd'hui, les bakongo sont partout dans le monde, à cause de cette action des hommes qui sont venus de loin. Nous sommes en train de construire des églises, mais aussi des écoles, regarde notre université. Penses-tu que le seul objectif est de livrer des connaissances scientifiques ? Non. Nous nous engageons à réveiller la conscience autochtone, la conscience noire »¹⁵⁶.

De nos jours, le Kimbanguisme est fortement installé dans la République Démocratique du Congo et dans la région nord de l'Angola, sans oublier les quartiers périphériques de Luanda où il est très présent dans l'ethnie Kongo.

3.2. Le Tokoïsme

Le tokoïsme a été fondé par Simão Toko, originaire de Makela du Zombo, actuelle République d'Angola.

Pour les Kongo de l'actuelle Angola, le tokoïsme est peut-être le seul mouvement de résistance culturelle et religieuse qui peut se comparer au

¹⁵⁴ Cfr. SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 265.

¹⁵⁵ ASCH Susan, op. cit. p. 97.

¹⁵⁶ Entretien du 20 Juin 2012 à son cabinet annexe à l'Université Kimbanguiste de Luanda. Les propos du Pasteur en cause ont été recueillis dans un climat de forte méfiance au moment de la demande de l'entretien. Notre présence a été comparée et confondue avec la présence d'un espion au service du régime politique en place pour soustraire des informations importantes. Ce n'est qu'après insistance et présentation de notre

kimbanguisme du point de vue du rassemblement de fidèles. Son action est bien présente dans toute la partie nord de l'Angola, comprenant les Provinces de Uige et Zaïre, et à Luanda, compte tenu du grand nombre de kongo qui y résident.



Photo 9 : Le prophète Simão Toko. Source Malaki ma Kongo.

De croyance antérieure protestante (baptiste), Simão Toko précisait, à partir de 1947, qu'il avait reçu la mission de l'Esprit Saint pour proclamer la libération des Noirs du joug colonial. Pour y arriver, il devait mener un combat totalement pacifique fondé sur la Bible¹⁵⁷.

Selon Simon Toko, jamais l'Esprit Saint ne lui avait demandé d'expulser les Blancs, mais de prêcher la doctrine de la réconciliation et de l'harmonie.¹⁵⁸

3.3. D'autres mouvements à caractère politique et religieux¹⁵⁹

Il y a encore d'autres mouvements, surtout d'inspiration kimbanguiste¹⁶⁰, qui ont proliféré dans l'ensemble du Kongo, notamment : le *Lassysme* de Lassy Simon

projet de recherche que la confiance s'est vraiment installée. Pour des raisons de sécurité, la vraie identité du Pasteur en cause restera secrète.

¹⁵⁷ Cfr. SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 277.

¹⁵⁸ Cfr. A Prédiga de Simão Gonçalves Toko, Açores, Portugal, 1972, prédiga n. 323.

¹⁵⁹ Cfr. SANTOS Eduardo dos, op. cit. pp.278-306.

¹⁶⁰ Avant de parler du Kimbanguisme ou d'autres sectes du Kongo, on doit revenir aux antoniens de *Kimpa VITA*. En réalité, les antoniens sont les précurseurs des mouvements politico-religieux modernes. Il ne faut pas

Zéphérin, né dans la région de Pointe Noire, actuel Congo Brazzaville ; le *Muvunguisme*, mouvement né au nord de l'ex-Zaïre, pour dénoncer les maltraitances des pasteurs et des catéchistes de la Mission Américaine de Kibongo ; le Mouvement *Tônsi*, né au nord de l'Angola et qui s'est répandu dans les régions où le kimbanguisme n'avait pas pénétré ; le *Maiangi*, très présent au Cabinda et dans la République du Congo- Brazzaville, le *Bundu dya Kongo*, présent surtout au Bas-Congo et dans la région nord d'Angola, et enfin le *Malaki ma Kongo*, un mouvement à caractère international qui a pour but de réunir tous les Kongo de la diaspora, ceci afin de réunir le royaume.

A ces mouvements, il faut ajouter encore d'autres mouvements clairement anticolonialistes¹⁶¹ à caractère plus politique que religieux. Si d'un côté il y avait l'*UPA* (União das Populações de Angola – Union des Populations d'Angola), le *MPLA* (Movimento Popular de Libertação de Angola – Mouvement Populaire de Libération de l'Angola) et l'*UNITA* (União Nacional para a Independência Total de Angola – Union Nationale pour l'Indépendance Totale de l'Angola) tous les trois de caractère nationaliste, il y avait d'autres mouvements à caractère purement bakongo, dont les principaux étaient l'Association des *Bassurongos*, l'Alliance des Bakongo (*ABAKO*), le Ngwiza-a-Congo (*NGWIZACO*), l'Origine du Peuple Bakongo d'Angola (*NTOBAKO*), entre autres.

oublier que *Kimpa VITA* prétendait, politiquement restaurer la légalité constitutionnelle et mettre un terme au chaos politique dans lequel se débattait le *Kongo*. C'était un mouvement interne kongo, qui ne prêchait aucune haine de l'homme blanc, mais mettait en exergue les incongruences des prêches des missionnaires portugais. A noter qu'à cette époque, l'influence politique portugaise au Kongo était nulle ou quasi nulle. De leur côté, les mouvements dont nous parlons ici, ont pris, dans la plupart des cas, des dimensions socio-religieuses très fortes, avec une percée syncrétique et messianique notables.

¹⁶¹ On laisse de côté les mouvements anticolonialistes, nés dans les Républiques du Congo Brazzaville et du Congo Kinshasa.



Gravure 8 : Revolte antiportugaise à Damba – Uige. Source portail Mwana Damba.

CHAPITRE IV : MÉTHODOLOGIE

1. Pertinence

La systématisation est nécessaire pour une meilleure lisibilité de notre étude. Pour cela, un raisonnement concernant la méthode utilisée dans l'analyse de données et les techniques employées dans la recherche prennent une très grande importance.

Ainsi, notre travail sera construit selon une double approche : la première sera fondée sur les travaux que nous avons trouvés, concernant les questions relatives au mariage, au corps lui-même et le rapport que ces documents font de la réalité *Kongo*, en tant qu'unité culturelle. Reconnaissons que la bibliographie en langue française est plus riche que celle en langue portugaise ; c'est la raison pour laquelle nous nous sommes engagés à faire nos recherches dans cette langue que nous découvrons à peine (à l'âge adulte), avec toutes les difficultés que cela génère. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de travaux intéressants en langue portugaise. La réalité est qu'ils existent en très petit nombre ; et ceux qui existent ne sont pas trop réétudiés, ni réinterprétés, comme le font souvent nos voisins francophones. Le croisement d'informations dans les deux langues (portugais et français) est porteur d'une richesse indicible, découverte seulement à l'étape des analyses, parfois complémentaires, parfois éloignées, mais qui laissent au chercheur un espace de réflexion personnelle. La nécessité de lire, de comprendre le sens, de traduire sans l'éloigner de la réalité décrite ont donné à notre travail une profondeur qui, nous l'espérons, pourra nous aider pour de futures études. A Strasbourg comme à Luanda, ou encore Lisbonne et Bruxelles, nous avons consulté maints ouvrages et écrits dans des bibliothèques et des archives, alors que parfois certains d'entre eux avaient été retirés de la consultation immédiate. Cette recherche bibliographique a été la phase préalable à la construction de la problématique de notre travail.

La deuxième approche concerne le travail de terrain. Nous avons interrogé plusieurs personnes connaissant bien les traditions *Kongo* liées au mariage, des

interprètes de ces traditions, que les *Kongo* appellent *Mpovi*¹⁶² et d'autres personnes ayant accompli simplement les différents rituels liés au mariage traditionnel. Nous avons aussi pu parler à des jeunes gens qui ont contracté un mariage traditionnel et un mariage civil moderne ou religieux : ces derniers ont été des témoins privilégiés pour notre recherche. L'observation a aussi fait partie de notre méthode à cette étape afin, non seulement, de recueillir des informations sur les faits sociaux, mais aussi de comprendre les comportements des agents sociaux au moment de la réalisation de l'acte matrimonial.

2. Localisation et période choisie

Notre terrain d'enquête est Uige, capitale de la Province angolaise du même nom et le quartier de Palanca, dans la banlieue nord de Luanda, surtout celle habitée majoritairement par les *Kongo* provenant des provinces d'Uige et du Zaïre. Les raisons de ce choix sont liées au fait que la Province de Uige est la plus grande parcelle du territoire de l'Angola qui appartenait à l'ancien Royaume *Kongo*, et que le quartier de Palanca dans la banlieue de Luanda est peuplé d'habitants vivant comme s'ils se trouvaient encore dans leurs régions d'origine, c'est-à-dire dans la scrupuleuse obéissance des principes de la culture *Kongo* en ce qui concerne le mariage traditionnel.

¹⁶² Nous parlerons des *Mpovi* dans le chapitre sur le mariage traditionnel.



Carte 2 : République d'Angola

Le principal motif concernant la délimitation spatio-temporelle choisie (1995-2005) est lié au fait que cette période symbolique marque très clairement la résistance, dans la mesure où il s'agit de la période de l'exode forcé, précipité, compte tenu du conflit armé qui minait l'Angola tout entière et le nord du pays particulièrement, obligeant les populations à se réfugier dans la capitale, Luanda.

3. L'univers d'enquête

L'univers de notre enquête est la jeunesse. D'un côté, nous avons fait une description circonstancielle du mariage traditionnel *Kongo*, de l'autre, nous avons ciblé directement les jeunes : leur comportement, leur participation, leurs attentes, leur vision, leur adhésion ou non aux modèles du mariage traditionnel. Le dialogue permanent entamé avec des adultes connaisseurs de la tradition a alimenté notre soif de données comparables, car, comme nous le savons, le récit oral fait partie intégrante et fondamentale dans les analyses des cultures non écrites comme c'est le cas des Bantu, groupe dont font partie les *Kongo*.



Photo 10 : la danse et les chants accompagnent chaque cérémonie publique chez les Kongo. Source, portail Muana Damba.

4. Construction de l'échantillon

Dans des études de cette dimension, l'une des caractéristiques de l'échantillon est d'avoir la faculté de représenter la population mère et ses caractéristiques ; la question est celle « de savoir dans quelle mesure l'échantillon

peut être tenu pour *représentatif* »¹⁶³. A Uige, par exemple, dans le chef-lieu portant le même nom, et comptant environ 800 000 habitants, nous avons surtout visité des quartiers non urbanisés, où nous avons interrogé 80 personnes, parmi lesquelles, 60 jeunes rencontrés pendant nos six voyages réalisés à ce propos, mais également lors de nos fréquents séjours en Angola. A Luanda, où nous restions la plupart du temps, nous avons interrogé 75 personnes, parmi lesquelles 40 étudiants, 20 jeunes sans emploi et 15 adultes connaisseurs de la culture *Kongo*. Pour les 60 jeunes de Luanda, 35 étaient des jeunes filles. Et dans cet univers de 35 jeunes filles, 25 étaient des jeunes femmes célibataires avec un ou deux enfants. A Uige, il nous a été impossible d'obtenir la parité entre les interrogés. Dans l'univers de 60 jeunes, seulement 15 étaient des jeunes filles, et 10 d'entre elles avaient au moins un enfant. Notre consolation est que dans le groupe des adultes nous avons pu avoir 8 femmes mariées, ce qui était très difficile, compte tenu des empêchements culturels (empêchement de parler de questions du mariage à un homme qui n'est pas son mari ou à une femme qui n'est pas de son entourage ; être abordée par un même homme plusieurs fois, même si c'est dans des lieux publics, donne lieu à des malentendus). En revanche, à Luanda, tous les adultes, sauf 2, étaient des hommes, spécialistes en questions de mariage traditionnel *Kongo*. La particularité avantageuse de Luanda c'est que nous avons la possibilité de parler fréquemment avec les personnes choisies, dans des circonstances différentes, (lieux, moments, moyens) pour mieux clarifier nos propos. Avec quelques unes de ces personnes, nous avons participé à plusieurs célébrations de mariages civils et religieux pour faire nos analyses et études comparées. Enfin, à Strasbourg nous avons interrogé 7 personnes, toutes originaires de la région Kongo d'Angola. Le but était de confirmer ou d'infirmer certaines données recueillies en Angola. Au total, nous avons interrogé 162 personnes directement et encore plusieurs autres, de façon fortuite.

Il est clair que dans ce genre d'enquête, on ne trouve pas de précision au sens restrictif dans les résultats, mais la conformité avec la réalité a été constatée, car ce qu'on cherche dans ce type de travaux, c'est « la précision au sens large, la justesse du sondage », et « la conformité de ses résultats avec la réalité »¹⁶⁴. Le résultat de cette conformité avec la réalité, pensons-nous, doit être le fruit de

¹⁶³ COMBESSIE Jean-Claude, *La méthode en sociologie*, Paris, Éditions La Découverte, Paris, 1996, p. 45.

¹⁶⁴ GRAWITZ Madeleine, *Méthodes des Sciences Sociales*, 11^e édition, Paris, Dalloz, 2001, p. 540.

plusieurs enquêtes et non pas de quelques unes seulement. Et pour atteindre cette souhaitable conformité, nous soutenons le modèle interactionniste, où « le comportement individuel n'est ni tout à fait déterminé, ni tout à fait libre ; il s'inscrit dans un débat permanent qui autorise justement l'innovation. L'acteur n'est plus la marionnette d'un système social dont il ne possède nulle conscience. Doté d'une capacité réflexive, il est libre de ses décisions dans un contexte qui n'est pas sans l'influencer. La condition humaine est faite d'autant d'imprévisible que d'inéluctable. Elle est la résultante d'une multitude infinie de trans-actions »¹⁶⁵.

5. Collecte de données

Pour tout aboutissement d'un travail en sciences sociales, le chercheur doit être capable « d'identifier la vraie demande, de repérer la nature de l'interlocuteur et son cadre de référence »¹⁶⁶. Plus précisément, c'est l'intériorisation du contexte sur lequel nous voulons travailler qui est demandée au chercheur. Au contexte, il faut ajouter la 'distanciation'¹⁶⁷, de façon à contrôler les inductions et identifier ses implications affectives, ce qui est la seule façon d'aboutir à des critères tenus pour valides, fidèles et de qualité acceptable¹⁶⁸.

L'enquête, en soi, prend des formes variables : enquête statistique, observation participante, entretiens approfondis, sources documentaires, combinaisons de ces différentes techniques...¹⁶⁹ En ce qui nous concerne, nous nous intéressons aux trois derniers, c'est-à-dire à l'entretien, à l'observation participante et, bien sûr, à la combinaison parfois de ces deux éléments. La raison de ce choix est en rapport direct avec la nature des informations que nous nous proposons de recueillir.

¹⁶⁵ LE BRETON David, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004, p. 47.

¹⁶⁶ BLANCHET Alain (Dir.), *L'Entretien dans les Sciences Sociales*, Paris, Dunod, 1985, p. 195.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Cfr. VAN CAMPENHOUDT Luc, QUIVY Raymond, *Manuel de recherche en sciences sociales*, 4^e éd, Paris, Dunod, 2011, pp. 162-167.

¹⁶⁹ Cfr. GUIBERT Joël/ JUMEL Guy, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1997, pp. 119-121.

6. L'observation participante

Le terrain est la raison d'être de notre recherche. Non seulement le mariage traditionnel a fait l'objet d'un débat passionné entre les Kongo vivant cette réalité, mais notre présence physique et participative aux actes du mariage dans toutes ses dimensions a été aussi intéressante. Grâce à l'observation participante, nous avons pu observer et analyser qu'« une multitude de signes, à commencer par la langue ou les mouvements du corps, sont familiers aux acteurs qui échangent avec évidence sans se retourner sur eux au fil de la vie quotidienne... Une trame incontestable d'éléments tenus pour acquis alimente le lien social. Ceux qui les ignorent butent contre des comportements ou des paroles malaisées à saisir. Ils sont alors soumis à un effort de réflexion pour se rapprocher du sens commun avec plus ou moins de pertinence. Cette familiarité ou ce désarroi devant les signes proposés... renvoie à la dimension du sens, c'est-à-dire, celle du symbolique »¹⁷⁰.

Avec cet esprit d'ouverture du chercheur, nous avons pu participer, en tant qu'observateur, à 22 célébrations de mariage traditionnel *kongo* (16 à Uige et 6 à Luanda), 4 entre les mois d'août et décembre de l'année 2010, 6 entre avril et octobre 2011, 7 entre mars et août 2012 et 5 entre février et août 2013. Sur ces 22 mariages, 12 ont été contractés en trois étapes (mariage traditionnel en premier lieu, mariage civil en deuxième lieu et mariage chrétien, catholique ou protestant, en dernier lieu) ; 4 mariages ont été célébrés selon les rites traditionnels et civils, avec cependant toujours la cérémonie traditionnelle en premier lieu ; 6 mariages ont été célébrés seulement selon le rite traditionnel. Nous avons été invité comme témoin officiel à 5 de ces mariages. Le décalage entre les célébrations est très variable. La séparation entre la cérémonie traditionnelle et la cérémonie civile et religieuse peut prendre entre un jour et un an. Normalement, les cérémonies religieuse et civile se réalisent le même jour. De toute façon, dans quatre-vingt-dix-huit pour cent des cas, après le mariage traditionnel, les couples vivent ensemble et font des enfants, car dans la tradition *kongo*, le mariage traditionnel est le plus important, et à l'issue de ce mariage le couple est marié de fait par la tradition ; la suite est un complément par la loi civile et par la foi de chacun.

¹⁷⁰ LE BRETON David, *op. cit.* p. 49.

A Luanda, à chaque mariage traditionnel nous étions accompagné soit par M. B. Teka, soit par M. Ntangwa, tous les deux maîtres de cérémonies traditionnelles. Quand ils n'intervenaient pas, ils nous confiaient à d'autres maîtres de cérémonies, qui, dans la plupart des cas, autorisaient notre présence sans aucun inconvénient. De toute façon, la célébration traditionnelle du mariage kongo est toujours ouverte et publique. A Uige, notre principal support était M. D. Diavova, secondé de son neveu M. D. Kasalasoko.

Bien qu'importante, l'observation participante n'était qu'un des nos axes principaux de collecte de données.

7. L'Entretien

La seconde technique de collecte de données est l'entretien, défini comme « un procédé d'investigation utilisant un processus de communication verbale pour recueillir les informations avec le but visé »¹⁷¹. Le point important de cette méthode réside dans le fait qu'elle peut établir un vrai processus d'interaction humaine, en évitant tout désir de directivité de la part du chercheur. Ainsi, « s'instaure en principe un véritable échange au cours duquel l'interlocuteur du chercheur exprime ses perceptions d'un événement ou d'une situation, ses interprétations ou ses expériences, tandis que, par ses questions ouvertes et ses réactions, le chercheur facilite cette expression, évite qu'elle s'éloigne des objectifs de la recherche et permet à son vis-à-vis d'accéder à un degré maximum de sincérité et de profondeur »¹⁷².

Nos entretiens étaient variables : certains étaient très longs, certains étaient courts, en fonction du milieu et des circonstances. Il nous est arrivé parfois d'avoir des entretiens écrits, même si ce fut rare. Tous les entretiens ont été enregistrés. En ce qui concerne les outils utilisés, ils comprenaient des guides d'entretien, un dictaphone, un stylo, un bloc-notes, un appareil photo et Internet.

L'entretien en soi tournait sur trois axes fondamentaux, à savoir :

¹⁷¹ GRAWITZ Madeleine, *op. cit.* p. 215.

¹⁷² VAN CAMPENHOUDT Luc/ QUIVY Raymond, *op. cit.* p. 170.

- ✓ La personne de l'interviewé (âge, sexe, profession, scolarité, lieu de résidence...);
- ✓ Appartenance au groupe Kongo ;
- ✓ La pensée et le comportement de l'interviewé, en ce qui concerne le mariage traditionnel Kongo.

Nous avons choisi l'entretien semi-directif, ou semi-dirigé, non seulement par le fait qu'il est le plus utilisé en recherches dans le domaine des sciences sociales mais aussi « en ce sens qu'il n'est ni entièrement ouvert, ni canalisé par un grand nombre de questions précises. Généralement, le chercheur... ne posera pas forcément toutes les questions dans l'ordre où il les a notées et sous la formulation prévue. Autant que possible, il 'laissera venir' l'interviewé afin que celui-ci puisse parler ouvertement, avec les mots qu'il souhaite et dans l'ordre qui lui convient. Le chercheur s'efforcera simplement de ramener l'entretien sur ses objectifs chaque fois qu'il s'en écarte »¹⁷³.

Voici les principaux items de nos guides d'entretien :

- ❖ Définition du mariage traditionnel ;
- ❖ La résistance du mariage traditionnel face au mariage moderne civil et religieux ;
- ❖ Croyances autour du mariage ;
- ❖ Opinion sur les femmes et les hommes célibataires ;
- ❖ Pertinence de la dot ;
- ❖ Opinion sur les rites de passage ou rites d'initiation ;
- ❖ Relation entre mariage traditionnel et mariage civil ou religieux ;
- ❖ Prolifération des sectes syncrétiques chez les Kongo ;
- ❖ Place du Corps dans le mariage ;
- ❖ Mariage, les droits et les devoirs des ancêtres, et monde invisible dans son ensemble.

¹⁷³ Idem, p. 171.

8. Déroulement de l'enquête

En tant qu'adepte de la méthode inductive, notre étude ne comporte pas d'hypothèses, car « dans l'enquête de terrain le chercheur avance disponible aux événements et aux rencontres, il ne vient pas vérifier des hypothèses mais en chercher quelques-unes soumises à l'épreuve de l'observation et remaniées au fur et à mesure de son avancée, dans une oscillation permanente entre une théorie provisoire et un terrain qui permet son ajustement. L'interprétation n'est pas donnée *a priori*, elle se construit par induction à travers l'épreuve du terrain...

Nombre d'auteurs de la mouvance interactionniste ne craignent pas de faire référence à leur expérience personnelle, en la considérant comme une source de données... Ce sont les engagements personnels antérieurs qui nourrissent parfois leurs enquêtes »¹⁷⁴.

Nous sommes donc allés vers nos interviewés avec l'esprit et le cœur ouverts à toute nouveauté et à tout partage.

9. Analyse de contenu en tant que technique de traitement des données

Toute donnée recueillie n'a pas de sens en soi. Le sens vient de l'interprétation faite par le chercheur. Ainsi, pour le traitement des données, nous avons choisi l'analyse de contenu. En effet, « l'analyse de contenu porte sur des messages aussi variés que des œuvres littéraires, des articles de journaux, des documents officiels, des programmes audiovisuels, des déclarations politiques, des rapports de réunions ou des comptes rendus d'entretiens semi-directifs. Le choix des termes utilisés par le locuteur, leur fréquence et leur mode d'agencement, la construction du 'discours' et son développement constituent des sources d'information à partir desquelles le chercheur tente de construire une connaissance... Celle-ci peut porter sur le locuteur lui-même... ou sur les conditions sociales dans lesquelles ce discours est produit »¹⁷⁵.

¹⁷⁴ LE BRETON David, op. cit. p. 173.

¹⁷⁵ VAN CAMPENHOUDT Luc/ QUIVY Raymond, op. cit. p. 206.

Avec l'analyse de contenu, le chercheur a la possibilité de faire un traitement méthodique, profond et même complexe de ces données, surtout dans des entretiens semi-directifs. « Mieux que toute autre méthode de travail, l'analyse de contenu (ou du moins certaines de ses variantes) permet, lorsqu'elle porte sur un matériau riche et pénétrant, de satisfaire harmonieusement aux exigences de la rigueur méthodologique et de la profondeur inventive qui ne sont pas toujours facilement conciliables »¹⁷⁶.

Pour toutes ces raisons, l'analyse de contenu est la technique la plus adéquate et adaptée au traitement des nos données.

¹⁷⁶ Idem, p. 207.

CHAPITRE V : MARIAGE TRADITIONNEL ET CORPORÉITÉ

Le mariage traditionnel peut être considéré comme une institution du point de vue symbolique comme du point de vue de tous les imaginaires et que l'on peut lier à ce phénomène réel, concret et spécifique. Réalité corporelle par excellence, le mariage traditionnel présente, dans tous les moments de sa réalisation un rapport solidement visible et communicatif. Il est enchaîné par un ensemble de techniques du corps qui font la raison même de sa réalisation. Aucun moment n'échappe à cette symbiose du corps et de la cérémonie force motrice de tout acte culturel. Dès les premiers moments de l'annonce publique du désir de mariage, en passant par tous les moments préparatoires de l'acte final, on assiste à un dialogue permanent à chaque fois plus intense de la personne avec son propre corps, mais également un dialogue de ce dernier avec d'autres corps. La danse, les gestes, la mobilité du corps, la possession et l'extase présents surtout dans les moments de liesse et pendant la circoncision par exemple, les conduites bruyantes et rythmiques, comme la stimulation sensorielle et la présence du groupe, rendent possible la réalisation du mariage traditionnel. De ce point de vue, nous considérons que le mariage traditionnel est une réelle et authentique propagande du corps, son épiphanie.

En tant que manifestation publique et extérieure à la personne, le corps a pour vocation de mettre en évidence toutes ces manifestations de façon à réduire tout écart entre les personnes concernées et la communauté. Ce dialogue rituel, avec et à travers le corps, fait du mariage traditionnel non seulement une manifestation du corps, mais aussi une représentation et a en même temps une technique. Dans ce sens, le corps devient incontournable pour le mariage¹⁷⁷.

¹⁷⁷ On peut simplement se remettre à l'évidence selon laquelle le mariage est éminemment corporel : il se fait avec des personnes. Sans corps réels, il n'y a pas de mariage valide. Le mariage est, pour cette raison une réalité physique et incontournable lié au corps, non pas comme une partie de la personne comme le défendent les dualistes, mais comme la personne dans sa totalité.

La notion de corporéité est très chère au mariage traditionnel, car le corps est justement le lieu par excellence où la personne humaine se réalise en tant que telle. A ce propos David LE BRETON écrit : « Le corps est ce vecteur sémantique par l'intermédiaire duquel se construit l'évidence de la relation au monde : activités, perceptives, mais aussi expression des sentiments, étiquettes des rites d'interaction, gestuelles et uniques... l'existence est d'abord corporelle »¹⁷⁸. Le mariage a un rapport avec le corps qui va au-delà de toute imagination. Il possède la capacité unique d'unifier deux réalités corporelles distinctes. Il devient le lieu suprême du partage corporel, un lieu de fête qui se réalise à travers l'expérience nuptiale du corps. A cette fête est invitée l'humanité tout entière.

1. Mariage traditionnel chez les *Kongo*

La vie pour l'homme bantou en général et pour l'homme kongo en particulier est une extériorisation de l'alliance qu'il porte sur soi, pour soi même et pour son entourage. Pour les Kongo, la communauté n'est pas composée seulement des plus proches, mais de toute une pléiade de vivants et de morts toujours en communion. En outre, ceux qui ne sont pas encore nés en font partie. Le mariage traditionnel représente un lieu privilégié de ce pacte communautaire.

Le mariage devient une réalité complexe, car on ne se marie pas seulement avec un homme ou une femme mais avec les deux familles¹⁷⁹. Le mariage a cette capacité unique de « systématiser et, en même temps, de contrôler la vie sociale »¹⁸⁰. Ce contrôle social est uniquement possible parce que le mariage est le créateur par excellence de la famille. Il crée, recrée et consolide la famille. Il représente la longévité qui va du monde visible au monde invisible.

La structure de la famille Kongo est matrilineaire et l'union familiale est d'abord utérine. Cette notion apparaîtra, implicitement ou explicitement, tout au long de notre recherche. Quelle est la hiérarchie de cette famille ? Le social, le communautaire sont au-dessus du familial et du couple proprement dit. En ce qui concerne le couple,

¹⁷⁸ LE BRETON, David, *La Sociologie du Corps*, 6^e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2008, p. 3.

¹⁷⁹ Il ne faut pas penser que les actions réservées aux couples sont aussi communautaires.

¹⁸⁰ ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asua, *Cultura Tradicional Bantu*, Paulinas Editora, Prior Velho, 2006, p. 300. Trad. J. Rescova

nous nous focaliserons sur la procréation comme objectif principal pour des raisons que nous verrons par la suite. Pourquoi la famille kongo est-elle matrilineaire ? Certains auteurs affirment que, dans un passé relativement lointain, quelques groupes kongo pratiquaient soit le système patrilineaire soit le système matrilineaire¹⁸¹. Toutefois, en réalité, pour les Kongo, on a toujours la certitude que l'enfant est réellement le fils de sa mère, ce qui n'est pas évident pour le père. Selon la tradition, seule la mère connaît qui est le père. Ceci est une des raisons pour laquelle la famille se tourne plus souvent du côté maternel. En réalité, les grands - parents savaient toujours que les enfants de leurs filles étaient leurs petits enfants. Le frère savait que les enfants de sa sœur sont en réalité ses neveux. Voilà pourquoi, l'oncle et la tante gagnent une grande autorité sur les enfants de la sœur. En outre, même le père biologique ne peut pas affirmer catégoriquement que ses enfants lui appartiennent. A cause de cette évidence traditionnelle, certaines décisions sur l'avenir des enfants ne peuvent être prises sans la consultation et l'approbation de l'oncle maternel.

Le système matrilineaire, néanmoins, ne peut pas être confondu avec le système matriarcal. Selon le dictionnaire de langue française, le matriarcat c'est le « régime juridique ou social en vertu duquel la parenté se transmet par les femmes, la seule filiation légale étant la filiation maternelle. Régime social, familial dans lequel la femme a un rôle décisionnel prépondérant »¹⁸². Le système matrilineaire, en revanche, c'est celui « qui ne reconnaît que l'ascendance maternelle »¹⁸³. Or, la société Kongo est une société matrilineaire dans la mesure où la personne se reconnaît dans le lignage de la mère mais y est, toutefois, dépendante d'un pouvoir masculin, celui de son oncle maternel « *ngwa nkazi* ». Il est étonnant de constater que ce ne sont pas les filles, les sœurs ou les nièces d'une mère donnée qui prennent le pouvoir, mais le frère de la mère et à défaut les enfants de sexe masculin de ce frère de la mère. Cela nous fait comprendre que la matrilinearité est peut-être une façon voilée de maintenir le pouvoir masculin. En effet, en analysant la société Kongo, nous ne voyons pas le pouvoir des femmes (matriarcat), mais le pouvoir des hommes nés des femmes. La société kongo est par conséquent matrilineaire. Mais

¹⁸¹ Cfr. VAZ, José Martins, *No mundo dos Cabindas, Estudo Etnografico, volume I*, Editorial L.I.A.M. Lisboa 1970, p. 171. Trad. J. Rescova

¹⁸² Le nouveau Petit Robert de la langue française 2007.

¹⁸³ Idem.

ce n'est pas seulement cette question qui dérange, c'est toute la compréhension du phénomène de la parenté bantu en général, et kongo, en particulier. En effet, la notion de parenté, si importante pour comprendre l'organisation des sociétés, s'éloigne de la notion que les occidentaux lui donnent. On ne parle pas de notions contradictoires, mais tout simplement différentes dans la façon de vivre de chacune de ces sociétés. Toutefois, la parenté, en tant que « structure d'échange »¹⁸⁴ telle que la conceptualise Claude LEVI-STRAUSS, dans son ouvrage *Structures élémentaires de la parenté*, est bien applicable à ce que les Kongo expérimentent dans leur vie quotidienne dans le domaine de la parenté. En effet, chez eux, la parenté est, certes, l'ensemble des liens de consanguinité et d'affinité, mais aussi d'alliance et de partage. Chez les Kongo, la parenté va au-delà des liens juridiques qui unissent les individus. La parenté permet de réunir tout ce qui forme une communauté de vie, tant dans l'aspect affectif, que spatial et cosmique. Chaque nouvelle relation est une nouvelle parenté. Ainsi, la nécessité de travailler en commun génère une parenté, la nécessité de défense commune génère une parenté, le fait d'avoir les mêmes rituels religieux génère une parenté, le partage des biens génère une parenté. Et, en parlant de partage de biens, « trois biens sont généralement partagés par les parents : l'ancêtre, la résidence et les croyances à travers lesquelles s'actualisent les systèmes de valeurs communautaires »¹⁸⁵. Et de ces communautés de partage, les communautés d'ancêtres « sont de loin les plus importantes »¹⁸⁶.

La communauté Kongo vit la réalité du mariage comme une triple alliance : alliance entre deux personnes, alliance entre deux familles et alliance entre ces deux personnes et familles avec toute la communauté. Ceci explique qu'après le mariage, toutes les parties contribuent au bien-être des mariés, à la bonne éducation des enfants et à la perpétuation des habitudes et des coutumes du groupe.

¹⁸⁴ LEVI-STRAUSS Claude, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton & Co, 1967, pp. 548-569.

¹⁸⁵ MWISSA, Camille Kuyu, *Parenté et famille dans les cultures africaines*, Paris, Karthala, 2005, p. 24.

¹⁸⁶ Idem.

1.1. La préparation du mariage

Les enfants Kongo naissent physiquement, religieusement et socialement. Les rites de naissance introduisent l'enfant dans la communauté corporative ; il devient membre de cette communauté. Mais, en réalité, ici l'enfant n'est qu'un être passif, qui a encore un long chemin à parcourir « avant d'entrer dans l'étape adulte de manière physique, sociale et religieuse : il s'agit d'un changement entre une position passive et une position active au sein de la société »¹⁸⁷. La communauté kongo tout entière pratique des rites d'initiation. Ces rites ne sont pas à négliger car ils sont un moment unique et fondamental pour la vie individuelle de chacun des jeunes et sont la clé pour une intégration sans réserve à la communauté des vivants et des morts.

Dans les rites d'initiation on peut trouver diverses significations symboliques. En voici quelques unes : la première c'est l'introduction des jeunes à l'art de la vie communautaire. Cela fait partie du principal moment du rite d'initiation, qui permet aux jeunes de se recueillir pendant un certain temps afin de recevoir les instructions nécessaires pour pouvoir ensuite participer à la vie 'normale' de la communauté. C'est une expérience symbolique de l'abnégation de son ego, de relation au monde des esprits et d'appartenance postérieure à la vie adulte. C'est une nouvelle vie qui surgit.

Une deuxième signification c'est justement l'introduction à la vie adulte. En effet, introduire à l'art de la vie communautaire n'est pas exactement introduire à la vie adulte. Ici le sens c'est de montrer qu'à partir de cet instant-là, les jeunes ont le droit de participer à tous les privilèges et à tous les devoirs de la communauté adulte. Ils sont initiés à la responsabilité face à eux-mêmes, à la communauté, aux ancêtres et même face à ceux qui ne sont pas encore nés. Une troisième signification est l'introduction des jeunes à tout ce qui concerne la vie sexuelle, le mariage et la procréation. Ils apprennent les secrets et les mystères de la relation homme-femme, ainsi que les responsabilités liées à la vie familiale. Ces responsabilités sont aussi celles de la participation aux actions de défense des biens particuliers et communs en cas de menaces, de participation aux actions guerrières, etc.

¹⁸⁷ MBITI, John, *Entre Dios y el Tiempo, Religiones Tradicionales Africanas*, Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991, p. 161. Trad. J. Rescova

Enfin, les rites d'initiation ont une fin éducative. Les connaissances acquises durant l'initiation ne sont pas accessibles aux non-initiés¹⁸⁸. Plus clairement, l'initiation est, surtout, un rite de passage. Le garçon laisse définitivement l'âge de l'enfance pour rejoindre l'âge de la plénitude de l'homme. Il devient viril. Le rite de passage est « la fin d'une situation existentielle, sociologique et religieuse et la naissance d'une autre situation »¹⁸⁹.

1.2. Rites d'initiation du garçon¹⁹⁰

Quand commence le processus vital kongo ? Ce processus commence dès la naissance d'un individu. Les principes d'amour portés aux proches sont présents chez l'enfant dès son jeune âge et jusqu'à l'adolescence.

Après cette étape, vient la circoncision qui se déroule plus au moins à partir de quinze ans. L'acte consiste à amener les adolescents à un endroit, éloigné du village et inaccessible aux autres personnes pour une période approximative de quelques mois au moins à un an au plus selon la spécificité des régions. La circoncision se réalise pendant la première semaine et le reste du temps correspond aux traitements curatifs et aux instructions proprement dites pour la vie future. Cette période est appelée « *nseka* »¹⁹¹ ou « *kikumbi* ». Le circoncis est appelé « *nkuda* » ou « *ikumbi* » et la personne qui réalise l'opération et contrôle les soins est appelée « *nganga* »¹⁹², ou « *kingengu* ».

¹⁸⁸ Ces idées on peut les trouver en lisant John Mbiti, op. cit. pp. 161-175 ou encore Henri A. Junod, Mœurs et coutumes des Bantous Tome I, Paris, Payot, 1936, pp. 63-98.

¹⁸⁹ ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asua, op. cit. p. 283. Trad. J. Rescova

¹⁹⁰ Ces rites sont aussi appelés « rites de séparation ». En effet, la séparation de la famille conduit à une réclusion dans un campement. L'aspect même de la jungle, des ténèbres, l'isolement, la pénibilité, la présence du « *nganga* » sont vécus comme un symbole de mort, de séparation totale, qui vont finalement conduire à une nouvelle vie. A ce propos voir, par exemple, Henri A. Junod, Mœurs et coutumes des Bantous, op. cit. pp. 75-76 ou encore Pe. Raul Ruiz de Asua Altuna, op. cit. p. 283.

¹⁹¹ « *Nseka* » peut signifier l'endroit où se réalise la circoncision ou sa durée.

¹⁹² L'expression « *nganga* » ne se restreint pas à ce maître de cérémonies. Dans différentes circonstances, l'expression acquiert une signification très vaste chez les kongo. Elle représente le guérisseur au sens le plus large possible. Le « *nganga* » c'est celui qui sauve, qui aide, c'est-à-dire, celui qui dans son action guérissante et divinatrice promeut le bien. Le « *nganga* » est aussi celui qui offre le sacrifice à Dieu et aux ancêtres. Son opposé c'est le « *ndoki* », celui qui promeut le mal, qui tue les gens avec des artefacts malicieux. Pour cette occasion précise, le « *nganga* » est appelé, en certaines régions, de « *nganga ma sutu* », guérisseur des incirconcis, ou encore « *nganga nkisi* », expert en fétiches, pour le différencier des autres « *nganga* ». On utilisera ici le mot « *nganga* ».

L'acte était réalisé collectivement, c'est-à-dire que les garçons étaient réunis tous ensemble, au même endroit, et se faisaient circoncire avec le même couteau. Le « *nganga ma sutu* » ou simplement « *nganga* », avant la circoncision, plaçait les jeunes en rang, couchés sur le dos, les jambes écartées et attachées par les maîtres assistants. Cela facilitait l'opération d'ablation du prépuce des jeunes garçons. Cette opération nécessitait beaucoup de contrôle de soi et de courage de la part de ces derniers.

Les garçons s'habillaient en tissu de raphia (ou autres tissus), qu'ils confectionnaient eux-mêmes. Le traitement curatif était limité à de l'eau chaude, à des bandes à base de feuilles de bananier ainsi qu'au « *ntoto a mpolo* », qui est la cendre de cette même feuille. En cas d'hémorragie les « *nganga* » utilisaient le « *nkangati* », infusion faite à base des écorces d'un arbre du même nom.

Pour les nourrir, les gens du village apportaient la nourriture dans les environs et les maîtres assistants, ainsi que les jeunes déjà circoncis, introduisaient les aliments dans le champ, sans aucun contact avec les porteurs, ni la moindre possibilité d'être vus. Les maîtres assistants, quant à eux, pouvaient échanger quelques mots avec les hommes du village.

Pendant les premières semaines, l'ambiance se résumait à chanter des cantiques. Ils se retrouvaient toutes les nuits, autour du feu pour danser. C'était aussi un moment d'apprentissage de légendes, de proverbes, de contes, d'histoires pour les jeunes. Ces moments, qui incitaient au savoir, renforçaient la solidarité et la cohésion du groupe.

A la fin, les adolescents apprenaient l'art de faire des pièges (*mintambu*) pour des animaux petits et grands, pour les rats, les oiseaux, à poser les filets (*mazua*) pour la pêche. C'est aussi dans cette période du « *nseka* » qu'ils apprenaient à se familiariser avec les questions relatives aux femmes. Cette période prépare le jeune à assumer ses responsabilités dans la vie (travail, mariage...). Compte tenu de son caractère sacré, tout ce qui se passait dans le campement ne pouvait jamais être révélé aux non-initiés, sous peine de lourdes sanctions.

La circoncision proprement dite, « *zengua* »¹⁹³, en langue kikongo se déroulait toujours après l'arrivée et le montage du campement. Elle se faisait entre cinq heures

¹⁹³ Littérairement l'expression signifie couper. En effet, la circoncision c'est une coupe du prépuce du pénis.

et dix heures du matin et jamais après. Cette journée était celle où était utilisée de l'eau tiède (non de l'eau chaude) pour le traitement curatif. Les instruments communément utilisés étaient les suivants :

- Le « *mbele a mpata* » : couteau à lame, une sorte d'épée, que le « *nganga* » faisait passer constamment au feu en passant d'un garçon à un autre ;
- Le « *nsinga* » ou « *mpunga* » : il s'agit d'un fil pour attacher, extrait des fibres de palmiers ou de bananiers, utilisé pour isoler le prépuce en le séparant du méat urinaire pendant la circoncision.

Le « *nganga* » procédait à l'opération, avec son couteau à la main en prononçant quelques formules ou en invoquant des esprits bienveillants, pendant qu'il coupait les prépuces. Si l'opération ne se terminait pas le même jour, elle reprenait le jour suivant à la même heure. Aucun animal ne pouvait manger ces prépuces qui devaient être enterrés car, selon la tradition, si jamais un animal mangeait les prépuces, « les plaies devenaient inguérissables »¹⁹⁴.

L'opération était très douloureuse, mais les jeunes étaient appelés à avoir du courage au point de ne pas crier. « L'ablation de la peau réalisée sur les organes sexuels symbolise et dramatise la séparation de l'enfance : c'est un acte semblable à la coupe du cordon ombilical quand naît l'enfant »¹⁹⁵. Cela est vécu comme une libération, c'est-à-dire, la sortie de l'état de passivité à l'état d'activité, une rupture totale avec l'ignorance et l'inactivité.

Dans certaines régions, à la fin du « *kikumbi* », ou période de la circoncision, les « *nkuda* » recevaient de nouveaux noms. Ces noms devaient être acceptés sans aucun sentiment de contrariété. En réalité, ils étaient donnés en fonction du comportement : ils disaient le courage et même la faiblesse des jeunes dans le campement. Quelques noms donnés lors de l'initiation avaient une signification très profonde au point où le circoncis l'adoptait plus que son nom de famille. Ces noms se substituaient au nom donné à la naissance¹⁹⁶. Ces noms étaient intimement liés à la personnalité de l'individu du point de vue moral, physique et même psychologique.

¹⁹⁴ VAZ, José Martins, op. cit. p. 20. Trad. J. Rescova.

¹⁹⁵ MBITI, John, op. cit. p. 163. Trad. J. Rescova

¹⁹⁶ Ainsi, le jeune habilité dans l'usage de la parole était appelé « *Mbala* ». Celui qui avait le pouvoir de diriger s'appelait « *Mayala* » ou « *Miala* ». Les jumeaux sont « *Nsimba* » pour le premier et « *Nzuzi* » pour le deuxième, on les appelle aussi « *Nsumbu* » et « *Lukombo* ». Celui qui démontre puissance c'est le « *Nkosi* », etc.

C'était une renaissance « sous une nouvelle identité, pour ne plus être reconnus des mauvais esprits, des sorciers »¹⁹⁷.

Une fois terminée la période de la circoncision, les jeunes devaient brûler les cabanes pour ne laisser aucun signe. Cela confirme le caractère mystique et secret de la circoncision. C'était un moment de fête, de joie et de réussite pour les novices. C'était la fin du « *nseka* » et les anciens enfants étaient prêts à commencer une vie d'adulte qui devait être fêtée par tout le village : à leur retour, parents, amis et villageois les attendaient avec des offrandes. La famille préparait ainsi un « *kimenga* »¹⁹⁸ en hommage à la préservation de la vie du membre de la famille et de son entrée dans la vie adulte avec des droits et des devoirs. Cette vie adulte n'est pas dispensée de douleurs ni de difficultés, au contraire c'est une vie pleine d'obstacles. C'est « l'état de la connaissance, de l'activité et de la reproduction »¹⁹⁹. Le retour triomphal à la maison était le signe qu'ils avaient de la qualité et la capacité de participer à l'accroissement du village à tous les niveaux. Voilà pourquoi les pères donnaient à chacun de ces jeunes une parcelle de terrain à cultiver. Normalement, ils s'intéressaient à la profession du père : s'ils étaient chasseurs les fils faisaient de la chasse, s'ils étaient pêcheurs les fils faisaient de la pêche. Mais, ils ne devaient jamais oublier la terre considérée comme le patrimoine fondamental.

Les jeunes circoncis, à leur arrivée, ne devaient pas se laver avec les jeunes non circoncis appelés « *masutu* ». Les non circoncis ne pouvaient pas se marier, leur état même le leur interdisait. Ils étaient l'objet de moqueries permanentes et considérés comme des enfants.²⁰⁰

Des décès²⁰¹ survenaient dans le « *kikumbi* » sans que les parents en soient prévenus. Éventuellement, si le père ou un homme qui pendant cette période faisait

¹⁹⁷ NDINGA MBO, Abraham, *Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, l'Harmattan, 2004, p. 162.

¹⁹⁸ Le « *kimenga* » est un plat de coq ou de mouton qui représente le sacrifice à « *Nzambi a Mpungu* », Dieu tout puissant, source de vie. Le mot « *kimenga* » provient de « *menga* », sang. Ce repas spécifique appelé « *kimenga* » signifie que le sang de l'animal est versé à terre pour que les ancêtres puissent aussi participer symboliquement au repas. Le « *kimenga* » est un repas de communion entre le monde visible et le monde invisible. Quand on tue l'animal et que l'on fait verser le sang par terre, des mots de gratitude sont prononcés. La présence du « *malavu* », boisson alcoolique extraite du palmier était obligatoire. Le premier verre du « *malavu* » devait aussi être versé par terre en signe de communion avec les ancêtres.

¹⁹⁹ MBITI, John, op. cit. p. 163.

²⁰⁰ Idem. Voir aussi Pe. Raul Ruiz de Asua Altuna, op. cit. pp. 286-287

²⁰¹ Les causes de ces décès sont multiples. Il y avait des décès naturels, car les garçons restaient plusieurs mois dans un milieu étranger et parfois hostile. Des questions d'hygiène des matériaux, ainsi que les blessures provoquées par de coupures mal réalisées, étaient aussi à la base de certains décès. Il pouvait y avoir d'autres raisons, bien sûr.

le lien entre le village et le « *nseka* » prenait connaissance de la mort d'un jeune garçon, il ne pouvait rien dire à la famille de peur d'encourir de lourdes sanctions. Le décès n'était donc annoncé que lors du retour au village de l'ensemble des jeunes. Quand une famille remarquait que son fils n'était pas de retour avec les autres, elle avait la certitude qu'il était mort. Évidemment, le « *nganga* » et d'autres anciens expliquaient à la famille les détails et les circonstances du décès du fils, en révélant l'endroit où il avait été enterré, et celle-ci pouvait faire les démarches de deuil.

Les mères célibataires confiaient leurs garçons adolescents à un homme de la famille, un oncle de préférence. C'est lui qui s'occupait du garçon pendant la période de circoncision. La famille était toujours présente en apportant son aide au futur circoncis. C'était donc une étape de la vie d'un Kongo qui ne se vivait pas seul. En effet, pour les familles kongo, la circoncision n'est jamais une simple opération sur le pénis d'un garçon, elle représente toutes ces richesses énumérées ci-dessus. Par le fait de vivre ensemble en cabanes, conçues pour cette seule fin dans la jungle, les jeunes apprennent l'importance de la vie communautaire très chère aux kongo. « Les maîtres de cérémonies représentent le rôle des anciens. Il est extrêmement important que les jeunes apprennent à les respecter et à les obéir. La réclusion sert à ce que les candidats se concentrent sur ce qu'ils font et qui a un sens lié directement à la mort »²⁰².

1.3. Rites d'initiation de la femme

Pour les sociétés matrilineaires, comme c'est le cas de la société kongo, les rites d'initiation pour les femmes ne sont quasiment pas mis en relief ; ils sont en voie de disparition, réduits à des pratiques symboliques qu'on pourrait plus justement appeler éducation traditionnelle de la jeune fille. Les rites d'initiation pour la femme sont, en réalité, un processus d'éducation de la jeune fille qui peut débiter dès son plus jeune âge et quel que soit son lieu de vie et, qui s'accroissent de façon tout à fait remarquable au moment de la puberté, c'est-à-dire à partir de 13-14 ans. Cela coïncide normalement avec les premières menstruations. En cette période, les jeunes étaient normalement confiées aux tantes, les sœurs des pères, ainsi appelées

²⁰² MBITI, John, op. cit. p. 166. Trad. J. Rescova

« *tata nkentu* »²⁰³. Ces femmes avaient pour mission d'aider à l'éducation des filles de leurs frères. Avec elles, les petites étaient à l'aise et pouvaient poser toutes les questions qui leur taraudaient l'esprit et recevoir toutes les clarifications possibles. Pourquoi les tantes sœurs des mères ne participaient-elles pas à cette éducation ? Les tantes, sœurs des mères, étant considérées comme des mères²⁰⁴, n'auraient pas pu ainsi donner suffisamment de détails sur ce qui concernait les questions sensibles. Les grands-parents avaient eux aussi un droit de regard sur l'éducation des enfants. Si jamais les sœurs du père habitaient loin du village, ces derniers s'arrangeaient pour qu'elles viennent rester quelque temps près de leurs nièces appelées « *muana nkazi* ». Rien n'empêchait les jeunes de vivre quelque temps avec leurs tantes ou avec leurs grand-mères « *nkaka* ». Car ces endroits constituaient des lieux privilégiés pour l'éducation des filles appartenant à une même famille. La jeune fille pouvait aussi grandir chez son futur époux « *yakala* ». C'est le cas des filles promises dans leur jeune âge, à cause d'une dette ou pour une raison d'esclavage, etc.²⁰⁵ Dans ce cas, son éducation était confiée à sa rivale « *mbanda* » qui devait la considérer comme sa petite sœur. Pendant qu'elle grandissait, l'homme ne devait pas avoir de rapports sexuels avec elle.

Les adolescentes apprenaient les règles pour fréquenter un homme à tous les niveaux : elles apprenaient par exemple à les calmer, à préparer le repas, à prendre soin des enfants, à bien tenir la maison, à bien faire l'amour, à recevoir les visites familiales (famille du mari et celles du village). Elles apprenaient aussi les travaux champêtres, le ménage, le ramassage du bois, le transport de l'eau, la préparation

²⁰³ « *Tata nkentu* » veut dire exactement père femme. En kikongo l'expression concerne seulement les tantes qui sont les sœurs du père, car la tante sœur de la mère est également mère. Selon la tradition, les frères du père sont aussi des pères et les sœurs du père sont des pères femmes, ou pères au féminin. En effet, le père au féminin n'est pas une mère, mais la sœur du père, donc elle aussi exerce la fonction de père dans l'éducation de l'enfant. Ce sont, simplement, les oncles dans la compréhension occidentale. En revanche, les frères de la mère sont aussi des mères au masculin, et les sœurs de la mère sont simplement mères : « *maman mbuta* ou *maman nleke* », mère aînée, mère cadette, mère grand ou mère petite, en fonction de l'échelonnement entre elles. En suivant la même logique, les frères du mari sont considérés comme des maris et les frères des épouses sont considérés comme des épouses, indépendamment d'être homme ou femme. Par conséquent, l'éducation des enfants suit ces règles.

²⁰⁴ Cette question sera traitée plus avant.

²⁰⁵ Il s'agissait de cas habituels, que nous aborderons plus tard.

du pâté de manioc²⁰⁶, etc. Les jeunes filles kongo devaient aussi savoir porter le « *kimbundi* »²⁰⁷.

La société kongo ignorait les pratiques d'excision et d'incision pour les femmes. Dans la région de Cabinda, au nord de l'Angola, les jeunes filles, après les premières menstrues, sont amenées dans une maison spécifique²⁰⁸, pour y subir des rituels de préparation au mariage.

1.3.1. Le rite du « *kikumbi* »

VANGU VANGU considère le rite du « *kikumbi* » comme étant « une école ménagère »²⁰⁹ pour les jeunes filles. Selon lui, le rite du *kikumbi* « est généralement assimilé à la féminité, en référence aux menstruations qui ont un lien direct avec la sexualité et la fécondité de la fille »²¹⁰.

²⁰⁶ Le pâté de manioc est le plat principal des kongo. La femme qui ne sait pas le faire pouvait être renvoyée à la maison de ses parents pour qu'ils le lui apprennent.

²⁰⁷ « *Kimbundi* » c'est le tissu typique des femmes kongo déjà connu avant l'arrivée des Portugais.

²⁰⁸ Cette maison est aussi appelée péjorativement « *maison de peinture* » par les non initiés. La raison peut venir du fait que les jeunes filles avaient, parfois, la tête rasée et couverte de cendre, ce qui faisait penser à des tatouages sur le corps. Les Kongo appellent simplement « *Nzo - kumbi* », maison de *kikumbi*. L'expression « *kikumbi* », s'applique aussi bien pour l'initiation des filles que pour les garçons. C'est dans le sens féminin, qu'elle garde plus de charge significative dans les régions où s'appliquaient ou s'appliquent encore des rites d'initiation féminins plus rigoureux, comme c'est le cas au Cabinda. Comme nous l'avons déjà dit, ils demeurent une réelle exception dans l'ensemble des Kongo d'Angola et plus encore, dans l'ensemble des kongo en général. Voilà pourquoi, pour avoir une meilleure compréhension du rite, nous allons présenter les moments principaux de ce dernier. L'existence actuelle de ce rituel dans une parcelle du Kongo, nous laisse penser que dans le passé la pratique était plus répandue.

²⁰⁹ VANGU VANGU Emmanuel, *Sexualité, Initiations et Étapes du Mariage en Afrique*, Paris, Éditions Publibook, 2012, p. 122.

²¹⁰ Idem.



Photo 11 : jeune fille moderne devant la maison du « kikumbi ». Source Portail Muana Damba

En réalité, le *kikumbi* en tant que rite de passage, est aussi la démarcation entre l'âge d'immaturité et l'âge de la maturité. Celles qui l'ont pratiqué sont par conséquent prêtes à entreprendre le défi du mariage ; celles qui ne l'ont pas fait sont considérées comme des femmes non mariables.

La pratique du *kikumbi* nécessite l'apparition des premières menstrues ; ce qui lui donne le caractère particulier de « rite de consécration ou d'agrégation »²¹¹. La préparation au rite est faite dans une totale discrétion. L'information circule uniquement entre les parents et les tantes de la jeune fille. En effet, cette dernière ignore ce qui se trame ; son consentement ne compte pas. La jeune fille est mise à l'isolement avec d'autres postulantes pour une période allant de quelques semaines à un an. Contrairement aux garçons qui vont en brousse, les filles sont 'gardées' dans une maison conçue pour l'occasion. Nous avons vu que les filles kongo se

²¹¹ Idem, p. 124.

préparaient au mariage avec l'aide de leurs tantes ; les filles du Cabinda le font également ici, dans le même but : celui du mariage et de la procréation.

Les premières menstrues confèrent à la jeune fille le statut de *kumbi* ou *tchikumbi* ; elle est confiée aux soins d'une « *nganga – kumbi* » ou « *Mbandu – kumbi* », une matrone, une mère avec des enfants en vie qui aura la charge de transmettre la sagesse, le charme et l'élégance féminine. Elle est, normalement, entourée d'autres co-initiées ou des « *bikumbi* », filles déjà initiées ou anciennes *tchikumbi*.

Pendant cette période « la recluse ne peut sortir de son logis que pour des raisons d'hygiène ou pour rendre visite à une autre initiée, auquel cas elle doit être accompagnée. Son état lui interdit de toucher les ustensiles de cuisine, de manger seule et de porter la main à ses aliments : une de ses compagnes lui porte la nourriture à la bouche ; elle ne doit pas, pendant son repas, être aperçue par un homme marié. C'est pourquoi ses assistantes avertissent l'entourage par des chants et enjoignent aux hommes célibataires de s'éloigner de la case d'initiation. La société prend toutes les précautions pour qu'une fois internées les novices ne puissent pas s'évader de la case d'initiation »²¹².

L'essentiel de l'acquisition et la préparation de la nourriture est de la responsabilité des parents de la novice, ce qui n'empêche pas l'aide d'autres familles. Les filles déjà initiées ont aussi la responsabilité, avec leurs parents, de subvenir aux besoins de leurs successeurs, notamment dans les périodes d'entrée et de clôture.

La journée des initiées était chargée et bien remplie. Elles passaient leur temps à l'apprentissage des nouveaux codes de vie : la manière de retenir l'attention du mari, l'éducation des enfants, la tenue de la maison. C'était aussi un temps de familiarisation avec certains rites et mythes, histoires et chansons qui font l'héritage commun. On accordait une très grande importance aux soins du corps : « Les mélanges cosmétiques exagérés enlaidissent le corps de la novice au départ. Le maquillage, l'accoutrement et les tatouages rendent le corps de la novice méconnaissable afin de la soustraire du regard des gens, y compris de celui de ses parents. La novice est, en effet, une 'marque déposée' destinée à un époux potentiel.

²¹² Idem, p. 127.

En d'autres termes, on tue symboliquement la jeune célibataire que tout le monde a connue avant l'initiation pour la restituer, métamorphosée et plus ravissante, à la société.

Dans le '*Nzo – kumbi*', outre le toilettage du corps, la *kumbi*, si elle est déjà fiancée, travaille aussi aux préparatifs de son ménage. Elle se fait aider par quelques femmes de son clan qui apprêtent le nécessaire pour la cérémonie de clôture de l'initiation : biteva – nattes - ; maseve, zizimbu, zinzelele – coquillages de mer - ; zithunda, zinzikida, minsanga – perles à enfiler - ; bizaka, mayeko – anneaux en cuivre ou en fer - ; différents ustensiles ; ziphidi – hottes tressées avec des joncs.

Les matrones apprennent à la novice l'intériorisation, dans le strict respect des innombrables interdits sociaux qui régissent la vie de tout individu et dont les '*Bakisi ba tsi*' - les esprits de la terre – sont les plus sûrs garants. La novice est aussi initiée aux interdits sexuels. Selon les *Bantu*, l'acte sexuel doit s'accomplir dans l'intimité et dans la dignité la plus absolue, car il est l'une des conditions d'épanouissement de la fécondité. En s'accoutumant au respect de ces multiples interdits, la jeune fille apprend à harmoniser sa force vitale avec les impératifs et les intérêts de la société»²¹³.

Il est clair que pendant son initiation, la « *kumbi* » ne doit pas avoir des rapports sexuels.

A la fin du rite, les parents donnent une fête dansante et joyeuse, appelée «*makinu ma nyenzi*», danse de joie, réservée aux adultes. Dans cette fête les «*bikumbi* » font tout pour séduire les hommes au rythme imparable du « *nlimba* », bouger les fesses, ainsi qu'au rythme de «*ngoma*», tambour.

Le jour suivant, la jeune fille est amenée dans un ruisseau pour terminer les rites d'initiation. A ce moment-là, « un petit garçon coupe la ficelle de raphia qui entoure les reins de l'initiée et la jette dans l'eau. Ayant enlevé sa parure, la '*kikumbi*' est aspergée d'eau huit fois de suite par une femme n'ayant jamais perdu d'enfant. Elle la pousse et la fait tomber dans le ruisseau où les dauphines de la novice vont s'exceller à lui offrir le dernier bain rituel. La parure est nettoyée. L'initiée est portée sur le dos d'une femme jusqu'à un endroit sec pour revêtir ses plus beaux habits.

²¹³ Idem, pp. 129-130.

La famille de la novice offre un dernier repas aux invités. Après le départ de ces derniers, on peut commencer les rites de levée des interdits de travail et de la suppression des interdits alimentaires. Portant un panier contenant une houe, une machette, une hache, la jeune novice s'enfonce dans la brousse, escortée par de nombreux villageois...

Enfin, elle saisit dans le panier deux aliments dont l'absorption lui était jusque-là interdite. Elle fait mine d'y goûter : une aubergine grillée, une tête de poisson fumé. Ces gestes libèrent la nouvelle initiée de ses interdits. Ils confirment, par le fait même, son intégration dans la société »²¹⁴.

Même ici, on ne parle pas d'incision ni d'excision.

Ce que nous retenons pour les jeunes filles, mais aussi de façon plus intense pour les garçons, c'est que les rites d'initiation sont un moment social de transmission et de transfert des connaissances des institutions familiales et/ou claniques. C'est à ce moment qu'on prend une connaissance réelle et approfondie des secrets du groupe, mais aussi de la façon de les déchiffrer. En même temps qu'il s'approprie le savoir profond de sa société, le jeune prend conscience de la nécessité de défendre ce bien commun. Ce n'est pas seulement une espèce de « titre oral d'identification », comme le défend Christian GEFFRAY²¹⁵, mais un titre vital d'identification, car il touche l'oralité, le comportement, l'être le plus profond et toute action entreprise par le corps lui-même. C'est ce titre qui permet aux jeunes d'atteindre la génération adulte, c'est-à-dire, le mariage.

1.4. Le choix du conjoint

Dans la société kongo ancienne les parents assumaient la responsabilité du choix du futur conjoint hormis quelques exceptions. Et une fois que le choix était fait, le garçon devait tout simplement accepter la décision des parents. Toutefois, un vaste travail de recherches précédait ce choix. Les critères étaient, surtout, comportementaux. La future fiancée devait être une femme encline au travail domestique, obéissante et issue d'une famille honorable. Il est vrai que le choix était,

²¹⁴ Idem, pp. 135-136.

²¹⁵ GEFFRAY Christian, *Ni père ni mère*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 68.

parfois, motivé par des raisons économiques, par le niveau d'amitié entre les familles et aussi par d'autres raisons, comme par exemple, la dette et l'esclavage. Enfin, le choix était fait en fonction de la volonté des parents et non des enfants. Il se déroulait comme suit :

Le père du garçon, en accord avec son épouse, jetaient leur dévolu sur une fille qui à leurs yeux remplissait les critères d'une bonne femme et future belle fille ; ils interpellaient le père de la jeune fille, parfois même sans que le fils ne soit au courant. Les parents du prétendant faisaient savoir au père de la future mariée qu'ils reconnaissaient les qualités de sa fille et aimeraient qu'ils créent une famille. A son tour, le père interpellé présentait la proposition à son épouse. Jusqu'ici, il n'y a pas d'intervention des deux jeunes, qui souvent ignorent ce qui se trame, surtout la jeune fille.

S'il y avait un accord, les deux couples impliquaient une de leurs sœurs respectives qui se chargeaient de rapprocher les deux jeunes. Elles favorisaient les premières rencontres, normalement dans la maison de la tante de la jeune fille. Cette dernière, déjà initiée aux pratiques traditionnelles, savait qu'elle devait recevoir son futur mari avec des gestes délicats ; elle devait offrir un goûter sans alcool. Le garçon, de son côté, devait montrer sa vaillance. Quand il revenait de la chasse ou de la pêche, il devait en apporter une partie qu'il envoyait à la maison de la jeune fille, mais ce par le biais de quelqu'un d'autre. En effet, il était interdit au prétendant de la remettre lui-même à sa future belle-famille. Durant cette période, tout rapprochement intime entre les deux était proscrit. Les rencontres étaient toujours formelles ; le garçon pouvait être reçu à la maison des parents de la jeune fille, mais seulement pour de brèves salutations ou de petits dialogues avec la promise, toujours en présence d'un des géniteurs. Naturellement, ces rencontres n'étaient jamais longues.

L'intensification de la relation permettait de se montrer en public, c'est-à-dire qu'ils pouvaient échanger quelques mots durant les activités collectives du village. Rien ne devait se faire à l'abri des regards, mais devant tout le monde afin de ne pas provoquer de malentendus.

1.5. Les fiançailles

Les fiançailles se définissent en Occident à la fois comme « promesse solennelle de mariage, échange entre les futurs époux » ou encore « le temps qui s'écoule entre la promesse et la célébration du mariage »²¹⁶. Cette définition ne peut pas être appliquée telle quelle est aux fiançailles kongo. Si l'on considère que le mariage chez les Kongo est d'abord une alliance matrimoniale conclue entre deux familles, avant d'être l'aboutissement des démarches personnelles des deux jeunes gens, les fiançailles kongo doivent être placées dans ce contexte socio-culturel et religieux particulier. Elles sont, d'abord, la réponse des futurs mariés à la volonté des familles qui veulent les voir ensemble. Toutefois, pour qu'elles soient valides, il est nécessaire d'avoir l'acceptation des jeunes impliqués. En réalité, il ne peut pas y avoir de fiançailles sans l'accord des familles et celui des jeunes, dans un second moment. C'est sur cette base que s'engagent les pourparlers, les négociations et les conventions familiales. Les fiançailles débutent quand la demande en mariage a été faite et acceptée par la famille de la jeune fille. A partir de ce moment là, les futurs mariés entrent dans une autre phase de vie.

Selon le père Raul ALTUNA, cette période comprend trois moments distincts. Le premier est celui de la conversation entre les deux groupes sur la convenance ou la pertinence du mariage, les coutumes et les qualités des deux jeunes, leur capacité de travail et leurs défauts. Le deuxième est l'accord de dot que la famille du garçon doit donner à la famille de la jeune fille. Et le troisième est le temps nécessaire pour la réalisation du mariage, c'est-à-dire, la préparation de la maison des futurs mariés, le trousseau, l'achat des biens convenus pour la dot, etc.²¹⁷

Une des caractéristiques des fiançailles kongo c'est le « *dimbu* »²¹⁸, une offrande que le jeune garçon, donnait à sa future épouse.

Son caractère privé fait des fiançailles une réalité distincte du mariage, et les situent au niveau d'un contrat pré-nuptial. De caractère solennel ou non, la présence de l'autorité traditionnelle n'était pas requise.

²¹⁶ Le Nouveau Petit Robert de la langue française 2007.

²¹⁷ Cfr. Pe. Raul Ruiz de Asua Altuna, op. cit. pp. 320-321.

²¹⁸ « *Dimbu* » ou « *kidimbu* » signifie un signe. Dans cette circonstance cela signifie qu'il y avait, au commencement, un pacte entre deux personnes.

Voici le déroulement des fiançailles kongo : une fois que l'entente cordiale entre les deux familles est confirmée et que la volonté de maintenir cette relation est « approuvée » par les deux jeunes, le père et d'autres membres du côté paternelle du garçon prenaient l'initiative et allaient une fois de plus frapper à la porte des parents de la fille. Cette acte était connu comme « *vaikila nkentu* » ou encore « *ntolola nlapi* », ce qui veut dire aller à la rencontre de la fille.

L'acte du « *vaikila nkentu* » était toujours accompagné d'un cadeau et de cinq litres de « *malavu* »²¹⁹. Il était traditionnellement appelé « *muanga matoko* », c'est-à-dire, éloignement des autres garçons. C'était un acte à fortes répercussions dans la communauté car il signifiait que la jeune fille était officiellement promise à quelqu'un et c'est pour cette raison qu'aucun autre homme ne devait l'approcher.

Dans cet acte, « *vaikila* », le père du garçon demandait à l'autre partie le « *n'kanda a longo* »²²⁰. C'était un acte symbolique et la famille de la future fiancée se limitait à demander quelques produits courants de la région comme dot.

Il s'ensuivait une période d'attente. Le père de la future fiancée informait chacun des oncles maternels que la jeune avait un prétendant. La première préoccupation des oncles était de savoir quel était le « *kanda* », c'est-à-dire le clan du prétendant pour éviter le mariage entre deux personnes du même « *kanda* ».

La famille du garçon, après avoir reçu le « *n'kanda a longo* », s'organisait pour acquérir et préparer ce qui avait été demandé. Le principal responsable de l'achat des biens demandés était toujours le garçon lui-même. C'était le moment de montrer qu'il était prêt à voler de ses propres ailes, à se prendre en charge. Des boissons fortes et légères faisaient partie des produits phares en dehors des tissus et couvertures. Si jamais le garçon avait des difficultés pour trouver tous les biens, il demandait l'aide de son père. Et même s'il ne demandait rien, la famille avait l'obligation de chercher les boissons.

Quand tout était prêt, les familles s'accordaient pour la date du mariage. Si jamais la famille du garçon n'avait pas toute la marchandise exigée pour la cérémonie, et que le temps pressait, ils allaient ainsi à la cérémonie et expliquaient à

²¹⁹ Boisson traditionnelle connue comme le vin de palme.

²²⁰ « *N'kanda* » et « *kanda* » sont deux choses totalement distinctes. « *Kanda* » signifie lignage et « *n'kanda* » signifie lettre, papier. En ce qui concerne le « *kanda* », le futur fiancé doit connaître le « *kanda* » maternel « *kingudi* », le « *kanda* » paternel « *kise* » et le « *kanda* » des grands pères « *kinkai* ». Le « *n'kanda a longo* », de son côté, c'est la liste des produits et la somme d'argent qui doivent être amenés pour les fiançailles.

l'autre partie qu'elle allait compléter la dot à une date ultérieure. Le proverbe introductif était le suivant : « *o longo ku nzila zole yna, o ya tatu ozengele nsanga yo nlele* »²²¹. Toutefois, ce qui était fondamental ne devait pas manquer, c'est-à-dire, les tissus, les boissons et, au moins, une partie de l'argent demandé.

Ce processus accorde beaucoup d'importance au côté maternel. Même si le père de la jeune fille est autorisé à superviser l'acte, il est obligé de suivre les conseils donnés du côté maternel. Il en va de même pour la famille du jeune garçon.

Le père du garçon informe la famille maternelle de ce dernier dans les termes suivants : « *o mwaun'etu wa vuete o mbati, wa sanini o n'suki, wa vaikidi va mbazi, wa mwene o muana nkentu o malu velela* »²²².

1.5.1. Les relations entre fiancés

Selon notre source, Bartolomeu NTEKA, voici quelques règles à observer pour les fiancés :

- ❖ En milieu traditionnel Kongo, les fiancés ne pouvaient pas entretenir des relations pré matrimoniales. La société ne les acceptait pas et les considérait même comme immorales. La virginité était une valeur à porter jusqu'à la nuit nuptiale ;
- ❖ Les relations entre les deux restaient toujours marquées par une certaine distance. Le jeune garçon pouvait rendre de temps en temps visite à sa promise, mais accompagné de quelques amis et était quelquefois même remplacé par ces derniers;
- ❖ Les jeunes filles ne prononçaient jamais le prénom du futur marié en public ;
- ❖ Pour les soirées conviviales, les filles recevaient souvent en groupe leurs fiancés respectifs au clair de lune. Ils pouvaient rester ensemble tard dans la nuit, sans jamais coucher ensemble. Le groupe était le garant du respect des fiancés pour chacune d'elles.

²²¹ L'expression veut dire que dans la vie d'un couple, il y aura toujours plus d'une direction à suivre, et pour cette raison, ce qui n'est pas venu aujourd'hui viendra un prochain jour, et pourra servir pour d'autres choses. L'autre famille, en principe, accepte l'explication, cependant la famille du garçon a l'obligation morale de rendre ces biens d'une façon ou d'une autre.

²²² Ce qui veut dire : notre enfant arrive déjà à mettre un pantalon, il arrive à se peigner et il a regardé une jolie jeune fille. La famille du garçon demande : « *o kanda dia kinani* », de quelle famille fait partie la jeune fille?

1.5.2. Rupture possible des fiançailles

Comme nous le verrons, la célébration du mariage était l'aboutissement normal du contrat de fiançailles. Le mariage était une célébration tout à fait distincte des fiançailles dans sa forme, malgré certaines tendances qui les rapprochent.

Il arrivait que des ruptures de fiançailles se produisaient dans certaines situations. Les raisons étaient multiples. La première était la découverte des liens de parenté jusqu'ici cachés. Dans ce cas là, la rupture était consensuelle et ne posait pas de problèmes ; il suffisait que les familles en décident. Il arrivait aussi que les fiancés, pour des raisons personnelles, décidaient d'arrêter les fiançailles sans le consentement des parents. Si la rupture venait du fiancé, il perdait tous ses droits et ne pouvait pas réclamer la restitution des cadeaux donnés.

En revanche, si l'initiative venait de la fille, le garçon pouvait réclamer le versement de dommages et intérêts. Si la fille était en même temps courtisée par un autre garçon, ce dernier devait rembourser la famille du garçon lésé, car il était supposé être le responsable de la rupture des fiançailles établies auparavant. Mais si la décision était simplement la volonté affirmée de la jeune fille de ne pas épouser le garçon, les familles se réunissaient pour s'enquérir des raisons de la rupture. Ces raisons pouvant être acceptées ou rejetées. Dans tous les cas, aucun remboursement en biens périssables n'était effectué, sauf s'il y avait des offrandes de valeur ou de l'argent.²²³

²²³ La possibilité de restitution de certains biens était possible dans les fiançailles quand la liaison n'était pas encore définitive. A partir du mariage, aucun remboursement n'était accordé. Pour des raisons d'honneur, même en cas de rupture faite à l'initiative de la fiancée, le garçon déchu s'abstenait de réclamer un quelconque remboursement.

CHAPITRE VI : LE MARIAGE

Les *Kongo* pratiquaient le mariage exogamique : il ne se concluait pas qu'entre les membres de deux clans distincts. Se marier à l'intérieur de son lignage ou de son clan était considéré comme un acte incestueux. Il était recommandé de choisir le partenaire ou la partenaire dans un clan sur lequel la famille du futur mari ou de la future épouse pouvait compter en cas de calamités, de disettes de ou de quelconques difficultés. La circulation et l'échange des femmes et des garçons entre les différents clans représentaient un lien solide basé sur une solidarité réciproque. Pour cette raison, les règles ou coutumes relatives aux prohibitions de certains mariages et celles des mariages préférentiels visaient à préserver une structure donnée de parenté ou une alliance préétablie. C'était le cas d'un mariage qui menaçait de rompre ou de désorganiser le système établi. Dans ce cas, ce mariage était désapprouvé ou interdit. Quand il était question de renforcer les systèmes déjà existants, il était pratique de procéder aux mariages préférentiels.

En effet, le mariage Kongo systématise et contrôle la vie ; il organise les relations entre parents et fixe les différentes filiations. Par conséquent, refuser de se marier revient à rejeter la société, mais aussi à se faire rejeter par celle-ci.

Un homme contractait son premier mariage soit avec une jeune fille qui n'avait jamais été mariée, soit avec une divorcée. Les jeunes ne prenaient jamais comme épouses des veuves lors d'un premier mariage. Selon la tradition, la veuve qui perdait son premier mari, pouvait perdre trois maris consécutivement avant de pouvoir vivre en paix dans un mariage. Ainsi, donner une veuve à un jeune homme c'était préparer, implicitement, sa mort.

A partir du moment où l'homme s'unit à une femme, acte qu'en kikongo on appelle « *longo* », il est considéré qu'il existe un croisement entre deux « *kanda* »²²⁴. Ce croisement n'arrive pas dans la rue, mais dans une maison, au sens d'une

²²⁴ « *Kanda* » c'est la famille élargie, le clan, structure fondamentale du mariage des *kongo*.

propriété, « *lumbu* »²²⁵. Le « *lumbu* » était l'endroit de l'union des « *makanda* » : le « *kanda* » de celui qui va demander le « *longo* », c'est-à-dire du garçon et le « *kanda* » de celle qui va être demandée pour le « *longo* », la fille. Le garçon, dans ce processus de demande en mariage était appelé « *nsompi* »²²⁶ et la fille « *nsompesi* ». Les rapports créés entre les deux familles des mariés avaient pour nom « *Kinkwezi* », du mot « *kwêzika* », pour dire contrat, arrangement.

Les rapports entre les deux familles subsistaient toujours, même en cas de séparation des conjoints ou de décès de l'un deux. Les *Kongo* utilisent encore l'expression de nos jours pour mettre en exergue l'importance d'un contrat entre deux familles: « *E longo lufwanga, e kinkwezi ke kifwanga ko* », le mariage peut disparaître, mais le contrat entre familles ne disparaît jamais.²²⁷ Il était fréquent aussi d'utiliser l'expression « *kwela longo* »²²⁸ pour définir le mariage, dans le sens de rechercher l'amitié d'un étranger à notre lignage ou d' « ajuster deux ou plusieurs choses en vue de les attacher ensemble, de les joindre »²²⁹.

Ainsi, « *kwela longo* » signifie bien se marier, s'unir « à une personne étrangère dont on a recherché l'amitié. La dot est plutôt un symbole, un gage plutôt qu'un prix. Voilà pourquoi on l'appelle '*kwezi*', de '*kwêzika*' : ajuster, arranger, c'est-à-dire, compensation, indemnité, mais plutôt instrument de ratification, garantie du contrat ou '*kinkwezi*' auquel s'engage l'homme en *empruntant* sa femme : '*sompa nkentu*' »²³⁰.

Quand l'ensemble du village s'apercevait de ce qui était en train de se passer, une question était immédiatement posée à la famille du garçon : « *lumbu dya nani ka sompela ?* », dans quelle famille il va chercher la femme ? Et la réponse : « *mu*

²²⁵ L'expression « *lumbu* » possède une forte charge symbolique. En effet, ici elle veut signifier que l'union entre deux « *kanda* » est un acte qui n'est pas simplement le fruit du consentement entre deux jeunes, mais aussi le fruit du consentement préliminaire entre deux familles. D'où le mot « *lumbu* » pour dire que le mariage est le fruit de la concertation familiale.

²²⁶ « *Nsompi* », en tant que substantif, dérive du verbe « *Sompa* », emprunter. J'emprunte à quelqu'un et moi aussi je peux être emprunté. Nous verrons que, dans son essence, le mariage traditionnel *Kongo* est un prêt. Les gens, même mariés, ne sortent jamais de leur lignage et peuvent y retourner chaque fois que les situations les y obligent. La personne prend quelqu'un comme épouse ou comme époux, mais il sait déjà qu'ils ne s'appartiennent pas en totalité, ils appartiennent à leur « *kanda* » respectif. C'est une réalité primordiale et incontestable.

²²⁷ Cette expression est une vraie axiologie entre les *Kongo*. Nous y reviendrons à plusieurs reprises.

²²⁸ Si « *kwela* » peut signifier liaison, « *longo* », signifie ce qui est étrange. Il vient du mot « *Malongo* » qui signifie étranger, ce qui appartient à d'autres gens.

²²⁹ BATSIKAMA Raphaël, *L'Ancien Royaume du Congo et les Bakongo*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 243.

²³⁰ Idem, p. 244.

lumbu dya kingani », dans la propriété, l'enclos d'untel. Cette question était fondamentale, car les villageois avaient le droit de savoir à quels « *kanda* » appartenaient les jeunes, les prétendants au mariage.

Toutefois, quand la jeune fille sortait de son « *lumbu* » pour aller dans celui de son mari, cela ne signifiait pas que la question du « *kanda* » était mise de côté. Amener quelqu'un à son « *lumbu* » c'était une grande richesse ; c'était amener la perpétuation de la vie. La femme qui se mariait devait avoir des enfants pour ne pas faire disparaître son « *kanda* », car « *e sompa somepesua* »²³¹, c'est-à-dire, emprunter est aussi la possibilité de se faire prêter un jour.

1. Les conditions préalables au Mariage Traditionnel

Après avoir accompli les rites de puberté et de fiançailles, les jeunes promis sont autorisés à créer leur propre famille.

Avant que la cérémonie ne commence, les « *mpovi* » ou « *nzonzi* »²³² devaient savoir si au niveau des deux familles tout était prêt pour le mariage. Une fois que le jeune garçon prenait la jeune fille en mariage, le « *mpovi* » devait savoir si les exigences du mariage étaient comprises, à savoir : la construction de la maison, l'accord des parents maternels et des parents paternels du jeune garçon, « *condition sine qua non* » pour la tenue de la cérémonie du mariage, le respect du « *nkanda a longo* » ou « *nkanda kinzitikila* »²³³.

²³¹ L'expression dit que la personne qui se marie doit donner des fruits pour qu'un jour ces fruits puissent donner d'autres fruits. En réalité le mot « *sompa* » signifie emprunter. Le mariage a, d'une part ce sens-là d'un contrat de prêt. La femme n'appartient pas en totalité à son mari, elle appartient à son « *kanda* ». Au lieu de « *sompa nkentu* » on utilise aussi l'expression « *bonga nkentu* », dans le sens de prendre une femme.

²³² Les « *mpovi* » les « *nzonzi* », sont les sages, conseillers et juges coutumiers qui avaient la responsabilité de conduire toutes les étapes du mariage pour chacune des familles, à partir du moment où la promesse du mariage devenait publique. Normalement, il s'agissait de membres de la famille, véritables maîtres de cérémonies. Les juges coutumiers étaient également des responsables de clans.

²³³ Le « *nkanda kinzitikila* » était la relation de l'ensemble des biens qui constituaient la dot.

1.1. La dot

Chez les Kongo, la dot était l'essence du mariage entre personnes libres. La dot ne s'appliquait pas pour les mariages des femmes esclaves.²³⁴ Néanmoins, elle ne signifiait pas l'achat d'une femme. Elle était simplement le symbole qui justifiait l'union. Cela signifiait, avant tout, que l'homme devait aimer et respecter sa femme. Et pour rappeler cette obligation, la famille de la jeune fille utilise l'expression « *wau ntete a mbasa zituziana ka zitaziana* », ce qui veut dire : la personne que vous amenez à la maison doit être respectée. Ce à quoi l'autre famille répond : « *inga ! Kansi o sompa nkita o uta ye nluta* », pour dire, ça c'est clair ! Mais si elle se marie, elle doit faire des enfants pour agrandir le « *lumbu* ». L'autre famille répond : « *o yetu muna kanda dietu ke twa sita ko* », dans notre famille nous ne sommes pas stériles.

Selon VAN WING, la valeur de la dot se mesure par la jeunesse de la jeune fille, « sa force et ses bonnes qualités morales. Jeune, forte et bonne, elle peut fournir le maximum de rendement en travail, donc en richesses (*mbongo*) et hommes (*mbongo bantu*), de même qu'elle donnera aussi le minimum d'embarras au mari...

A la dissolution du mariage, par mort ou divorce la dot doit être rendue, à moins que l'usage n'ait été équivalent à la somme payée. Si un mariage est rompu après une longue union heureuse, le mari est mal venu d'exiger la restitution de toute la dot, surtout si c'est lui, qui est la cause du divorce. Si une mort prématurée enlève la femme, le mari peut exiger toute la dot en retour. Si la mort vient enlever la femme, après une longue et féconde union, le mari ne peut rien exiger. Si c'est le mari qui meurt, les palabres au sujet de la dot sont tranchées d'après les mêmes principes. Si le successeur légitime du défunt veut marier les veuves, avec le consentement de leurs parents - possesseurs, il ne devra pas payer de nouvelle dot. Si au contraire, il ne veut pas se marier, il hérite des dots payées par son prédécesseur, en tout ou en partie, selon que le mariage a été de courte ou de longue durée ».²³⁵

La quantité des biens demandés pour la dot dépendait aussi des situations des femmes elles-mêmes. Une jeune femme supposée vierge coûtait plus chère

²³⁴ Cfr. VAN WING, R.P. *Études Bakongo, Histoire et Sociologie*, Bruxelles, Goemaere, Imprimeur du Roi éditeur, 1921, p. 208.

²³⁵ Idem, pp. 208-209

qu'une femme qui avait déjà nourri des enfants, qu'une veuve ou une « *kiboba* », femme vieille.

Dans ce contexte, il s'avère difficile, voire délicat, de donner avec précision une idée uniforme de la dot.

1.2. Le sens de la dot

La dot était-elle un contrat entre familles ? Pourquoi sa remise était-elle un acte public et non privé ? Qu'est ce que la dot chez les Kongo ?

La dot, pour les Kongo, n'est pas l'ensemble de biens apportés par une jeune fille à son mari au moment du mariage. C'est exactement le contraire, dans la mesure où elle signifie « un ensemble de valeurs remises solennellement aux parents de la femme en raison du mariage »²³⁶.

Avant le mariage on faisait cette remise de « *nzimbu* » l'argent, d'objets de valeur, de boissons, à la famille de la fiancée. La famille du fiancé savait que, en échange, elle recevait un bien d'une valeur encore plus grande : la femme. La venue d'une femme dans un autre « *lumbu* » enrichit cette famille aussi bien du point de vue humain, avec la naissance des enfants, que du point de vue économique, avec la venue d'une main-d'œuvre supplémentaire pour les travaux agricoles.

Ainsi, la dot, en soi, n'était pas un contrat entre familles, mais la preuve officielle et publique pour garantir et démontrer le consentement de deux groupes. SOHIER soutient que la dot c'est « l'arche d'alliance... à la fois une compensation, un instrument de preuve pour les parents, un gage de vie matrimoniale pour les jeunes époux et l'assurance de filiation pour les enfants issus du nouveau mariage »²³⁷.

La dot devient ainsi la preuve incontestable et le témoignage réel du mariage, dans le sens où elle concrétise l'union des jeunes et de leurs familles, réalisant ainsi la solidarité - alliance. Pour cette raison, le mariage est conditionné par la remise de la dot²³⁸. Nous notons ainsi deux sens implicites de la remise de la dot, à savoir, la

²³⁶ SOHIER, A, *Le mariage en droit coutumier congolais*, Bruxelles, Librairie Falk fils, 1943, p. 116.

²³⁷ SOHIER, A, *Traité élémentaire de droit coutumier du Congo-Belge*, 2^e édition, Bruxelles, Larcier, 1954, pp. 164-165.

²³⁸ Cfr. Pe Raul Ruiz Asua Altuna, op. cit. pp. 326-327.

compensation d'un préjudice subi par la famille de la femme en raison du départ d'un de ses membres, ce qui fait perdre une force de travail ; et le signe d'alliance scellé par les deux familles.

L'idée de compensation avancée par SOHIER ne prend qu'un peu de sens dans la culture Kongo car cette compensation ne signifie en aucun cas l'achat de la femme de la part de sa belle-famille, ce qui serait une véritable insulte à la dignité de la femme et de toute sa famille. Elle mettrait en cause les rapports entre les deux personnes et, surtout, entre les deux familles. En réalité, en milieu traditionnel Kongo, la plus grosse et éternelle injure qu'un mari pourrait faire à sa femme, serait de lui laisser entendre qu'il l'avait achetée par le versement de la dot. La notion de compensation nous paraît inadéquate pour traduire une notion d'hommage et de reconnaissance envers un lignage tout entier. Ce qui nous paraît acceptable c'est de ne pas prendre la notion de compensation dans le sens couramment employé par les anthropologues (dédommagement pour remédier une perte), mais dans ce contexte traditionnel de légitimation de la possession et de la jouissance physique de la femme. Dans ce sens, la dot intervient non comme un instrument de commerce, mais comme un moyen de justification des droits du mari sur la femme.

Il faut retenir que la notion de dot conditionne, chez les Kongo, l'appartenance des enfants à leur père dès leur naissance. Les enfants issus d'un mariage sans dot n'avaient pas le même statut et la même assurance que les enfants dont les parents avaient respecté scrupuleusement les étapes de la dot. Ces enfants n'étaient pas considérés comme des enfants légitimes. Ainsi, le sens de la dot chez les Kongo « se trouve dans la participation sensible à la parenté du clan, en devenant, concrètement, le symbole de l'union des deux fiancés et de l'interaction des forces vitales des deux clans en vue de la fécondité, la fin primaire du mariage »²³⁹.

En relation avec les bénéficiaires de la dot, il faut noter que la part qui revenait à la jeune mariée était très insignifiante, voire même inexistante. Les vrais bénéficiaires c'étaient les oncles et les tantes du côté paternel et maternel ainsi que les grands-pères, compte tenu de leur participation à l'éducation de la candidate au mariage.

²³⁹ VAZ, José Martins, op. cit. pp. 238-239, cité par LILUALA, Abel Fernando Estêvão, op. cit. p. 54.

2. Le rituel du mariage²⁴⁰

A propos du mariage, voyons ce que nous dit VAN WING : « Il faut distinguer entre mariage et mariage, celui d'un jeune homme et d'une jeune fille, qui se marient pour la première fois, et celui des vieux polygames. Le premier est avant tout une affaire d'amour l'autre est surtout une affaire »²⁴¹. Nous nous focaliserons en premier lieu sur le mariage d'un jeune homme et d'une jeune fille.

Pendant l'acte, trois parties fondamentales sont toujours présentes, à savoir, la partie de la fiancée, celle du fiancé et celle des témoins. Dans cette dernière se trouvent les représentants du pouvoir traditionnel, « *ntetembwa o nkasa nsonde* », et tous les autres, ceux qui ne font partie d'aucune des deux familles, c'est dire, les amis et les invités. Toutes ces parties apportent une confirmation au mariage.

Le rituel se pratiquait autour d'un « *n'sanda* », l'arbre majestueux dont nous avons déjà parlé, ou dans le « *lumbu* » d'un des membres de la famille de la promise.

Au début de la cérémonie, les futurs mariés ne se manifestaient pas, et demeuraient dans des pièces de maisons distinctes. Les pourparlers étaient menés par les deux familles par la voix des « *mpovi* ». La résolution de tous les problèmes sociaux *Kongo*, et le mariage, en particulier, débutait toujours par des applaudissements à l'unisson, signes de politesse, appelés « *makonzo* », connus aussi comme « *yala nkuwu* »²⁴², introduits par les « *mpovi* » et suivis par tous les participants. Le « *mpovi* » de la famille de la femme était le premier à prendre la parole, en tant qu'amphitryon. Il demandait au « *mpovi* » de la famille du garçon la raison de sa présence. La réponse devait être répétitive, même si tous connaissaient

²⁴⁰ Pour le rituel du mariage nous nous sommes entretenu avec différents spécialistes : Monsieur Dissengomoka ALEXANDRE, Professeur universitaire et « *mpovi* » reconnu dans le milieu culturel du nord de l'Angola, avec résidence officielle à Uige, Monsieur Moisés NLONGI, Politique et Responsable administratif, « *mpovi* » reconnu de la région du nord de l'Angola, résident à Luanda et Monsieur Bartolomeu TEKA, Officiel de l'armée, « *mpovi* » reconnu de la région du nord de l'Angola, résident à Luanda où il continue de pratiquer le métier. Faisait aussi partie de ce groupe de fidèles, Monsieur NTANGUA Morais, retraité, « *mpovi* », résident à Luanda.

²⁴¹ VAN WING, R. P. op. cit. p. 194.

²⁴² Le « *yala nkuwu* » est avant tout une salutation d'honneur que méritent les personnes respectables. Elle est obligatoire dans tous les rassemblements communautaires. C'est, en même temps une salutation d'honneur et une invocation des ancêtres pour qu'ils puissent participer au fait social qui est en train de commencer. Le « *yala nkuwu* » précède et conclut toute prise de parole pendant la cérémonie. Même s'il y a des malentendus et des différends, les intervenants ne renoncent pas à cette invocation. Il représente un rituel à part, c'est une vraie spécialité Kongo.

les raisons de sa présence. En même temps, ce dernier remettait au « *mpovi* » de la famille de la jeune fille un récipient rempli de vin de palme, « *mbungu malavu* »²⁴³, c'était le signe d'une demande de permission d'entrée. Tout de suite, il présentait chacun des membres de la famille du garçon et répétait toute la généalogie de cette famille, pour les raisons déjà citées ci-dessus. Il devait répéter la généalogie, « *n'sangu* », ou encore « *n'samu* »²⁴⁴, maternelle ainsi que la généalogie paternelle. L'objectif était, encore une fois, de faire connaître le « *kanda* » des fiancés. Son homologue faisait la même chose, mais sans répéter la généalogie de la famille maternelle de la jeune fille pour les raisons que nous verrons ci-dessous. Les pourparlers se déroulaient autour des éléments contenus dans le « *nkanda a longo* ». Si les choses demandées étaient complètes, le « *mpovi* » de la famille de la promise dévoilait sa généalogie maternelle. Sinon, il s'arrêtait sur le « *nzila ntete* », premier chemin. Le but était de faire une pression pacifique sur la famille du jeune homme pour qu'elle puisse, si besoin, compléter la dot sans délais. La généalogie maternelle de la promise étant la plus importante, les deux familles trouvaient toujours un compromis pour compléter la dot, afin d'être habilité à recevoir le « *n'samu a matanga* », l'information généalogique complète. Autrement dit, l'accès à la généalogie complète de la jeune fille était tributaire de la totalité de la dot.

Sans la totalité de la dot, le garçon ne pouvait pas frapper sa femme sous peine de perdre toute légitimité sur elle et les enfants. Cela pouvait même entraîner la rupture de toute relation entre eux. Quand la dot était complète la femme était considérée comme appartenant « totalement » à son mari.

Le garçon devait compléter la dot dans les semaines ou les mois à suivre, ou juste après la naissance du premier enfant, toujours devant quelques témoins.

Les produits de la dot avaient un lien, en principe, avec les activités principales du groupe. Étant donné que les Kongo sont un peuple d'agriculteurs, la dot était composée de produits agricoles, d'animaux et de matériaux qui servaient à l'agriculture, comme « *nsengu* » houes, « *baka* » machettes, le « *mbele a mpata* » couteau spécial, le « *malavu* » vin de palme, « *makazu* » noix de cola comestibles,

²⁴³ Après les « *makonzo* », le « *mbungu malavu* », une fois reçu, symbolise le commencement de la cérémonie. On verse quelques gouttes à terre pour donner à boire aux ancêtres. Ensuite, les maîtres de cérémonie et quelques autorités et membres des familles prenaient aussi un verre symbolique.

²⁴⁴ « *N'sangu* » signifie littéralement notice. C'est le mot utilisé en langue kikongo pour traduire le terme de généalogie.

« *ndungu za Kongo* » piment traditionnel et médicinal, le « *mungu a musenzi* », du sel indigène, du gingembre, des tissus du Kongo, des colliers, des poules, des cabris, des agneaux, entre autres.

Après la présentation des produits, suivait le moment du « *mfundu* », c'est-à-dire que la famille du jeune garçon laissait un peu de temps à la famille de la jeune fille pour qu'elle vérifie si les produits étaient complets. Si tout était conforme, ils retournaient en informer l'autre partie ; si jamais il manquait des choses, ou s'il était nécessaire d'en remplacer certaines, il fallait le dire à ce moment-là. Mais les choses déjà présentes n'étaient jamais rendues, « *kia kota ku lumbu nzo nfumu ka kevutukangako* ». S'il n'y avait pas de consensus (ce qui était rare), l'acte pouvait être reporté. Notons qu'il y avait, normalement, une certaine flexibilité dans la constitution de la dot ; les produits pouvaient ne pas être exactement les mêmes, les quantités non plus. Chaque famille demandait les produits en fonction de sa vision et de ses intérêts, sans jamais s'éloigner de l'essentiel. C'était la raison du « *nkanda a longo* ». Les anciens Kongo ne demandaient pas d'argent pour le mariage, mais du sel, toujours reconnu comme une monnaie d'échange.

Dans la liste de ces produits, nous trouvons ceux qui représentent la beauté de la femme, comme les tissus et les colliers, ceux qui permettent de travailler, comme le « *mbele a mpata* », ceux qui enrichissent l'alimentation c'est-à-dire les denrées alimentaires rares comme le vin de palme et les condiments, les produits de la fête (tambours ou *ngonga*) et du bien-être, comme les animaux. Le but était de rappeler que le mariage n'était pas une fin en soi ; le plus difficile restait à venir : le travail, la construction du foyer dans toutes ses dimensions.

Les pourparlers terminés, le futur marié venait rejoindre la cérémonie. Il était reçu par la tante de la fiancée. Plusieurs pièces de tissus en bon état étaient étendues à même le sol pour qu'il puisse passer, aux sons des applaudissements de la foule. Ensuite entrait la fiancée avec un faste, que mettait en évidence un rituel de danseuses soigneusement choisies, signe que les parties avaient trouvé un consensus. Ainsi la famille du garçon remettait le « *nsanga o nlele* »²⁴⁵,alebasse et tissus, qui constituaient le dernier acte de la cérémonie. La plus âgée des tantes de

²⁴⁵ Le travail de la tante ne finit pas là. Celle-ci avec d'autres tantes doivent visiter la chambre des jeunes mariés à la fin de la première nuit nuptiale pour vérifier si la mariée était encore vierge.

la jeune fille vérifiait la totalité de la marchandise²⁴⁶. Elle portait l'un des tissus amenés et dansait pour confirmer la fin de la cérémonie, qui cédait la place aux remerciements, dialogue et conseils, etc. Ce moment permettait la prise de parole de tous les participants. Pour les Kongo « tout ce que les deux familles des fiancés s'échangent avant ou pendant les cérémonies de mariage : boissons, nourriture, habits, aussi bien que d'autres présents ; les discours cérémoniels des orateurs des deux parties, leurs chansons, leurs danses, leurs gestes ; la participation de l'assemblée à ces rites, voilà tout ce qui constitue la matière et la forme du mariage, ce qui signifie *KWELA LONGO* »²⁴⁷.

Les conseils concernaient les questions de santé et de maladies dans les termes suivants : « *konso muntu, ntinsu a nguandi yo nkisi a se diandi kaka o ku dianga* »²⁴⁸, seules les familles de la mère et du père peuvent tuer quelqu'un.

L'essentiel de la participation de la famille s'arrêtait là. Le reste était facultatif. A partir de ce moment, les jeunes étaient considérés par la société comme époux et épouse. Un banquet venait terminer cette célébration.

²⁴⁶ Selon le *Mpovi* B. Teka.

²⁴⁷ BATSIKAMA Raphaël, op. cit. p. 244.

²⁴⁸ L'expression servait pour dire que la malédiction tourne autour de la maison. Un inconnu ne peut pas nuire à un tiers car il ne connaît pas ses secrets. Mais il existe des maladies que la médecine traditionnelle ignore, telles que les catastrophes naturelles, les pestes, surnommées 'mauvais vents'. Les anciens prévoyaient ces maladies. Dans ces cas, tout le village prenait un médicament, généralement à base de feuilles qui fonctionnait comme une espèce de vaccin. On insistait sur le fait qu'il n'y a pas de mal sans guérison. Voilà pourquoi le « *nsamu a matama* » avait pour rôle de rappeler aux mariés que tous les maux ont des remèdes. Quand surviennent les maladies, il y a des rituels à pratiquer comme l'invocation des ancêtres. Peu importe la maladie, elle devait guérir. Si en revanche, elle persistait, et si c'était la femme la malade, elle femme devait retourner dans sa famille pour être soignée. Dans ce cas, le mari devait informer les parents de la femme qui à leur tour le disait au reste de la famille. Si la procédure n'était pas respectée, cela était considéré comme un crime gravissime. Et si jamais advenait la mort, il fallait trouver le coupable car, « *o lufwa ka kondanga lekua ko* », la mort n'est jamais occasionnelle.

3. La consommation du mariage et la preuve de la virginité

Ces deux aspects différents avaient, dans la culture Kongo, une relation tellement proche et complémentaire que nous les aborderons ensemble pour éviter les redites.

La virginité, « *kimuenze* », constituait le bien le plus précieux pour une jeune fille à l'âge du mariage. La virginité portée jusqu'au mariage était l'honneur pour toute une famille et aussi pour le futur époux. En effet, cela augmentait le respect dû à la femme et la reconnaissance de l'éducation familiale qu'elle avait reçue. Ainsi, consommation du mariage et virginité sont inséparables. Nous allons voir dans le détail pourquoi. La jeune mariée ne rejoignait pas son mari le jour du mariage ; les familles accordaient une à deux semaines au jeune marié pour recevoir son épouse. Le jour du départ, la mariée était accompagnée par un groupe de femmes choisies, dont devaient faire partie la tante la plus âgée et d'autres femmes des familles maternelle et paternelle de la jeune fille. L'aller et le retour de la jeune fille étaient entourés de chants et de danses réalisés pour exprimer l'honneur d'être mariée et la joie que procurait cet événement aux familles et à la communauté tout entière.

A la réception, les belles-sœurs de la mariée, souvent accompagnées de deux femmes adultes qui étaient normalement les tantes du garçon, se devaient de confirmer ou infirmer avec l'aide des tantes de la mariée la virginité de cette dernière.

La virginité était vérifiée à la suite d'un examen des draps après la nuit nuptiale. On déposait dans la chambre nuptiale une bouteille d'eau pleine. Si à la suite du rapport sexuel, le garçon constatait que sa femme était encore vierge, il laissait la bouteille d'eau pleine. Si c'était le contraire, il renversait la moitié de la bouteille. Le lendemain, les tantes vérifiaient s'il y avait du sang sur les draps et quelle était la position de la bouteille (pleine ou à moitié vide). Si l'on trouvait du sang et la bouteille pleine, les tantes sortaient en chantant en dansant et en criant : « *Mwan'etu wa lunga, mwan'etu muana nkentu wa luzitu* », notre fille est complète, notre fille est une jeune fille de respect.²⁴⁹ Si la virginité n'avait pas été prouvée, elles

²⁴⁹ Dans certaines communautés Kongo, dans la nuit nuptiale, la tante dormait même dans la chambre du couple. Après le rapport elle demandait au garçon si la femme avait gardé sa virginité. Elle demandait aussi à la mariée si le garçon était viril.

sortaient en pleurant, c'était le déshonneur et la honte pour toute la famille. Les familles entreprenaient immédiatement de nombreuses démarches parmi lesquelles la principale consistait à savoir dans quelles circonstances elle avait perdu sa virginité. Dans ce cas, le mari pouvait tout simplement répudier la jeune fille. La deuxième option était un arrangement : le marié pouvait, malgré tout, vouloir continuer à vivre avec son épouse. A ce moment, pour honorer les familles, les « *mpovi* » proposaient une nouvelle séance pour revoir à la baisse la valeur de la dot. Dans tous les cas, la famille du marié avait le droit d'exiger de lourdes amendes à la famille du garçon tenu pour responsable de la défloration de la jeune fille. Ces amendes étaient composées surtout d'animaux de taille moyenne comme les cabris. En cas d'incapacité de paiement, la personne en cause pouvait être réduite en esclavage dans les champs du chef de la famille du lésé pour une durée équivalente à la valeur des amendes.²⁵⁰

²⁵⁰ Selon nos interviewés, cette punition démontrait l'importance accordée à la virginité dans la culture Kongo.

CHAPITRE VII : L'APTITUDE OU L'INAPTITUDE

1. L'aptitude ou l'inaptitude de contracter le mariage traditionnel

Pour qu'il y ait mariage traditionnel, les futurs époux devaient remplir certaines conditions préalables et strictes, à savoir :

1.1. L'âge

Il fallait, avant tout, que les candidats au mariage aient une certaine maturité. La maturité ici était synonyme, non seulement d'avoir atteint l'âge requis, mais aussi la garantie d'avoir pratiqué les rites d'initiation exigés par la communauté. L'âge n'était pas formel mais approximatif, calculé en fonction des phénomènes naturels, comme la pluie. Dans ce sens, le garçon devait avoir accompli dix-huit à vingt saisons de pluies au moins, et la fille avoir déjà passé, au moins, une menstruation.²⁵¹ La femme ne se mariait jamais avant la puberté. L'aptitude au mariage suppose que le garçon comme la fille sont déjà passés par les rites d'initiation.

1.2. La consanguinité

L'endogamie n'était pas tolérée chez les Kongo. « *Menga ma kanda dimosi ka malendi kwelana ko* », le sang du même « *kanda* » ne peut jamais se marier. L'infraction à l'exogamie constituait un inceste²⁵², et l'inceste était la honte suprême pour les Kongo. L'exogamie « exclut toute union entre personnes censées avoir le même sang, à savoir, les membres du même clan, et *muana ye mase mandi*, l'enfant

²⁵¹ Cfr. Pe. Raul Ruiz Asua Altuna, op. cit. P. 319

²⁵² Idem, p. 318

et ses pères. Les pères en question sont le père proprement dit, ses frères et sœurs. Le mâle n'étant censé transmettre le sang qu'à ses descendants au premier degré, le mariage est permis entre le grand-père paternel et sa petite-fille. Mais les Bakongo semblent conscients de ce qu'un tel mariage présente d'anormal ; aussi font-ils payer à l'individu, qui se permet cette anomalie choquante, outre la dot ordinaire, un coq ou un verrat ou les deux à la fois.

« La grand-mère maternelle ne saurait jamais s'unir à son petit-fils. Tous sont, en effet, de même sang : puisque la femme transmet réellement son sang à son fils, et que celui-ci le transmet au moins à ses descendants immédiats. Pour le même motif, le mariage est illicite entre le grand-père maternel et sa petite-fille »²⁵³. Toutefois, le mariage à l'intérieur de la même ethnie était pratiqué et largement conseillé. Par extension, on peut aussi parler de l'endogamie régionale, le fait de se marier préférentiellement aux gens d'une même région, comme de l'endogamie de lignage, le fait de se marier préférentiellement aux gens de certains lignages, notamment celles avec qui les alliances étaient plus fortes.²⁵⁴

En principe, il était interdit d'épouser toutes les femmes du clan de sa mère, c'est-à-dire, les filles des frères de la mère et les filles des fils du frère de la mère, ni les petites sœurs de la mère, considérées comme mères. Dans cette catégorie, toutes les femmes en question sont des mères pour le garçon.

1.3. L'affinité

Les Kongo ne considèrent pas l'affinité en ligne collatérale paternelle comme un empêchement au mariage ; au contraire, les cas du lévirat étaient fréquents. L'expression « *mu kinzadi kulokana nkatu* », dans la paternité pas besoin de s'anurie, encourage cette pratique. Toutefois, « pendant l'existence du mariage, cet empêchement est extensif à toutes les lignes du côté maternel »²⁵⁵. Le frère d'un défunt héritait légitimement de toutes les femmes de ce dernier ; il pouvait les épouser ou les laisser refaire leur vie. Si sa femme venait à mourir, l'empêchement en ligne directe se maintenait, c'est-à-dire que le veuf ne pouvait pas se marier avec

²⁵³ R. P. VAN WING, op. cit. pp. 187-188.

²⁵⁴ Cfr. José Martins Vaz, op. cit. p. 233.

²⁵⁵ Idem, p. 233.

la mère et la grand-mère de sa femme défunte. De son côté, le neveu ne pouvait pas se marier avec les femmes de son oncle, ni ses enfants entre eux. Cela s'appliquait aussi pour le divorce. La sœur d'une femme défunte pouvait occuper la place de sa sœur, surtout quand il y avait des enfants mineurs. La tradition Kongo connaissait aussi le mariage entre deux frères du même ventre avec deux sœurs du même ventre, même si la pratique les évitait à cause des inconvénients résultant de la familiarité existante.²⁵⁶ Il était, toutefois, interdit d'épouser une fille du patriclan, c'est-à-dire la fille du frère de son père ou la fille de la sœur de son père. Le mariage entre un homme et la sœur jumelle de la femme de son frère était interdit.

1.4. Les alliances

Chez les Kongo il y avait deux sortes fondamentales de parenté par alliance : la parenté par alliance matrimoniale, « *kizitu* », et la parenté par alliance sociale. Le « *kizitu* » dérivait des liens créés en fonction d'un mariage et non des rapports extra-matrimoniaux²⁵⁷. Même si après le mariage, les liens créés par « *kizitu* » continuent en pratique, théoriquement « *e longo ngo lufwidi, e kizitu kifwidi* », une fois le mariage rompu, la parenté disparaît. Néanmoins le « *kizitu* », en ligne directe, était considéré comme un empêchement au mariage. Le mari ne pouvait épouser la mère de sa femme défunte ou divorcée. Quant aux autres « *bazitu* », frères et sœurs des beaux-pères et belles-mères vis-à-vis des beaux-fils, belles-filles et gendres, ils pouvaient contracter mariage entre eux sous condition de « *futa yanga* », payer le scandale.²⁵⁸ Dans tous ces cas, l'interdiction du mariage concernait directement les personnes impliquées et leurs descendants directs.

Les autres alliances de parenté se constituaient de familles alliées prêtes à se défendre mutuellement en toutes occasions, de pactes de sang entre chefs, des

²⁵⁶ A ce propos voir José Martins Vaz, op. cit. p. 233 et R.P. VAN WING, op. cit. pp. 188-189.

²⁵⁷ L'expression « *kizitu* » qui régularise les relations matrimoniales par alliance définit, avant tout, les rapports entre un gendre ou une bru et ses beaux-pères. Ces relations sont réglées par un ensemble d'attitudes et de comportements qui devaient être strictement suivis par tous. A noter que l'expression « *kizitu* » dérive de « *luzitu* », qui veut dire respect. Et le respect strict entre « *kizitu* » est la base de cette alliance matrimoniale.

²⁵⁸ Cfr. R.P. VAN WING, op. cit. p. 189.

officiers et activistes appartenant à la même secte secrète et les circoncis de la même époque²⁵⁹.

1.5. L'impuissance et la stérilité

L'impuissance et la stérilité étaient plutôt des empêchements pratiques que théoriques. L'impuissance absolue de l'homme, c'est-à-dire, l'incapacité « de pénétrer le corps féminin à défaut d'érectilité de l'organe génital »²⁶⁰ était en soi un empêchement au mariage. Si le garçon le dissimulait, le mariage était rompu dès que ce défaut était révélé. La femme qui n'arrivait pas à enfanter était toujours considérée comme épouse, mais son mari épousait d'autres femmes pour avoir une descendance.

1.6. Le voisinage

Le voisinage ne constituait pas un empêchement au mariage, sauf exception de liens claniques maternels. Il y avait empêchement entre l'enfant et l'homme ou la femme qui lui avait donné son propre nom ou un nom de son choix. Car, par cette homonymie, l'enfant devenait « *muana* » fils ou « *mpangi* » frère, etc²⁶¹. Il était même préférable que le mariage survienne entre voisins, entre personnes du même clan, du même village ou de villages voisins. En effet, le voisinage permettait de faciliter le rapprochement des parents du garçon au moment de lui chercher une femme.

²⁵⁹ Cfr. José Martins Vaz, op. cit. p. 234.

²⁶⁰ LILUALA, Abel Fernando Estêvão, op. cit. P. 48.

²⁶¹ Cette 'nouvelle' parenté était appelée « *Musantu* », pour dire que les personnes avaient le même nom et qu'elles étaient liées et que par conséquent, elles faisaient partie de la même famille. L'entourage de chacun des « *musantu* » vivait fraternellement et pouvaient même s'offrir quelques privilèges réservés aux vrais frères .

1.7. Autres situations

La liste des aptitudes et des inaptitudes au mariage traditionnel Kongo était large. Naturellement, toute accusation de fétichisme, d'infamie, de commission de crimes, de délits communs faisaient de l'individu un exclu, un infréquentable et par conséquent, un être non mariable. Ceux qui étaient dans cette situation, n'étaient pas acceptés ni demandés en mariage, ils restaient isolés du reste de la communauté et leur intégration n'était possible que s'ils changeaient radicalement de comportement. Les personnes atteintes de maladies graves comme la lèpre ou l'épilepsie ne se mariaient pas. Les femmes victimes de ces maux étaient condamnées ainsi à avoir des enfants hors mariage, ce qui les exposait souvent à des paternités inconnues. Enfin, le veuf et la veuve ne se mariaient pas sans avoir laissé un temps raisonnable pour honorer la mémoire du conjoint décédé. Le cas contraire pouvait entraîner de graves litiges familiaux allant même jusqu'à l'accusation de meurtre du veuf ou de la veuve.

Dans tous les cas, l'aptitude ou l'inaptitude au mariage traditionnel Kongo était strictement liée au consentement des oncles maternels, des parents et des chefs claniques. Tous ceux qui n'observaient pas cette règle s'exposaient naturellement à l'infortune et au malheur.

Pour éviter les mariages entre personnes dans les situations décrites ci-dessus, les membres des familles des futurs conjoints se réunissaient d'abord pour étudier les liens existants, avant de se prononcer. Ainsi, même le jour du mariage, devant toute la communauté, ils répétaient les lignages pour montrer à tous qu'il n'y avait pas d'empêchement.

Ayant ainsi démontré qu'il n'y avait pas d'entraves possibles, les prétendants pouvaient contracter le mariage sans le moindre souci.

CHAPITRE VIII : DIFFÉRENTS TYPES DE MARIAGE

1. Les types de mariage

Le mariage repose sur la famille. En effet, les spécialistes s'accordent largement sur le fait que la notion de famille, telle que nous la connaissons, est le résultat d'une certaine évolution par stades, où la famille monogamique est présentée comme le stade le plus développé.

L'analyse, que fait Lewis MORGAN sur le sujet, conduit l'auteur à la conclusion qu'il y a cinq formes différentes et évolutives de familles, à savoir : la famille consanguine, fondée sur le mariage entre frères et sœurs, germains et collatéraux, au sein d'un même groupe ; la famille punaluenne fondée soit sur le mariage de plusieurs sœurs, germaines ou collatérales, avec les maris de chacune d'elles au sein d'un groupe, soit sur le mariage de plusieurs frères, germains ou collatéraux, avec les femmes de chacun des autres, au sein d'un groupe ; la famille syndiasmienne, formée par un seul couple n'habitant pas seuls à la maison ; la famille patriarcale, où un seul homme possédait plusieurs femmes ; la famille monogamique unissant deux conjoints dans une habitation commune²⁶².

Il est important de noter que le phénomène de l'évolution de la famille est un phénomène universel mais aussi particulier. Universel dans la mesure où toutes les sociétés ont expérimenté des étapes différentes de développement, qui se succèdent, mais aussi qui se croisaient parfois dans un va et vient constant. Une évolution particulière dans la mesure où chaque société a fondé son développement sur son propre système de consanguinité et même d'affinité. Cela nous amène à soutenir que la parenté est un complexe inintelligible à l'œil nu, mais totalement compréhensible après une certaine familiarisation.

²⁶² Cfr. Lewis MORGAN, *La Société Archaique*, Paris, Éditions Anthropos, 1971, pp. 439-440.

On peut aussi se demander si les différentes étapes d'évolution sont vraiment successives, si elles sont liées les unes aux autres, et quelles sont les étapes qui ont le plus contribué au stade actuel du mariage des diverses sociétés.

L'analyse des aptitudes et des inaptitudes du mariage traditionnel chez les Kongo nous amène à chercher exactement quels étaient les mariages permis et pratiqués dans cette communauté. Cette analyse est possible grâce aux études qui ont été faites sur cette société. Les intérêts du clan et les liens du sang paraissent être les deux axes principaux qui déterminaient le mariage chez les Kongo.

Le principe selon lequel « *menga ma kanda dimosi ka malendi kwelana ko* », le sang du même « *kanda* » ne s'unit pas, était une règle « stricte pour les membres du clan comme pour ceux qui, vendus, n'ont plus aucun droit ni aucun autre devoir envers le clan, les esclaves »²⁶³. Toutefois, les différentes relations claniques des Kongo ont toujours permis la réalisation de deux types de mariage : le mariage endogamique (dans un cadre très restrictif) et le mariage exogamique.

Le mariage endogamique réalisé au sein d'une même famille ou lignage, était pratiqué chez les Kongo, même s'il était fait sous stricte surveillance. Il permettait, surtout le mariage entre cousins, « *menga ma vutuka ku kanda* », que le sang ne sorte pas de la famille. Le mariage en ligne collatérale était possible et sans aucun inconvénient, même si les prétendants appartenaient au même « *kanda* », à condition de « *fita yanga* », payer le scandale. Le mariage entre petites-filles et grands pères était considéré comme un don des ancêtres. C'était un inceste, certes, mais aussi le garant de la sauvegarde de la procréation au sein d'une famille donnée. Dans les deux cas, les cérémonies du mariage ne bénéficiaient pas de rituels pompeux.

Le mariage exogamique était le mariage réalisé entre membres de clans différents.

En pratique, chez les Kongo, le mariage est endogamique ou exogamique. Toutefois, le principe général était d'éviter la sortie des tous les hommes du clan, en réponse au proverbe « *kanda ka zandu ko, tuauta, tuamwangana* », le « *kanda* » n'est pas un marché, on doit faire des enfants, on doit s'élargir. Et c'est à l'intérieur

²⁶³ VAN WING, R. P. op. cit. p. 188.

des ces deux types de mariage que nous trouvons quelques spécificités. En voici quelques unes :

1.1. Le Mariage collectif

Le Mariage collectif est célébré pour un groupe de frères avec leurs épouses ou de plusieurs femmes²⁶⁴ avec leurs époux cohabitant dans le même « *lumbu* ». L'idée c'était de ne pas s'éloigner du « *lumbu* » des parents. Ils vivaient dans la solidarité familiale. L'autre explication c'était le fait qu'un homme avait le droit de priorité spéciale vis-à-vis de certaines femmes de la famille de son épouse. Ou encore le fait que le fils de cet homme pensait qu'il était convenable de prendre femme dans le clan de sa mère, celui dans lequel son père s'était marié. Le droit de priorité de l'homme que nous venons d'évoquer se concrétise par le droit de préférence sur les sœurs cadettes de sa femme ou sur les filles des frères de sa femme en cas de décès de cette dernière. Il devenait le mari présomptif de toutes ces femmes. De son côté, la femme était aussi l'épouse présomptive de tous les frères de son mari et de tous les fils des sœurs de son mari, qui pouvaient la recevoir en héritage en cas de décès de ce dernier²⁶⁵. L'homme pouvait aussi chercher une femme dans le cercle familial évoqué ci-dessus si son épouse ne lui donnait pas de progéniture. Ainsi une femme féconde était épousée en secondes noces pour perpétuer le lignage.

1.2. Le mariage monogamique

Selon nos sources, le mariage monogamique était le plus pratiqué chez les anciens Kongo, c'était le 'mariage normal'. Il consistait en l'union d'un homme et d'une seule femme. Ce mariage n'était pas un affront à la famille élargie, même si son origine paraît être fondée sur « la propriété »²⁶⁶. Toutefois, si d'un côté le mariage monogamique « assurait la paternité des enfants »²⁶⁷, de l'autre côté la

²⁶⁴ C'est ce que Lewis MORGAN appelait la famille punaluenne.

²⁶⁵ JUNOD, Henri A. *Mœurs et coutumes de Bantous, la vie d'une tribu Sud-Africaine*, Tome I, Paris, Payot, 1936, pp. 256-257.

²⁶⁶ MORGAN Lewis, op. cit. p. 445;

²⁶⁷ Idem, p. 448.

légitimité des héritiers n'avait rien à voir avec la paternité des enfants. Cette dernière était toujours soumise à des critères particuliers, comme nous l'avons décrit dans notre travail.

1.3. Le Mariage polygamique

Le mariage polygamique était le mariage célébré entre un seul homme et plusieurs femmes. C'était une pratique connue chez les Kongo, même si elle n'était pas fréquente. Il était surtout l'apanage de grands chefs et de chefs de clans, qui pouvaient avoir trente femmes²⁶⁸. La polygamie devient ainsi « une institution clanique qui, parfois, peut signifier pouvoir, influence, richesse. En réalité, le mariage clanique chez les Kongo est monogamique »²⁶⁹. Toutefois, la polyandrie n'était pas tolérable et n'existait pas, chez les Kongo. Si jamais une femme donnée était soupçonnée de polyandrie, cela suffisait pour qu'elle ne fût pas prise en mariage par les hommes de son village et des villages voisins. L'homme, de son côté, même en ayant plusieurs femmes, pouvait aussi avoir des rapports sexuels avec d'autres femmes libres, sans que cela ne constitue un crime pour l'homme. Cependant, c'était un handicap pour la femme compte tenu de son futur mariage. Soulignons que les rapports sexuels avec une femme mariée étaient un crime.

Pour José Martins VAZ, il existait un seul mariage, celui contracté avec la femme pour laquelle on avait donné la dot en premier, avec des privilèges spéciaux. Les autres femmes ne recevaient jamais de dot, mais simplement des offrandes plus ou moins chères²⁷⁰. VAN WING, de son côté, estime que le deuxième mariage ne différait guère du premier, et comprenait nécessairement les pratiques suivantes : « offrande des cadeaux à la femme pour gagner ses sympathies ; envoi de présents à ses parents - possesseurs dans le même but ; fixation de la dot ; envoi de la femme et de cadeaux au mari ; la fête des noces ; la proclamation des noms de la parenté »²⁷¹. Dans ce cas, avant la consommation du mariage, d'autres cérémonies

²⁶⁸ JUNOD, Henri, op. cit. p. 272. Nous pensons que le numéro trente n'est qu'un indicatif de la multitude de femmes qu'on pouvait avoir.

²⁶⁹ VAZ, Martins José, op. cit. p. 282. Trad. J. Rescova

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ VAN WING, R. P. op. cit. p. 202.

préliminaires étaient prévues pour signifier l'adjonction d'une autre femme au « *lumbu* », mais aussi pour préparer psychologiquement la première femme²⁷².

Parfois, avant d'avoir une deuxième femme, l'homme demandait l'avis ou le consentement de son épouse, ou même cette dernière pouvait proposer à son mari d'épouser une deuxième femme. Il était possible que la fête se fit même à leur domicile, c'est-à-dire celui de la première femme.

1.3.1. Quelques raisons du mariage polygamique

On évoquait la stérilité comme l'une des principales raisons de la polygamie. En réalité, si l'une des fonctions primaires du mariage Kongo était la procréation, l'homme devait chercher en dehors du premier foyer, la nécessaire descendance qui permettra d'accroître le clan. Ne pas avoir d'enfant était même une sorte de transgression à la loi naturelle. Alors, dans ce cas là, un deuxième mariage était vu comme le prolongement du premier. José Martins Vaz dit qu'ici « il n'y a pas destruction des liens matrimoniaux... la première femme restera toujours comme la femme légitime. Elle aurait, entre les autres femmes, des privilèges spéciaux... gouvernera la maison et gardera le coffre de l'époux. Les autres ont conscience de leur état de dépendance »²⁷³.

Chaque femme avait sa propre maison, qui était normalement située à côté du premier foyer. L'ensemble représentait un cercle, sauf rarissimes exceptions.



Photo 12 : modèle d'un foyer polygame ; au milieu une grande maison avec son grenier entourée par plusieurs petites maisons et leurs greniers respectifs. Source de l'auteur.

²⁷² Cfr. R. P. VAN WING, op. cit. p. 202.

²⁷³ VAZ, José Martins, op. cit. p. 283. Trad. J. Rescova

Une autre cause de la polygamie était le pouvoir et le « *statu quo* » de l'autorité. L'homme puissant devait avoir beaucoup de femmes pour démontrer son pouvoir. Avoir beaucoup de femmes était symbole de main d'œuvre, de richesse, de descendance grouillante pour perpétuer le lignage.

La négligence des affaires conjugales et domestiques, la maltraitance des enfants étaient aussi des raisons qui conduisaient à la polygamie.

On trouvait aussi comme raison évoquée, l'interdiction de toucher la femme de la fin de la grossesse et jusqu'après toute la période de l'allaitement.

Les chefs claniques, après la conquête d'un territoire voisin ou une victoire dans une bataille, avaient pour habitude de tuer ou de disperser les hommes et emprisonner les femmes qui, transformées en esclaves, étaient parfois prises comme femmes.

Soulignons aussi que la polygamie trouve son origine dans le lévirat : un jeune frère héritait de la veuve de son frère aîné, sans que la société ne prenne en compte le fait qu'il soit ou non déjà marié.

Enfin, les maladies et la vieillesse conduisaient aussi à la polygamie.

JUNOD cherchait la cause de la polygamie dans le système de mariage par groupes. Selon lui, « à une certaine époque tous les hommes d'un groupe auraient considéré comme leurs épouses toutes les femmes d'un autre groupe, et vice-versa. C'était un état à la fois de polygamie et de polyandrie... seule la polygamie survécut »²⁷⁴. La polygamie est-elle un des stades de l'évolution familiale ?

1.3.2. Polygamie et concubinat

Malgré la possibilité d'avoir plusieurs femmes pour démontrer sa richesse, sa descendance abondante et ses nombreuses alliances, les Kongo distinguaient clairement polygamie et concubinat. Dans le premier cas, l'union était légitime, et suivait toutes les étapes nécessaires pour demander une femme en mariage. Cela se faisait normalement avec le consentement de la première épouse. Le concubinat, de son côté, était « une union illégale, irrégulière, faite sans le consentement de l'épouse légitime »²⁷⁵. En cas de séparation, le seul privilège d'une concubine était

²⁷⁴ JUNOD, Henri A, op. cit. p. 272.

²⁷⁵ VAZ, José Martins, op. cit. p. 284. Trad. J. Rescova

d'amener avec elle tout ce qui lui appartenait. Les enfants avaient les mêmes droits, mais leur légalisation était le fruit d'une négociation entre les familles des deux concubins.

CHAPITRE IX : LA FAMILLE SOCLE DU MARIAGE TRADITIONNEL

1. La Vie conjugale

La famille bantou en général reposait, avant tout, sur « les dispositions au travail de la fille, et l'absence de toute sorcellerie dans la famille »²⁷⁶. Les *Kongo* appréciaient ces valeurs. Le contraire pouvait entraîner la séparation immédiate du couple. L'homme en tant que chef de famille avait aussi des obligations : celles de la nourrir, de la protéger, de la représenter. Tout cela formait l'harmonie conjugale. La virilité de l'homme et la féminité de la femme étaient très appréciées et même recommandées dans la vie conjugale. A partir du moment où ils se considéraient mari et femme, ces qualités-là devaient être mises en évidence. L'homme était vraiment le chef du foyer, même si, souvent, la femme était plus entreprenante en ce qui concernait les tâches domestiques et les travaux champêtres. Même si l'homme s'occupait de la chasse et de la pêche, les résultats de ces activités n'étaient pas toujours satisfaisants. La principale source de revenus pour la survie des familles était surtout les produits récoltés dans les champs par les femmes. La femme avait aussi le devoir d'élever les enfants en bas âge, ce qui lui apportait beaucoup de bonheur. La vie conjugale était ainsi marquée par un grand respect qui se concrétisait dans la séparation des tâches. Notons aussi une séparation des genres : les hommes se retrouvaient avec les hommes, les femmes avec les femmes et les enfants avec les enfants. Le mariage sans enfants était inconcevable chez les *Kongo*. L'absence d'enfants dans le mariage était uniquement acceptée quand elle découlait d'une volonté divine. En effet, ils se rebellaient féroce²⁷⁷ s'ils découvraient que cette absence était le fruit d'une manœuvre des hommes : sorciers, rivaux, parents....

²⁷⁶ JUNOD, Henri A. op. cit. p. 173.

²⁷⁷ L'expression "férocité" peut paraître très forte pour le contexte mais c'est le fait même d'être insatisfait et non résigné qui compte, car tout était tenté pour inverser la situation.

Le mariage était une réalisation personnelle tant pour l'homme que pour la femme. Mais il était aussi une réalisation familiale et communautaire ; c'était donc une institution qui ne se limitait pas aux deux conjoints. Toutefois, la vie conjugale intime du mari et de l'épouse était l'affaire des deux.

Parfois la femme était maltraitée par son mari qui estimait l'avoir achetée par le versement de la dot, ce qui n'était pas vrai selon la tradition. Cette mauvaise compréhension des choses faisait en sorte que, parfois, la famille du mari pensait que tous les biens du mariage appartenaient à leurs fils, frère, oncle, cousin, neveu.

En ce qui concernait les rapports sexuels, ils se déroulaient normalement et intensivement, sauf en périodes de menstrues. L'arrivée des menstrues rimait avec interdiction de rapports sexuels ; c'était un tabou à ne pas transgresser par crainte de provoquer la fragilité sexuelle du mari²⁷⁸. La femme en menstrues, de son côté, avait l'obligation d'éviter son mari, car elle était considérée comme impure. Pour les hommes qui avaient deux ou trois femmes, ils retrouvaient l'une des femmes qui n'étaient pas en menstrues, ou tout simplement, ils dormaient dans une autre pièce pour éviter de toucher la femme en menstrues.

Mais la vie conjugale se réalisait pleinement dans l'amour réciproque pratiqué tous les jours. Cependant, la convivialité entre époux était très discrète et les manifestations sentimentales plus encore. Pour eux, tout ne devait pas se faire n'importe où ni en toutes circonstances. Faire un câlin devant les gens revenait à faire l'amour devant eux. Cela relevait donc de l'indécence. La sexualité étant reléguée à la sphère de l'intimité, toute personne qui se respectait devait donc éviter toute manifestation sentimentale à caractère sexuel. Voilà pourquoi, par exemple, un câlin ou un baiser entre amoureux était normalement quelque chose de secret, restreint et surtout de particulier. En réalité, les manifestations sentimentales existaient seulement quand il y avait déjà un compromis définitif. Néanmoins, il n'était jamais un élément fondamental pour une relation entre conjoints. Ainsi, les époux ne partageaient réellement leurs véritables sentiments que dans l'intimité, loin des regards des autres.

²⁷⁸ Cfr. Henri A. Junod, op. cit. pp. 175-177.

1.1. La Parenté

Pour les *Kongo*, la société « ce sont les morts et les vivants que le lignage unit dans une communion à jamais indissoluble. La société, ce sont les morts surtout car ils sont les fondateurs du Royaume, lequel ne peut d'ailleurs subsister sans leur vigilance »²⁷⁹. L'individualisme, bien plus qu'antisocial, est inadmissible.

Des chercheurs du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris offrent six critères pour comprendre le sens de la parenté africaine, à savoir :

- a) « Le premier critère constitutif de la parenté réside dans l'idée centrale du partage, de la mise en commun d'un ensemble de relations à l'intérieur d'une communauté ;
- b) Cette communauté se définit comme une communauté de vie, expression qu'il faut prendre dans son sens fort, car la communauté parentale n'est jamais une communauté d'intérêts, de points de vue ou d'actions particulières. Elle est d'abord constituée par ceux qui ont donné ou ont reçu la vie à l'intérieur de ce groupe et dans un sens second de tous ceux pour lesquels l'appartenance à ce groupe est vitale ;
- c) Cette union de parenté fondée sur la vie de la société, la lutte en commun, l'assistance mutuelle, s'étend bien souvent au-delà de la catégorie des hommes et de plus, la notion de parenté dans les sociétés traditionnelles ne peut s'exprimer en des termes simplement juridiques. Elle est ressentie, à la fois sur le plan du droit (devoir, obligations, interdits, etc.) et sur le plan de l'affectivité : elle évoque fréquemment le sentiment d'une douceur et d'une chaleur particulière, l'image d'un parfum, l'impression d'un bonheur difficile à saisir pour l'Européen ;
- d) La force des 'liens intimes' dépendra essentiellement de la nature du 'bien' que l'on partage en commun, car c'est de cette communauté que découlera la structure des relations entre les membres du groupe et son ensemble ;
- e) La parenté ne se définit pas seulement par la nature du bien partagé mais aussi par le processus d'intégration dans la communauté et par la prise en considération, à travers cette dynamique, de modes de parentalisation. La parenté africaine n'est pas l'expression statique de rapports de consanguinité

²⁷⁹ BATSIKAMA Raphaël, op. cit. p. 242.

ou d'alliance. Elle est créatrice de relations nouvelles dans le temps et l'espace ;

- f) Du fait que nous employons l'expression 'communauté de vie', nous interférons non seulement avec une organisation sociale spécifique, mais aussi avec une organisation spatiale. Toute communauté parentale implique un enracinement qui rend, à un certain niveau, toute interprétation du phénomène parental africain indissociable de l'analyse des relations de l'homme et de la terre »²⁸⁰.

La citation de tout ce texte n'est pas sans importance. D'un côté, il montre que nous sommes devant une réalité autre que celle de l'Occident. D'un autre côté, il appelle le chercheur à modifier ses catégories de pensée à chaque fois qu'il essaie de comprendre cette société. Ce qui veut dire qu'il n'existe plus de conceptions de parenté qui soient universelles ou exclusives. Il existe d'autres modèles de parentalisation, aussi riches et porteurs d'atouts pour le développement de la personne, quelle que soit son origine culturelle. Chaque modèle est ainsi déterminé par la vision du monde que chacune des sociétés détient.

Ainsi, pour mieux comprendre les termes de parenté chez les Kongo, quelques notions de base doivent être éclaircies. En réalité, « il n'existe pas de société négro-africaine qui ne fonde pas son organisation sociale essentiellement sur la parenté, qu'elle soit réelle avec la consanguinité par exemple, ou rituelle avec la place occupée par la parenté symbolique ou fictive dans le fonctionnement des systèmes sociaux des communautés noires d'Afrique »²⁸¹. Ainsi, ni la personne ni la communauté n'existent sans être attachées à la parenté. « C'est pour cette raison, continue NDIAYE, qu'un ensemble de représentations socialement reconnues par tous est mis en œuvre pour instituer des liens de parenté, en dehors de toute consanguinité »²⁸².

A la naissance, l'enfant appartient aux deux côtés : le côté paternel et le côté maternel. En revanche, il ne dépend pas des deux côtés. L'enfant *mukongo* dépend de son « *kanda* », et le « *kanda* » c'est le côté maternel du lignage. C'est-à-dire, c'est le sein maternel qui postule et détermine la symbologie de la parenté. Toutefois « e

²⁸⁰ LE ROY Étienne, *L'Analyse juridique des systèmes parentaux africains, conclusions et perspectives*, Paris, LAJP, 1970, pp. 7-8, cité par Camille KUYU MWISSA, op. cit. p. 22.

²⁸¹ NDIAYE Lamine, *Parenté et mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 33-34.

²⁸² Idem, p. 37.

kanda ke zandu ko », la famille n'est pas un marché où les gens se trouvent de façon passagère et momentanée, pour échanger quelques idées et partir ailleurs. L'enfant grandit avec cet enseignement selon lequel peu importe où il va, il représentera toujours son « *kanda* ».

Voici la parenté réelle d'un sujet, « *mono* », moi, ego :

Le côté maternel

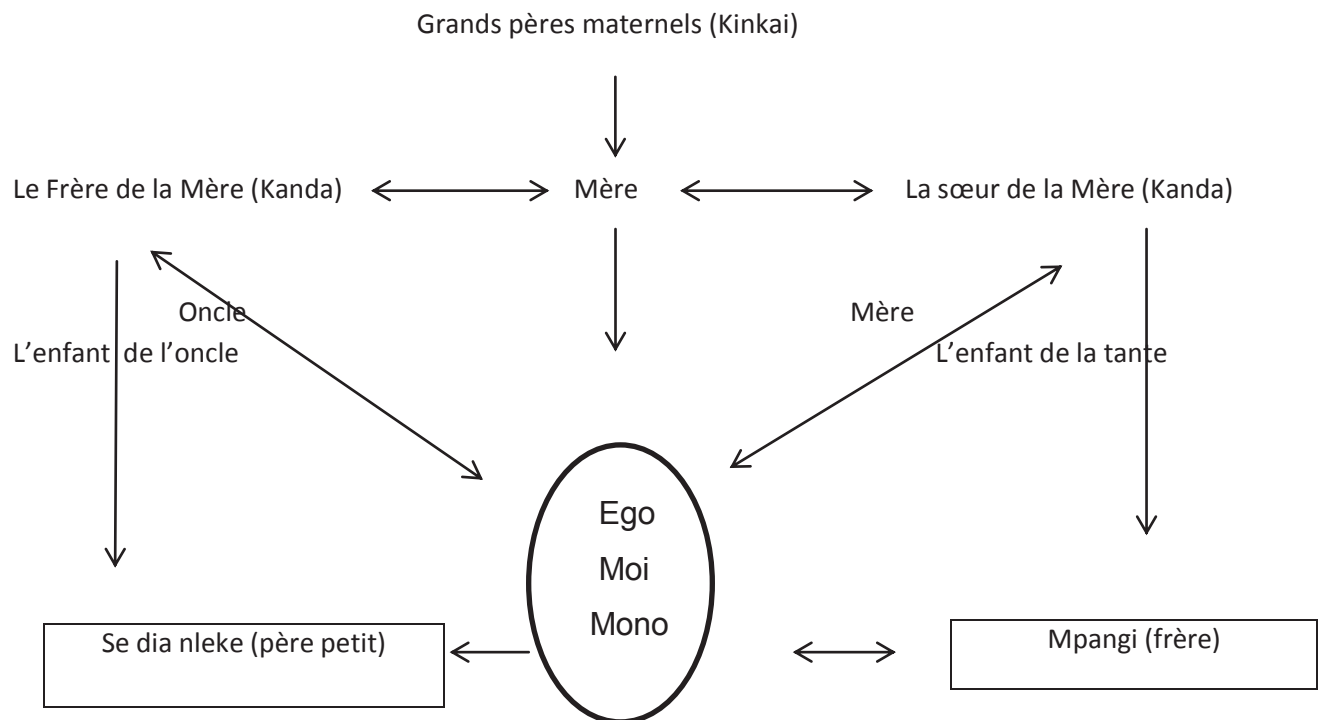


Figure 1 : Côté maternel de la parenté.

Nous prenons, dans cette figure, la relation entre ego et les personnes proches dans son rang familial en partant de ses grands-pères et toute la famille concernée de son côté maternel. Les grands-parents sont considérés comme les parents de la mère. La mère maintient son rôle de mère. Le frère de la mère c'est l'oncle, dans le sens Mukongo, c'est-à-dire, celui qui, en dehors des parents, possède le pouvoir sur l'enfant. Il n'est pas un père et ne joue pas le rôle de père. Son pouvoir d'oncle est particulier et se suffit à lui-même ; c'est un pouvoir incomparable. Le vrai oncle, en réalité, est seulement le frère de la mère que l'on appelle « *ngudi a nkazi* ». Quant à la sœur de la mère on l'appelle « *ngudi a mbuta* ».

ou *ngudi a nsakila* », mère grande ou mère petite, en fonction de son rang de naissance.

En ce qui concerne les enfants de la mère d'ego et les enfants des sœurs de la mère d'ego, tous sont des frères, « *mpangi* ». Néanmoins, le fils du « *ngudi a nkazi* », de l'oncle maternel, n'est pas « *mpangi* », frère, par rapport aux autres enfants des sœurs de la mère. Il est « *se dia nleke* », père petit, qu'il soit garçon ou fille. Cela signifie qu'il a plus de responsabilités que les enfants des sœurs de son père. Pour cette raison, en cas d'impossibilité ou d'incapacité de son père, c'est lui qui prend la responsabilité de tous les autres. En cas de décès du « *ngudi a nkazi* », oncle maternel, la responsabilité matérielle et le bien-être de ses enfants sont à la charge des enfants de ses sœurs. C'est-à-dire, les « *se dia nleke* » sont pris en charge pour ses protégés. Même si la personne décédée a d'autres frères maternels, la responsabilité revient aux « fils » dès qu'ils sont en mesure de la prendre.

Le lignage de la mère, « *kanda* ou *mvila* », est celui auquel appartient l'enfant. Ce lignage est le plus important pour la vie et l'avenir de l'enfant. Pour nommer le « *mvila* » du père on dit « *kise* » et pour nommer le « *kanda* » des grands-parents on dit « *kinkai* ».

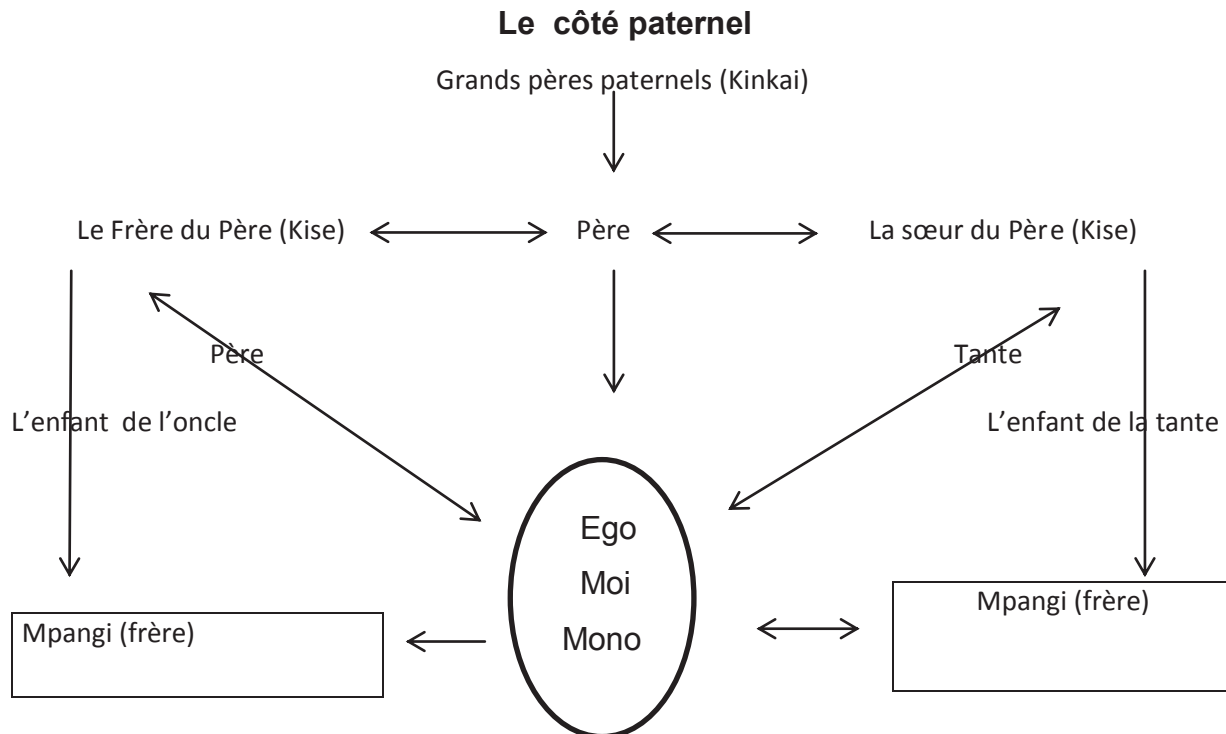


Figure 2 : Côté paternel de la parenté.

Partons aussi du même point de départ par rapport au côté paternel de la personne. Les grands-parents sont les parents de son père et le père est son géniteur, dans le sens le plus fort du terme. Le frère du père est aussi un père qu'en kikongo on appelle « *se dia mbuta ou se dia nleke* », père grand ou père petit, en fonction de son rang. La sœur du père on l'appelle « *tata nkentu* », père femme en français. La sœur du père est une tante que les Kongo appellent aussi « *se dia nkentu ou tata nkentu* », père féminin ou simplement père femme. En l'absence du père elle assume les responsabilités dues au père, comme la nourriture, l'éducation paternelle, le contact entre familles en cas de mariage, etc. De même que du côté maternel où le seul oncle c'est le frère de la mère, du côté paternel la seule tante c'est la sœur du père. Le frère du père n'est pas un oncle, il est un père, comme nous venons de le dire²⁸³. Le frère du père appelle toujours le fils de son frère 'mon fils' même si la femme de son frère n'est pas sa femme.

Les enfants nés de plusieurs frères et sœurs du côté paternel sont tous des « *mpangi* », frères, sans aucune distinction. La relation s'applique tant pour les enfants nés des frères du père que pour les enfants nés des sœurs du père, tant également à ses enfants et ceux du frère qu'aux enfants des sœurs entre eux. Mais les enfants des sœurs du père et les enfants des frères du père n'appartiennent pas au même lignage, « *kanda* », puisqu'ils appartiennent aux lignages de leurs mères qui sont différents du lignage du père et des sœurs du père.

Si le père d'ego vient à décéder, la responsabilité des enfants revient immédiatement aux neveux et non pas aux frères, sauf si le défunt n'a pas eu de neveux ou s'ils sont encore en bas âge.

Du côté paternel, le père n'est pas une personne, mais une classe de personnes. De la même façon, du côté maternel, la mère n'est pas une personne mais une classe de personnes. La classe des pères comporte le père et ses frères ; la classe des mères comporte la mère et ses sœurs. La sœur du père n'est pas rigoureusement père mais « *tata nkentu* »²⁸⁴. Le frère de la mère n'est pas

²⁸³ En réalité, dans la tradition kikongo, il n'y a pas de tantes du côté maternel d'ego, de la même façon il n'y a pas d'oncle du côté paternel d'ego. Le frère du père est père et la sœur de la mère est mère elle aussi. Pour cette raison, quand on parle de l'oncle, on sait tout de suite qu'il s'agit du frère de la mère, et quand on parle de tante, il s'agit uniquement de la sœur du père.

²⁸⁴ « *Tata nkentu* », nous l'avons vu, est la sœur du père, qui en jouant le rôle du père peut créer une relation plus intime, confidentielle et complice avec l'enfant de son frère, une intimité qui normalement va au delà de

rigoureusement une mère mais « *ngwa nkazi* ». Ce dernier est le seul à être appelé oncle par l'enfant kongo dans le sens approximatif du mot, tel que l'utilisent les Occidentaux.

On peut même parler d'une classe terminologique propre²⁸⁵, avec une logique de compréhension tout à fait claire et pratique pour les membres du groupe. En réalité, en ce qui concerne les pères, il y a plusieurs personnes susceptibles d'être appelées comme tels. D'un côté il y avait les frères du père, même s'ils avaient un âge inférieur à celui d'ego. Notons qu'il y avait aussi d'autres personnes méritant un grand respect et pouvant réaliser certaines actions réservées aux vrais pères. La même réflexion sert pour la classe des mères. Dans les deux cas, nous sommes devant un vocabulaire technique spécifique et particulier²⁸⁶. On peut même avoir l'impression que nous sommes devant un embrouillement total de systèmes et des relations de parenté. Ce qui n'est pas le cas. En réalité, quand on comprend et situe chacune de ces expressions dans leur véritable contexte, chacune d'elles nous donnera la description claire du degré de relations au sein de la parenté.

La vie sociale *Kongo*, en ce qui concerne la parenté, s'organise de la même façon que les autres sociétés *bantu*. En général, on distingue l'organisation clanique et familiale.

En Afrique *Bantu*, « le système de descendance ou de parenté est unilinéaire ou unilatéral. Il existe deux systèmes : le patrilinéaire et le matrilinéaire. La descendance est liée à un seul des lignages »²⁸⁷. Pour les *Kongo*, ce qui détermine la parenté c'est le système matrilinéaire. Ce qui ne veut pas dire qu'on ignorait le côté patrilinéaire de la famille. Toutefois, les relations entre personnes qui se considéraient apparentées par consanguinité réelle, fictive ou putative, dans ce cas

celle du père de l'enfant. C'est une façon pratique de contrebalancer la relation enfant « *ngwa nkazi* », enfant et oncle maternel. Cette dernière, néanmoins, est encore plus forte que la précédente.

²⁸⁵ C'est un peu en ce sens que Lewis MORGAN parle de « pères spéciaux » qu'on qualifie de « classificatoires », dans son analyse des Indiens Iroquois d'Amérique du Nord, présentée dans son ouvrage *La Société archaïque*, pp. 514-519, et dans la page 451 pour d'autres communautés.

²⁸⁶ En allant dans le même sens que le vocabulaire sociologique ou anthropologique qui, pour justifier un système de parenté, revendique une neutralité descriptive des notions de père, mère, fils, fille, sœur... les kongo ont une conception différente de celle des Occidentaux. Ils donnent à ces termes une réelle complexité, une fois qu'ils les situent au-delà de cette compréhension statique. En d'autres termes, la terminologie statique de la parenté occidentale ne s'oppose pas à la terminologie Kongo ; en revanche, cette dernière met en exergue une autre approche de la parenté. En réalité, le père et la mère en tant que géniteur et génitrice, ainsi que les frères et sœurs, sont toujours assignables à un individu. Les mêmes termes applicables à ces gens très proches, peuvent aussi l'être pour d'autres individus au sein de la communauté.

²⁸⁷ ALTUNA Pe Raul Ruiz de Asua Altuna, op.cit. p. 106. Trad. J. Rescova.

là matrilineaire, déterminaient la parenté. L'affinité avec l'autre côté, c'est-à-dire, le côté paternel, apparaissait comme un complément.

Chez les *Kongo* la parenté était utérine. Les enfants savaient, depuis leur jeune âge, qu'ils appartenaient au lignage de la mère et que leur dignité était tributaire de cette affinité. Le père n'était pas quelqu'un qui se situait en dehors de sa famille nucléaire, ni même quelqu'un d'étranger pour la famille. Il savait et se consolait, néanmoins, du fait que sa vraie parenté se situait du côté de la famille de sa mère ; là-bas il trouvait son statut. En effet, lui aussi avait des neveux, était donc oncle et par conséquent était l'autorité suprême dans la famille de sa sœur. Même si ce n'était pas de manière péjorative, le mari, dans une famille, pouvait être appelé simplement comme le « *sandi a ana* », le père des enfants, sans se sentir dévalorisé, déconsidéré. Et quand advenait un problème, le père se tournait vers sa famille maternelle pour trouver la solution.

Ainsi, l'enfant appartenait surtout à la famille maternelle dont il dépendait et la personne qui prenait les décisions importantes de toute sa vie était son oncle, le frère de sa mère. Et s'il n'y avait pas de frère, c'était le fils de sa tante maternelle qui s'en occupait. Car, pour les *Kongo*, à ce niveau là, les enfants des frères issus d'une mère commune étaient tous des frères et sœurs. Le *Kongo* ignorait le cousin au sens européen du terme. La tante maternelle était toujours mère.

Toutefois, le système matrilineaire ne signifiait jamais une supériorité de la femme par rapport à son mari mais, tout simplement, la suprématie de son lignage par rapport à celui de son mari. L'homme était toujours le responsable du foyer et il exerçait l'autorité dans la maison.

Cette façon de comprendre la parenté s'appliquait aussi aux questions d'héritage. Les enfants n'héritaient pas directement de leur père défunt. C'étaient les fils de ses sœurs utérines ou ses frères eux mêmes qui avaient le droit à l'héritage. C'étaient eux qui indirectement faisaient retourner les biens ou les bénéfices aux enfants du défunt, s'ils le voulaient. Parfois la veuve et les orphelins étaient totalement pénalisés et discriminés, ce qui pouvait être source de tensions.

L'autorité d'un homme marié ou non marié s'exerçait toujours du côté de ses sœurs et des fils de ses sœurs. Là-bas, il était le gardien de la vie qui circulait entre eux et aussi le gardien de ses biens, sachant que tous les hommes avaient un côté maternel. Et l'autorité de l'oncle était incontestée sur les enfants de ses sœurs

utérines. Toutefois, un homme ou une femme restaient toujours une personne étrangère pour la famille de son conjoint en ce qui concernait les questions familiales. Ces questions importantes étaient plus facilement traitées entre frères qu'entre couples ; et même si on les commentait c'était uniquement pour des raisons de curiosité ou de partage. Parfois, même des questions essentielles, comme les besoins des enfants, pouvaient tout simplement être résolues entre une femme et son frère ou avec un autre membre autorisé du lignage. Le père des enfants n'avait aucune possibilité de révoquer ce qui était déjà décidé par les oncles de ses enfants.

La parenté était très large, elle allait au au-delà de la consanguinité et de l'affinité. Dans cette société, le travail était partagé. L'homme était plutôt voué à la protection de la famille, la chasse, la pêche, la construction des maisons. La femme occupait une place importante, car elle était la garante de la survie de la famille. C'était elle qui faisait la récolte des produits cultivés, la cuisine et s'occupait de l'éducation des enfants.

Le souci du système matrilineaire pouvait se trouver dans le fait que l'autorité de l'oncle fragilisait, parfois, les bonnes relations et l'équilibre familial. Mais au quotidien, pour le moindre souci, la famille élargie était là pour remettre de la cohésion.

1.2. Les deux côtés de la famille

Comme nous l'avons déjà vu, l'oncle maternel était très présent dans la vie des ses sœurs et surtout dans la vie des enfants de ses sœurs. Le père des enfants conservait bien sûr une large autorité, mais l'oncle avait toujours le dernier mot dans les litiges familiaux et dans la défense de droits de ses neveux. Il pouvait même intervenir s'il y avait maltraitance des enfants de la part du père biologique. Il devait aussi défendre sa sœur de possibles maltraitements du mari et pouvait même demander la séparation ou encore promouvoir la réconciliation ; c'était son devoir.

Cela veut dire que les vrais protagonistes de l'existence individuelle et sociale du *Kongo* étaient la communauté, formée de la famille et du clan. On ne pouvait rien faire sans ces éléments puisqu'ils étaient le garant et le fondement irremplaçables de la vie. L'isolement de la personne et de la famille nucléaire était inconcevable. La communauté, seule garante de la cohésion sociale, s'agrandissait de façon circulaire et concentrique. Plusieurs familles faisaient émerger un clan ; en effet, ces familles

originaires d'un tronc commun se reconnaissaient dans une même langue, un même culte et une même coutume. Les clans n'habitaient pas toujours au même endroit d'où l'importance de la généalogie des fiancés dans l'acte du mariage.

1.3. La Famille

La première cellule sociale bantu était la famille élémentaire, conjugale, nucléaire ou réduite, qui comprenait le père, la mère et les enfants. Mais celle-ci n'était pas la vraie famille bantu. La famille nucléaire était le pilier de la société bantu et pour cela elle était aussi le fondement de la solidarité et l'origine des institutions socio-politiques qui étaient l'élargissement de ce noyau primaire.²⁸⁸ Ainsi, la famille nucléaire, pour les Kongo, comprenait les époux et leurs enfants, mais aussi tous les enfants issus d'un éventuel précédent mariage d'un des époux ou même des deux. Les enfants recueillis ou adoptés par un oncle ou autre membre de la famille, à cause des décès des parents faisaient aussi partie de la famille nucléaire.

Dans la société *Kongo* on ne connaissait pas la famille individualisée, fermée sur elle même, parce que c'était contraire aux valeurs de la consanguinité et de la participation vitale. La famille élémentaire pouvait ainsi être considérée comme le lieu de réalisation de l'homme et de la femme. A partir de là, ces deux personnes assuraient leur survivance et se prolongeaient. De cette façon ils participaient à l'espoir et à la longévité de la communauté. C'était dans la famille nucléaire que la communauté s'agrandissait, s'enrichissait et se perpétuait. Elle était la racine de la famille élargie. Et la façon normale de vivre dans la famille élémentaire, c'était la monogamie. La polygamie, même si elle était très répandue, n'était pas plus commune que la monogamie. La polygamie engendrait, normalement, la richesse et le pouvoir, comme nous l'avons déjà fait remarquer.

Toutefois, même si la famille nucléaire est antérieure à la formation des lignages, elle n'était jamais autonome ; elle se dirigeait toujours vers l'unité communautaire, la famille élargie, celle de la mère. Celle-là était la vraie famille, elle aussi insubstituable, puisqu'elle consolidait la première. La famille élargie était le fondement de la famille nucléaire et sa source d'inspiration personnelle ; notons ici la complémentarité de ces familles. D'où une certaine fragilité et instabilité de la famille

²⁸⁸ Cfr. Pe. Raul Ruiz de Asua Altuna, op.cit. pp. 133-134.

nucléaire. Le fait d'être réduite en nombre rendait la famille nucléaire dépendante de la famille élargie.

Néanmoins, selon VANSINA, la famille nucléaire « remplit quatre fonctions essentielles : une fonction sexuelle et amoureuse, une fonction économique, une fonction procréatrice et une fonction éducative... Le mariage n'est certes pas la seule possibilité aux relations sexuelles, mais il instaure, comme le montre toute la jurisprudence en matière d'adultère et de divorce, des droits sexuels exclusifs entre époux. Ces droits sexuels sont en relation avec la fonction amoureuse du mariage, qui est presque inséparable, et avec la procréation... La famille nucléaire est une unité économique presque autonome. Mais certains articles ne peuvent être produits par ce groupe et doivent s'acheter. La famille doit donc vendre une partie de sa production pour les acquérir. Et c'est dans la production de ce surplus que les règles de propriété deviennent significatives... La fonction de procréation entraîne nécessairement celle de l'éducation des enfants, tout comme elle-même est une conséquence de la fonction sexuelle. Les parents font l'éducation de base des enfants. Ils leur apprennent à parler, leur inculquent le comportement à suivre dans toutes les situations qui se présentent et envers toutes les personnes dont se compose la société »²⁸⁹.

De son côté, la famille vaste ou élargie bantou, selon ALTUNA, « est un groupe - communauté composé par les membres des familles nucléaires apparentées par consanguinité réelle, patrilinéaire ou matrilinéaire, qu'engendre la solidarité verticale et horizontale. Globalement constitue une société - communauté bien spécifique, la moins différenciée et la plus efficace ; un ensemble actif, vif, organique et mystique, formé pour les vivants et les défunts des deux sexes, descendants d'un ancêtre commun, reconnu par tous comme le tronc originel, source de vie communautaire, éponyme dont jaillit le sang commun, courant vital qu'engendre l'unité solidaire inébranlable entre tous les descendants à travers les générations »²⁹⁰. Le trait fondamental de la famille élargie était son union sociale et spirituelle, la conscience d'appartenir à une communauté qui protège, mais qui doit aussi être protégée par

²⁸⁹ VANSINA, J. *Le Royaume Kuba*, Musée Royal de l'Afrique Centrale - Tervuren, Belgique Annales – Série IN-8 – Sciences Humaines – n°49, 1964, pp. 47-49.

²⁹⁰ ALTUNA Pe. Raul Ruiz de Asua, op. cit. p. 117. Trad. J. Rescova.

ceux et celles qui sont encore vivants et par celles et ceux qui sont déjà partis : les morts, eux aussi partie intégrante de la famille.

La famille élargie s'établit à partir d'un éponyme commun qui peut remonter à trois ou quatre générations. De cet éponyme peuvent surgir plusieurs lignages et, dans les lignages, la règle d'or était l'exogamie. Le chef d'un lignage était, normalement, l'oncle aîné ou son frère, dès qu'il était reconnu par la famille. Il était appelé « *Mfumu a kanda* » : le chef suprême de la famille.

L'autorité du « *Mfumu kanda* » était reconnue et respectée par tous, mais il n'avait pas le droit de poser et de disposer des gens et des avoirs du groupe, car il y avait un conseil de famille qui contrôlait son comportement et qui l'aidait à prendre les décisions importantes. Les décisions les plus importantes nécessitaient toujours une consultation de la communauté. Mais c'était lui, le « *Mfumu kanda* » qui, ensuite, prenait la décision ; et cela dans tous les domaines.²⁹¹

1.4. Le rôle particulier de l'Oncle maternel

La relation entre l'oncle et les enfants de ses sœurs maternelles sont des relations que l'on peut qualifier de privilégiées et entretenues socialement, dans la mesure où ces relations ne trouvent pas d'équivalent dans l'univers de la parenté chez les Kongo. Néanmoins, ces relations ne sont pas sans droits et sans devoirs réciproques tant pour l'oncle et les neveux, que pour le reste de la famille. Les expressions même de « sœur de la mère » ou d' « enfant de la sœur » sont déjà, en soi, porteuses d'une charge culturelle très forte comme d'une pédagogie toute particulière. Nous sommes confrontés sérieusement à l'expression ancienne et latine de l'avunculat²⁹², sans remettre en cause le fait que cette relation forte entre l'oncle

²⁹¹ Le « *Mfumu Kanda* » exerçait une fonction réelle d'arbitre de tous les différends survenus dans la famille. En même temps, il était le représentant autorisé de la famille dans les relations avec d'autres familles, surtout dans les affaires de mariage. Ce qui lui donnait un vrai statut de diplomate de première catégorie.

²⁹² Le mot latin « *avunculus* » exprime, en réalité, l'organisation sociétale de filiation matrilineaire où l'oncle assume la responsabilité de l'enfant de sa sœur maternelle. Pour Le petit Robert, édition 2007, l'expression indique tout ce qui a un rapport à un oncle ou à une tante. Chez les Kongo, il n'est pas fastidieux de répéter que l'expression oncle n'a rien à voir avec le frère du père, ce dernier étant un « *tata nleke* ou *tata mbuta* ou encore *tata nkentu* », père petit, père grand ou père femme, comme nous l'avons déjà vu. L'oncle c'est uniquement le frère de la mère et la tante, la sœur du père. L'oncle maternel « *ngwa nkazi* » détenait un réel pouvoir et aussi un pouvoir juridique sur l'enfant de sa sœur, à partir même de la transmission des responsabilités et des biens. La notion même de propriété personnelle l'enfant la trouvait du côté de son oncle et non du côté de son père. Ainsi, si la filiation était toujours du côté de la femme, le pouvoir était toujours du

maternel et son neveu peut aussi l'être dans les sociétés patrilinéaires, en obéissant à ses propres caractéristiques.²⁹³

Voyons ce que nous dit à ce propos Marie-José Simone ONAMBÉLÉ : « La relation oncle maternel – neveu/nièce utérin s'inscrit dans le système de parenté dont les principaux éléments sont la filiation, la résidence, l'alliance, la consanguinité et la nomenclature »²⁹⁴.

« Ayant en son sein le frère de la mère d'Ego, cette relation s'étend, comme on va le voir, au-delà de la famille restreinte, c'est-à-dire conjugale [père – mère - enfants] ; laquelle donne les huit termes de base qui permettent de décrire les relations de parenté et de nommer un membre de la famille. Il s'agit des termes suivants :

père – mère

frère – sœur

fils – fille

époux – épouse »²⁹⁵.

Selon encore ONAMBÉLÉ, « cette description fait ressortir les relations ci-après : la parenté utérine, la consanguinité, l'alliance et la filiation dont les trois dernières fondent l'atome de parenté »²⁹⁶.

Le noyau de cette relation oncle – neveu n'est ni l'oncle ni le neveu, mais la femme, la mère du neveu ou la sœur de l'oncle. C'est la femme qui a cette capacité unique de créer des liens aussi symboliques que profonds. A travers la femme, le sang de son frère et de son fils se croisent pour devenir porteur de certitudes incontestables. Personne ne doute de la fraternité entre frères ni de la filiation maternelle d'un enfant. Ainsi l'oncle maternel a la certitude que son neveu est le fils de sa sœur, continuateur du « *kanda* ». Voilà pourquoi, fort de cette certitude, l'oncle acquiert la responsabilité sur l'enfant, en même temps qu'il protège la mère de cet enfant: sa sœur. Le frère de la mère est normalement l'un des premiers adultes à prendre soin de l'enfant, avec le père, bien sûr. Dans des familles où les pères sont

côté des hommes. Et l'expérience montre que les hommes et leurs frères sont ceux qui possédaient le vrai pouvoir. Un mari avait toujours un pouvoir mais ce pouvoir là, il l'exerçait du côté des enfants de sa sœur.

²⁹³ Cfr. Claude Lévi Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, 1974, p. 48.

²⁹⁴ ONAMBÉLÉ Marie-José Simoni, *Oncle Maternel – Neveu : une relation privilégiée chez les Éwondo*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 25.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ Idem, p. 26.

absents, le frère de la mère devient la seule autorité masculine de l'enfant, ce qui tisse des liens indestructibles. L'oncle utérin a la responsabilité, aux yeux du mari et du reste de la famille, de la bonne éducation de l'enfant. Il est même plus fréquent que le fils d'une mère préfère imiter la façon de vivre et la profession de l'oncle plutôt que celles de son père. Ainsi, chez les Kongo, le frère de la mère assume des responsabilités de parent (mère) en ligne directe, mais au côté de sa sœur, et finit par être le principal confident de l'enfant, qu'il soit garçon ou fille.

L'explication de cet attachement entre oncle et neveu peut se comprendre aussi par le fait que l'autorité prime du côté paternel. Le père est cette personne autoritaire qui commande. Les frères et les sœurs du père, tous considérés comme des pères, comme nous l'avons vu plus haut, sont par conséquent détenteurs de la même autorité paternelle. Les enfants n'aiment pas l'autorité, ils aiment la tendresse, et cette tendresse ils la trouvent du côté de la mère. Cette relation est encore plus prononcée quand la mère de l'enfant est célibataire, divorcée ou veuve. Dans ce cas, c'est à l'oncle maternel de subvenir à tous les besoins de l'enfant, de faire son éducation jusqu'à l'âge adulte. C'est l'oncle qui trouvera les champs à cultiver, les animaux à élever... .

En cas de décès de l'oncle, comme nous l'avons vu plus haut, le neveu utérin est le principal héritier. Il s'occupe des biens laissés par son oncle, prend soin des orphelins et peut même prendre la veuve comme épouse.

Toutefois, comme nous l'avons dit, toute cette relation harmonieuse se déroulait dans un univers de droits et de devoirs. Parmi les principaux droits du neveu utérin, nous trouvons l'affection, la solidarité et l'éducation que l'oncle doit porter à l'enfant de sa sœur, en fonction de sa condition sociale. Le neveu gagne aussi la liberté de s'ouvrir aux oncles et tantes, tous frères et sœurs de sa mère. Il a aussi droit à l'héritage, comme dit ci-dessus, avec toutes les conséquences que peut entraîner cette situation. Ce qui fait du neveu utérin un «personnage ambigu... à la fois aimé et redouté »²⁹⁷, bien sûr par son entourage. Les droits, que les neveux utérins acquièrent des oncles maternels, semblent en réalité n'avoir pas de frontières.

²⁹⁷ Idem, p. 39.

De son côté les devoirs envers l'un et l'autre vont avant tout dans le sens contraire. Le neveu ne doit pas remettre en cause l'autorité de son oncle, de peur de créer des problèmes à son père. En effet, la famille pourrait penser que son père biologique lui donne de mauvaises orientations, ce qui engendrerait de graves conflits familiaux. Un autre devoir du neveu est celui de l'assistance en cas de vieillesse et de mort de l'oncle. Le neveu peut même prendre son oncle et l'amener chez lui pour des raisons de maladies graves, sans que la femme de son oncle s'y oppose. Les devoirs du neveu à l'égard de son oncle vont au-delà de la mort.

Enfin, il y a la prohibition de l'inceste. Plus qu'un devoir, c'est une prohibition majeure. Neveu et nièce, tante et neveu ne peuvent en aucune circonstance avoir des intimités sexuelles. « *Muana mpangi ame, muana* », l'enfant de mon frère est mon enfant. Chez les Kongo, l'oncle ou la tante utérine partagent le même sang avec l'ensemble des neveux et des nièces appartenant à ce groupe précis.

Pour clore cette incursion sur le terrain de l'oncle maternel, il est juste de dire que l'amour réciproque, qui n'est jamais exclusif mais extensif à tous les oncles et tous les neveux de la même catégorie, est au fondement de cette relation. Sont à prendre en compte aussi, les valeurs inculquées aux neveux, comme les échanges de biens et de services entre membres d'une même famille. Cette relation « assure à l'individu non seulement le refuge, la protection, la sécurité et la richesse, mais surtout un équilibre affectif socialement entretenu. Pour eux, l'avunculat, c'est la vraie vie. Car il assure à chacun amour, respect, joie, équilibre et bonheur »²⁹⁸.

1.5. Le Clan

Pour GOEZE. J. le clan doit être vu comme « un type d'organisation polyvalent qui devient nécessaire à étudier à la fois comme famille élargie, à la fois comme système politique »²⁹⁹.

Le clan n'est pas tout à fait la famille élargie, même si « son origine est essentiellement familiale »³⁰⁰. Il est surtout, pour les *Kongo*, un ensemble de familles

²⁹⁸ Idem, p. 105.

²⁹⁹ GOEZE, J. *Anthropologie sociale. Ethnosociologie Religieuse*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1971, p. 34.

³⁰⁰ JUNOD, Henri A. op. cit. 19.

élargies. Le mot clan dans la langue *kikongo*, s'applique à toutes les familles, consanguines ou non, qui proviennent d'un même ancêtre. Le clan surpasse la consanguinité et sa représentation démographique dépasse les frontières du village. Sa vastitude n'est parfois pas possible à démontrer mais elle reste mythique. En effet, on peut trouver des gens du même clan à n'importe quel endroit de la très vaste région Kongo, et dès qu'ils s'en rendent compte, ils se respectent comme s'ils avaient été élevés ensemble. Le clan est le moyen d'identification le plus sûr et le plus acceptable entre les *Kongo*, notamment à cause du mariage et des devoirs socio-politiques. Car le clan est déjà une structure qui accomplit et représente la liaison entre les familles élargies et le pouvoir politique traditionnel. En tant que système familial ou politique, le clan est synonyme de solidarité à tous les niveaux et le baromètre de l'observation des diktats communautaires.

Un clan se distingue d'un autre par un nom particulier et un symbole totémique qui peut être un animal ou une plante. Le fait d'avoir « comme héritage les mêmes insignes, noms, interdictions, fonctions rituelles ou cosmiques »³⁰¹ sont des raisons suffisantes pour qu'une famille s'identifie à un clan précis. Ses origines sont multiples, telle que la parenté consanguine ou mythique, comme nous l'avons déjà dit. Nous pouvons aussi évoquer comme autres origines les alliances politiques et l'enracinement dans un même territoire. Les membres du clan, de leur côté, respectaient leur symbole totémique. On ne mangeait pas la viande de l'animal totémique ni les feuilles des plantes symboliques. Et si le symbole totémique était une rivière, les membres du clan ne traversaient pas cette rivière.³⁰² En chaque territoire clanique il y avait des lieux sacrés.

Le droit d'appartenir à un clan s'acquiert à la naissance, c'est-à-dire, qu'il est héréditaire, obligatoire. Il y a un chef clanique qui a la responsabilité de conserver et de défendre son unité territoriale. Ce chef est toujours élu par la communauté, compte tenu de son expérience et de ses qualités.³⁰³ Le chef du village était appelé « *Mfumu vata* », différent du « *Mfumu kanda* », chef du clan. Ce qui veut dire que chacun avait ses responsabilités spécifiques. Le « *Mfumu vata* » était le chef du village et en conséquence, le chef de plusieurs « *Mfumu kanda* ».

³⁰¹ Idem.

³⁰² La tradition *Kongo* est pleine d'interdits. Certains sont temporaires, appelés « *nkina* ». D'autres sont éternels, appelés « *nkonko* ». Les prohibitions relatives au totem sont dans la catégorie des « *nkonko* ».

³⁰³ Cfr. Pe. Raul Ruiz de Asua Altuna, op. cit. p. 134.

Comme nous l'avons dit, les clans se distinguaient entre eux par un nom. Chez les *Kongo* les noms claniques dérivent de l'ancienneté de la création du royaume: *Nsaku*, *Mpanzu* et *Nzinga*,³⁰⁴ « *makukua matatu malamba e Kongo* », les trois pierres qui ont formé le Kongo.

1.6. La Tribu

La tribu est une organisation plus vaste que le clan. Néanmoins, c'est aussi un terme qui n'existe pas dans le vocabulaire *Kongo*. La réalité concrète démontre que la tribu c'est le regroupement de plusieurs clans habitant un territoire commun. C'est bien ce que veut dire JUNOD en se reportant sur les Thonga du Sud de l'Afrique.³⁰⁵ De son côté, ALTUNA insiste sur les affinités ethniques et culturelles, ainsi que sur les intérêts économiques ou les alliances entre clans amis³⁰⁶.

Même s'il y avait des affinités pour constituer une tribu, le clan le plus fort assumait, normalement, le leadership. Son chef représentait ainsi l'autorité commune, supérieure à celle des chefs claniques. Ce chef était appelé « *Soba* »³⁰⁷. Mais l'appartenance à une tribu donnée était, surtout, le résultat de l'unité culturelle, linguistique et religieuse. Ces relations étant source de solidarité étaient aussi l'instinct de défense, de partage. Pour cette raison, la tribu est bien plus qu'un simple groupe social et politique. Elle englobe la descendance à un ancêtre commun, réel ou mythique, certes, mais aussi tous les liens décrits ci-dessus.

Toutefois, l'organisation tribale et l'organisation clanique imposent chacune des modèles sociaux différents, même s'ils sont complémentaires. Parce qu'étant un conglomérat de plusieurs clans, la tribu demande une organisation plus élargie. Sa grande caractéristique est la fidélité aux principes du groupe. Il est, pour les *Kongo*, un grand symbole d'unité morale et une école permanente de valeurs culturelles, linguistiques religieuses, etc.

³⁰⁴ BATSIKAMA, Raphaël, BATSIKAMA, Patricio, *Estruturas e Instituições do Kôngo*, in *Revista de Historia Comparada*, Rio de Janeiro, 2001, p. 9.

³⁰⁵ Cfr. Henri A. Junod, op. cit. p. 18

³⁰⁶ Cfr. Pe. Raul Ruiz Asua Altuna, op. cit. p. 141

³⁰⁷ Chez les Kongo, le « *Soba* » représente l'autorité suprême dans un village.

En réalité, la tribu et tout ce qu'elle comporte, paraît être fruit d'une interprétation extérieure à la culture *Kongo*. Le clan est, en réalité, l'unique unité sociale élargie dans le lexico *Kongo*.

1.7. La Grossesse

Pour les Kongo, l'enfant, qui n'est pas encore né, est habitant d'un autre monde. Ainsi comprenons-nous que la grossesse, « *vumu* », n'est pas une période à prendre à la légère, mais à vivre dans un esprit de totale responsabilité et de croyances. La première grossesse marquait la fin de toute anxiété pour le couple. D'où la pratique des différents rites qui l'accompagnent. La femme enceinte, « *yemita* », n'est pas considérée comme les autres. Mais la grossesse n'est pas un tabou ; la vie conjugale se maintenait régulièrement, même les rapports sexuels n'étaient pas interdits. Toutefois, la femme était suivie de très près par les vieilles mères du village. La femme enceinte était choyée, dorlotée par le village qui lui épargnait tout mauvais traitement.

Elle était néanmoins soumise à quelques interdits, comme le fait de ne jamais manger ou boire debout, ne pas manger la viande de très petits animaux, comme les « *nvindu* », les souris des bois, les « *nkewa* », les singes, les pigeons, ne pas rendre visite à de grands malades, ou aux femmes qui venaient d'accoucher.

Parfois les familles demandaient l'avis d'un « *nganga* » pour savoir quels aliments leur fille ne devait pas manger, pour avoir un accouchement sans soucis, ou encore des « *nkisi zi utila bana* », des remèdes qui font naître des enfants. Étaient aussi prescrites les interdits et les permissions, qui devaient être religieusement observés par la femme, aidée de son entourage.³⁰⁸ En ce qui concerne les désirs incontrôlés des femmes enceintes, ils devaient être surveillés aussi de très près.

En suivant le calendrier lunaire, les kongo savaient prévoir si la femme était ou non à la fin de sa grossesse, « *ngonde ka zilungidi ko, ngonde zilungidi* », les mois ne sont pas complets ou les mois sont déjà complets. A la fin de la grossesse, la surveillance de la femme se renforçait.

³⁰⁸ Cfr. R. P. VAN WING, op. cit. pp.239-242.

Dans les derniers mois de la grossesse, le mari se sentait obligé d'être fidèle à son épouse par crainte que l'enfant ne naquît handicapé ou malade et surtout que sa femme n'eût des complications au moment de l'accouchement.³⁰⁹

1.8. La Naissance

Quand les « *nsongo miyizidi* », les douleurs de l'enfantement, arrivaient, les femmes qui surveillaient la parturiente venaient et restaient avec elle jusqu'au moment de l'accouchement. A ce moment là, le mari se tenait à distance. Les sages femmes, avec les herbes nécessaires, au son des chants, encourageaient la jeune fille, jusqu'à ce que l'enfant sorte. Si elle ne faisait pas les efforts demandés par les matrones, elle était accablée de toute sorte d'injures et de menaces.³¹⁰

A la sortie de l'enfant, les femmes présentes criaient de joie et enveloppaient l'enfant dans un tissu. Les cris de joie étaient différents selon qu'il s'agissait d'un garçon ou d'une fille. Pour les filles c'était un coup de fusil et pour les garçons un air de « *mpungi* »³¹¹. La toilette de l'enfant et de la mère, était aux soins des femmes expérimentées. Après la toilette, le père pouvait voir « *nkas'andi* », son épouse et « *muand'i* », son fils. Il donnait des cadeaux à sa femme et aux sages femmes. Normalement, il offrait un « *kimbundi* » pour couvrir son enfant, une poule et de la nourriture pour sa femme, et unealebasse de « *malavu* » pour les sages femmes.

Toutes les personnes du village pouvaient rendre alors visite au nouveau-né. Les gens apportaient des cadeaux de toute sorte ; surtout de la nourriture, des boissons pour festoyer, et du bois pour faire la cuisine. Les membres de la famille, avant de prendre l'enfant dans leurs bras, donnaient eux aussi des cadeaux à la mère de l'enfant pour la remercier pour la joie qu'elle apportait en donnant un nouveau membre à la famille. En général, l'allaitement dans les premiers jours était à la charge d'une autre femme, de préférence la grand-mère de l'enfant ou l'une des sœurs de la parturiente. Car la vraie mère ne devait allaiter que 24 heures après l'accouchement ; elle devait avant tout faire attention pour retirer les premières

³⁰⁹ Cfr. José Martins Vaz, op. cit. p. 274.

³¹⁰ Cfr. R. P. VAN WING, op. cit. pp. 242-243.

³¹¹ « *Mpungi* » est un instrument traditionnel fait à partir d'ivoire qui servait pour annoncer les principaux événements du village, comme la mort d'un honorable, la guerre, la naissance, les réunions importantes, etc.

gouttes de lait considérées comme pourries. Si les femmes de la famille ne pouvaient pas le faire, d'autres femmes du village le faisaient.



Photo 13 : cloche cérémonial maternité Kongo. Source royaumekongo.net

L'autre moment important c'est la délivrance du « *Kumba* », cordon ombilical. Une fois sorti, il devait être enterré à côté de la porte de la maison. S'il ne tombait pas dans les temps prévus, cela signifiait que des « *ndoki* » ou des ennemis faisaient des fétiches, « *nkisi* », pour nuire à l'enfant. Dans ce cas, il fallait faire venir le « *nganga* »³¹² pour protéger l'enfant.

Pour les enfants jumeaux « *ba nsimba* », les croyances et les rites qui les accompagnaient, à la naissance et pendant toute leur vie, étaient encore plus riches et spéciaux. Ils devaient être considérés et traités comme s'ils étaient une seule et même personne : les mêmes vêtements, les mêmes cadeaux, les mêmes parrains... Les Kongo avaient un regard mitigé par rapport aux enfants albinos, « *ndundu* ». Chez les Kongo, le « *ndundu* » était une personne mystérieuse. Fragile dans son apparence, mais possesseur de pouvoirs et de qualités magiques et mystiques qui attiraient toujours la curiosité des gens. Ce qui fait qu'il était aimé d'un côté et détesté de l'autre côté.

La naissance d'un enfant chez les Kongo apportait une joie sans fin, car elle symbolisait le respect de la vie et l'élargissement de la famille et du clan. Personne n'était exclu de la fête. La mère était admirée de tous.

³¹² Cfr. R.P. VAN WING, op. c p. 245.

1.9. Les noms

Le nom, « *zina* » en langue *kongo*, non seulement est moyen d'identification de la personne, mais aussi moyen de caractérisation. Le nom peut contenir toute une histoire vécue par une famille, comme il peut exprimer un désir, une contestation, une joie, etc. Il n'y avait pas de nom sans signification. « *Zina* » n'est pas seulement une partie constitutive de la personne, mais également un complément, car il explique la nature même de l'individu, au point d'identifier nom et être. Le nom introduit aussi l'individu dans un groupe donné, en même temps qu'il établit les responsabilités de cet individu envers le groupe. Toutefois, à cause de tout ce 'mysticisme' autour du nom, il ne constitue pas une réalité liant la personne à une famille donnée. C'est-à-dire que le nom de la personne n'a rien à voir avec l'identification d'une famille. Dans une même famille, les gens peuvent avoir un nom différent. Ce que les *Kongo* justifient avec l'expression « *etumbula e muntu kesokolola ezina ko* », donner un nom à quelqu'un ne signifie pas lui donner une famille.

Les nouveau-nés avaient des noms provisoires, donnés par les sages-femmes ou les parents. Ces noms renvoyaient au vécu de la femme durant la grossesse : des situations particulières d'un des parents, des difficultés ou des joies vécues pendant l'accouchement, etc. « Un garçon qui se présente tenant la main à la tête – *simbidi ntu mu koko* – est souvent appelé *Mukoko*. Une fille qui éternue, quelque temps après son entrée au monde, s'appelle naturellement *Nsona*. Un garçon qui, en tombant porte la main à la tête comme pour saisir – *baka* – est un *Mbaki* ; tandis qu'une fille dans ce cas est une *Mvudi*... D'autres noms provisoires ont rapport à quelques particularités que présente l'enfant ou à des événements qui arrivent le jour de la naissance. *Mabwaka* : Rouge... *Matidi* est porté par un enfant né loin du village dans la brousse... Ces noms sont appelés : *zina di nsasila*, noms de soins ou imposés par celles qui soignent l'enfant. Certains de ces noms survivent à l'imposition des noms définitifs.

Il y a une seconde catégorie de noms, appelés *zina di lubutuku*, noms de naissance. C'est un genre qui comprend l'espèce dite *zina di nsasila*, et en outre les noms des fétiches qui ont servi à la naissance, comme *Nsona*, *Nkenge*, *Wumba*, *Yanga*, *Mansansa*, etc.

Enfin, il y a la classe des '*zina di ntombola*'. Ces derniers sont ce que nous appellerions des noms véritables ou des noms officiels »³¹³.

La question du nom est très importante pour les Kongo, car le nom imprègne l'enfant et fait foi de compromis pour les parents. Les noms définitifs et officiels étaient donnés par les parents eux-mêmes « *zina di tombola* », normalement le nom de l'un de ses ascendants, d'un ami de la famille, de quelqu'un qui avait fait du bien à la famille ou des parents eux-mêmes. Les autres membres influents de la famille pouvaient donner des noms aux enfants de leurs proches, mais toujours avec l'accord des parents. Les Kongo appelaient « *tombuka zina* », faire apparaître un nom, le fait que quelqu'un se porte candidat comme parrain ou marraine d'un enfant, toujours dans le sens traditionnel. Ainsi, « il s'établit de ce fait, outre la parenté, des relations très spéciales entre l'enfant et le parrain qui '*utombuele zina*', lui a donné son nom ».³¹⁴

Voyons ce que nous disent A. RETEL-LAURENTIN et S. HORVATH à propos du nom dans certains groupes africains : « Parfois le nom change au cours de la vie, soit qu'une naissance modifie le statut des parents, soit qu'une maladie fasse craindre que le prénom soit néfaste, soit qu'une initiation, un changement d'âge, une ascension sociale ou politique motivent l'imposition d'un nouveau prénom ; parfois on en ajoute un de plus, si bien que l'homme illustre ou spécialisé en possède un grand nombre. On a ainsi découvert que le nom pouvait être lié au statut de l'individu et qu'il changeait en même temps que se modifient ses relations sociales.

Les contes africains font état de la valeur 'sociale et sacrée' du nom et expliquent comment le secret sur le nom protège l'individu et ses biens contre toute communication, bénéfique ou maléfique, avec son environnement »³¹⁵.

La source d'inspirations des noms chez les Kongo est tellement variée qu'on peut trouver plusieurs classements porteurs de significations aussi variées. On ne trouve presque aucune restriction d'inspiration en ce qui concerne la provenance des noms et les raisons de leur attribution. Ainsi, contrairement à d'autres peuples où on

³¹³ Idem, p. 255.

³¹⁴ Idem, p. 258.

³¹⁵ RETEL-LAURENTIN A, HORVATH S, *Les noms de naissance (indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique Noire)*, Centre Nationale de la recherche scientifique, Paris, 1972, p. 17.

trouve une certaine restriction³¹⁶, l'inspiration des noms Kongo provient, essentiellement, des aspects suivants³¹⁷:

- ✓ Les noms de parenté ou liés à la généalogie clanique ;
- ✓ Les noms religieux ou inspirés par la religion ;
- ✓ Le rang de naissance ;
- ✓ Le calendrier et les phénomènes naturels et géographiques ;
- ✓ Les noms de qualités ou de défauts ;
- ✓ Les noms circonstanciels³¹⁸ ;
- ✓ Les noms énonçant un titre, une fonction ou un métier ;
- ✓ Les noms d'animaux, sauf de l'animal totémique.

Toutefois, dans cet univers extensif des noms, le *Kongo* avait toujours un nom caché. Ce nom était connu seulement par les proches à l'âge adulte. C'était le nom qui avait pour vocation de rechercher les bénédictions des ancêtres et éloigner les malédictions et les mauvais sorts.

1.10. L'Éducation des enfants

L'homme Kongo, à son âge d'adulte, devait pouvoir incarner l'esprit de groupe, l'esprit communautaire. Cet esprit « ne s'acquiert pas au hasard ; il est, au contraire, le fruit d'une action éducative consciente, entreprise avant tout par et dans la famille »³¹⁹. L'enfant était éduqué par ses parents et pour le « *kanda* ». En ce qui concerne le « *kanda* », c'était l'oncle maternel le principal responsable de l'éducation

³¹⁶ Cfr. RETEL-LAURENTIN A, HORVATH S, op. cit. p. 25.

³¹⁷ Notre source de classement est clairement l'ouvrage de Retel-Laurentin et Horvath. Toutefois, il y a une certaine différence dans la spécification des origines de ces noms, l'importance dans le classement, l'élargissement de recours, etc.

³¹⁸ En ce qui concerne les noms circonstanciels, la liste peut devenir très longue. C'est la raison pour laquelle, on se focalisera sur les circonstances les plus importantes, comme la naissance, la famille et la mort. Dans le premier groupe nous trouvons tous les aspects liés à la naissance, comme la grossesse, l'accouchement, le lieu de naissance, les difficultés liées à la naissance, les caractéristiques du nouveau né, c'est-à-dire, son sexe, le fait d'être jumeau ou non, les conditions dans le moment de l'accouchement. Dans le deuxième groupe, nous regroupons tous les aspects liés à la vie de la famille du nouveau né, à savoir : la vie conjugale, les relations entre les deux côtés de la famille, la vie de la famille au sein du village, l'histoire récente de la famille ainsi que ses besoins et ses attentes, les activités et les métiers les plus souhaitables pour la famille. Dans le troisième groupe, nous avons mis la mort, car le nom d'un enfant peut être lié au nombre de ses frères décédés surtout en bas âge, ainsi que par toute sorte de malheurs par lesquels la famille serait passée. Même les avortements involontaires, les fausses couches, l'impossibilité d'avoir des enfants sont considérés par les Kongo comme des malheurs liés à la mort, et un nouveau-né peut permettre que le malheur s'estompe dans la famille.

³¹⁹ ITOWA, François (dir.), *Famille, enfant et développement en Afrique, Mayenne, Imprimerie de la Manutention*, 1988, p. 13.

des enfants de sa sœur. Chez les Kongo le processus d'éducation des enfants se déroulait normalement ainsi :

Jusqu'à l'âge de 6-7 ans, l'enfant restait à la maison de ses parents où il avait une vie normale d'enfant.

Le garçon entre 7 et 10 ans accompagnait son papa à la brousse et était initié à l'art de faire des « *mintambu* », pièges pour les rats, les oiseaux. Il pouvait aussi participer à la chasse faite avec les chiens, car elle était moins risquée. Dès l'âge de 10 ans et jusqu'à 14 ans, le garçon habitait dans la maison des garçons, si son père avait d'autres garçons avec d'autres femmes. Dans le cas contraire, il se faisait construire, avec l'aide de son père, une pièce à côté de la hutte paternelle. A 14 ans, il pouvait déjà produire le vin de palme et de l'huile de palme, avoir sa propre parcelle de terrain, accompagner son père aux réunions familiales...

Les filles, vers l'âge de 6-7 ans, commençaient à aider leur mère dans les différents travaux domestiques et dans les travaux des champs. C'était une façon de leur apprendre à devenir une femme. A cet âge, elles pouvaient déjà habiter la maison des filles, si leur père avait d'autres filles avec d'autres femmes. Mais pour les travaux domestiques, c'étaient bien les mères qui se chargeaient de les initier. A l'âge de 10-11 ans, elles étaient confiées aux tantes pour l'éducation traditionnelle et clanique proprement dite. Les filles de mères esclaves restaient avec leurs mères jusqu'au mariage³²⁰.

1.11. La Procréation

La procréation est un don, le plus grand des dons qu'une femme puisse avoir. Le couple en procréant sait qu'il participe de la force créatrice de l'humanité tout entière. Le bonheur d'un couple réside dans le fait de faire circuler la vie, dans le fait d'avoir une descendance. Elle est le signe indéniable de la maturité d'un couple. Le mariage devient un rite de passage, une étape à franchir pour arriver au but : la procréation. Tout ce que fait la femme : son maquillage, sa façon de s'habiller, le soin de son corps, sa façon de marcher...est réalisée en fonction de sa future capacité à

³²⁰ Cfr. R. P. VAN WING, op. cit. p. 261.

procréer. C'est un sentiment naturel, un culte, une réponse concrète à l'amour de « *Nzambi a Mpungu* », donneur de la vie, à la protection des ancêtres, à la confiance et à la tendresse de son clan. C'est de la poésie, un chant à l'humanité. La reconnaissance et la joie d'être capable de faire, enfin, quelque chose d'utile. C'est la fin de la tourmente, de l'incertitude ; c'est la porte ouverte au groupe de 'donateurs' confirmés et acceptés par tous. En réalité, tout dans la vie avait une fin précise : la descendance. L'unique façon de faire en sorte que la famille nucléaire et la famille élargie s'agrandissent et se perpétuent.

1.12. Stérilité et procréation

L'homme Kongo, quand il se marie, dirige son univers mental vers la fécondité, plus précisément vers la procréation ; valeur suprême du mariage Kongo. C'est aussi une nécessité communautaire de survie, qui, en même temps, « répond à une nécessité cosmique. L'infécondité et la stérilité seront par voie de conséquence liées à un désordre cosmique »³²¹. Dans le sens où la vie pour le Kongo c'est le résultat de la participation vitale, c'est cette relation privilégiée homme – défunt – nature qui s'obtient par la procréation. Avoir des enfants est une nécessité inhérente à l'être humain, une participation au bon ordre cosmique, un signe de paix avec la nature visible et ceux qui sont déjà partis. Nombreuses sont également les invocations aux ancêtres, de la part de personnes qui n'ont pas encore obtenu la 'grâce' de la procréation. Ne pas procréer est un malheur souvent entendu comme une punition divine, méritant réparation, sacrifices, prières, reconversion aux valeurs traditionnelles. La procréation ne peut pas être comprise en dehors d'une nécessité « ontologique »³²² de l'homme adulte.

En langue kikongo, la stérilité est appelé « *kisita* », et la personne qui n'arrive pas à avoir d'enfants est appelé « *sita* ». Le Kongo lie la stérilité directement à une personne, c'est-à-dire à un des époux incapable de faire des enfants, et non, par exemple, à une incapacité hormonale. Le retard de la naissance d'un enfant est interprété, *ipso facto*, comme signe de stérilité d'un des conjoints, et la famille se

³²¹ ERNY, Pierre, *les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1988, p. 20.

³²² Idem, p. 21.

mobilise avec urgence. Chacune des familles consulte séparément les mariés pour trouver la source du problème. S'il s'avère que le problème vient du mari, ses tantes³²³ et autres membres de la famille paternelle du mari, « *kise* », l'amènent en traitement³²⁴. Si le problème vient de l'épouse, c'est le père du mari et non sa famille qui le conduit à suivre un traitement parce que, après le mariage, la femme devient membre du « *lumbu* » de son mari ; par conséquent, la toute première responsabilité en la matière revient au mari et à sa famille.

Toutefois, selon Makuta NKONDO³²⁵, si la situation persiste, le père du mari doit passer l'information aux chefs de chaque « *kanda* » de chacun des mariés, appelés « *nkulubundu* » à cause de l'autorité et du pouvoir qu'ils détiennent dans les familles. Ici l'information fonctionne de manière tout à fait circulaire. Les familles savent déjà ce qui se passe. Si le mari est amené en traitement par ses tantes, ces dernières ne feront rien sans informer l'oncle maternel du neveu. A son tour, le père du mari qui conduisait la belle-fille en traitement ne le faisait pas sans informer son père ou un autre membre influent de la famille. Néanmoins, une information officielle « *nsamu a matamba* », devait être passée au « *kanda* » de la mariée. Faute de cette information, le « *nkulubundu* » se considère étranger et éloigné de tout ce qui se passe. Même si ce dernier n'évoque jamais les questions de mariage, une fois la dot complétée, il peut être appelé pour donner des conseils ou résoudre un problème, toujours à l'initiative de ses protégés. Car, « *nkutu a ko yengeleka, kelongola ko* », on ne guette pas le sac de son beau-fils. Une fois informé, il rendait visite à la personne en cause en lui offrant quelque chose de symbolique qui signifie « *ziola e ndembu* », une aide au traitement. Si le problème persistait, les familles se réunissent pour trouver une solution.

En réalité, un couple sans enfants n'est pas considéré ni même respecté comme les autres. Car, la capacité de procréer et de multiplier la vie rend immortels le père et la mère. De cette façon, ils rendent hommage aux ancêtres et participent à

³²³ Quand nous parlons de tantes nous savons déjà que l'expression signifie sœurs du père ; les sœurs de la mère étant toujours des mères, en tradition Kongo,.

³²⁴ Normalement l'homme n'accepte pas de faire un traitement avant d'avoir eu d'autres expériences extraconjugales pour s'assurer de ses capacités reproductrices. S'il n'arrive pas à des résultats satisfaisants, il accepte, enfin de se faire soigner.

³²⁵ Makuta Nkondo c'est aussi un « *mpovi* » très informé sur la tradition lointaine Kongo, actuellement résident à Luanda où il donne des conférences sur cette culture et anime aussi des programmes à la radio et à la télévision.

l'œuvre de création commencée, mais non accomplie par « *Nzambi a Mpungu* », le Dieu tout puissant. Fonder un foyer et ne pas avoir d'enfants est tout à fait inenvisageable chez les Kongo. La décision personnelle ou concertée des époux de ne pas avoir d'enfants est un grand affront, conduisant parfois à la dévaluation de la dot si la stérilité provient de l'épouse, ou encore à la prise d'une des sœurs ou des femmes proches de cette dernière, comme épouse, sans qu'elle ne sorte du foyer.

Si l'homme arrive plus facilement à réaliser des 'tests' extraconjugaux pour prouver ses capacités procréatives, pour la femme la stérilité est beaucoup plus douloureuse. Pour cela, certaines femmes font des expériences extraconjugales, avec ou sans le consentement du mari, surtout s'il s'avère que la difficulté de procréer provient du mari. Si le mari arrive à admettre la situation, dans ce cas l'affaire reste très secrète et le mari accepte d'être le père des enfants nés³²⁶. Cette décision n'était prise que par le couple. Quelques membres de la famille pouvaient le savoir par confidence d'un des époux, mais le révéler à d'autres membres de la famille était gravissime. Cela pouvait donner lieu à de lourdes amendes pour toutes les parties impliquées.

³²⁶ Cfr. José Martins Vaz, op. cit. p. 275.

CHAPITRE X : LES POINTS NOIRS DE LA VIE CONJUGALE

1. Notion de points noirs

Le mariage pour les kongo est une réalité sacrée, source de communion vitale et d'intégration communautaire. Quand une femme quitte son foyer pour rejoindre celui de son mari, elle réalise un acte définitif de donation et de partage. Le mariage devient ainsi un lieu de bonheur, un lieu de redémarrage, car personne ne se marie pour chercher la souffrance. Les points que nous développons dans les lignes qui suivent sont une petite réflexion sur quelques uns des éléments qui mettent à mal voire mettent fin au mariage traditionnel, en lui retirant son caractère primordial d'amour et de cohésion.

1.1. L'Adultère

Il y a une relation très stricte entre adultère et stérilité. En réalité, la stérilité est une des causes de l'adultère mais pas la seule. L'impuissance, quand l'homme n'est plus capable de satisfaire sexuellement son épouse, est une autre des causes. Cette situation, excepté des contraintes pathologiques, s'observe surtout quand il y a une grande différence d'âge entre le mari et la femme. L'adultère, « *kizumba* » (ou *kindumba*) chez les Kongo pouvait entraîner la vente du fautif par le « *Mfumu vata* », ce qui était une honte pour la famille. Toutefois, l'adultère en pays Kongo traditionnel, s'appliquait pour les raisons déjà évoquées, surtout aux femmes. La sortie du foyer de la part de l'homme était plus acceptable pour la communauté. Au moindre signe d'adultère de la part de sa femme, le mari devait chercher à la surprendre en flagrant délit, de façon à se constituer des preuves. Pour y arriver, il pouvait recourir aux services d'un ami fidèle. Les preuves consistaient à récupérer un objet de la femme dans les biens de l'homme qu'elle fréquentait. La preuve était donnée au père du mari par son fils, dans le but d'appeler sa belle-fille pour lui prodiguer des conseils. Si elle ne les suivait pas, le beau-père informait le « *nkulubundu* » (le plus haut

responsable du Kanda) de la femme. Normalement cela se terminait par le divorce. Une fois la vérité révélée en public, la femme encourait de lourdes sanctions comme d'être « exposée nue sur la place du village »³²⁷.

Toutefois, les réactions n'étaient pas les mêmes quand il s'agissait de jeunes filles ou d'hommes mariés. Le véritable adultère consiste dans le fait pour un homme, marié ou non, d'avoir des rapports sexuels avec une femme mariée. Dans le cas où l'adultère était commis par un jeune homme et une jeune fille compromise, tous les deux non mariés, le garçon devait payer un animal, un coq ou une chèvre, en fonction du délit. Si elle tombait enceinte, là il devait l'épouser rapidement, en plus de payer l'amende, pour éviter la honte de la famille.

« L'adultère n'est pas vraiment une bagatelle chez les Bakongo ou plutôt il ne l'était pas jadis. Aussi était-il rare autrefois... d'abord les châtiments étaient effrayants, et même si l'on n'était pas vendu ni brûlé, on s'exposait à des misères sans fin »³²⁸.

Tout enfant né dans le « *kizumba* », était appelé « *muana kizumba* », enfant d'adultère. Toutefois, si le mari trahi aimait toujours sa femme, ils ne se séparaient pas, sauf si la femme ne l'aimait plus. Dans ce cas, l'enfant restait le fils légitime du mari trahi, en échange du paiement de certains biens imposés par la tradition car, « *e kizumba ka utanga muana ko* », l'adultère ne fait pas naître des enfants. Les Kongo ignoraient la notion d'adoption. Ainsi, une fois l'amende payée, le véritable père de l'enfant était toujours le père légitime et non le père biologique. Ce dernier renonçait à toute prétention de paternité. C'était une parade traditionnelle pour ne pas faire de l'enfant un bâtard, et lui permettre de grandir paisiblement sans aucun mépris de la société. L'honneur de la femme et de sa famille était aussi protégé. Normalement, l'enfant ne devait jamais être informé de cet arrangement.

1.2. Le Divorce

Les Kongo définissaient le mariage comme un acte indissoluble. Pour cette raison, le divorce était très théorique. En réalité, une femme qui arrivait dans un

³²⁷ VAN WING, R. P. op. cit. p. 217.

³²⁸ Idem, p. 219.

« *lumbu* », devait lui rester attachée jusqu'à sa mort ou celle du mari. Le divorce³²⁹, rare et effrayant, était, néanmoins possible à l'initiative de l'un ou des deux conjoints. Mais la réalisation du divorce était toujours une affaire de « *kanda* », après avoir épuisé toutes les tentatives de réconciliation. Le mari ne pouvait pas chasser/ se séparer de sa femme sans une rencontre entre les deux familles, car « *o longo lua aleke, e mvila za kuluntu* », le mariage concerne deux jeunes, mais c'est aussi l'union de deux familles. Les causes du divorce étaient multiples. Les plus fréquentes étaient l'adultère, l'incompatibilité de caractère, la stérilité de la femme ou du mari, l'impuissance du mari, des maladies graves (telles que la démence, la sorcellerie) l'insoumission au mari, la brutalité, le manque de respect envers les beaux-parents³³⁰. L'abandon du foyer par la femme, ainsi que la paresse et l'infidélité d'un mari, pouvaient être à l'origine du divorce.

Les causes n'étaient pas uniformes pour les deux époux. Aboubacar DIARRA³³¹ nous présente un bref résumé des causes du divorce pour chacun des époux :

a) Causes invoquées par la femme

- Le défaut d'entretien,
- L'insulte grave à la personne ou à son honneur,
- Les sévices corporels répétés, le non-respect des beaux-parents,
- Le refus d'exécuter le devoir conjugal,
- L'impuissance sexuelle du mari,
- Et dans certains cas, son adultère.

b) Causes invoquées par le mari

- Le refus d'obéissance et de soumission de la femme,
- Sa paresse,
- Sa stérilité,
- L'absence de virginité,
- Le soupçon de sorcellerie,
- L'adultère
- Les injures faites à l'homme ou à sa famille.

³²⁹ Les Kongo appellent le divorce « *lufwa lua longo* », la mort du mariage. Mais « *lufwa lua longo* » était seulement la mort du mariage, jamais la mort d'une alliance raffermie entre les familles ou entre les clans. L'annulation de ses liens par l'une des deux personnes n'était pas acceptable. Pour cette raison, les Kongo faisaient tout pour éviter le divorce.

³³⁰ Cfr. José Martins Vaz, op. cit. p.288. Voir aussi VAN WING, R. P. op. cit. pp. 210-211.

³³¹ DIARRA Aboubacar, *La protection de la femme dans les droits africains contemporains. Le cas de la Côte d'Ivoire*, Thèse non publiée, Faculté de Droit, Sciences Politiques et de Gestion, Université Robert Schuman Strasbourg, 1989, p. 273.

Le divorce est ouvert à toutes les femmes, tant pour la première épouse que pour les suivantes, même si le divorce avec la première épouse était toujours difficile, en raison de son rôle dans le foyer. Son départ pouvait créer un déséquilibre capable même de provoquer d'autres divorces.

1.3. La Polygamie

La famille Kongo était généralement monogamique. Toutefois, tout homme pouvait s'unir à autant de femmes qu'il voulait, à condition de pouvoir subvenir à leurs besoins. Normalement, la richesse, le pouvoir, la notoriété, la virilité étaient vecteurs de polygamie, tout comme les conquêtes militaires; en effet, les prisonnières de guerres étaient prises comme épouses. Notons aussi que la possibilité d'hériter de la femme d'un frère défunt participait à la polygamie. Toutefois, il paraît très difficile de situer l'origine de la polygamie.

ALTUNA va plus loin en affirmant que « l'Afrique noire, originellement, fut monogamique. Même si la polygamie s'est généralisée, on observe qu'elle s'est plus propagée dans les régions où abondent les aliments et où les formes sociales se développèrent avec intensité, tels que chez les peuples de la savane, ceux proches de la forêt et chez les éleveurs de bétail. Et il est très significatif que les peuples proto-africains, paléoafricains... soient monogamiques, comme tous les peuples récolteurs - chasseurs. La polygamie est une institution acceptable. Cependant, la mentalité bantu l'a toujours considérée comme une concession permissive, une déviance humaine, tolérée, mais non sanctionnée par les coutumes traditionnelles originaires. La monogamie est beaucoup plus répandue et paraît être la forme de mariage la plus acceptée par la société »³³².

La même ligne de pensée se retrouve chez GIRAULT quand il affirme que « la polygamie existe d'une manière générale dans l'Afrique occidentale. Un homme a plus ou moins de femmes suivant sa situation sociale ou sa fortune. Mais, par la force même des choses, il n'y a guère que les chefs qui soient polygames. La plupart des noirs sont monogames par nécessité et parfois cette nécessité est regrettée non

³³² ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asua, op. cit. p. 317. Trad. J. Rescova

pas tant par l'homme que par la femme qui aurait bien voulu être aidée dans les lourds travaux du ménage »³³³.

Ces affirmations sont corroborées en regardant la position qu'occupe la première épouse dans un foyer polygamique : elle est toujours le centre de l'attention du mari, de la famille du mari et engendre le respect des autres femmes. La première épouse est la « mère commune des autres femmes et des enfants, la principale et la responsable des autres femmes. Elle administre et représente les affaires communautaires... Distribue les services communautaires, dirige les travaux et reçoit les hôtes »³³⁴. Pour les Thonga du Sud d'Afrique, « la première femme est la véritable femme, et les autres ne sont que des voleuses... Un mariage véritable et complet est l'union de deux personnes et non de trois ou de dix, et les petites femmes ne sont guère plus que concubines. Ce sentiment s'explique très bien par l'hypothèse que la race a traversé une phase monogamique antérieure »³³⁵.

Chez les Kongo, l'expression même polygamie « *nsompi a nkentu nkama* », mariage de cent femmes, est, au départ, péjorative. Ce qui veut dire que le mariage est conçu, traditionnellement, comme monogamique dans son essence et polygamique de façon accidentelle. En réalité, la dignité du mariage repose sur des bases monogamiques ; et le rêve des femmes Kongo est de vivre pour toujours avec un homme qui n'est pas partagé. C'est ce message qui émane des proverbes, des rites et des symboles du mariage traditionnel.

³³³ GIRAULT Arthur, *Principes de Colonisation et Législation Coloniale*, Paris, édition de la Librairie du Recueil Sirey, 1929, p. 488.

³³⁴ ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asua, op. cit. p. 317. Trad. J. Rescova

³³⁵ JUNOD, Henri A. op. cit. p. 273-274.

CHAPITRE XI : D'AUTRES ÉLÉMENTS LIÉS AU MARIAGE TRADITIONNEL

1. Éléments introductifs

Comme nous l'avons mentionné, le mariage chez les Kongo est, par essence, monogamique. Toutefois pour les raisons que nous avons vues, la société Kongo connaît également la polygamie.

L'existence de deux ou plusieurs femmes dans un même « *lumbu* » oblige la société à créer des règles de vie. C'est dans ce contexte que nous abordons ici la question des co-épouses et la relation qu'elles cultivent entre elles.

Puis, pour conclure le chapitre, nous traiterons du veuvage et de la mort.

1.1. Co - épouses et leur relation hiérarchique

L'arrivée d'une seconde ou troisième femme au « *lumbu* » ne laisse pas indifférente la première épouse. Même si la polygamie était acceptée, la présence d'une autre personne au foyer inquiétait toujours, car l'amour et l'attention du mari allaient être partagés. D'abord, le mécontentement provenait du fait que les nuits devaient être partagées, même si, comme nous l'avons vu, la première femme avait une place particulière. Elle était au sommet de la hiérarchie et devait être la confidente, le « *nkundi* », l'amie du mari. Sans elle, le mari n'entreprenait rien d'important. Elle possédait une certaine autorité sur les autres, due au fait d'être la première à être venue au foyer. Dans les cérémonies communautaires, elle occupait une place spéciale : elle restait à côté du mari. C'était elle qui recevait les autres femmes à leur arrivée au foyer. A elle la fonction de sage - femme pendant l'accouchement des autres, les soins pour le nouveau-né et pour les éventuels autres enfants des autres épouses. Elle se chargeait aussi de recevoir les étrangers et les visiteurs. Ce comportement exemplaire devait attirer, normalement, l'admiration des

co-épouses et du reste de la communauté. Les autres femmes lui devaient obéissance mais, à aucun moment, elle ne devait abuser de cette obéissance. La première femme et les co-épouses se devaient un respect mutuel.

Parfois cette hiérarchie basculait, en fonction d'un comportement indésirable de la femme envers son mari, ou tout simplement en fonction des désirs de ce dernier. Là, il pouvait désigner sa préférée parmi les autres femmes, soit la deuxième, la troisième, l'esclave... Néanmoins, en ce qui concernait les devoirs et les obligations du mari, ils étaient les mêmes pour toutes les femmes ; chacune d'elles possédait des champs à cultiver et des obligations à remplir dans le foyer.

L'homme polygame construisait des huttes tout près de sa demeure principale, en fonction du nombre de femmes qu'il possédait, ceci pour avoir son propre « *lumbu* ». Chaque mère habitait avec ses jeunes enfants dans sa maison. Le temps passé avec chaque femme était le même. Les enfants majeurs habitaient tous dans une grande maison appelée « *nzo kiyakala* », maison des hommes pour les garçons et « *nzo akentu* », maison des femmes, pour les filles. Chaque femme préparait la nourriture et la lui apportait à sa demeure principale où il mangeait accompagné de ses enfants majeurs.

Entre elles, les co-épouses s'appelaient « *Mbanda* » et, selon la hiérarchie de l'amour du mari, elles avaient des noms intimes comme « *Nkenge* », la seconde, « *Nlambi* », la troisième, « *kimanga* », la quatrième, « *Miese* » la cinquième, etc.³³⁶

La relation entre toutes ces femmes n'était pas exceptionnelle ; c'étaient tout simplement des relations humaines ordinaires entre femmes. Le comportement du mari pouvait entraîner des rivalités : la jalousie entre les épouses et la jalousie de certaines femmes envers les enfants des unes et des autres, et parfois la jalousie entre les enfants eux-mêmes. Parfois les enfants étaient la cible privilégiée des femmes n'ayant pas d'enfants. Une telle jalousie constituait, bien sûr, une entrave à des relations plus confiantes et coopératives entre les épouses et leurs enfants. C'était au mari de construire un climat de convivialité.

Néanmoins, il arrivait parfois que les relations entre les co-épouses soient bonnes et même excellentes : elles partageaient une intimité quotidienne et faisaient preuve de complicité dans les difficultés. Ces bonnes relations étaient plus visibles

³³⁶ Ces noms ne se substituaient pas aux véritables noms des femmes. Pour la communauté, en général, elles gardaient leur ancien nom.

quand la différence d'âge entre elles était prononcée : les jeunes savaient qu'il n'était pas nécessaire de rivaliser avec les plus âgées et vice-versa.

1.2. La Maladie et la Mort du mari

Chez les Kongo, la mort et même la maladie n'étaient jamais considérées comme naturelles. Il fallait toujours chercher un facteur déterminant en dehors de la personne en cause. La mort était toujours le résultat d'une persécution, d'une vengeance, d'une jalousie, d'un règlement de comptes orchestré soit par les vivants, soit par les ancêtres et, à ce propos, VAN WING affirme que la maladie et la mort étaient dues « à l'action directe ou indirecte d'un *ndoki*, sorcier. Quand la preuve du contraire a été faite, alors une seule cause est entrée en jeu, *Nzambi Mpungu*. '*Nzambi* lui-même a appelé l'homme'. Il l'a fait mourir. A cela il n'y a rien à redire ; il n'y a pas de remèdes ni d'armes contre *Nzambi* »³³⁷.

Toute personne malade devait consulter un « *nganga* ». Il était le docteur, la personne qui connaissait les remèdes bénéfiques et même maléfiques. Mais contrairement au « *ndoki* », le « *nganga* » est collaborateur des forces du bien, il est au service de la communauté.

Si le malade était un chef ou un homme honorable, les personnes auxquelles il était attaché lui rendaient visite. Ses femmes restaient à temps plein à ses côtés et ses parents de sang ou d'alliance, amis, associés et autres, venaient le voir ou s'enquéraient de sa santé auprès de ses proches. Les visiteurs restaient dans un coin de la maison, silencieux durant quelques heures. Pendant ce temps, les hôtes leur donnaient à manger et à boire. Si jamais le repas n'était pas prêt, on leur offrait des aliments crus qu'ils emmenaient chez eux. Ne rien offrir aux hôtes était une honte. Si les « *nkisi* » ne donnaient pas de résultats, les anciens du village se réunissaient en conseil pour convoquer tout le clan afin de trouver ensemble des moyens pour guérir le malade. A leur arrivée, l'hôte introduisait la palabre et des rituels étaient faits pour prouver que le malfaiteur n'était pas de la famille. Tous les membres présents du clan, hommes et femmes, étaient soumis au rituel proposé. Les gens étaient priés de laisser de côté leurs maléfices présumables pour que la

³³⁷ VAN WING, R. P. op. cit. p. 265.

personne puisse guérir et retourner à la vie normale. Cette maxime était rappelée au clan : « *beto kulu mika mi mbwa, tulekila kumosi* », nous sommes tous de la même souche, voilà pourquoi nous devons être ensemble comme les poils d'un chien³³⁸.

Si le malade ne donnait pas de signes de guérison et sentait sa mort, il convoquait sa femme et son présumé successeur pour faire passer, de manière très précise et la plus claire possible, son testament, ses instructions, ses dernières volontés, ainsi que les « principales affaires pendantes du clan ou de la lignée »³³⁹. C'était aussi le moment d'informer sur ses possibles créances et éventuelles dettes, ou encore l'endroit où il gardait ses richesses ou avoirs de valeur. L'étape suivante était de faire venir tous les adultes et de leur répéter toutes « les dispositions testamentaires qu'ils doivent savoir, afin qu'ils ne puissent accuser après sa mort son successeur de les tromper. Ils les exhorte ensuite à se conduire dignement »³⁴⁰. Dans ses dispositions testamentaires, le malade ne parlait pas de ses femmes ni de ce qui devait leur arriver après son décès et conformément aux lois de succession établies, non négociables dans le clan.

En réalité, selon la tradition, quand une personne réunissait sa famille pour le testament, il mourait dans les heures ou les jours qui suivaient. « Il est étonnant même, dit VAN WING, d'après les exemples que j'ai vus ou qu'on m'a rapportés, de voir comment les vieux païens disent quelques jours à l'avance qu'ils vont mourir, et souvent le jour même, ils avertissent qu'ils ne passeront pas la journée. Et l'événement s'accomplit comme ils l'ont prédit »³⁴¹.

La mort « *lufwa* » était un événement riche de symbolisme chez les Kongo. Elle était avant tout synonyme de tristesse et de déroute totale, « *le kinkenda kia mbundu* », la détresse du cœur. Ce moment unique pour la famille était marqué par des scènes de panique totale. L'homme se sentait impuissant, incapable de rivaliser avec les forces redoutables du cosmos. Les proches, surtout les femmes, criaient, se roulaient par terre, tandis que les hommes se lamentaient. Soulignons que tous chantaient. En effet, en Afrique, notamment chez les Kongo, le chant accompagne

³³⁸ VAN WING dans l'ouvrage que nous citons, fait une très longue démonstration de quelque uns de ces rituels, de façon précise. Cfr. R. P. Van Wing, op. cit. pp. 265-289.

³³⁹ Idem, p. 275.

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Idem.

tous les événements de la vie : naissance, mariage, pêche, jeux, travaux champêtres, mort...

« *Meso vo makindukidi* », quand les yeux se sont éteints, le « *nitu* », corps vivant, se transforme en « *nvumbi* », corps mort-vivant, car même inanimé, ce corps n'est pas mort. Malgré la tristesse profonde de la famille, ce n'était pas la fin. Le « *nvumbi* », ce corps qui ne parle pas, ne répond pas, mais qui demeure vivant, ne peut être considéré comme un cadavre mais comme un corps inanimé susceptible d'écouter les gens³⁴².

Et suivait le deuil.

1.3. Le Deuil³⁴³ d'un homme adulte

Chez les Kongo, le lavage du cadavre était réservé aux femmes « *bakento basukulanga nitu yau kulu ya nvumbi* », que les femmes lavent le corps tout entière du défunt. Elles s'occupaient de la toilette, de la coupe des cheveux, du rasage de la barbe, du frottement du corps avec des huiles et de l'habillage. Les hommes préparaient l'endroit pour déposer la dépouille, normalement dans un lieu ouvert, ou sur une terrasse préparée pour l'occasion. L'annonce de la mort était faite par des coups de feu ou encore par le son du « *mpungi* ». La veillée mortuaire durait au moins une semaine. Certaines sources mentionnent même une durée jusqu'à « deux ou trois mois et pour certains chefs jusqu'à six mois »³⁴⁴. Cependant, selon la tradition, la veillée mortuaire pouvait prendre un an ou même plus, en fonction de la noblesse du défunt. Pendant ce temps, les familles se réunissaient pour danser et chanter en l'honneur de la personne, pour pleurer, mais aussi pour essayer de trouver qui était à l'origine de son décès.

³⁴² En réalité, au moment de la mort, devant le « *nvumbi* », les gens profitaient pour faire de sincères monologues avec la personne qui venait de mourir. Pour les Kongo, « *nvumbi fwa kwa meso ka fwa kwa matu ko* », les yeux d'un homme meurent, mais jamais ses oreilles (ouïes), répétait, sans cesse, Madame Feliciano DIAMWANGANA RESCOVA. Ainsi, les gens en profitaient pour envoyer des messages aux défunts de la famille, demander le pardon pour des choses qu'ils avaient, peut-être, mal faites à l'égard du défunt ou d'un de ses proches. Ce comportement s'explique par le fait que les Kongo croient en l'immortalité de l'âme. D'où le respect indicible des morts. De peur de subir leurs réprimandes, on les honorait pour s'attirer leurs bénédictions.

³⁴³ Les Kongo appelaient « *lufwa* » non seulement la mort, mais le deuil en tant que tel. Néanmoins, pour désigner la veillée et la maison du deuil elle-même, on utilise l'expression « *yemba* ». Dire « *ndolo kuna yemba* » ou « *ndolo kuna lufwa* » sont des expressions très proches qui parfois veulent dire la même chose.

³⁴⁴ VAN WING, R. P. op. cit. p. 278.

Lorsque l'on soupçonnait que la mort d'un homme avait été provoquée, tout le clan, représenté par les chefs des différents lignages, était soumis à une série de rituels pour essayer de découvrir l'auteur de la tragédie. Le processus se déroulait souvent après l'enterrement. Parfois, dans les veillées mortuaires longues, le processus commençait bien avant. Dans une première réunion, les anciens déterminaient un jour pour faire venir le « *nganga* » qui avait d'abord pour mission de découvrir le « *ndoki* » et ensuite de purifier toute la famille pour éloigner d'autres fatalités. Une fois le lignage du « *ndoki* » découvert, le « *nganga* » cherchait lequel de ses membres avait tué le défunt. Une fois le meurtrier désigné, il était soumis à une série d'épreuves ou d'ordalies pour déterminer s'il était, en effet, le « *ndoki* ». La résistance aux épreuves était un signe d'innocence, le contraire un symbole de culpabilité. Dans le premier cas, l'accusé était blanchi et dans le second il était tué, vendu ou expulsé du village. Il était très difficile de résister au poison magique³⁴⁵ ; le « *nganga* » pouvait administrer une dose mortelle, on le saurait jamais.

Durant tout ce temps, le « *yemba* » ou maison mortuaire était scrupuleusement sous surveillance. La mère, les sœurs, les femmes du défunt et toutes celles qui avaient une quelconque relation de parenté, devaient se relayer, au son des « *nkunga mi yemba* », chants de deuils, durant toute la veillée³⁴⁶. Pendant que les unes chantaient, les autres se couchaient sur des nattes ou sur des pagnes dans la maison mortuaire. Les hommes, membres de la famille, devaient aussi veiller sur le cadavre mais ils ne restaient pas longtemps. Ils se retiraient dans un lieu réservé, non loin des femmes. Pendant la nuit, les différents groupes chantaient et dansaient au rythme lourd et triste du tam-tam, du « *mpungi* », des « *ngongi* », doubles clochettes en fer, et d'autres instruments. C'était une « grande dépense d'énergie physique et émotionnelle »³⁴⁷, surtout pour les femmes et les garçons ayant en charge l'utilisation des instruments.

Pendant que les femmes pleuraient, l'épouse et ses éventuelles rivales se coupaient les cheveux ou les laissaient au vent, s'enveloppaient de « *kimbundi* »

³⁴⁵ On entend pour poison magique le médicament que les « *nganga* » administraient aux accusés d'avoir tué une personne. Il pouvait s'agir des racines ou encore de feuilles, des graines... le problème c'est que personne ne connaisse exactement les portions ou les quantités administrés.

³⁴⁶ Dans cet ensemble de femmes, il faut englober aussi tout le groupe des épouses. Il ne s'agissait pas des sœurs des épouses du défunt mais des épouses de ses frères, de ses cousins et de ses oncles.

³⁴⁷ TONDA, Joseph, *Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo*, in Cahiers d'études africaines, 157/2000, en ligne, p. 2.

autour des fesses ou du ventre ; avec des poitrines partiellement découvertes, elles dansaient soit autour du mort, soit sur la place du village. Voyons ce que nous précise TONDA à propos de ces moments éprouvants : « dans leurs pleurs, elles racontent leur histoire personnelle faite de malheurs et de souffrances, ou se remémorent un être cher disparu depuis plus ou moins longtemps ; mais elles racontent ou miment aussi des histoires de leur vie commune avec celui ou celle qui vient de mourir, des histoires qui, au pas de danse et au rythme des chants, ne peuvent souligner les moments de tension ou de conflit que pour rappeler que la vie n'était pas si mal et que le vide de la mort serait désormais la pire des choses »³⁴⁸.

Selon le degré de parenté, tous les membres du clan apportaient à manger et à boire, car rien ne devait manquer durant ces jours-là. Les autres membres du village se sentaient aussi dans l'obligation d'offrir des biens de consommation pour l'occasion, même s'ils n'y étaient pas obligés³⁴⁹.

Après que la famille et ses parents alliés avaient accompli le premier rituel du « *yemba* », le chef du clan convoquait tous les anciens³⁵⁰, membres ou non du clan, et avec eux, fixait le jour de l'enterrement.

Il était interdit de pleurer la dernière nuit avant l'enterrement. C'était un jour triste, certes, mais marqué par l'accomplissement des derniers rituels d'adieu au défunt. Tous les proches, mère, épouses, fils, sœurs, dansaient autour de la dépouille, eux aussi entourés par les autres membres de la famille, alliés et habitants du village. Le cercueil³⁵¹ était mis en hauteur pour permettre le passage des proches en dessous. C'était une cérémonie obligatoire visant à demander à être protégé, à guérir en cas de maladie, à avoir de la réussite et à éloigner tout acte de sorcellerie dans la famille.

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ Toute offrande venue des alliés et des autres habitants du village était soigneusement vérifiée et comptabilisée. Les Kongo avaient pour coutume de pratiquer le même traitement d'amitié aux familles qui les avaient soutenus pendant leur deuil.

³⁵⁰ Tout ancien et sa famille se sentaient dans l'obligation morale de venir au « *yemba* ». La présence d'un ancien qui ne faisant pas partie de la famille était un geste d'amitié, de fraternité et de considération vis-à-vis du défunt et de sa famille. Ne pas venir était synonyme de manque de considération. Dans ce cas la personne pouvait être considérée comme le meurtrier.

³⁵¹ Le cercueil traditionnel chez les Kongo n'était pas semblable à celui d'aujourd'hui. Il avait une base de tapis de fibres, bien travaillées manuellement. Le cadavre était enveloppé avant sur des tissus tout neufs, obtenus par la contribution des membres de la famille, de belles pièces de pagnes. Il était ensuite couvert de tapis. La quantité de ces pièces variait en fonction de la position sociale du défunt. Plus le défunt avait des responsabilités, plus son cercueil avait de pièces.

Le cortège funèbre avait toujours lieu au coucher du soleil, au son des tambours et des cris des proches. Les enfants et les veuves du défunt allaient devant le cercueil.³⁵² Dans la tombe, on descendait d'abord le cadavre. Ensuite, au-dessus de lui, on enterrait des pièces de pagne offertes, ses instruments de travail et d'autres biens. D'autres objets étaient mis sur la tombe pour permettre aux parents, de passage en ce lieu, d'entretenir la mémoire du mort. VAN WING nous raconte des scènes révoltantes, comme celle-ci : « Avant la conquête européenne, les chefs étaient accompagnés au tombeau d'une ou de plusieurs de leurs femmes esclaves, quelquefois d'esclaves mâles. Au préalable on assommait les victimes ou on leur brisait la nuque. Parfois on les enterrait vivants. Les unes étaient couchées en dessous, les autres au-dessus du cadavre. Parfois on les mettait debout aux deux extrémités »³⁵³. José Martins VAZ affirme « qu'en des temps lointains, il paraît que l'épouse accompagnait, vivante ou morte, l'ancien mari. Les esclaves suivaient aussi leurs propriétaires pour les servir dans l'au-delà - où chacun conservait, là-bas, sa catégorie sociale - c'était comme un impératif d'hommage déterminé par ses héritiers. En cas de décès d'un roi c'était la coutume »³⁵⁴.

En ce qui concernait le deuil d'une femme, la procédure était la même, elle suivait le même rituel. Après les funérailles, les maris devaient aussi respecter des interdits, mais plus restreints que ceux des femmes. Ils devaient aussi assumer toutes les démarches concernant le deuil, avec l'aide de toute sa famille.

³⁵² Pour les Kongo, les funérailles étaient une occasion pour régler les relations entre défunts et vivants. La façon de le faire démontrait le degré d'amitié, de considération et de respect envers le mort. Il n'était pas question de le laisser partir attristé. Il ne devait pas y avoir de mauvais souvenirs. Les Kongo étaient persuadés que le manque de respect à un défunt pouvait provoquer des catastrophes naturelles de toutes sortes, comme des maladies, des morts inattendues, la sécheresse, la famine, etc. En revanche, s'il pleuvait le jour des funérailles ou le jour suivant c'était le signe de l'harmonie entre défunt, vivants et ancêtres, tout le monde disait que la personne était partie en paix. Soulignons que les funérailles engendraient un changement de vie, et jamais un anéantissement total de la personne. La mort était conçue comme une transformation.

³⁵³ VAN WING, R. P. op. cit. p. 283.

³⁵⁴ VAZ, José Martins, op. cit. pp. 327-328. Trad. J. Rescova. Toutefois, cette information n'a pas pu être confirmée par les « mpovi » que nous avons consultés. Ils affirment même que la notion d'esclavage, tel qu'on la connaît aujourd'hui, n'existait pas dans le lexique Kongo avant l'arrivée des Européens.

1.4. Le Veuvage et le possible nouveau mariage

Parce que le mariage Kongo est une vraie affaire de familles, comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, la mort d'un des conjoints ne signifie pas nécessairement la fin d'un mariage. Lors d'un décès, la famille cherche, impérativement, à perpétuer le mariage célébré. Et cette continuité se concrétisait autour de ce que nous appelons ici succession matrimoniale. En raison du fait d'être une femme ou un homme, le veuvage des Kongo finissait soit dans le lévirat soit dans le sororat.

En règle générale, après le décès d'un des conjoints, la coutume imposait une série d'interdits au veuf ou à la veuve. Le premier était une sorte de réclusion qui devait être observée. Cette réclusion était demandée même aux maris polygames, comme un symbole d'affection et d'attachement à la personne décédée. Pendant ce temps, le veuf ou la veuve ne pouvaient pas contracter un nouveau mariage. D'autres interdictions existaient, comme par exemple celle de ne pas regagner la chambre conjugale pendant un certain temps, de ne pas avoir de rapports sexuels, de ne pas crier, de ne pas manger la viande de certains animaux, pour des raisons totémiques, de ne pas se laisser pousser les cheveux, de ne pas fréquenter une personne du sexe opposé, ni de participer à des fêtes.

Une fois la réclusion terminée, le veuf ou la veuve était soumis à un rituel de purification (*sucula mvumbi*) afin d'être réadmis à la vie normale de la communauté. Cette réadmission prenait trois formes :

1.5. Le Lévirat

Toujours dans le but de ne pas rompre les liens familiaux fondés à l'occasion du mariage, la tradition prévoyait que la femme veuve se remarie avec le frère cadet du défunt mari. S'il n'avait pas de frère, elle se remariait avec l'un de ses neveux. C'étaient les seuls qui pouvaient accomplir cette coutume du lévirat, que les Kongo appelaient « *vingila* », l'attente. L'un des objectifs était de toujours maintenir la veuve dans le « *lumbu* » de la famille de son défunt mari, d'un côté, et de l'autre cela

garantissait, à elle et aux enfants orphelins, l'assurance d'un foyer et la protection familiale³⁵⁵.

La veuve pouvait choisir entre ses beaux-frères celui qui lui plaisait le plus et faire en sorte que les anciens, avec l'aide des femmes respectées, approuvent ce choix. La décision était le plus souvent prise par le chef du lignage, en tenant compte du souhait de la veuve. En principe, le lévirat se pratiquait quand le défunt avait laissé des enfants et que la veuve avait de bonnes relations avec sa belle-famille. La personne choisie devenait le nouveau mari et de fait, le père des enfants. Toutefois, il ne s'agissait pas d'une obligation mais d'une possibilité souhaitable.

1.6. Le Sororat

Dans la même ligne du lévirat, le sororat consistait à remplacer la femme défunte par sa sœur. C'est-à-dire que le veuf prenait comme épouse l'une des sœurs de sa femme défunte. Elle avait aussi pour but de ne pas rompre l'alliance scellée entre la famille du mari et celle de sa femme défunte. Les Kongo soutenaient cette pratique parce qu'elle permettait aux enfants d'être élevés dans la même lignée et démontrait que des liens forts existaient encore entre le veuf et sa femme défunte.

Le sororat était aussi pratiqué si la femme ne faisait pas d'enfants et voulait garder son foyer ; elle proposait à sa sœur cadette de devenir l'épouse de son mari, toujours avec l'accord des deux familles.

Dans les deux cas, le versement d'une nouvelle dot n'était plus nécessaire.

1.7. La Rupture des liens

Les Kongo faisaient très attention à la question du lévirat et du sororat. En effet, elle ne se posait pas avant l'observation de la période du veuvage et des

³⁵⁵ Il faut toujours prendre en compte ce que nous avons mentionné ci-dessus à propos de l'héritage. Les héritiers directs d'un homme défunt n'étaient pas son épouse et ses enfants mais ses neveux et ses frères. Ainsi, demeurer dans la même famille permettait de maintenir la femme et les enfants dans le même groupe social. De cette façon, ils pouvaient continuer à vivre dans leur maison et conserver tous les avoirs partagés avec le défunt.

restrictions qui l'accompagnaient. Si jamais les familles ne s'entendaient pas sur la substitution d'un des membres du clan comme époux ou comme épouse, la personne en cause pouvait être considérée libre, sous certaines conditions. En ce qui concerne la femme, elle devait remettre toutes les offrandes données par son mari avant et pendant le mariage. Et les familles se réunissaient pour décider du remboursement ou non de la dot. Cette question réglée, la femme était libre et pouvait partir pour refaire sa vie. Elle prenait les enfants sans héritage, sauf si les héritiers officiels consentaient à leur donner quelques parts de la succession. Si c'était le contraire, la famille ne demandait aucune restitution de dot.

Globalement, au décès de la mère, les enfants rejoignaient la maison du frère de leur mère défunte. Si le père implorait l'oncle pour la garde des enfants, il pouvait la lui accorder mais il restait l'autorité principale, le chef des enfants de la défunte jusqu'à leur âge adulte, à condition de pouvoir les recevoir à tout moment. A la mort du père, peu importe les conditions, les enfants restaient toujours avec la mère.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

A l'issue de cette première partie, trois faits majeurs semblent se dégager : le premier, c'est l'existence d'une civilisation Kongo suffisamment structurée et florissante, fortement installée dans un large espace d'Afrique Centrale et Australe. Le deuxième, c'est que le contact avec des Portugais et d'autres Européens, à l'aube du XV^e siècle, a eu des effets néfastes qui ont conduit aux deux crimes sociaux les plus blâmables de l'ère chrétienne, la traite négrière et la colonisation, lesquels ont provoqué, entre autres problèmes, l'accélération de nombreuses mutations, surtout dans les champs économique, linguistique, religieux et social, sans oublier les irréparables conséquences démographiques. Le troisième fait, c'est que malgré la brutalité du changement de vie imposé aux Africains et aux Kongo en particulier, l'unité culturelle et sociale autour des grands axes de vie, la stabilité des principales institutions sociales, se sont maintenues et restées fortement ancrées dans la vie des gens. Ces institutions, « contrepoids de résistance essentiels, ne subissent pas de mutations significatives qui puissent permettre de parler d'acculturation, même pour les groupes très engagés dans les relations avec les Européens. L'attitude dominante et constante des sociétés... est restée celle de communautés confrontées à d'importants bouleversements inédits, certes, mais gardant suffisamment de cohésion interne et de dynamisme pour s'approprier d'éventuels apports extérieurs. Ces dernières s'intègrent donc, comme il est courant et habituel dans un groupe humain encore soudé, suivant un rythme et des modalités propres aux populations de langue kongo qui conservent leur propre grille d'interprétation »³⁵⁶.

Une des conséquences immédiates, liée à cette nouvelle situation de désordre, provoquée par les réalités exposées ci-dessus au *Kongo dya Ntotila*, a été l'émiettement du pouvoir central et l'apparition d'autres entités politiques, actives et indépendantes au Loango, Kakongo, Ngoyo et Soyo, à partir du XVIII^e siècle, comme l'atteste NSONDÉ³⁵⁷.

³⁵⁶ NSONDÉ Jean de Dieu, op. cit. p. 229.

³⁵⁷ Idem, pp. 225-226.

C'est dans ce contexte que nous pouvons affirmer que le mariage fait partie de ces éléments qui sont demeurés intacts ; c'est un symbole de résistance et de force de caractère dans un contexte difficile. En effet, le Mariage Traditionnel, perçu comme une vraie institution chez les Kongo, a été, pour les natifs, comme un signe d'espoir et de communion.

Dans cette partie, nous avons mis en évidence le mariage du corps traditionnel, qui est, en même temps, le corps du mariage traditionnel, entouré d'un fort symbolisme, à travers toutes ses séquences séculièrement et méthodiquement observées : la recherche d'une femme (moment solitaire ou familial restreint), le dialogue entre familles, la prise de connaissance entre les futurs mariés et l'observance d'une importante série de règles, les fiançailles, la remise de la dot, le mariage proprement dit et la vie commune des époux.

En effet, le corps, élément central, *conditio sine qua non* du mariage, est au centre de tout agissement concernant sa réalisation, dans la mesure où il est « Corps, ce qui tombe sur nos sens »³⁵⁸. C'est le corps ornementé, source de beauté, soumis au rituel, heureux, parfois violenté, qui est à la base de toute démarche matrimoniale. Ainsi, le corps est l'expression première du mariage *Kongo*, sa raison d'être, son fondement, son explication, sa compréhension. On ne comprend pas le mariage sans le corps, un corps se mouvant constamment autour du « *Kanda* ».

Le « *Kanda* », élément étrange pour la plupart des intellectuels soucieux de connaître le *modus vivendi* de la société *Kongo*, n'a jamais donné lieu à une explication unanime.

En effet, selon plusieurs chercheurs, à première vue, l'organisation des peuples *Kongo* semble se structurer sur des bases totémiques. Le « *Kanda* », qu'on appelle clan, présente, selon eux, de fortes similitudes avec le totémisme :

Totem est un mot qui peut être traduit par signe, emblème. Selon THÉVENET, le mot signifie exactement famille, tribu.³⁵⁹ Pour J. G. Frazer, le totem « est une classe d'objets matériels respectés superstitieusement par le sauvage, croyant que,

³⁵⁸ CUVILLIER Armand, *Vocabulaire Philosophique*, Paris, Armand Colin, 1956, p. 58.

³⁵⁹ Cfr. SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 83.

entre lui et chaque membre de sa classe, existent des relations intimes et très spéciales »³⁶⁰.

FRAZER distingue trois genres de totems : le totem du clan (*clan totem*), le totem sexuel (*sex totem*) et le totem individuel (*individual totem*). Des trois, le totem du clan est le plus important de tous ; il est vénéré par les hommes et les femmes du clan qui prend son nom ; il est même considéré comme l'ancêtre commun. Dans les relations des hommes du même clan avec son totem, on perçoit une attitude religieuse. Pour cette raison, le totem du clan est en même temps un totémisme religieux et social. Dans l'aspect religieux primitif du totémisme, le sauvage juge qu'il descend directement de son totem et même, dans certains cas, il s'identifie avec lui³⁶¹.

L'auteur ne situe pas son ouvrage dans le contexte africain ou bantu, mais surtout dans le contexte australien³⁶². A. RAMOS, lui, tente de rapprocher le totémisme et la culture bantu. En effet, il affirme que « le système totémique serait né des conditions du complexe d'Oedipe, avec tous ses composants, que sont la mort de l'animal totémique (le père), les cérémonies de sacrifice (le remords), d'où seraient apparus les sentiments sociaux, la fraternité basée sur le remords des fautes communes (la mort du père), la religion et la morale (l'expiation du manque). Et donne une mouvance bantu à la survie du totémisme »³⁶³.

En réponse, A. LE ROY considère que le totémisme n'est pas le créateur de la conscience religieuse, ni de la morale, ni de la croyance aux esprits, ni du sacrifice, ni de la communion ; au contraire, il suppose tous ces éléments au point de se servir d'eux pour se perpétuer³⁶⁴.

Il est très difficile donc, voire impossible, de prouver l'existence, chez les Kongo, du totémisme. Il est même difficile de le prouver pour les autres peuples africains³⁶⁵. En réalité, si le totémisme consiste dans la croyance selon laquelle il y a des affinités entre un groupe humain et une quelconque espèce animale ou végétale, alors cela se ne s'applique pas pour les Kongo.

³⁶⁰ FRAZER James George, *El Totemismo*, Madrid, Editorial Eyras, 1987, p. 5. Trad. J. Rescova.

³⁶¹ Idem, pp. 5-10.

³⁶² Idem, p. 11.

³⁶³ RAMOS Arthur, *O Negro brasileiro*, S. Paulo, Editora Nacional, 1940, p. 279. Trad. J. Rescova.

³⁶⁴ Cfr. LE ROY. A. *La Religion des Primitifs*, Paris, G. Beauchesne, 1909, p. 132.

³⁶⁵ Cfr. ALTUNA Pe. Raul de Asua Altuna, op. cit. p. 354.

Le « *Kanda* », de son côté, rassemble tous les individus libres des deux sexes, adultes et enfants, qui se considèrent descendants, par la voie utérine, d'une même ancêtre féminine, avec l'usage d'un nom commun et obéissant à des lois et à des interdictions propres à ce groupe. Le « *Kanda* » s'articule en différents lignages (*ngudi*), tous hiérarchiquement organisés.

Il y a lieu de tenir compte d'autres éléments dans la réflexion engagée dans cette première partie, à savoir la primauté de l'exogamie, la titularité du sol par le « *Kanda* », en tant qu'unique propriétaire dans ce sens qu'il symbolise la titularité initiale des ancêtres qui l'ont léguée à leurs descendants pour leur usufruit, ce qui rend impossible l'appropriation individuelle de terres. En somme, le « *Kanda* » est en essence une unité sociale qui définit la parenté et qui est à la base de l'organisation politique chez les *Kongo*. Il a su constituer, dès le départ, le premier frein à l'influence étrangère au *Kongo*, mais aussi un possible obstacle à l'assimilation pure et simple des modèles importés de l'extérieur. Les implications sociologiques complexes du « *Kanda* », vis-à-vis de l'interprétation européenne par exemple, l'ont situé hors de portée de toute action *civilisatrice* occidentale. Ainsi, ces implications n'ont pas pu être évaluées à leur juste mesure, au point de rester quasiment intactes tout au long des cinq siècles de contacts entre les Bakongo et les Européens.

Enfin, l'ensemble de notre étude dans cette partie du travail montre que la stratification sociale des *Bakongo* doit être cherchée et trouvée dans le régime matrilineaire, qui comporte plusieurs spécifications, dont les principales sont les suivants :

- Dans le sens le plus strict, le père n'est pas considéré comme un membre de la famille. Il occupe même une place inférieure.
- Dans un sens plus élargi, c'est l'oncle maternel qui prend toutes les décisions importantes relatives à ses neveux, au point de devenir le véritable chef de la famille.
- La parenté, chez les *Kongo*, est rigoureusement utérine.
- Toutefois, même si la parenté est utérine et qu'hommes et femmes détiennent, tous, l'ensemble de l'autorité et de la propriété des droits traditionnels, dans la

pratique « ce sont les hommes qui exercent l'autorité et les droits sur les individus d'une même descendance maternelle »³⁶⁶.

L'essentiel de l'étude de cette partie a été centré sur la famille, son organisation, ses relations et sa durée dans le temps. Cette organisation sociale fondamentale dans la vie des gens conserve aujourd'hui la *forme*, et, dans sa globalité, la *matière*³⁶⁷ de ce qui se faisait dans le passé. Ces similitudes, appelées par nous symboles de résistance, feront l'objet de la deuxième partie.

³⁶⁶ SANTOS Eduardo dos, op. cit. p. 90. Trad. J. Rescova

³⁶⁷ Il faut noter que, en ce qui concerne l'aspect matériel du mariage traditionnel Kongo, il y a une très grande évolution due à l'évolution de la société elle-même et à des changements opérés dans le temps et l'espace. L'élément matérielle relève surtout de l'esprit du mariage plutôt que la lettre.

DEUXIÈME PARTIE
LA RESISTANCE DU MARIAGE
TRADITIONNEL KONGO

INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE

« Aujourd'hui dans l'Afrique des villages (où vit la majorité des Africains), les relations de parenté constituent toujours le réseau essentiel des existences individuelles ». (Jacques Maquet 1970 : 68)

Exister c'est, d'abord, avoir un corps, « d'où la myriade de représentations qui cherchent à lui donner un sens, et leur caractère hétéroclite, insolite, contradictoire, d'une société à une autre. Le corps semble aller de soi mais rien finalement n'est plus insaisissable. Il n'est jamais une donnée indiscutable, mais l'effet d'une construction sociale et culturelle »³⁶⁸. C'est le corps qui nous donne cette capacité de communion et d'interaction. C'est aussi le corps qui nous permet de résister. Si, d'un côté, le mot résistance amène à l'idée de confrontation militante, de lutte antagonique, de l'autre le mot peut avoir un sens plus léger de non - observance aveugle d'une certaine volonté non conforme aux principes défendus par une personne ou un groupe de personnes. Notre résistance suit un peu les deux réalités. Elle est parfois consciente mais en même temps inconsciente, réelle ou supposée, visible mais aussi invisible ; elle est là, imposante comme une charmante dame. Elle n'est pas non plus un mythe disséminé dans la pensée des seules personnes appartenant au groupe Kongo ou à ceux seuls qu'ici et là s'intéressent à cette culture. En réalité, la résistance, elle existe tout simplement. Et cette résistance est incarnée par le corps, car « dans ces sociétés, les représentations du corps sont en fait des représentations de l'homme et de la personne »³⁶⁹.

Dans ce parcours de résistance qui est le corps de la deuxième partie de notre travail, l'organisation est ainsi faite :

Chapitre 1 : dans ce chapitre nous montrerons un mariage traditionnel célébré aujourd'hui. Il s'agit d'un mariage qui n'est ni civil ni canonique, un mariage qui

³⁶⁸ LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, 5^e édition, paris, PUF, 2008, p. 17.

³⁶⁹ Idem, p. 26.

résiste à ces deux éléments mais qui cherche à cohabiter avec eux, sans détourner leur sens, tout en valorisant ses points forts et ses points fragiles.

Chapitre 2 : ici nous chercherons à valoriser les aspects similaires du mariage traditionnel et du mariage moderne, ses valeurs et ses contre – valeurs.

Chapitre 3 : ce chapitre mettra en évidence les relations que l'État colonial, mais aussi l'État indépendant, ont établi avec le mariage traditionnel Kongo. Du côté des États, on analysera aussi le rôle de l'Église chrétienne dans ce rapport. Comme nous le verrons, dans tous les cas, il est très difficile de créer de saines relations.

Chapitre 4 : ce chapitre exposera la pensée de la jeunesse Kongo sur le mariage traditionnel, ses croyances, ses doutes, ses espoirs.

Chapitre 5 : dans ce chapitre seront analysés les nouveaux enrichissements apportés au mariage traditionnel par l'urbanisation et l'ouverture vers un monde nouveau. Les nouvelles expériences ainsi que les nouveaux croisements matrimoniaux sont une source inépuisable de partage et d'apprentissage.

Chapitre 6 : l'ouverture à un monde nouveau a permis la connaissance et la pratique de nouvelles habitudes. Ce chapitre sera une réflexion aussi bien sur les différents modèles de mariage bien connus que sur le renoncement possible à partager la vie avec quelqu'un, en se décidant pour une vie célibataire.

CHAPITRE I : LE MARIAGE TRADITIONNEL DANS LA SOCIÉTÉ KONGO D'AUJOURD'HUI

1. La Résistance

Nos sources sur le mariage traditionnel sont orales. Il a été difficile de les réunir car la société *Kongo* ne connaissait pas l'écriture. Les écrits déjà existants sur les cultures africaines sont souvent analysés au prisme de la culture occidentale. Ces écrits, surtout coloniaux, relus par les natifs des pays africains ne se lisent pas de la même façon. Ils y notent des insuffisances dans l'analyse. D'où la nécessité de réajuster la lecture, de donner le point de vue des natifs parce que celui qui est extérieur à une culture, même s'il peut correctement collecter les données, en fait une analyse qui reste souvent tributaire de sa propre culture. Chez les Bantu, la transmission culturelle était faite de façon orale, avec quelques exceptions à travers des sculptures³⁷⁰. Or, l'effort consenti pour rendre compréhensible cette culture aux autres peuples est déjà une violence envers ce groupe. Une violence 'exorcisée' par la nécessité même de rendre un service à l'humanité tout entière dans le sens de faire connaître cette culture et faire en sorte que les gens de cette culture, eux aussi, connaissent les cultures des autres. La première réaction des « interprètes » c'était, bien sûr de comparer cette culture à la leur. En même temps, il fallait rendre compréhensibles les divers moments et réalités en leur donnant des noms. Et les noms qu'ils pouvaient donner renvoyaient à des noms utilisés dans la terminologie européenne.

Pour notre part, nous pensons que c'est l'une des premières résistances manifestées par les Kongo. Non pas dans le sens aveugle visant à tout détruire, mais dans la volonté de donner une contribution à la compréhension de ces termes en leur attribuant leur vrai sens, en toute plénitude. Il est important que la traduction de ces réalités colle au plus près possible à la culture du peuple étudié.

³⁷⁰ BATSÏKAMA Raphaël, op. cit. pp. 96-98.

1.1. Résistance aux modèles Occidentaux de Parenté

Les Kongo ont encore aujourd'hui le même modèle de parenté qu'hier. Les relations parentales demeurent identiques, même si elles sont confrontées à d'autres modèles. Les relations, forgées tout au long de ces derniers siècles avec le modèle issu de la colonisation portugaise et naïvement adopté par le gouvernement en place, ont conduit non à éliminer le modèle ancestral mais tout simplement à les superposer.

Ce modèle vient donner à la famille nucléaire, modèle occidental, une plus large autonomie de vie et d'éducation des enfants. Toutefois, *le Mukongo*³⁷¹ ne se risque pas, même aujourd'hui, à résoudre une question de grande importance, dans le domaine familial ou de l'éducation des enfants, sans avoir recours aux personnes de la famille qui, dans le modèle traditionnel, ont le droit et le devoir de résoudre ces questions.

1.2. Le Mariage dans la Société Kongo actuelle

Le mariage aujourd'hui, même s'il conserve l'essentiel des cérémonies, a introduit un tout nouvel élément, subtil mais très important. Aujourd'hui, avec l'ancienne l'expression « *Kwela Longo* », s'unir à quelqu'un d'un autre groupe, on trouve l'expression « *Mbongo za Longo* », le prix du mariage. Ce néologisme est 'inconstitutionnel' chez les Kongo, car il donne une « conception mercantiliste imprimée au *Longo* (mariage) par les modernes, laquelle conception n'est à première vue qu'une conséquence d'un patriarcalisme importé »³⁷². Chez les Kongo, par leur constitution, « l'homme comme la terre sont des biens invendables parce qu'appartenant à ceux qui sont déjà dans l'autre monde »³⁷³. C'est pour cela, affirme LOMO MYAZHION, qu'on « ne peut, dans de telles sociétés, légitimement comprendre les unions matrimoniales dans un cadre restreint, limité à la seule

³⁷¹ Mukongo c'est l'habitant du Kongo; une personne appartenant à ce groupe ethnique.

³⁷² BATSIKAMA Raphaël, op. cit. p. 244.

³⁷³ Idem.

dimension du couple, des époux. C'est une donnée plus vaste, engageant l'avenir de l'ensemble de la communauté. En effet, perçu à travers le prisme de l'anthropologie religieuse, le mariage est un engagement pris par les humains avec le reste de la création et le créateur, le retour à l'androgynie première. Union avec le divin à travers les notions de totalité et de continuité...

La totalité intègre l'homme au Tout universel issu de la volonté divine. La continuité permet à l'homme d'utiliser les 'flux vitaux' ancestraux pour préserver et perpétuer l'existence. C'est ce qui justifie l'essentialité du lien familial. Un lien familial qui s'établit à partir des morts, frange invisible, pour arriver aux vivants, frange visible de la communauté. Le vivant n'est donc qu'un 'chaînon d'une lignée familiale' dont il doit assurer la pérennité à travers l'institution du mariage »³⁷⁴.

Ainsi, toute idée ou conception, insistant sur le fait que le statut de la femme dans la société kongo ancienne et même moderne est un statut d'objet commercial, est une conception qui n'exprime pas le vrai sentiment kongo. Au contraire, elle sous-estime toute la valeur donnée aux femmes par cette société.

BATSÏKAMA va plus loin en affirmant « en effet cette dot moderne ou 'MBONGO ZA LONGO' qui diffère en tout et pour tout de 'KWEZI' n'est exigée que par la partie paternelle de la fiancée qui croit y saisir l'occasion de 'se faire rembourser' autant que possible.

Aucune idée d'achat ou d'acquisition par n'importe quel moyen que ce soit ne se trouve dans les expressions 'KWELA LONGO', marier, se marier ; 'KWELA ÑKENTU', marier la femme ; 'KWELA BAKALA', marier l'homme »³⁷⁵. Ce qui donne tout son sens à l'expression de MYAZHIOM, selon laquelle « le mariage apparaît comme la réunion des contraires »³⁷⁶.

En réalité, les relations à l'intérieur de la famille ont beaucoup changé. Les parents ont beaucoup plus d'autorité envers leurs enfants. Tout cela donne une certaine sensation de fragilité de la famille élargie dans l'éducation des enfants. Le père devient père, dans le sens occidental du terme ; les frères du père, directement ou indirectement, par le biais de leur frère, participent de plus en plus à l'éducation

³⁷⁴ LOMO MYAZHIOM Aggée Célestin, *Mariages et domination française en Afrique Noire (1916-1958)*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 17, 19-20.

³⁷⁵ BATSÏKAMA Raphaël, op. cit. p. 244.

³⁷⁶ LOMO MYAZHIOM Aggée Célestin, op. cit. p. 18.

de l'enfant. Comme pour tirer vengeance de l'ancienne situation, la famille du père de l'enfant profite du mariage pour demander des compensations parfois irréalistes.

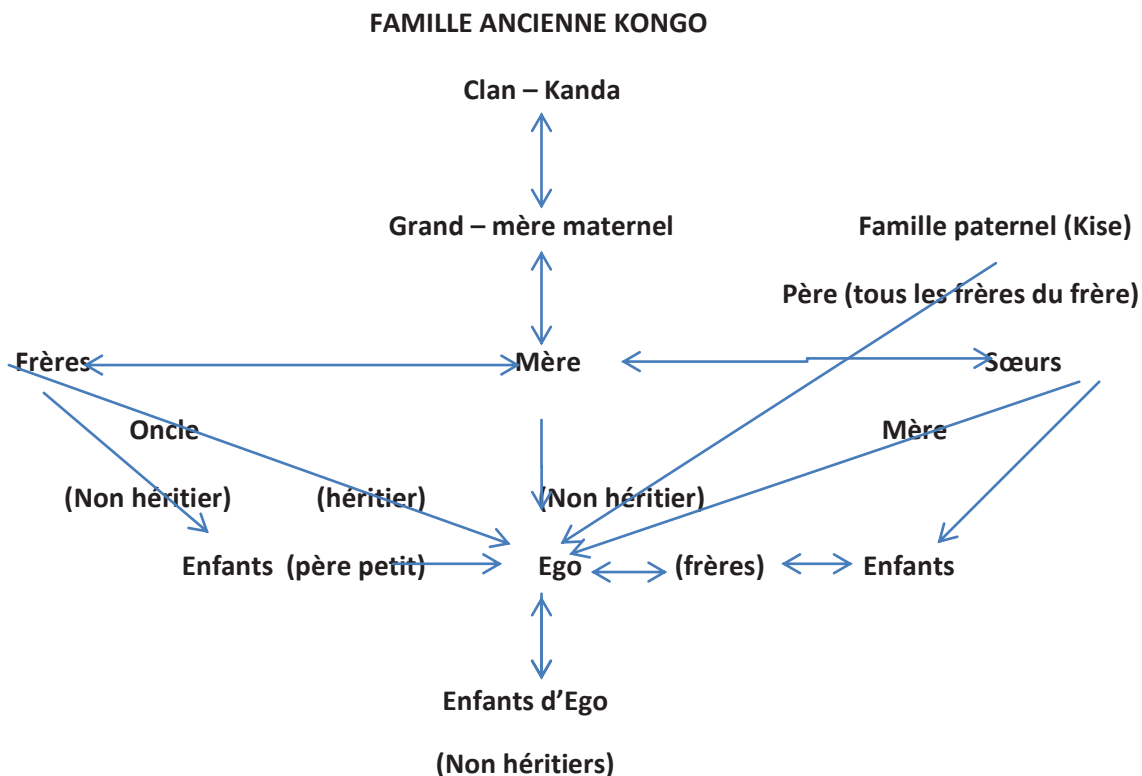


Figure 3 : Famille traditionnel Kongo

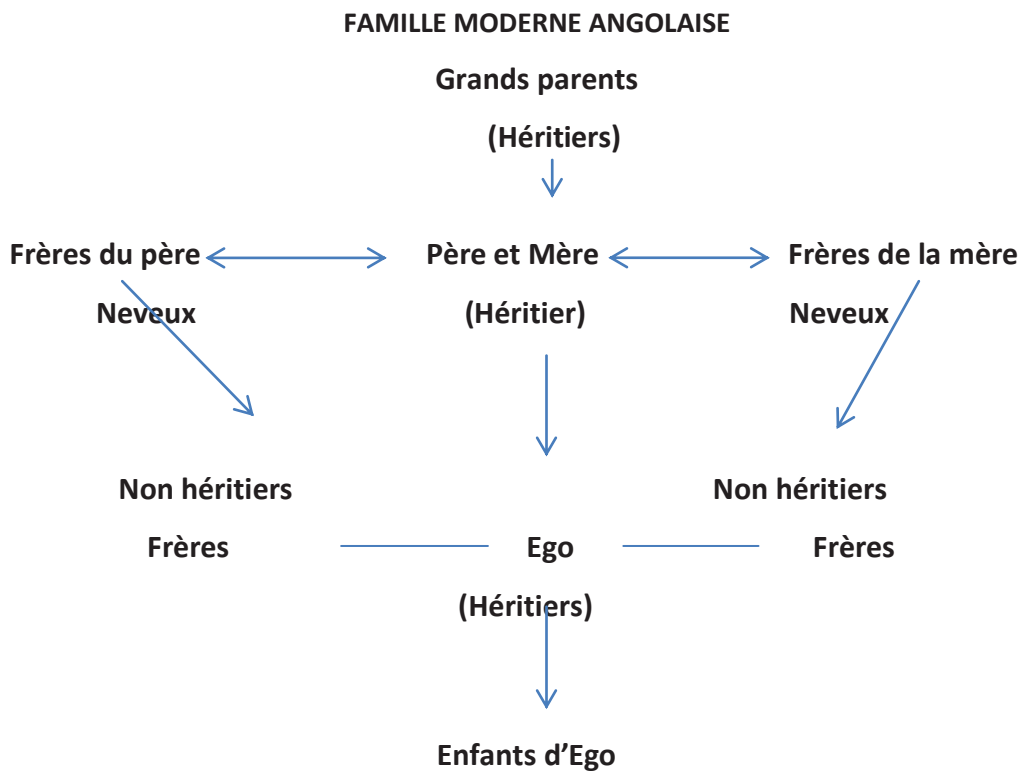


Figure 4 : Famille moderne angolaise.

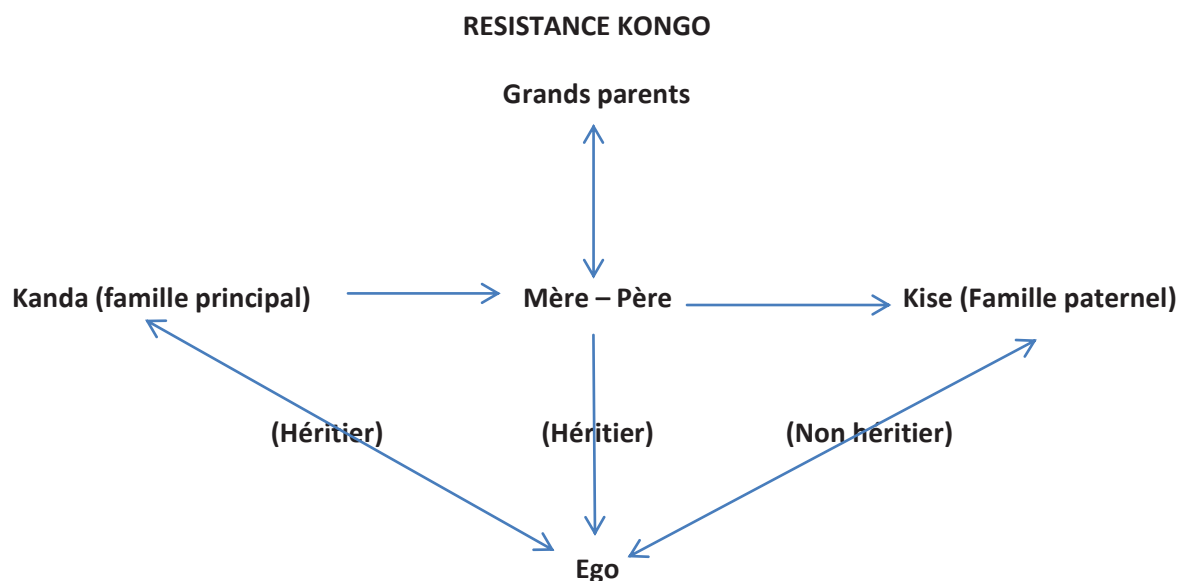


Figure 5: Résistance Kongo

1.2.1. Les Rites d'initiation

La société kongo d'aujourd'hui est encore très marquée par la question de l'initiation des jeunes. Dans les villages de l'intérieur, les rites d'initiation pour les jeunes garçons n'ont pas beaucoup changé. Ces derniers continuent à se recueillir dans la forêt pour s'instruire et recevoir de la part des « *nganga ma sutu* » tous les enseignements inhérents à leur future vie d'adulte.



Photo 14 :I et II : Le rite de la circoncision, pratiqué encore de nos jours. Photo portail Muana Damba.

Le longue période de guerre fratricide et la présence de mines disséminées dans quasiment tout le territoire ont rendu cette tâche très difficile pour les familles. Ceci a conduit au raccourcissement des séjours dans la forêt et à l'établissement des lieux d'initiation plus proches des villages. Mais cela n'empêche pas la rigueur de l'apprentissage. Pour les familles Kongo habitant dans les grandes villes, les rites d'initiation se sont métamorphosés comme la vie des gens. Les parents recourent fréquemment à des hôpitaux pour la circoncision de leurs enfants. Les raisons principales sont liées à l'hygiène et au manque de spécialistes traditionnels appelées *nganga ma sutu* dans les grandes villes. Et quand ils existent, il est presque impossible de les retrouver parce que l'information circule de bouche à oreille, le répertoire scientifique de plusieurs métiers étant inexistant. Habituellement, dans les villes en question, cette opération est faite dès le jeune âge de l'enfant, c'est-à-dire entre 0 et 12 ans. Généralement, pour toute question relative à l'éducation traditionnelle des enfants, les parents les envoient chez leurs oncles pour qu'ils puissent leur inculquer les secrets de la famille. Envoyer les neveux séjourner quelques mois, voire quelques années, dans les maisons des oncles maternels est une pratique courante des Kongo des grandes villes. Les parents encouragent ce comportement. Dans les grandes villes, le rôle de l'oncle en matière d'initiation est mis en évidence dans la mesure où la famille et lui ont conscience de la valeur de cette dernière. La famille sait aussi que le bien-être futur du garçon peut être strictement lié à l'intérêt de l'oncle pour son éducation traditionnelle. Toute faute de l'enfant dans ce domaine est imputée à l'oncle. Le père, même en milieu urbain, ne s'occupe pas des questions d'éducation traditionnelle des enfants. En principe, il ne connaît même pas le fonctionnement du « *kanda* » de sa femme et ne peut rien dire là-dessus. Il s'occupe de l'éducation scolaire des enfants, prend soin d'eux, excepté pour les questions traditionnelles. En revanche, à son tour, il doit s'occuper de l'éducation traditionnelle de ses propres neveux.

En ce qui concerne les filles, la réalité se présente de la même façon. Elles habitent la maison de leurs parents, reçoivent l'éducation concernant leur insertion dans la société, mais les questions ayant un rapport avec la tradition sont traitées par les sœurs de leur mère et non pas par leur mère, pour les mêmes raisons que les garçons. En général, les premières confidences amoureuses sont racontées aux tantes, c'est-à-dire leurs autres mamans, et seulement après à leur mère génitrice.

Les pas suivants du rituel ressemblent beaucoup à ce qui se faisait dans le passé.

1.2.2. Les fiançailles

Aujourd'hui, le rôle des parents dans le choix du futur conjoint est très limité même si c'est encore possible dans certains cas. Toutefois, l'opinion et la volonté des jeunes filles ou des garçons sont davantage pris en compte. Les Kongo ont trouvé un 'équilibre' dans « l'entreprise » des fiançailles. Usuellement, ils ne se marient pas entre membres d'un même clan, dans le respect strict des lignages, comme cela se faisait auparavant. C'est-à-dire, « *menga ma kanda dimosi ka malendi kwelana ko* », le sang du même « *kanda* » ne peut jamais se marier. Tout cela est conforme à la pratique, même si, comme nous l'avons mentionné, il existe certaines exceptions. Cependant les jeunes cherchent souvent des filles qui sont de la même ethnie qu'eux. Le choix d'un conjoint de la même ethnie est très compréhensible dans la mesure où les gens habitent le plus souvent dans le même village. Même s'ils se sont modernisés, on partage encore les mêmes espaces territoriaux. Les personnes, sorties de ces villages traditionnels pour gagner les grandes villes, cherchent plutôt à se concentrer dans un même quartier. Ce qui est, pour eux, une façon de rester fidèles aux traditions ancestrales et villageoises³⁷⁷.

Chez les Kongo, cette situation est très claire et visible. Ceux qui sont partis dans de grandes villes comme Luanda, la capitale du pays, ont toujours cherché et trouvé les mêmes quartiers pour y vivre. Dans ces quartiers, les relations parentales sont préservées précieusement. Dans ces circonstances, nous comprenons pourquoi ils cherchent des époux et des épouses dans le même groupe de vie. Même dans cette réalité d'apparente dispersion, aucune cérémonie de fiançailles ne se réalise sans le concours des familles pour vérifier de quel '*lumbu*' sont issus les deux prétendants. Si les anciens du clan sont restés aux villages, le jeune garçon doit faire un voyage pour s'assurer des possibilités d'un tel mariage. S'il ne peut pas y aller, un émissaire sera envoyé ou, du moins, une lettre dans laquelle sera détaillé le « *kanda* » de la personne prétendant au mariage. Si les jeunes sont originaires du

³⁷⁷ Cfr. NDINGA-MBO Abraham, Introduction à l'histoire des Migrations au Congo, Tome I, Brazzaville-Heidelberg, P. Kivouvou Verlag – Éditions Bantoues, 1984, pp. 80-85.

même village ou de villages voisins, une réunion des familles (au village de la jeune fille) est organisée pour analyser la parenté. S'ils ne sont pas du même village, cela peut déjà signifier qu'ils n'appartiennent pas à la même famille. Le plus important est de rechercher leur ascendance clanique. Ainsi, pour la cérémonie des fiançailles, la présence d'un des membres seniors de la famille est nécessaire.

Pour les Kongo ayant quitté le pays pour des raisons diverses, la démarche est toujours la même, sauf si quelqu'un décide d'épouser une personne n'appartenant pas à l'ethnie Kongo. Dans ce cas, il suffit d'informer la famille de ses volontés. Néanmoins, dans la plupart des cas, les Kongo de sexe masculin, habitant à l'étranger, demandent à leurs parents de chercher une femme de leur ethnie pour le mariage. Dans ce cas le processus de mariage se rapproche de l'ancien mariage, où le père cherchait la future femme de son fils dans les familles alliées. Si le père de la jeune fille ou ses tantes arrivent à la convaincre, toute la procédure est entamée comme l'exige la tradition. Aucune démarche ni rituel n'est oublié et le prétendant n'est même pas obligé d'aller au village. Tout se fera selon les règles de la tradition et le garçon cherchera tout simplement les moyens pour faire venir sa femme là où il se trouve. Tout cela renforce l'idée que le rôle des familles est indispensable pour un bon déroulement du mariage kongo encore aujourd'hui.

Dans les deux cas, c'est-à-dire dans le cas où les jeunes se trouvent eux-mêmes et se demandent en mariage, ou dans le cas où la famille a la responsabilité de chercher une femme à son fils, les procédures sont toujours les mêmes :

- ❖ Le père, ou quelqu'un de sa famille mandaté par lui, propose une première rencontre entre familles, « *vaikila nkentu* ». Aucune rencontre n'aura lieu si les parties n'ont pas la certitude que toute la famille est informée ;
- ❖ Cette rencontre se réalise toujours dans le « *lumbu* » de la famille de la femme promise, comme symbole de respect pour l'éducation reçue dans le foyer paternel ;
- ❖ Lors de cette rencontre il est obligatoire de faire connaissance entre membres des familles et de spécifier le lignage d'appartenance de chacune d'elles ;
- ❖ Confirmation de la part de la jeune fille de sa libre volonté de contracter le mariage, en le déclarant de vive voix devant son père, ou son représentant et toutes les personnes présentes ;

- ❖ Bénédiction du père de la jeune fille et confirmation de son engagement et de celui de sa famille pour le bon déroulement des fiançailles et ensuite du mariage ;
- ❖ Remise d'un « *dimbu* », signe d'engagement du garçon vis-à-vis de la jeune fille. Ce peut-être un collier ou, de nos jours, une bague de fiançailles ;
- ❖ L'offrande de boissons alcoolisées de la part de la famille du garçon à la famille de la jeune fille pour symboliser le devoir qu'ont les parents de la femme de ne pas laisser entrer d'autres garçons dans la maison paternelle pour séduire la jeune fille. C'est le rite du « *muanga matoko* », déjà évoqué plus haut. Dans les villages, il y a toujours le « *nsanga malavu* », le vin de palme et la noix de cola. Dans les grandes villes ces éléments sont remplacés par deux cartons de bières, une bonbonne de vin rouge, et une bouteille de whisky ;
- ❖ Les pourparlers habituels à travers l'action des « *nzonzi* » ou « *mpovi* » ;
- ❖ La demande du « *nkanda a longo* » ou « *nkanda kinzitikila* »³⁷⁸, de la part de la famille du garçon à la famille de la jeune fille, contient la liste des biens de la dot qui peut être donnée à ce moment-là, si elle est déjà prête, ou plus tard si elle ne l'est pas encore. Dans ce dernier cas, c'est la jeune femme elle-même, qui l'apporte, pour ne pas faire revenir toute une famille pour chercher une lettre (*nkanda a longo*). Notons que la demande de la dot est discutée entre la famille maternelle et la famille paternelle de la jeune fille. La demande est remise à la famille du garçon seulement après cette concertation. Habituellement, la famille sait déjà quoi demander ;
- ❖ Un repas offert par la famille de la jeune femme ;
- ❖ Le retour de la famille du garçon et la préparation de la dot.

Toutefois, la rencontre des familles ne donne pas le droit aux jeunes prétendants de coucher ensemble. Ils peuvent rester longtemps dans la maison de l'un ou de l'autre, mais toujours dans le respect de la tradition. Aujourd'hui, les rencontres nocturnes et autres n'exigent plus la présence d'un adulte ou des amies de la jeune fille. Si la femme tombe enceinte, c'est une honte pour la famille et un

³⁷⁸ Selon M. BARROSO, « *Nkama longo* » : ne représente pas le mariage tout entier il représente seulement l'aspect financier. Il existe encore la part des biens matériels (*nkolo mia longo*).

motif de paiement d'une amende pour le jeune garçon. Autrement dit, avant le mariage, il est préférable de ne pas avoir de relations sexuelles.

Une fois la dot complète, selon les mêmes principes anciens, la responsabilité première revient au jeune garçon qui doit démontrer sa force et son côté travailleur, « *songa kiyakala* », avant d'être soutenu par sa famille et son père en particulier.

Le consentement des deux parties de la famille du jeune garçon est marqué par une nouvelle rencontre pour officialiser les fiançailles. Il est intéressant de noter que les pourparlers de ce genre de cérémonies commencent toujours avec une référence aux ancêtres ayant permis la réalisation de l'acte, avec l'expression « *una a sisa ma se metu* », comme l'ont laissé nos pères.

1.3. Le mariage moderne chez les Jeunes Kongo

Le mariage, pour les *Kongo* d'Angola, se déroule, normalement, entre personnes de même ethnie, ce conformément aux rites et afin d'éviter le mépris des autres ethnies que la sienne. Les *Kongo*, même en milieu urbain, se marient souvent entre eux. Cela peut donner l'impression que le mariage *Kongo* ne repose pas sur l'amour et les sentiments des prétendants. Au contraire, le *Kongo* situe la raison de son mariage dans un domaine plus vaste que celui de l'amour, parfois minimaliste, entre deux personnes pour le situer dans un univers plus vaste, celui du bien-être des familles. Il y a un caractère altruiste au mariage *Kongo*.

1.4. Les valeurs inhérentes au mariage

La réalisation du mariage marque le passage à l'âge adulte pour un garçon et une jeune fille voulant faire leur la vie à deux. Les valeurs que nous présentons ici renvoient à toutes ces réalités qui transforment le mariage en seule possibilité de faire de la vie une poésie réelle et du réel une poésie vivante. Le mariage est porteur de valeurs qu'il est impossible de trouver dans d'autres moments de la vie. Peu importe les difficultés, peu importe les imperfections de chacun, le mariage est unique dans sa dimension de transformation du monde par l'amour réciproque. Voici

quelques valeurs du mariage qui ont traversé les temps, les mentalités, la science et la culture chez les *Kongo*.

1.4.1. La Sacralité du Mariage

Chez les *Kongo*, le mariage est strictement lié aux aspects transcendants de la vie des personnes. La célébration du mariage et le respect des rituels sont la preuve irréfutable des liens avec la sphère divine. Avec le mariage, les jeunes passent leur épreuve de communion avec les ancêtres, dans la mesure où ils participent à la perpétuation de la moralité du groupe, du respect des coutumes et de la tradition. Aucune cérémonie ne se fait, donc, sans l'invocation du monde invisible, « *Nzambi Mpungu* » et des ancêtres de la famille, qui ont pour fonction d'intercéder pour que les mariés puissent suivre le bon chemin et atteindre le bonheur. En effet, la plus grande aspiration de l'homme *Kongo* c'est la communion totale avec les ancêtres et avec « *Nzambi a Mpungu* ». Dans ce sens, « le mariage se fonde et se réalise en solidarité - coopération avec le monde invisible. Il conduit à un état sacré, pas seulement par rapport aux rites et aux cérémonies, mais parce que les époux sont considérés comme dépositaires et continuateurs de la vie, réalité mystique, invisible, héritée des ancêtres toujours présents dans la communauté »³⁷⁹.

Le fait de mener à bien toutes les étapes du mariage est interprété comme une garantie de communion vitale entre les vivants et ceux qui sont déjà partis ; c'est aussi la garantie des bénédictions divines et le symbole de « sacralité de l'alliance »³⁸⁰ que réalisent les jeunes.

La sacralité du mariage *Kongo* réside aussi dans le fait que les époux sont considérés comme des collaborateurs de Dieu, sans lesquels il n'y a pas de pyramide vitale. En tant que participation mystique, le mariage devient un devoir religieux, une nécessité pour les époux et leurs familles. Pour cette raison, nous avons rappelé l'importante invocation de Dieu et des ancêtres dans la réalisation de l'acte du mariage. Il est, en réalité, le passage d'un groupe socioreligieux à un autre groupe avec des responsabilités toutes nouvelles.

³⁷⁹ ALTUNA Raul Ruiz de Asua, op. cit. p. 308. Trad. J. Rescova

³⁸⁰ SOUROU Jean-Baptiste, *Comment être africain et chrétien ? Essai sur l'inculturation du mariage en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 94.

1.4.2. L'alliance entre familles

Nous sommes tous d'accord sur le fait qu'une des premières et principales caractéristiques du mariage chez les Africains c'est d'être, avant tout, une alliance entre deux familles ou entre deux groupes. Cette façon de voir les choses est pacifiquement encadrée dans l'alliance entre les deux prétendants au mariage. Les *Kongo* ne voient pas cette réalité comme une atteinte à leur liberté. A ce propos écrit le Cardinal MALULA: « C'est absolument faux de dire que le consentement familial supprime le consentement des fiancés qui veulent fonder un foyer. Dans un vrai mariage coutumier, le consentement des deux familles intervient non pas pour supplanter celui des futurs conjoints, mais bien pour le porter, le corroborer et en grandir la stabilité »³⁸¹.

Le rôle des familles est surtout celui de contribuer à la réussite des jeunes mariés et de faire en sorte qu'ils trouvent le bonheur. Et en le faisant, ces familles cherchent la communion réciproque et renforcent naturellement l'alliance en elles. Ce n'est pas une confusion entre l'un et l'autre, ni entre le particulier et le multiple. « L'un ne nie pas le multiple ni ne s'oppose à lui. Mais les deux concepts peuvent bien s'harmoniser dans une complémentarité enrichissante où règnent la solidarité, l'hospitalité... »³⁸².

Les familles, pour les jeunes époux, sont aussi le garant de la sérénité émotionnelle, psychologique et même économique, en même temps qu'elles ouvrent les voies pour une solidarité permanente et réelle. C'est une solidarité que se concrétise dans tous les moments de la vie des jeunes mariés et des familles elles-mêmes, dans la joie et la tristesse, dans les événements heureux et malheureux.

LILUALA donne trois raisons de la stabilité de l'alliance entre familles dans le mariage traditionnel *Kongo* : la première c'est le fait que le mariage traditionnel ne se faisait pas entre personnes totalement inconnues, ce qui veut dire que les liens d'amitié précédaient, dans le temps et dans l'espace, les liens matrimoniaux ; la deuxième raison c'est l'entente cordiale que préserve un couple séparé à cause des

³⁸¹ MALULA J. « *Mariage et famille en Afrique* », *La documentation catholique*, n° 1880 du 2 Septembre 1984, 871.

³⁸² Idem.

enfants dont ils ont le devoir de prendre soin ; la troisième c'est le fait que deux ou plusieurs membres d'une même famille pouvaient épouser des femmes qui appartenaient à leur tour à une même famille³⁸³.

En nous servant de l'analyse du Cardinal MALULA et du Père LILUALA, que nous venons de citer, nous pensons que l'alliance entre familles est due aussi à la nécessité de protection des jeunes mariés et leurs enfants, étant donné que l'enfant ne quitte jamais son *kanda*, et que ce dernier a l'obligation de le protéger et de l'assister. En outre, cette alliance est souhaitée car elle représente la fécondité des groupes qui se sont unis, ainsi que la cohésion pérenne qui les lie à partir d'un mariage donné. Or, dans ce sens là, chaque famille sait qu'elle ne laisse pas partir son fils ou sa fille, mais qu'elle gagne un fils ou une fille pour toujours, même si les circonstances entraînent une séparation des époux. Enfin, l'alliance entre familles est aussi synonyme de stabilité sociale, politique et même religieuse, car elle peut éloigner de possibles rivalités, ou même des mécontentements pouvant surgir au sein du groupe ; c'est peut-être une vision stratégique pour vivre en paix.

1.4.3. La vie conjugale et l'amour réciproque

Le *Kongo*, garçon ou fille, n' imagine pas la vie adulte sans le mariage. Le mariage, bien que n'étant pas une fin en soi, est, toutefois, un moyen de réalisation personnelle et communautaire. Aujourd'hui les mariés sont généralement maîtres de leur destin, une fois qu'ils ont participé activement au choix de leur compagnon. Le choix n'est plus une contrainte pour les futurs époux.

Néanmoins, le *Kongo*, en se mariant, sait toujours qu'il s'agit de l'amour partagé envers l'un et l'autre et que cet amour va au-delà d'une simple relation à deux. Le sens communautaire et de partage élargi est encore présent chez les Kongo et les familles ont toujours ce rôle très important à jouer dans la résolution de problèmes conjugaux. Les Kongo s'orientent vers les autorités civiles seulement si une difficulté ne peut être résolue par les familles. En réalité le vécu quotidien du Kongo s'exprime de façon très simple : ses idées, ses besoins, ses sentiments et ses problèmes sont exprimés par des choses simples et concrètes qui se retrouvent dans

³⁸³ Cfr. LILUALA Abel Fernando Estêvão, op. cit. p. 91.

les proverbes, dans les « *makonzo* » ou dans le « *yala nkuwu* ». Les autorités civiles sont toujours un dernier recours.

En ce qui concerne la vie intime du couple, elle relève encore de l'ordre du privé. Le *Kongo* n'exprime pas ses sentiments amoureux. Il n'embrasse pas son conjoint en public. Cela ne signifie pas une absence d'intimité entre les époux. Ce côté réservé de l'amour fait partie de leur compréhension de la vie et des sentiments amoureux, comme pour dire que l'intimité entre époux porte toujours ce côté sacré et mystérieux.

Cependant, on connaît encore, dans ces communautés, une forte soumission de la femme au mari, même si le but du mariage n'est pas d'asservir la femme.

1.4.4. La liberté sexuelle et la fidélité

Même si la polygamie est une réalité visible et tolérée chez les *Kongo*, cela ne donne pas aux personnes, mariées ou non, la possibilité d'avoir des vies sexuelles dissolues. En ce qui concerne la fidélité conjugale, il est clair que les femmes sont les plus discriminées comme nous le verrons par la suite. Néanmoins, l'usage ici de l'adjectif discriminé n'est pas à prendre dans un sens péjoratif. Cette discrimination est compréhensible pour les femmes elles-mêmes et pour la société tout entière. Revenons à l'essentiel. Ni l'homme ni la femme n'ont le droit de prendre une tierce personne pour avoir des rapports sexuels. Ces rapports sont réservés aux gens ayant passé un accord social fort, c'est-à-dire la présentation entre familles et les fiançailles publiques, avec la remise de la dot, de façon à rendre toujours impossible le croisement entre « *kanda* ». Aujourd'hui encore, dans le milieu Kongo, la femme est plus respectée par son mari et les deux familles si elle a gardé sa « *kimuenze* », virginité.

Les mariés sont priés de limiter leurs relations d'amitié à des personnes mariées de sexes différents et avec des personnes célibataires ne faisant pas partie du cercle familial sous peine de subir des regards réprobateurs, ou même des réprimandes familiales. Les *Kongo* sont persuadés que l'infidélité conjugale peut provoquer la mort du conjoint trahi, dans le sens où ses secrets et ses points faibles peuvent être connus par un tiers susceptible de lui nuire. En ce qui concerne l'homme, même si sa liberté en matière sexuelle est beaucoup moins restreinte, la

société Kongo ne tolère pas le libertinage sexuel ni l'impudicité. L'homme, marié ou non, ne peut pas sortir dans le village pour faire la cour à chaque femme qu'il rencontre ni proférer des obscénités devant des femmes, mariées ou célibataires. On assiste, encore aujourd'hui dans ce milieu, à des sanctions très fortes, infligées par la communauté à ceux qui commettent ces fautes. Ces sanctions peuvent aller du paiement d'amendes au mépris des chefs claniques envers la personne fautive. Et le mépris de la famille est l'une des rares choses que ne supporte pas le Kongo. Pour cette raison, peut-être, la prostitution, institutionnalisée ou non, et l'adultère, sont des maux à éviter absolument, même si, malheureusement, il est difficile d'endiguer ces fléaux.

Dans tous les cas, ce qui apporte une vraie réussite au mariage c'est la naissance d'un enfant. Avec la naissance d'un enfant, la vie conjugale devient pleine de sens, un but atteint, une source de plus d'affection et d'échange mutuel.

Aujourd'hui les jeunes comprennent que la fidélité conjugale est un affaire à deux, c'est-à-dire, réciproque ; l'homme comprend mieux qu'il doit être fidèle à son épouse et vice-versa. Ce qui dévalorise beaucoup l'ancienne notion de fidélité unilatérale, celle du devoir unique de la femme et non de l'homme.

1.4.5. La procréation

La procréation chez les Kongo est une réalité qui va au-delà d'une simple motivation socio-culturelle. Elle engendre la vie de la personne, qui se sent destinée à accomplir cette relation personne – communauté – cosmos. C'est dans cette dimension qu'il faut comprendre la procréation chez les *Kongo*. Selon ERNY, « parler en Afrique noire de sexualité sans en percevoir les dimensions cosmiques, c'est manifestement passer à côté de l'essentiel. Le va-et-vient idéologique, qui s'instaure entre le couple humain et le monde, permet un jeu quasiment infini de connotations extrêmement riches. L'univers africain apparaît ainsi non seulement comme profondément humanisé, puisque l'homme lui sert de prototype, mais encore comme véritablement anthropocentrique. Ce n'est pourtant pas l'homme solitaire qui se

trouve en son centre, ni une abstraite personne humaine, mais c'est le couple fécond, l'homme et la femme unis dans l'acte procréateur »³⁸⁴.

A cette nécessité cosmique de la procréation, les *Kongo* y ajoutent un autre élément, aussi important : la nécessité économique. Avoir des enfants est synonyme de protection et de sécurité sociale pour le futur, surtout dans la vieillesse. Dans un pays où le système de pensions n'est pas assez développé, les enfants sont la garantie de la survie des parents dans leur vieillesse. Pour les habitants des grandes villes, qui sont l'un des objets de notre étude. Les enfants ne constituent plus une main-d'œuvre comme par le passé. Pour les gens des villages, cette réalité existe également, mais toujours dans le sens de protection sociale. Ici, la question de la polygamie surtout en milieu urbain ne se pose pas ; seule se pose la question d'avoir une progéniture nombreuse, surtout que c'est possible avec une seule femme.

Soulignons que le plus important, encore aujourd'hui, c'est le fait que la procréation est la garantie de survie du « *kanda* », du nom de la famille, synonyme de liaison permanente, sanguine et directe entre les défunts et les vivants. La personne qui n'a pas d'enfants coupe cette relation, comme nous l'avons déjà écrit. Car un enfant, « *muana* », même adulte et marié, est toujours lié à ceux qui l'ont mis au monde. Rien ne peut couper ce lien intime, même pas la mort. L'enfant est même le seul remède contre l'anéantissement total. Donner le nom de son père à un enfant c'est permettre sa perpétuation. Ainsi, à sa mort, la personne n'ayant pas eu de « *muana* », n'ayant pas eu de gens à protéger, n'aura personne pour lui offrir directement des sacrifices, surtout dans son tombeau. Une fois mort, celui qui n'a pas procréé est au centre de la communauté le temps des rituels des funérailles, du deuil. Passé ce temps, il tombe dans l'oubli parce qu'il n'y a personne pour entretenir sa mémoire et solliciter des bénédictions. A ce propos, ERNY synthétise très bien cette pensée en affirmant : « On connaît le rôle que jouent les ancêtres dans l'univers religieux de l'homme traditionnel ; le bonheur des vivants dépend de leur bon vouloir. Mais au niveau de l'existence, ce sont les ancêtres qui dépendent des vivants : ils n'ont de réalité et de fonction, ils ne sont quelqu'un que dans la mesure où ils peuvent exercer leur influence sur des hommes de la génération actuellement présente sur terre, où ils peuvent intervenir dans leurs affaires, exaucer ou refuser leurs prières, donner leur nom aux enfants qui naissent et ainsi survivre, revivre en

³⁸⁴ ERNY, Pierre, op. cit. pp. 19-20.

eux. Mourir sans enfants, c'est mourir complètement... L'ensemble de ces données nous montre que dans sa philosophie de l'existence, l'homme d'Afrique est profondément vitaliste. Il sent en lui la poussée de la vie. Sous toutes ses formes et en toutes ses manifestations celle-ci est un bien, le bien par excellence. Il sera volontiers nataliste ; plus il aura d'enfants, mieux cela vaudra ; c'est le moyen le plus sûr pour devenir 'quelqu'un' en ce monde et pour rester 'quelqu'un' dans l'autre ; c'est l'unique moyen d'apaiser en soi l'angoisse métaphysique et de surmonter la peur de la mort »³⁸⁵.

Tout ce mystère se réalise au sein de la famille élargie, le clan qui, même aujourd'hui, régularise les relations de tous les membres et de chacun dans son rôle. Et l'alliance entre clans repose aussi sur cette nécessité d'avoir des enfants qui feront la liaison permanente entre ces deux groupes, même s'il y a divorce ou décès. Ce qui montre encore une fois le caractère personnel, social, clanique et cosmique de la procréation.

Ainsi, la procréation, ici comprise comme la capacité et la possibilité de donner la vie, capacité et possibilité de fécondité, surgit comme la composante fondamentale de la vie des mariés. Dans ce contexte, l'enfant apparaît comme le « porteur de toute la richesse de la famille et de la stabilité du mariage »³⁸⁶.

Aujourd'hui encore, malheureusement, l'impossibilité d'avoir des enfants de la part d'un couple, donne un caractère très précaire au mariage chez les Kongo. Ce qui explique l'existence de ce que nous appelons les contre – valeurs du mariage, telles que la polygamie et le divorce, comme nous le verrons. Et tout cela arrive, en dépit d'une relation à deux forgée dans l'amour et la compréhension mutuelle. Les gens suivent encore les lois traditionnelles. Les jeunes ont pris l'habitude de faire un enfant, avant le mariage, comme preuve de leur fécondité pour accomplir cette exigence traditionnelle. Ce qui n'a rien à voir avec la tradition ancestrale des *Kongo* d'Angola.

Ce désir, ancré et très fort des *Kongo* et des Bantu en général, d'avoir des enfants à tout prix a conduit certains observateurs à faire des analyses méprisantes comme celle-ci : « L'obligation première à laquelle est soumis l'époux, ce que ses hôtes et affins attendent de lui, un étranger, est de venir chez eux féconder une de

³⁸⁵ Idem, pp. 21-22.

³⁸⁶ SOUROU, Jean-Baptiste, op. cit., p.95.

leurs jeunes femmes pubères. Sous l'auvent ou dans la cuisine, le jeune homme et l'adolescente doivent donc faire l'amour. L'homme est ainsi le fécondateur de femmes dont les enfants viennent perpétuer ou élargir les effectifs, non de sa propre adelphie, mais de celle de son épouse. Son aptitude à remplir cet office mobilise toutes les attentions, l'avenir du ménage en dépend et la prise en charge ou non par l'époux de cette responsabilité dans le ménage en arrête le destin.

La démonstration de l'aptitude d'un homme marié à féconder son épouse ne signifie pourtant pas qu'on lui reconnaisse une paternité sur l'enfant à naître, son identification comme fécondateur n'entraîne pas sa reconnaissance en tant que géniteur des enfants nés de cette union. Si, en se mariant, un homme est tenu d'engrosser son épouse, il le fait pour le compte social et démographique de l'adelphie de celle-ci et non pour son groupe. Les femmes engendrent, les hommes fécondent, eux-mêmes n'engendrent rien ; ils se trouvent simplement dans l'obligation de contribuer à faire naître les enfants des autres.

Cette responsabilité des époux dans le mariage est corrélative d'une inquiétude, d'une préoccupation particulière portant sur leurs capacités fécondes, qui sont ainsi l'objet d'une valorisation originale et ambiguë »³⁸⁷.

Nous sommes devant certaines affirmations réductionnistes et, surtout, inquiétantes. Les Kongo n'ont jamais considéré les pères des enfants comme de simples objets. Même si sa fonction de père social est partagée avec d'autres personnes dans la société, les fonctions de fécondateur et de géniteur ne sont pas partagées. Personne ne lui retire ces deux fonctions qu'il est le seul à remplir. L'observation faite révèle aussi un total désintérêt à tenter de comprendre une situation avec les yeux et la raison de ceux qui la pratiquent et qui y croient. Ce qui met en exergue la subjectivité de l'auteur, car il juge les relations familiales kongo en se basant sur sa culture à lui, comme s'il n'y avait qu'un seul système de parenté « convenable » : le sien. Nous croyons que si tel était le cas, comme cela nous est présenté dans ce texte, nous serions devant un mode d'esclavage ; or nous sommes devant une façon assumée de vivre et de voir les choses autrement.

³⁸⁷GEFFRAY Christian, op. cit. pp. 41-42.

1.4.6. La naissance et le nom de l'enfant

A cause des nouvelles façons de vivre en ville, les femmes, à la sortie de l'hôpital après l'accouchement, partent chez leurs parents ou leurs tantes. Elles peuvent aussi recevoir à leur domicile ces mêmes personnes ou les mères de leurs maris. Le but est de faire en sorte que certains rituels soient toujours respectés. Et la meilleure façon de les voir respectés c'est de se faire entourer par des gens ayant une connaissance de ces rituels. Dans des milieux plus traditionnels, la procédure ne diffère guère de celle des temps anciens, avec l'action irremplaçable des sages-femmes. Des chants, des danses et des prières ont lieu aussi pour motiver la mère et exprimer la joie de recevoir un nouvel être dans la famille.

Ce qui est encore vrai, c'est qu'une femme *Kongo* ne peut pas être laissée aux seuls soins de la médecine conventionnelle, sans avoir la présence d'une personne adulte connaissant la tradition ancestrale, précisément du côté maternel. La question, à vrai dire, n'est pas seulement l'observance des rituels mais aussi une exigence traditionnelle qui constitue la paix et la sécurité de la femme. C'est un moment particulier et sacré où la femme est la seule exaltée, et, en elle, toutes les femmes trouvent leur fierté. La femme porte un être cher qui va agrandir la famille ; voilà pourquoi elle ne doit pas avoir la moindre préoccupation. Toutes ces responsabilités domestiques sont ainsi transférées aux personnes de son entourage du côté maternel.

Comme dans le passé, les hommes, au moment de l'accouchement, restent, en général, dans les environs, même si la femme accouche à l'hôpital.

En ce qui concerne l'enfant, il doit être protégé contre les mauvais regards, juste après les soins fondamentaux nécessaires, comme la toilette, la nourriture. La toilette en soi du bébé est faite, dès le premier jour, avec des produits protecteurs comme certaines feuilles ou ossatures.

Le nom, de son côté, n'est jamais choisi de façon arbitraire. Le nom est porteur d'une signification précise, pouvant être un événement, un parent défunt, etc. Et la personne est identifiée par ce que son nom veut dire. Même sans une croyance en la réincarnation, le nom chez les *Kongo* réincarne toujours une réalité, une personne défunte, lie à des personnes encore vivantes. Parfois les noms sont donnés longtemps après la naissance de l'enfant ; cela signifie que trouver une personnalité au bébé a été difficile. Le nom, plus qu'une désignation, est un symbole

d'identité au sens de reconnaissance de la personnalité du bébé à partir du nom qui lui est imposé. Pour cette raison, dans la culture *Kongo*, le nom n'est jamais neutre. Donner un nom neutre c'est vraiment un acte de courage et même de défi envers la tradition.

Le nom peut, encore aujourd'hui, symboliser la possession et le pouvoir dans le cadre d'un groupe donné. C'est-à-dire que la personne gagne, à partir de son nom, un rôle spécifique au sein de la famille. A ce titre, chez les *Kongo*, encore aujourd'hui, les enfants peuvent tous ne pas porter le nom du père. Ce qui complique la tâche des autorités en face de problèmes administratifs et d'état civil.

Les noms donnés aux enfants à la naissance indiquent normalement des situations personnelles vécues par les personnes qui les leur donnent ou ont un rapport avec certains événements concernant la famille ou la société elle-même. Derrière un nom il y a toujours un motif. Ce qui donne un caractère libre et riche au prénom d'un enfant. Parfois les enfants n'ont même pas de même nom de famille, ou cette question de nom de famille ne se pose même pas. Donner à un enfant un prénom ou un nom qui paraît méprisable, n'est pas le signe d'un manque d'amour, mais d'une compréhension de la structure de la société en soi et de l'intégration souhaitée de l'enfant en question. Donner, par exemple, à un enfant le prénom « *lungieki* », « laissez-moi » en français, n'est pas une blague mais le signe et la nécessité, pour la famille, d'éloigner le spectre de la persécution et de la mort, éventuellement présent auparavant. La compréhension de la notion et de la fonction du nom chez les *Kongo* peut être une des clés pour comprendre et décrire une communauté locale et surtout une famille.

En effet, un enfant peut recevoir plusieurs noms à la naissance, choisis « selon son rang et sa fonction par un parent déterminé... le nom paraît donc lié à l'intégration sociale de l'individu »³⁸⁸. En effet, c'est en réagissant avec le milieu environnant que les *Kongo* donnent des noms à leurs enfants ; c'est aussi une réponse affective face à différentes situations et événements liés à la vie quotidienne.

Dans tous les cas, l'annonce du nom d'un enfant est toujours un prétexte pour une fête, une célébration entre la famille, les amis et les voisins, etc.

³⁸⁸ RETEL-LAURENTIN A, HORVATH S, op. cit. p. 17.

1.4.7. L'éducation des enfants

L'éducation des enfants est, certes, d'abord l'affaire des parents³⁸⁹. Toutefois, dans son ensemble, toute la famille est responsable de l'éducation de l'enfant. Chez les sœurs de sa mère, l'enfant se sent toujours comme chez lui ; avec ses cousins, neveux de même âge, il est aussi un frère. C'est à partir de son jeune âge que l'enfant apprend à connaître tous les liens et les relations familiales et claniques. L'éducation se fait dans cette « liaison intime et cette forte dépendance réciproque »³⁹⁰. Cette relation de l'enfant avec ses proches, il ne la reçoit pas de façon formelle, mais par imitation de ce que font les différents membres de la famille. « On n'enseigne pas grand chose à l'enfant. C'est par lui-même qu'il apprend beaucoup du fait d'une présence totale dans la vie des adultes »³⁹¹.

1.5. Les contre-valeurs

Le fait d'avoir parlé des éléments enrichissants du mariage traditionnel *Kongo* encore présents de nos jours ne cache pas l'autre facette du mariage, celle des aspects qui, selon notre analyse, peuvent être considérés comme des contre-valeurs du mariage. La question des contre-valeurs aurait pu se poser dès l'analyse du mariage traditionnel. Toutefois, dans le chapitre consacré à son analyse, notre but était plutôt descriptif. Ainsi, nous pensons que certaines pratiques liées au mariage traditionnel, encore présentes, méritent un regard plutôt critique, mettant en évidence certaines habitudes qui ne sont pas synonymes de progrès.

Nous retiendrons les contre-valeurs suivantes :

1.5.1. La Stérilité

L'homme et la femme sont l'objet ultime du mariage Kongo, ce qui fait du mariage une réalité profondément anthropocentrée, dans tous ses aspects. Toutefois, la réalisation de cette anthropocentrisme trouve un sens uniquement dans la mesure où ce couple est capable de donner la vie ; c'est-à-dire, dans la mesure où

³⁸⁹ Les parents sont les géniteurs, les principaux éducateurs et les principaux nourriciers de leurs propres enfants.

³⁹⁰ KNAPEN, Marie Thérèse, *L'Enfant Mukongo*, Publications Universitaires, Louvain, 1962, p. 109.

³⁹¹ Idem, p. 110.

l'homme et la femme réalisent leur union dans l'acte procréateur, comme nous l'avons vu ci-dessus.

En dehors des motivations idéologiques, sociales et culturelles et même économiques qu'engendre le mariage *Kongo*, la stérilité d'un couple touche l'une des croyances les plus puissantes de l'homme de cette culture : elle touche à la survie ancestrale. En effet, avoir des enfants c'est le seul moyen d'être considéré comme un ancêtre après la mort. Le fait de ne pas en avoir donne à la personne le simple titre de défunt, comme nous l'avons aussi vu.

Les couples *Kongo* prennent cet idéal au sérieux, même aujourd'hui. Si, d'un côté, la mentalité moderne ne voit plus la stérilité comme un empêchement à la fidélité et au bonheur conjugaux, ni une entrave à l'amour entre deux personnes, d'un autre côté l'orgueil des gens les pousse à commettre des tromperies plus ou moins intentionnelles. La pression familiale n'est pas l'unique responsable de ces tromperies que nous avons évoquées. Nous constatons que les femmes acceptent mieux la stérilité, même si le dysfonctionnement est dû au mari. Pour les hommes, la situation est terrible. Ils ne l'acceptent pas facilement et cherchent dans l'adultère, le divorce et la polygamie de possibles remèdes pour extirper le mal. Le fait d'être considéré comme une contre-valeur provient du comportement des couples et de leurs familles, non pas de la stérilité en elle-même. La stérilité n'est pas et n'a jamais été un motif de divorce. La stérilité n'atteint, en aucun moment et circonstance, les valeurs profondes de la personne humaine.

Les vraies contre-valeurs sont, à notre sens, celles qui seront analysées maintenant.

1.5.2. L'Adultère

Ici aussi, il y a une certaine relation entre adultère et stérilité. Parfois cette relation n'est qu'une excuse ou même un alibi pour qu'un partenaire puisse sortir de la vie conjugale normale et avoir des rapports non officialisés avec d'autres personnes.

Aujourd'hui l'adultère peut porter atteinte à la réputation, aussi bien pour la femme que pour l'homme, mais il n'existe plus de sanctions comme par le passé.

Toutefois, l'adultère demeure une honte pour les personnes qui la pratiquent, et un motif suffisant de mépris pour les familles concernées.

En tout cas, l'adultère se présente, normalement, comme un premier pas vers le divorce. Les problèmes vécus, comme la stérilité, la santé fragile, l'incompréhension et autres font que la personne cherche des compléments en dehors du foyer. Chercher ailleurs ce qui manque au foyer conjugal est l'une des causes les plus connues de divorce chez les *Kongo*.

1.5.3. Le Divorce

Le divorce n'est pas une réalité très répandue chez les *Kongo*, mais il est de plus en plus présent dans le quotidien des jeunes. En réalité, « les circonstances dans lesquelles les tractations en vue du mariage s'effectuent sont des gages et des moyens qui protègent fortement l'union conjugale. Toute difficulté peut être résolue ou entre les époux ou avec le concours des familles »³⁹².

Pour les *Kongo*, le divorce est contraire aux valeurs traditionnelles fondamentales de la culture, compte tenu des dégâts qu'il peut engendrer à tous les niveaux de la vie familiale, « car, les problèmes conjugaux ont souvent une répercussion positive ou négative sur les belles-familles »³⁹³. Néanmoins, certains comportements de l'un ou des deux époux, ainsi que d'autres situations internes ou externes peuvent précipiter le divorce. Même aujourd'hui, l'adultère, la stérilité, l'impuissance, les maladies ne sont nécessairement pas synonymes de divorce. Généralement, l'une de ces raisons peut créer une autre situation plus désagréable, celle de la polygamie.

1.5.4. La Polygamie

La polygamie est un fait réel chez les *Kongo*. Un fait non généralisé mais un fait quand même. Il y a des gens mariés qui, même aujourd'hui, ne se posent nullement la question d'avoir une deuxième ou troisième femme. Ils le font tout

³⁹² SOUROU Jean-Baptiste, op. cit., p. 109.

³⁹³ LILUALA Abel Fernando Estêvão, op. cit. P.107.

simplement. Et du point de vue coutumier, on ne se pose pas de questions, dès lors que les choses sont faites comme le veut la tradition. La polygamie ne repose plus sur les anciennes raisons de main-d'œuvre pour les champs, de pouvoir ou de richesse. C'est désormais une question d'ordre personnel, liée à la mauvaise entente entre les époux dans le foyer ou encore à la richesse déjà évoquée mais pas dans le sens ancien selon lequel avoir plusieurs femmes apportait plus de prospérité grâce au nombre de personnes qui travaillaient dans les champs. Aujourd'hui la réalité est tout autre : en effet, l'homme est déjà un possesseur de richesses et veut démontrer qu'il peut être capable d'avoir plusieurs femmes et enfants et qu'il peut les nourrir et les éduquer sans aucun souci. L'homme fortuné démontre sa richesse en collectionnant les femmes. C'est, surtout, une quête de pouvoir et de domination face à la société environnante. En d'autres termes, si avant la polygamie créait la richesse, de nos jours, c'est la richesse qui crée la polygamie.

D'autres raisons expliquent la polygamie aujourd'hui, comme la stérilité de la femme, le fait de n'avoir que des enfants d'un même sexe, surtout le féminin ... Dans ces cas, l'homme cherche à trouver une autre femme susceptible de lui donner ce que sa femme est incapable de lui apporter³⁹⁴.

Néanmoins, la polygamie aujourd'hui entraîne un véritable problème, celui de la légitimité de ces unions. Du côté traditionnel, toutes les unions faites dans le respect des valeurs de la tradition sont légitimes et méritent d'être considérées comme telles. Cela signifie que l'époux aura les mêmes devoirs et obligations pour chacun des foyers : il doit assistance à tous les enfants, il construit des ménages autonomes pour chacune des femmes, il participe à l'épanouissement de chacun des membres de la famille. En d'autres termes, le polygame d'autrefois devait mettre en évidence un traitement égalitaire à l'égard de ses femmes. Actuellement et juridiquement parlant, seule la femme ayant contracté un mariage légal, est digne d'être considérée comme femme mariée, même si elle n'est pas la première dans

³⁹⁴ Jean-Baptiste Sourou, dans l'ouvrage que nous venons de citer (pp. 104-109), place dans les origines de la polygamie aujourd'hui les mêmes raisons qu'autrefois comme la main-d'œuvre pour le travail, le fait de ne pas pouvoir toucher une femme qui allaite, la soumission de la femme au lévirat... Nous pensons que ces raisons ont évolué comme la société elle-même. Aujourd'hui, par exemple, les hommes savent qu'ils peuvent s'approcher de leurs épouses peu de temps après l'accouchement sans aucun inconvénient. Malgré cela, certains hommes touchent leurs femmes pendant l'allaitement et cherchent encore d'autres femmes. Pour nous, ces raisons ne tiennent plus aujourd'hui, compte tenu des progrès dans le domaine de la santé, du droit, des médias. Personne n'est plus isolé. Le fait est que nous sommes en présence d'une forte résistance aux modèles sociétaux imposés par le développement social de nos jours.

l'échelle des unions³⁹⁵. Parfois, il arrive que l'homme préfère contracter le mariage civil avec l'une de ses femmes qui n'est pas la première dans le rang du mariage traditionnel. Notons que ce cas est rarissime³⁹⁶. Toutefois, quelle que soit le contexte, la situation des autres co-épouses, tant en matière d'héritage qu'en matière de prestige social, est réellement contraignante et très difficile à gérer.

En outre la polygamie, de nos jours, a d'autres conséquences réelles dans la vie de gens. Parmi ces conséquences nous pouvons citer :

- ✓ Du point de vue purement humain, la polygamie est un attentat à l'exclusivité et à l'union de l'amour ; elle déstabilise la famille en créant des mésententes entre les femmes, les familles, les enfants 'protégés' et ceux qui ne le sont pas. En effet, de nos jours les co-épouses n'habitent pas ensemble : il n'est pas question d'avoir des maisons encerclées autour d'une maison principale. L'homme est contraint d'avoir une maison principale et officielle et d'autres maisons secondaires ;
- ✓ La polygamie s'oppose à la communion souhaitable entre les époux ;
- ✓ La dispersion des femmes et des enfants, loin d'être aujourd'hui un signe de notoriété pour l'homme, pose des problèmes relatifs à l'éducation des enfants, à la liberté des femmes et aussi à l'héritage futur³⁹⁷. Aujourd'hui, à cause de l'ouverture de la société, les épouses d'un polygame ne vivront pas entre elles la même harmonie qu'auparavant ;
- ✓ La polygamie crée aussi des problèmes d'héritage, comme nous l'avons mentionné.

³⁹⁵ Cfr. MEDINA Maria do Carmo, *Direito de Família*, Luanda, Coleção Faculdade de Direito da UAN, 2005, p. 136. En effet, le Droit de la Famille actuel prévoit uniquement l'annulation d'un premier mariage traditionnel bigame.

³⁹⁶ Cela commence à être un motif de réflexion sociale et politique sur l'ensemble du territoire angolais. En réalité nombre de personnes de la fonction publique et de la sphère politique sont obligées de se déplacer constamment à cause de leurs responsabilités. Ils peuvent rester des années dans d'autres villes ou même à l'étranger. Dans la plupart des cas, avançant l'excuse de la solitude, ces hommes cherchent d'autres femmes. C'est l'une des raisons, parmi tant d'autres. En réalité le phénomène est beaucoup plus large. On est maintes fois confronté à des situations de concubinage, qui pour l'essentiel se distingue de la polygamie, car il n'y a pas eu les célébrations requises par la tradition pour que ce soit un vrai mariage. Si une union ne respecte pas les fondamentaux des procédures traditionnelles, elle n'est qu'un simple concubinat aux yeux de la communauté *Kongo*. Certaines personnes encouragent le concubinage au nom de la liberté et du droit de ne pas être lié à quelqu'un uniquement par respect de la tradition. Mais pour les *Kongo*, même s'il y a de l'amour, des cadeaux entre l'homme et la femme, s'il n'y a pas « *nkanda a longo* », il n'y a pas de mariage.

³⁹⁷ La question est sérieuse dans la mesure où la loi angolaise, même si elle reconnaît la paternité des enfants issus d'un autre mariage que le mariage légal, ne reconnaît cependant pas de droits à la deuxième femme.

Ceux qui la défendent affirment que la polygamie est le seul moyen d'éviter la prostitution et la disproportion entre le nombre de femmes et d'hommes.

Si, même pour les ancêtres, la polygamie était déjà un accident, alors aujourd'hui elle ne serait qu'un produit de l'égoïsme et de l'insatiabilité masculine.

1.5.5. La Crise d'Identité

Le fait qu'aujourd'hui certains jeunes veulent être les seuls acteurs de leur mariage, en faisant fi des avis familiaux, menace l'équilibre culturel des *Kongo*. La société ne tolère pas ce comportement et les jeunes en cause se sentent marginalisés et désemparés. Pour certains jeunes, être civilisé c'est renoncer à ses origines, ce qui est tout à fait critiquable. En réalité, ces jeunes fuient la rencontre des cultures et préfèrent l'assimilation. La crise d'identité provient ainsi du fait que les jeunes perdent l'esprit critique et oublient que la rencontre n'étant pas mauvaise en soi, ouvre, en revanche, des horizons nouveaux et permet d'acquérir un regard constructif et critique sur ce qui se présente comme nouveauté. Pour notre part, nous pensons que le déséquilibre culturel dont nous parlons se note au niveau des relations de ces jeunes et des générations anciennes ; il se vérifie aussi au sein des jeunes eux-mêmes, entre ceux qui abandonnent totalement leur tradition et ceux qui cherchent à évoluer sans pour autant renoncer aux aspects positifs de la culture traditionnelle. Ce qui est clair c'est que les jeunes dits assimilés n'arrivent jamais à sortir totalement de leur culture ni à prendre totalement les atouts de la culture souhaitée. On dit souvent qu'ils ont perdu leur identité.

1.6. Les Unions Libres

Les unions libres, phénomène qui n'était pas connu avant, sont de plus en plus visibles dans l'univers matrimonial *Kongo*. Au nom de la liberté et du

C'est-à-dire qu'en cas de mort du mari, la deuxième femme n'hérite de rien directement, sauf s'ils ont eu des enfants. Dans ce dernier cas elle héritera de façon indirecte. Cfr. MEDINA Maria do Carmo, op. cit. p.139 s.

modernisme, des jeunes cherchent à faire des compromis sans le consentement des familles, parfois sans la moindre information. Ces dernières se retrouvent, dans ces cas, devant le fait accompli. Les raisons évoquées pour y arriver sont multiples : la soif de liberté, la fuite face aux obligations imposées par la remise de la dot, la méconnaissance des valeurs culturelles du conjoint, l'exode rural, la scolarisation, peuvent être considérés comme quelque unes des causes de l'union libre, pas encore acceptées par l'ensemble des *Kongo*. Pour eux, l'union libre c'est une triste façon, pour les jeunes, de se retrouver « abandonnés à eux-mêmes », supportant « toutes leurs misères morales et matérielles »³⁹⁸.

Ces unions libres, dans la mesure où elles se font sans un compromis minimum, sont responsables d'autres phénomènes nouveaux et tristes chez les *Kongo* : les filles-mères et les avortements. Les filles-mères sont des adolescentes inexpérimentées déjà en charge d'enfants issus de grossesses non accompagnées. Soulignons le recours aux avortements clandestins, dans des conditions risquées pour la vie de celles qui le subissent.

³⁹⁸ SOUROU, Jean-Baptiste, op. cit. p. 42.

CHAPITRE II : SIMILITUDES ET SIGNES DE RÉSISTANCE

1. Similitudes entre le mariage traditionnel et le mariage *Kongo* actuel

Les similitudes existant entre le mariage traditionnel et le mariage des *Kongo* se retrouvent aussi bien dans leur aspect matériel que dans leur aspect formel. D'une part, la modernisation de la société est freinée par une résistance toujours visible, d'autre part, « les liens juridiques avec les ancêtres demeurent très forts, et la vie coutumière reste performante... En d'autres termes, l'organisation communautaire des rapports sociaux n'a jamais cessé d'être le cadre régulateur des sociétés africaines, et le fait qu'on lui a dénié toute valeur n'a interdit ni son efficacité ni sa légitimité.

Les réformes introduites à la suite de la colonisation et au lendemain des indépendances n'ont pas réussi à remplacer les structures parentales traditionnelles par le droit moderne de la famille. Nous pensons qu'avait été sous-estimée la force de la coutume dont les fondements ne sont pas seulement visibles mais aussi et surtout invisibles, et que le transfert des textes sans les représentations associées est une illusion »³⁹⁹.

Les réformes, mêmes bonnes, n'ont pas pu pénétrer « l'*anima* » des *Kongo*, car personne ne leur a demandé leur avis avant de les mettre en pratique. En réalité, loin de trouver un vrai dynamisme dans le sens de la modernisation, on a assisté à un certain dualisme, présent non seulement dans le milieu rural, mais également présent dans le milieu urbain, adapté aux éléments existants, matériels et formels, qu'ils soient traditionnels ou modernes. On trouve la même ferveur chez les intellectuels qui renouvellent à chaque fois cet intérêt pour les valeurs culturelles traditionnelles.

³⁹⁹ KUYU MWISSA Camille, op. cit. p. 67.

1.1. Le mariage proprement dit

« *Nkanda a longo* » ou « *nkanda kinzitikila* » est remis aux parents de la jeune fille. La cérémonie se divise en sept moments clés. Voici le premier : aujourd'hui c'est la jeune fille elle-même qui remet la lettre à ses parents. Elle la reçoit de son prétendant, déjà connu de sa famille. La lettre est remise dans un plat et accompagnée d'une boisson alcoolisée, bière ou whisky dans les grandes villes, et malavu dans les villages, si l'on ne trouve pas les deux premières boissons. La première évolution c'est qu'ici on utilise déjà une lettre écrite et la boisson peut être moderne ou traditionnelle. Parfois les parents n'acceptent plus la boisson traditionnelle pour ce moment précis.

Le second moment : le père, après avoir lu la lettre convoque les oncles de la jeune fille pour répondre à la lettre et définir le montant de la dot. Ce moment correspond au partage des boissons apportées par le fiancé. Sont présents à la réunion les représentants du « *kisé* », du « *kanda* » et du « *kinkai* » de la jeune fille. Même ceux n'ayant jamais eu de relation de proximité avec la jeune fille, dès lors qu'ils sont adultes et membres de l'un de ces groupes, peuvent participer à cette rencontre. En pratique, le groupe maternel fait sa demande à part et le groupe paternel⁴⁰⁰ fait de même. Une fois la liste complète, la fille la rapporte à son fiancé ou directement au père de celui-ci, avec une autre lettre, dont l'essentiel est la recommandation de faire rapidement les étapes suivantes « *Iwenda Iwa lambila mu ngazi ke lulambiko muamba a nguba ko, bobo y utanga* », « allez faites vite, utilisez l'huile de palme, plus rapide que la pâte d'arachide, cette dernière peut moisir »⁴⁰¹.

A la troisième étape, le père du garçon assume lui aussi la responsabilité de convoquer les membres des deux familles du garçon, c'est à dire, la sienne et celle de la mère du garçon, avec une information préalable sur les motifs de la réunion. Il

⁴⁰⁰On constate souvent que c'est le moment où les frères du père en profitent pour demander nombre de choses au garçon comme si leur fille était une marchandise. Sous prétexte de récupérer un peu de ce que leur frère a fait pour élever leur fille qui de toute façon va agrandir une autre famille. C'est un moment de grands débats et le père n'a rien à dire, surtout s'il n'est pas l'un des aînés de la famille. Dans certaines familles les demandes sont hors norme et donc difficiles à satisfaire, comme de animaux en voie d'extinction, juste pour faire payer des amendes au garçon, au cas où il n'arrive pas à s'en procurer.

⁴⁰¹L'idée est de faire pression sur la famille du garçon. En fait, s'il a pris la décision de remettre le « *nkanda a longo* » cela signifie qu'il est prêt à poursuivre les autres démarches, ce qui n'est pas toujours évident. Le temps parfois s'avère très long d'une étape à une autre. Et comme c'est principalement le garçon qui doit rechercher les biens demandés, les familles ne font pas beaucoup de pression. Il prend son temps pour réunir les éléments de la dot.

s'informe du sens de la réponse, qui normalement est positive et du contenu de la lettre, c'est-à-dire, la liste de biens à amener pour les fiançailles et la somme d'argent demandée. Ici on ne prend aucune décision sur les fiançailles. La seule chose faite c'est la prise de l'information et la proposition d'une date pour rencontrer la future mariée et sa famille.

Au quatrième temps, la famille du garçon propose une date pour connaître l'autre famille, à travers de ce que les Kongo appellent « *nlandu a nkanda* », c'est-à-dire ce qui vient après la lettre de fiançailles, qui consiste à présenter le futur mari aux membres de la famille de la fiancée et vice-versa. A ce moment, la famille du garçon peut déjà amener la lettre de fiançailles ou décider de l'amener plus tard. Certaines familles préfèrent donner la lettre de réponse et la liste des biens à ce moment-là plutôt que de l'envoyer après par l'intermédiaire de leur fille. Dans ce cas, ils informent la famille du garçon de la remise de cette lettre le jour même.

Cette cérémonie est couronnée par un repas offert par la famille de la jeune fille et représente le début officiel des fiançailles. C'est la famille de la jeune fille qui prépare le repas, ainsi que les boissons, ce qui n'interdit pas la possibilité de coparticipation de la famille du garçon, si elle le désire. En revanche, cette dernière doit offrir deux cartons de bière pour symboliser le lavage de la fiancée et deux cartons symbolisant les deux seins de la femme et servant aussi pour « *muanga matoko* », éloigner les garçons.

Le cinquième moment est la préparation des conditions au mariage, de la part de la famille du garçon, mais surtout du garçon lui-même. C'est le vrai moment du « *songa kiyakala* », montrer ses capacités d'homme, que nous avons traité au moment du mariage traditionnel ancien. Ici encore le garçon doit montrer sa capacité à prendre femme et à prendre soin de cette dernière. Cela doit commencer à partir de ce moment là. Les familles savent qu'elles doivent intervenir mais elles attendent toujours que le garçon soit honnête, qu'il dise lui-même ce qui manque pour la dot. En général, la famille aide dans l'acquisition des boissons et financièrement afin de compléter les sommes demandées. Pour le garçon lui-même, c'est un moment d'orgueil personnel et d'imposition de ses marques au sein de la famille. Le déroulement de ce moment marquera pour toujours ses futurs engagements dans la résolution des problèmes familiaux. Même s'il y a des aides substantielles de la part

des parents ou des oncles, aux yeux du reste de la famille, on évite de le faire savoir, afin de protéger le jeune garçon.

Une fois cette étape terminée, les familles sont prévenues et la date du mariage est fixée.

Le sixième moment est le « *Longo* », le mariage traditionnel proprement dit. Comme par le passé, les pourparlers initiaux se déroulent sans la présence des fiancés. C'est une affaire de familles, qui encore récitent la généalogie des deux parties comme les « *kinkai* », pour éviter le mariage entre membres du même lignage.

Au-delà de la dot, l'entrée dans la maison des familles de la fiancée est toujours faite par l'offre symbolique d'une boisson alcoolisée pour demander la permission de s'installer dans le domaine du beau-père du garçon, le « *lumbu lwa nzitu* ». Si, par hasard, la jeune fille est tombée enceinte avant la cérémonie, la famille du garçon paye une amende parce que leur fils a manqué de respect au « *lumbu lwa nzitu* ».

La cérémonie en tant que telle ne s'éloigne pas, pour l'essentiel, de ce qui était fait dans le passé. En ce qui concerne les maîtres de cérémonie, les familles, qui n'ont pas de maîtres de la parole et des proverbes, peuvent demander l'aide à quelqu'un d'une autre famille en échange d'une compensation monétaire ou matérielle. De toute façon, tout participant au mariage : membres des familles et invités, tous ont le droit de participer aux débats, en évitant les questions trop familières.

Dans la réalisation du « *Longo* » les *Kongo* privilégient encore aujourd'hui l'oralité plutôt que d'autres modes de communication. Aucun code écrit n'est prononcé, excepté le « *nkanda a longo* » unique élément écrit de la cérémonie. La raison du choix paraît être liée aux aspects marquants de la transmission culturelle qui est orale de façon prédominante, mais aussi, selon KUYU MWISSA, au fait que « l'oralité résulte d'un choix dicté par une organisation des échanges qui assure une proximité sociale c'est-à-dire une relation interindividuelle assez proche et valorise une individualisation fondée sur l'identification des locuteurs et la qualité de la locution. Et cela, contrairement à l'écriture qui insiste sur le message codé dans le

texte... l'oralité, en privilégiant les rapports sociaux, particularise l'expérience juridique africaine par rapport aux peuples de l'écriture »⁴⁰².

Le Septième moment correspond à la nuit de noces et à la preuve de « *kimuenze* », de la virginité⁴⁰³. Aujourd'hui, dans les grandes villes, les mariés vont généralement dans un hôtel pour leur première nuit. Dans les villages, ils vont directement à leur maison préparée à l'avance. Pour les jeunes ayant vécu leurs fiançailles dans la continence absolue, la première nuit compte beaucoup et la preuve de virginité sera confirmée par le mari devant la famille. Les familles, même si elles ne vérifient plus le lit nuptial, cherchent toutefois à obtenir l'information par des moyens directs ou indirects, par exemple à travers le dialogue avec les mariés. De nos jours, il ne semble plus qu'il y ait d'amende ou de maltraitance si la fille n'est plus vierge.

Éléments constitutifs du mariage traditionnel : ancien et actuel

MALAVU MA NTETE / 1 ^{er} VIN	
ANCIEN	ACTUEL
Présentation : était un problème du père et du « <i>ngudi a nkasi</i> », oncle maternel. Les familles entamaient les premières relations d'amitié ciblées, sans la présence des intéressés : « <i>e kwela kua aleke kansi e nvila za ambuta</i> », c'est-à-dire, le mariage est pour les enfants mais le lignage appartient aux adultes. Ceci maintenait les mariages quasi indissolubles. C'était la base où la jeune fille est reconnue comme future belle- fille.	Présentation : le garçon participe au choix de sa future épouse, il participe activement à la préparation et à la réalisation de l'acte. Le garçon est reconnu comme futur gendre.

⁴⁰² KUYU MWISSA Camille, op. cit. p. 44.

⁴⁰³ Actuellement, en général, les jeunes cherchent à avoir des rapports sexuels avant le mariage proprement dit et cela pour deux raisons fondamentales : la première est la nécessité de savoir avant le mariage s'ils ont la capacité de faire des enfants. Cela pour éviter des complications futures comme des accusations mutuelles de stérilité, des interventions familiales, beaucoup de fiancés assumant ce risque « anti – culturel » se présentent au mariage déjà avec un fruit de leur union pour prouver à tout le monde leur fécondité. Ils savent pourtant qu'ils seront obligés de payer des amendes. Pour cette raison, dans certaines familles, les amendes pour cause de non respect de la virginité sont payées par les deux parties, la famille du garçon et la famille de la fille, ce qui se termine normalement par un échange de bouteilles de vin ou de cartons de bière. La deuxième raison, c'est le fait même des mutations sociales. La société *Kongo* n'est plus aussi exigeante qu'avant et les gens ont une autre mentalité par rapport à la vie sociale et à la maturité sexuelle, en particulier. Dans les deux cas, la perte de la virginité n'entraîne plus la honte des familles concernées. Même sans avoir des enfants avant le mariage, les jeunes *bakongo*, comme d'autres jeunes vont au mariage avec déjà une relative expérience sexuelle. Le pire est que ces exigences de virginité ne concernent que les filles. Ainsi, les familles qui arrivent à conserver la virginité de leur fille jusqu'au mariage, traditionnel ou pas, expriment toujours une certaine fierté. Parfois même quand il y a des petits litiges dans le couple, la famille utilise normalement cet argument pour justifier la bonne éducation de sa fille, même si l'une n'a rien à voir avec l'autre.

MALAVU MA NZOLE / 2 ^{ème} VIN	
ANCIEN	ACTUEL
Fiançailles (dimbu, signe) : “ <i>e nkombo a vo unkanigila wabonga e saka wa vana</i>”, c’est-à-dire, quand on attache une chèvre on doit lui donner à manger. Jusque là les intéressés ne sont pas impliqués. Participent à la cérémonie les parents, les frères et les oncles des deux côtés de la famille du prétendant. Échange de cadeaux, animaux, nourriture, etc. Les fiancés deviennent des amis mais n’ont pas le droit aux contacts sexuels. La jeune fille est autorisée à préparer de la nourriture pour son futur époux.	Fiançailles : implication totale des futurs mariés. Contacts sexuels non permis mais tolérés. Y participe toute la famille des deux côtés mais aussi les amis et les intéressés. <i>La Lettre de fiançailles</i> est une réalité moderne.
MALAVU MA TATU / 3 ^{ème} VIN	
ANCIEN	ACTUEL
Kwela longo, mariage : mariage proprement dit, versement de la dot. Participent les prétendants au mariage, les familles, les autorités traditionnelles, les amis, les voisins, les curieux. Les mariés boivent le vin de palme devant et avec les chefs des clans, après le versement d’une petite partie par terre en hommage aux ancêtres. Tout le monde y participe. Les anciens prétendants deviennent mariés de fait, obligés de cohabiter, tout en suivant les derniers rituels.	Mariage traditionnel, versement de la dot, pas encore de mariage civil. Tout le monde y participe. Cohabitation possible en fonction des familles et des conditions. En principe est demandé l’avis des jeunes, en fonction de la réalisation du mariage civil ou religieux. Les mariés boivent le vin de palme, s’il existe, et du champagne devant les familles réunies. Contact sexuel permis « <i>e longo luvangama mbamba lua fwa mbamba</i> », le mariage est fait. Après il faut simplement suivre les autres pas.

Tableau 2 : Éléments du mariage traditionnel et actuel.

1.2. Similitudes et résistances aux valeurs traditionnels

Malgré le temps qui passe et la succession des générations, le mariage est l’acte particulièrement fort et irremplaçable rendant réelle et palpable la communauté de vie et qui détermine la parenté. Ainsi, la parenté est réelle et acquise, comme nous l’avons vu, car elle émane de la consanguinité mais aussi des alliances. Or, la première similitude importante entre le mariage traditionnel et le mariage moderne est justement la parenté, en ce qu’elle a de plus sacrée, pour les *Bantu* en général et

pour les *Kongo* en particulier, c'est-à-dire, la consanguinité et l'alliance. C'est dans le « *kanda* », la communauté de vie, que l'individu cherche et parvient à trouver le lieu privilégié pour accroître « le sentiment collectif d'appartenance à telle communauté de destin par solidarité organique et, en même temps, un désir de reconnaissance par les autres »⁴⁰⁴. En réalité, le mariage chez les *Kongo* demeure encore un mode d'expression, de reconnaissance et un lieu de partage. Un même mot, « *Kwela* » peut à la fois signifier l'alliance, le partage, non seulement entre les familles, mais également entre les mariés eux-mêmes. Mais le mot peut aussi signifier toutes les règles 'intransposables' que tous ces gens doivent suivre. *Kwela* devient ainsi un mot, une réalité qui fait que tous se sentent impliqués par le mariage d'un membre de la famille.

Cette implication de tous est un appel à la communauté tout entière, les vivants et les morts. Car une communauté ne peut pas être une communauté de vie si elle ne donne pas aux ancêtres la place qu'ils méritent dans la société. Le seul élément qui rend compréhensible et 'exécutable' une communauté réelle c'est l'action des ancêtres, car ils sont les fondateurs des communautés généalogiques et matrimoniales.

Ce qui définit une communauté généalogique c'est le lignage d'une personne. En réalité, encore aujourd'hui, chaque *mukongo* connaît par cœur l'essentiel de son lignage (qui est naturellement celui de sa mère), mais aussi celui de son père. Le lignage demeure une communauté très forte, où les échanges sont la face visible des liens qui unissent les gens. Si l'agriculture n'est plus le moyen fondamental des échanges, puisque la société est en train de changer elle aussi, les communautés cherchent ainsi d'autres moyens de partage et d'échange. L'important est que la solidarité clanique soit visible ; et cela se retrouve dans chaque événement avec un caractère fastueux public ou même privé. Nous sommes d'accord avec KUYU MWISSA, quand il dit qu'il « est toutefois nécessaire de rappeler qu'en droits originellement africains, quels qu'ils soient, les échanges n'ont pas essentiellement un caractère de transaction économique. Ils sont d'après l'expression de Marcel MAUSS, un 'fait social total', c'est-à-dire qu'ils ont à la fois une signification sociale,

⁴⁰⁴ NIANG M. *Structures parentales et développement au Cameroun*, Thèse, Paris, LAJP, 1970, p. 22, cité par Camille KUYU MWISSA, op. cit. p. 21.

religieuse, morale, juridique, etc »⁴⁰⁵. Concernant les communautés matrimoniales, les *Kongo* sont beaucoup attachés au mariage exogame, mais au sein de leur groupe d'appartenance, de telle façon que les hommes et les femmes se trouvent impliqués dans l'observance des mêmes rituels matrimoniaux. On ne parle plus de circulation des garçons et des filles dans le sens ancien de préserver des liens entre familles au sens large du terme, ni des avantages de main-d'œuvre, mais surtout de la volonté des jeunes à choisir librement leurs conjoints. Toutefois, l'aspect traditionnel joue son rôle stabilisateur entre les couples et les familles concernées. Dans ce cas, les familles, à travers les prétendants au mariage et vice-versa, sont appelées à respecter les divers tabous ou interdits pour éviter les mésalliances ; la prohibition de l'inceste et les qualités individuelles⁴⁰⁶ sont prises en compte ; mais surtout le respect des liens claniques, de façon à ne pas épouser un membre au sein de la famille proche ni une personne aux antécédents maléfiques. Les plus importants encore sont la nécessité de la procréation et la préservation de la paix sociale entre familles. L'important aujourd'hui dans le mariage n'est plus « le partage de la totalité des spécificités »⁴⁰⁷ en cherchant des mariages entre familles très proches, ce qui est toujours réel, mais le partage de l'essentiel, le partage du commun. Dans tous les cas, nous sommes confrontés à une vraie résistance pacifique aux modèles de mariage proposés par les institutions qui détiennent le pouvoir aujourd'hui. Dans ce sens, les aspects comme l'amour conjugal, la valorisation de la vie qu'on trouve dans la nécessité de la procréation⁴⁰⁸, la place des enfants dans la société⁴⁰⁹, la sacralité du mariage trouvent tout leur sens.

Et la résistance nous paraît plus féroce et efficace quand elle est pacifique.

⁴⁰⁵ KUYU MWISSA Camille, op. cit. p. 28.

⁴⁰⁶ Cfr. Camille KUYU MWISSA, op. cit. pp. 28-29.

⁴⁰⁷ En utilisant une expression de Michel Alliot, reprise par KUYU MWISSA, dans l'ouvrage que nous venons de citer, p. 29.

⁴⁰⁸ La procréation est comprise toujours comme le plus sublime des biens chez les *Kongo*.

⁴⁰⁹ Aujourd'hui, comme autrefois, il est possible de parler d'une représentation africaine de l'enfant. Selon KUYU MWISSA, dans l'ouvrage que nous venons de citer, p. 34, l'enfant est à la fois don de Dieu, réincarnation des défunts, lien entre l'invisible et le visible, sécurité sociale des parents, plus-value du couple, etc. Chez les *Kongo* l'enfant est non seulement une propriété pour ses parents et sa famille mais aussi la propriété de toute la communauté. Pour cette raison, la communauté entière se voit engagée dans la vie de l'enfant pour le meilleur et pour le pire. A sa naissance, l'enfant hérite de tous les biens de la communauté. Il a le droit d'être nourri, d'être protégé. Mais parfois, l'enfant est maltraité, parce qu'il est considéré comme cause de malheurs familiaux et même communautaires, surtout quand il naît avec un aspect physique peu agréable. Il y a même des cas où les parents doivent déménager pour éviter des persécutions et maltraitements de leurs enfants nés avec un handicap. Actuellement, il y a des cas où ces enfants sont simplement abandonnés aux services de l'État.

1.3. Similitudes et résistances à ce que nous appelons contre – valeurs

La société *Kongo* aujourd'hui est plus sensible à ce qui concerne la stérilité. La stérilité n'est plus vue comme une malédiction de la femme, mais comme un phénomène naturel lié à l'organisme humain et dont les causes sont diverses comme le prouve la médecine. Ainsi, on comprend mieux l'impuissance masculine qui, elle aussi, peut avoir des causes naturelles. Cependant, dans le fond des gens, il y a toujours le côté obscur du problème. Les causes naturelles sont souvent supplantées par des causes surnaturelles. Et même si l'on va chez le médecin pour chercher une possible guérison, on va aussi chez le « *nganga* » pour que, une fois la guérison survenue, aucun nouveau fétiche ne puisse 'attacher' l'ex malade⁴¹⁰. Ainsi, selon l'imaginaire populaire, la stérilité peut aussi avoir une origine surnaturelle. Si jamais les difficultés ne sont pas surmontées, les gens trouvent facilement des raisons pour divorcer. Car chacun veut attribuer les causes de l'échec à l'autre. Le même comportement s'observe entre les familles.

Dans cette situation, la personne la plus touchée est surtout la femme. Le garçon sort « socialement » indemne et trouve plus facilement une autre relation, ce qui n'est pas la solution, car il y a des cas où le changement de femmes ne donne pas lieu à une naissance. Parfois, la séparation ou le divorce peuvent être plus chanceux pour la femme quand elle arrive à procréer dans une autre relation. A cause des liens familiaux, beaucoup peinent à se rendre compte que la stérilité peut aussi être liée à une incompatibilité entre les époux. Si la femme peut être souvent considérée comme plus résignée, la situation pour les hommes dégénère souvent en polygamie.

Toutefois, la stérilité n'est pas l'unique cause de la polygamie. Elle est seulement l'une des causes et pas la plus importante, parce qu'elle est une réalité très rare dans la société. Le fait que l'homme *Kongo* est convaincu qu'il peut avoir plusieurs femmes simultanément, sans que cela ne choque la société, peut-être la raison fondamentale de la culture de la polygamie encore de nos jours.

⁴¹⁰ Cfr. Altuna Pe. Raul de Asua, op. cit. p. 560.

Les explications classiques, déjà évoquées, des causes de la polygamie ne font plus l'unanimité, ni au sein des jeunes, ni au sein des adultes. Aujourd'hui, les jeunes cherchent, après la longue période de guerre pré-coloniale et post-coloniale, des raisons plausibles pour défendre la polygamie. Selon eux, le très grand nombre des jeunes garçons tués pendant le conflit armé a créé un déséquilibre entre le nombre des femmes et celui des garçons ; et pour qu'il n'y ait pas de jeunes femmes sans maris, il faut se tourner vers la polygamie pour rétablir l'équilibre dans la société. D'autres hommes disent que la polygamie est un moyen efficace de combattre la prostitution, réalité inexistante dans le passé.

En somme, la polygamie, quelle que soient sa couleur ou son explication, demeure une contre-valeur pour n'importe quelle société qui prétend être respectueuse de la dignité humaine et de la femme en particulier.

Différents moments des cérémonies du mariage traditionnel pratiqué aujourd'hui. Sources de l'auteur.

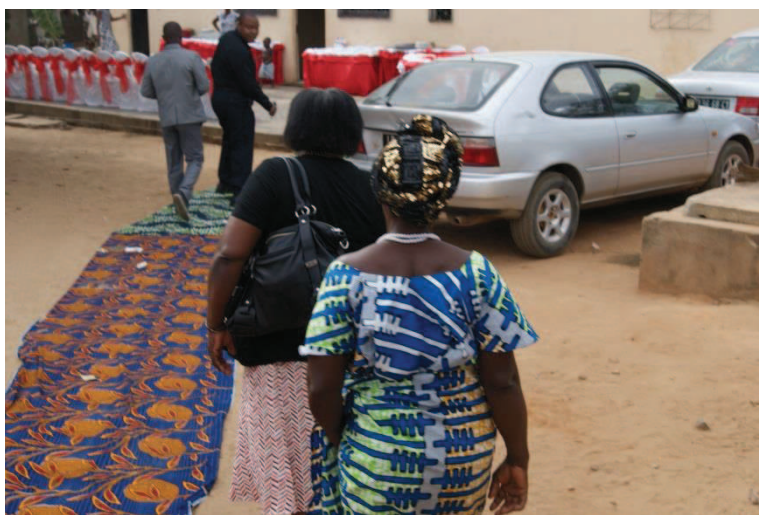


Photo 15: La réception de la famille du fiancé.



Photo 16 : Les pourparlers



Photo 17 : La remise de la dot



Photo 18 : L'inspection de la dot



Photo 19 : La participation des femmes aux pourparlers



Photo 20 : La fête



Photo 21 : La danse de la mariée et ses amies. Source Malamba.

CHAPITRE III : L'ÉTAT, L'ÉGLISE ET LE MARIAGE

1. L'État et l'Église⁴¹¹, agents de transformation du mariage traditionnel

L'Africain d'aujourd'hui est confronté à de nouvelles réalités et de nouveaux modes de vie qui, d'une manière générale, bouleversent sa vie, sa façon de voir les choses, sa culture, ses croyances, etc. Nous assistons à une imposition parfois silencieuse, parfois brutale, des valeurs ayant une réelle réussite dans d'autres endroits et dans d'autres cultures, mais pas nécessairement dans la culture bantu. Cette réalité nous conduit à des interrogations, à des situations d'ambiguïtés, de difficiles transpositions. Dans le cas particulier des *Kongo*, l'État colonial et l'État actuel, en tant qu'héritier des modèles matrimoniaux européens, ainsi que l'Église, sont les principaux vecteurs de cette situation. Sans remettre en cause la mondialisation, nous pensons qu'elle n'est possible authentiquement que dans la mesure où les nations la conçoivent comme un partage et non comme une assimilation. Dans ce cas, en ce qui concerne le mariage kongo, son authenticité se voit menacée par ces géants qui prétendent tout emporter sur leur passage.

1.1. Administration coloniale et résistance *Kongo*

Était-il possible que les autorités coloniales demeurent passives face au mariage traditionnel bantu ? Était-il possible d'administrer des territoires entiers sans tenter de comprendre le fond de certaines pratiques, surtout si elles sont totalement différentes des nôtres ? Certainement pas, pensons-nous. Dans ce sens nous

⁴¹¹ Quand nous parlons ici d'Église, nous parlons plus exactement des églises chrétiennes car elles ont un passé beaucoup plus connu que d'autres religions en région *kongo*. Et les églises chrétiennes en cause sont plus

trouvons compréhensible que l'action des autorités coloniales ait été, dans un premier temps, d'essayer de comprendre la façon de vivre des indigènes, et dans un second temps, d'essayer d'imposer leur façon de voir et de faire les choses. C'est là que nous trouvons la résistance des bantu. En réalité ces derniers se sentaient socialement décapités et dépersonnalisés, parfois déracinés sur leur propre territoire. Tout cela en dépit des possibles « bonnes intentions ». L'administration coloniale avait cherché à comprendre les coutumes des bantu mais « avec des catégories de la pensée juridique occidentale : divorce, fiançailles, etc. »⁴¹². Autre remarque, encore selon KUYU MWISSA, « en mettant la coutume par écrit, on la fige, alors que la coutume, dans son esprit, est dynamique. En d'autres termes, si le coutumier rappelle la coutume ancienne et marque les tendances actuelles, il faut qu'il soit continuellement revu pour s'adapter à l'évolution des coutumes »⁴¹³. On peut dire qu'au moment où l'on s'attendait à une assimilation de la modernité occidentale, une modernité africaine émergeait déjà, grâce à ce dynamisme propre à chaque culture. Et pour les *Kongo*, ce dynamisme cherche à se constituer en système, à côté d'autres systèmes, dans l'ensemble de la nation angolaise.

A ce propos, Jacques MAQUET estime que « dès le début de la conquête, les réseaux politiques furent soit détruits, soit assujettis. L'entreprise coloniale étant, à la fin du XIXe siècle, essentiellement politique, il ne pouvait en être autrement. Les réseaux de parenté subsistèrent, sauf dans leurs fonctions sociétales. Les administrations coloniales adoptèrent la position de tout gouvernant ; diriger la collectivité, rendre justice, faire observer les lois, maintenir l'ordre sont des prérogatives politiques qui ne peuvent être exercées que par l'État ou en son nom. Les lignages ne pouvaient s'occuper que de questions que les Européens considèrent comme privées ; même dans ce domaine, les activités des lignages furent plutôt tolérées que reconnues »⁴¹⁴.

En réalité, à l'époque coloniale, les principes d'ordre public en vigueur visaient surtout à protéger les intérêts politiques et économiques du colonisateur. Et dès lors que les structures familiales des colonisés n'allaient pas à l'encontre desdits intérêts,

précisément l'Église catholique et les Églises évangéliques venues d'Europe Occidentale et des États Unis d'Amérique.

⁴¹² KUYU MWISSA Camille, op. cit. p. 57.

⁴¹³ Idem.

⁴¹⁴ MAQUET Jacques, *Pouvoir et Société en Afrique*, Paris, Hachette, 1970.

elles étaient maintenues. C'est le cas du lévirat et même parfois du sororat, ainsi que de la polygamie et du mariage sans le consentement de la femme. Pour cette raison, le premier code civil portugais de 1867 exhortait déjà à s'intéresser aux us et coutumes des peuples d'Angola⁴¹⁵.

Néanmoins, quelques actions de l'État Colonial et la réponse des indigènes⁴¹⁶ à ces actions méritent d'être analysées :

1.1.1. En ce qui concerne la préparation au mariage

L'Administration coloniale, en règle générale, ne se prononçait pas sur la valeur des rites de passage comme la circoncision. Cette dernière était considérée simplement comme un rituel païen sans aucune valeur. En revanche, une certaine pression est apparue pour que la circoncision soit faite dans les hôpitaux, plutôt que dans la brousse. Des raisons sanitaires et de contrôle peuvent être évoqués pour cette prise de position. En revanche, aucun empêchement n'était imposé aux personnes qui préféraient faire ce rite dans le respect de leurs coutumes. C'était le cas généralisé des villageois *Kongo*. Dans les grandes villes, la situation se posait comme nous l'avons déjà décrite.

Pour les fiançailles, l'administration coloniale mettait l'accent sur l'accord nécessaire et préalable, non seulement des familles concernées, mais surtout des futurs époux eux-mêmes. Toutefois, le mari avait un réel pouvoir sur la femme et surtout le pouvoir exclusif d'administration des biens communs, ainsi qu'un total pouvoir sur les relations de filiation⁴¹⁷. L'alliance entre familles était reconnue comme essentielle. Mais l'accent était mis sur le consentement des jeunes, constaté publiquement en présence de témoins, qui dans ce cas, devaient être les autorités traditionnelles. Ainsi, le mariage ne pouvait être valide que s'il y avait consentement et témoignage crédible.

⁴¹⁵ Cfr. Décret du 18 Novembre 1869, arts. 3° et 8°.

⁴¹⁶ Expression utilisée à l'époque coloniale pour caractériser les natifs des colonies portugaises n'ayant pas obtenu le statut d'assimilés. La caractérisation étant largement défendue au plan politique et surtout raciale, cela ne fait pas partie directement de notre objet de réflexion.

⁴¹⁷ Cf. Code Civil Portugais, publié par le Décret n° 35461, du 22 Janvier 1946.

Un point important et nouveau était la fixation de l'âge pour le mariage. L'Administration coloniale avait imposé l'âge de 14 ans pour la femme et de 16 ans pour le garçon comme étant les limites en dessous desquelles on ne pouvait pas contracter un mariage valide⁴¹⁸. On pouvait même risquer des sanctions lourdes en cas de mariage prématuré.

En relation avec la dot, ce qui paraît clair dès le début, c'est que les autorités coloniales ont imposé leur jugement de valeur. En réalité, ce que les bantu font avant le mariage, cet échange de cadeaux, cette remise de biens, diffère du sens occidental du mot dot. La dot européenne n'existe pas en Afrique et moins encore son application pratique. Alors, on a assisté, ici, à un 'emprisonnement de l'inexistant' ou, au moins, de l'essentiellement différent. C'est-à-dire, on combat ce qui n'existe pas de la façon qu'on le connaît. Ainsi, une réalité culturellement pleine de sens a été menottée. Car, selon les autorités de l'époque, le versement de la dot n'est pas essentiel au mariage et ne donne aucun droit à l'homme sur la femme. La dot était même considérée comme une pratique analogue à l'esclavage⁴¹⁹.

Si l'on prend les choses positivement, ce dispositif colonial avait obligé les communautés traditionnelles à se lancer dans une modification obligatoire de procédures plutôt imprécises, parfois clairsemées et vagues selon les colons, pour se situer dans un champ plus humaniste et respectueux des jeunes, surtout de la femme, qui à notre avis, était la plus touchée. Ce qui a accéléré la prise de conscience sociale en mettant en exergue une autre façon de considérer et de respecter la dignité de la femme indigène. Ce qui n'était pas sans conséquences. DOUMBE-MOULONGO souligne d'ailleurs, non sans un large trait d'humour, que « petit à petit, la femme indigène prit conscience de sa dignité d'être humain. Les rôles étaient pour ainsi dit renversés !

⁴¹⁸ Cf. Décret n° 35.461 du 22 Janvier 1946, articles 23°, 30° et 40°, concernant la réglementation et l'altération de certains préceptes du Statut Politique Civil et Criminel des indigènes présents dans le Code Civil Portugais, approuvé par la Charte de Loi de Juillet 1867.

⁴¹⁹ Cf. Convention Supplémentaire du 4 Septembre 1956, lors de la 24ème session de la Conférence de Plénipotentiaires pour l'élaboration d'une Convention Supplémentaire relative à l'abolition de l'esclavage, du trafic des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage de l'Organisation des Nations Unies. L'Organisation Mondiale considère comme pratique analogue à l'esclavage le fait « qu'une femme soit, sans avoir le droit de refuser, promise ou donnée en mariage à travers la remise d'argent ou d'objets en contrepartie à ses parents ou à son tuteur, à sa famille ou à une quelconque autre personne ou quelconque autre groupe de personnes ». In STATUTS DES INDIGENES PORTUGAIS des Provinces de Guinée, Angola et Mozambique, commentaire à l'Article 4, n° 4. Trad. J. Rescova. A noter que les autorités portugaises, à travers

Cette femme qui, généralement, n'avait pas voix au chapitre, pour le mariage comme pour le reste ; elle qui, de tout temps, fut considérée comme mineure et qui, à ce titre, ne pouvait même pas ester en justice, cette femme là prenait tranquillement sa revanche. C'est donc elle qui, la toute première, envahira les tribunaux coutumiers de ses plaintes et de ses jérémiades. Les actions en rupture de fiançailles, si nombreuses, viendront presque toujours d'elle, très souvent, avouons-le, pour les motifs les plus futiles et des arguments de complaisance. Avec sa naïveté naturelle et son degré d'instruction resté alors très bas, cela deviendra vite un drame social d'un nouveau genre, un certain fléau.

Très tôt, ses exigences deviendront excessives et pluriformes : il lui faudra une bicyclette, un fiancé riche, sachant danser, élégant et beau parleur. Sinon, le parti étant jugé médiocre, il fallait y renoncer.

...

Ainsi les tribunaux coutumiers se prirent-ils à jouer un rôle immense dont les effets sur le maintien d'un équilibre social indispensable n'est plus à dire, dans une société en constante métamorphose. Les solutions jurisprudentielles qu'ils eurent à dégager devaient donc pouvoir concilier l'impétuosité des uns avec les réactions des autres »⁴²⁰. Ici, c'est clair, nous sommes au moins dans une situation où l'esprit traditionnel est déformé et détourné de son véritable sens. Si les exigences sont devenues plus significatives, l'essentiel du mariage traditionnel n'a pas disparu, même sous la très forte contrainte des autorités coloniales. On a connu une continuité pacifique de la pratique ancienne de la dot sous forme de biens donnés ou de services rendus par le fiancé aux parents de la future femme. Car la remise de la dot demeure le fondement et le noyau du mariage coutumier. C'était la seule façon de considérer un mariage traditionnel comme légal. Cette pratique, loin d'avoir un caractère transactionnel ou mercantile est essentiellement symbolique. De même que la bague de fiançailles en Occident, qui est beaucoup plus chère normalement que l'ensemble des biens offerts par un garçon à sa future compagne. Cette pratique n'a rien d'une transaction économique ni d'une affaire commerciale ; c'est un simple geste symbolique d'affection.

la loi n° 2.016 du 29 Mai 1946, ont retiré le « statut » d'indigénat à Inde portugaise, à Macau, au Cap Vert et plus tard à S. Tomé et Príncipe et à Timor.

⁴²⁰ DOUMBE-MOULONGO Maurice, *Les coutumes et le droit au Cameroun*, Yaoundé, Éditions CLE, 1972, p. 35.

Le point commun entre l'ancien et le nouveau mariage traditionnel c'est cette non rupture, plus ou moins vécue, des liens unissant les futurs époux à leurs familles respectives, une non rupture qui est considérée comme positive. Cette non rupture n'est actuellement remplacée par rien d'autre par les Kongo. Nous assistons ainsi à une résistance du mariage Kongo malgré les évolutions de la société.

Néanmoins, nous sommes d'accord avec DOUMBE-MOULONGO quand il affirme « que le versement d'une dot ne constitue pas le mariage et ne confère pas à celui qui l'opère un droit sur la femme ni sur l'enfant de celle-ci.

Mais il reste que l'échange de nos cadeaux et prestations de fiançailles ou de mariage, qu'ils s'appellent 'dot' ou autrement, est l'un des fondements sans lesquels les différents consentements requis ne sont pas enregistrés dans les formes de chez nous. En leur totale absence, il n'y aurait pas mariage produisant tous ses effets, ainsi que cela se passe dans d'autres sociétés où il faut obligatoirement, pour cela, un certain nombre de formalités solennelles »⁴²¹.

1.1.2. La réalisation, le vécu et les effets du mariage

Chez les *Kongo* en particulier, mais chez les *Bantu* en général, le mariage n'est pas une affaire qui nécessite la bénédiction des autorités politiques, mais plutôt celle des autorités traditionnelles, elles-mêmes reconnues comme interprètes du pouvoir politique. L'important est que les groupes⁴²² intervenant dans le processus soient d'accord et leurs intérêts sauvegardés. Pour les Kongo, un premier, un deuxième ou un troisième mariage, en conformité avec la tradition sont tous légaux. Aucun de ces mariages ne peut-être considéré comme irrégulier.

En Occident, mais aussi dans la majorité des pays bantu ayant adopté les législations héritées de la colonisation, le mariage devient légal uniquement s'il est cautionné par l'autorité civile appropriée. Ainsi, on n'assistera jamais au cautionnement de plus d'un mariage quand le premier est encore valide selon la loi. Ce qui est compréhensible dans le cadre du droit moderne.

⁴²¹ Idem, p. 79.

⁴²² En parlant ici de groupes nous parlons des deux familles, celle de la fille et celle du garçon désirant se marier.

Aucune conciliation entre mariage traditionnel et mariage occidental n'a été envisagée par les autorités coloniales. Une telle possibilité aurait entraîné, peut-être, une meilleure connaissance et reconnaissance mutuelle.

Nous remarquons que l'administration coloniale n'a pas pu effacer les règles du mariage traditionnel, encore présentes dans la culture Kongo.

La polygamie étant inadmissible⁴²³ en Occident ; la moindre inclination à sa pratique peut provoquer le divorce ainsi que d'autres conséquences sur le plan juridique. Ce qui n'est pas le cas chez les *Kongo*. En revanche, la stérilité est l'une des principales causes du divorce même s'il y en a bien d'autres.

Le droit cabindais⁴²⁴, par exemple, considère que le mariage est l'union d'un homme et d'une femme de familles différentes. La femme ne peut pas avoir deux maris encore vivants, tandis que l'homme peut avoir plusieurs femmes sous condition de les avoir dans le même « *buala* », village et leur accorder les mêmes droits et les mêmes devoirs, excepté pour les femmes esclaves⁴²⁵.

Le but suprême du mariage est toujours la procréation en tant que bénédiction et appartenance à l'union vitale qui donne droit à la perpétuation de la famille et de l'alliance entre les groupes, comme nous l'avons déjà démontré.

1.1.3. Les enfants légitimes et hors mariage

Pour la culture Occidentale, le mariage est légal à partir du moment où il est « enregistré par une personne habilitée par l'État »⁴²⁶. Dans un passé assez récent,

⁴²³ A ce propos voyons ce qu'affirme le STATUT DES INDIGENES PORTUGAIS des Provinces de Guinée, d'Angola et du Mozambique : « La célébration du mariage selon le rite catholique et en accord avec les lois canoniques, même avec une autorisation permettant un mariage religieux mixte ou un mariage religieux avec des non - chrétiens, impliquera le renoncement des deux conjoints à la polygamie et aux us et coutumes contraires au mariage canonique ». Article 30°, paragraphe 3°. Trad. J. Rescova.

⁴²⁴ Cabinda : Province située au nord de l'Angola, séparée du reste du territoire par le grand fleuve Zaïre, peuplée par un sous-groupe des *Kongo* d'Angola. Descendants de la famille royale du Kongo, ils ont été expulsés de la cour sur des accusations de mauvaise conduite. Ils ont ainsi fondé un royaume autonome conservant les mêmes traditions. Le droit cabindais, connu en langue locale comme MIKAKA DE NGOYO, lois de Ngoyo (ancienne désignation du Cabinda) a été compilé plus tard et constitue une référence pour comprendre certains aspects de la culture indigène, même si cette compilation avait déjà été faite à l'époque coloniale.

⁴²⁵ Cf. MIKAKA DE NGOYO, Chapitre IV, n°s 2.E, 2.L et 3.L, cité par José MARTINS VAZ, op. cit. pp. 154-158.

⁴²⁶ DOUMBE-MOULONGO Maurice, op. cit. p. 73.

seuls les enfants issus de ce contrat matrimonial étaient considérés comme « fils légitimes »⁴²⁷ par la société. Les autres, naturellement, étaient des fils illégitimes.

Dans la culture *Kongo* ancienne et actuelle, il n'y a pas de fils illégitimes. Les enfants, même ceux nés hors mariage sont tous légitimes. Et les enfants nés d'une relation antérieure d'une femme n'ont pas d'autre père que le mari actuel et officiel de leur mère « sauf désaveu de celui-ci »⁴²⁸. Cette relation paternelle prend des effets réels même après la mort d'un des conjoints. Une atteinte à cette règle peut entraîner de très lourdes conséquences pour celui qui enfreint cette règle.

Et comme l'héritage, traditionnellement, provient du côté utérin⁴²⁹, cette question ne se posait pas avant le contact avec le colonisateur. De nos jours, la question se pose car les biens accumulés pendant le mariage reviennent directement aux enfants reconnus par les autorités. Cette situation perturbe énormément la famille du mari, car nous sommes dans une société matrilineaire où l'enfant est censé hériter de son oncle, quand la législation moderne dit que l'enfant hérite de ses deux parents. Ces deux législations qui s'opposent génèrent souvent des conflits familiaux, puisque la famille du mari pense qu'il est injuste de les exclure comme héritiers de leur fils, frère oncle, neveu...⁴³⁰. Ce qui parfois requiert l'intervention des autorités civiles si les autorités traditionnelles ne trouvent pas de solution.

Globalement, dans l'ancienne société Kongo, l'héritier se chargeait normalement des enfants et presque toujours aussi de la veuve, à moins que celle-ci ne retournât dans sa famille. En réalité « d'un côté ou de l'autre, la veuve et les orphelins trouvent toujours un appui, contrairement à ce qui se passe trop souvent dans nos sociétés européennes »⁴³¹.

⁴²⁷ Idem.

⁴²⁸ Idem, p. 79.

⁴²⁹ Les enfants n'héritaient pas directement de leur père mais de leurs oncles maternels. Ce qui donnait aux enfants, mêmes nés de pères différents, le même droit à l'héritage, car, c'était le frère de leur mère qui les faisait héritier et non pas leur père, connu ou inconnu.

⁴³⁰ Même confronté aux nouvelles lois, les *Kongo n'abandonnent pas* ce principe d'héritage, et pour éviter des ennuis ou pour éviter la persécution possible des enfants par des jaloux ou des sorciers, au décès d'un homme, ayant laissé des biens ou non, la veuve présente tous les avoirs à la famille du défunt pour que cette dernière puisse prendre la décision du sort à donner à chaque bien.

⁴³¹ GIRAULT Arthur, op. cit. p. 488.

1.2. L'Action de l'État actuel

Il est vrai qu'aucune culture ne doit prétendre être autonome ni autochtone, dans le sens strict du terme, surtout dans les sociétés issues de régimes coloniaux, impliquant toutes sortes d'assimilations et d'impositions souvent violentes, même si le côté bénéfique est le rapprochement des cultures.

En réalité, ce qu'aurait dû faire l'Administration coloniale, l'État post-colonial ne l'a pas fait non plus⁴³². Aucune étude profonde du mariage traditionnel n'a été faite, au moins dans le but d'identifier les aspects bénéfiques de ce mariage, lesquels auraient pu être introduits dans la législation du mariage actuel dans la société angolaise. Aucune action des autorités civiles visant à mettre en évidence les bienfaits du mariage traditionnel, à travers des documents explicites, dans la législation ou dans leur action, ne sont connus. Nous notons cependant des comportements individuels de personnes ou de responsables de l'administration civile qui, à titre personnel, ne renoncent pas aux rituels de la culture traditionnelle. Il y a, de la part des autorités civiles actuelles, une grande valorisation du mariage occidental par rapport au mariage coutumier. Certes, les *Kongo* ne sont qu'une partie de la société angolaise, mais on trouve certainement plus de similitudes entre les *Kongo* et les autres cultures angolaises qu'entre les *Kongo* et les Occidentaux.

L'une des premières conditions pour contracter un mariage dans la société angolaise actuelle est le consentement préalable des deux parties et leur libre arbitre solennellement proclamés, ce devant témoins. En imposant la présence de témoins dans la célébration du mariage, l'État montre que cet acte n'est pas valide sans ces conditions préalables⁴³³.

Concernant l'âge pour contracter un mariage valide, l'article 24° du Code de la Famille exige, pour l'homme et la femme, qu'ils aient atteint l'âge de 18 ans. Toutefois, il établit qu'exceptionnellement le mariage peut avoir lieu pour un garçon

⁴³² Nous ne connaissons pas, à ce stade, de convention en matière de droit de la famille entre l'État angolais et les États voisins qui partagent plusieurs aspects communs, ou encore avec les États des pays de langue officielle portugaise. *A priori* il n'existe pas d'étude des différents aspects du mariage parmi les différents groupes ethniques angolais. Il est vrai qu'une telle étude requiert du temps et une volonté politique dans un pays à peine sorti d'une très longue guerre fratricide et post-coloniale, où la reconstitution familiale est encore à faire, compte tenu de la massive délocalisation des populations qui a entraîné une très grande rupture des relations familiales.

⁴³³ Selon le Code de Famille, articles 34° et 69° combinés, le Ministère Public peut considérer l'absence de témoins comme un manque aux conditions formelles pour la réalisation du mariage civil.

dès 16 ans et pour une jeune fille dès 15 ans lorsqu'il y a un motif justifiant une telle procédure, et une autorisation du représentant légal du mineur.⁴³⁴.

Concernant la polygamie, la loi actuelle ne la condamne pas de manière explicite, même si elle ne l'encourage pas non plus. Ce qui ne surprend pas. La polygamie n'est pas un phénomène faisant l'objet d'étude, mais une réalité ancrée qui ne nécessite pas d'être reconnue. Sa fin ne semble pas être proche, « pas plus d'ailleurs que dans d'autres pays du monde où la polygamie se pratique bel et bien sous des formes diverses, tantôt déguisées, tantôt ouvertes, souvent mystérieuses, d'un mot, particulières au génie de chaque peuple pris en lui-même »⁴³⁵.

Néanmoins, il est important de voir, de façon générale, quelques éléments soutenus par l'Administration actuelle concernant le mariage.

1.2.1. La préparation du mariage

Le Code de la Famille de la République d'Angola est silencieux en ce qui concerne la préparation du mariage. Il laisse chaque groupe ethnique pratiquer ses rituels en fonction de sa propre tradition.

En effet, « au moment de l'élaboration du Projet de Code de la Famille angolais, il ne paraissait pas nécessaire, dans une société que se plaçait en transition au socialisme, de faire un constat de la grande diversité d'éléments culturels. On a préféré la simplicité dans la forme de déclaration devant le fonctionnaire de la Mairie »⁴³⁶. Actuellement, il est courant que les représentants de l'Administration, dans la contraction du mariage, demandent aux conjoints s'ils ont déjà fait le mariage traditionnel, même si la non réalisation de ce dernier n'entraîne pas la non réalisation de l'acte civil du mariage.

Une autre des raisons pouvant être évoquée c'est le fait que dans le Code Civil portugais, à l'article 1740, le mariage comprenait l'existence d'une dot apportée

⁴³⁴ Cfr. Loi 68/76 du 12 d'Octobre. Cette autorisation doit être donnée par les deux parents ou représentants légaux, par exemple, quand il y a une grossesse et parfois même quand il y a eu simple relation sexuelle non consentie aboutissant à une grossesse. Dans ce cas, il est évident que ces adolescents ont au moins l'aptitude physique naturelle pour célébrer le mariage, même s'il peut leur manquer encore l'aptitude psychique. Si le mariage a lieu avant cet âge, la loi établit que ce mariage n'est pas nul en soi, car il peut être validé à posteriori. La décision finale revient toujours au Tribunal, après avoir consulté le Conseil de Famille. En l'absence d'autorisation, il peut trancher en faveur du mariage pour sauvegarder l'intérêt des mineurs.

⁴³⁵ DOUMBE-MOULONGO Maurice, op. cit. p. 95.

⁴³⁶ MEDINA Maria do Carmo, *Direito de Família*, 2^e Edição revista e actualizada, Collecção Faculdade de Direito UAN, Luanda, 2005, p. 171. Trad. J. Rescova

par la femme. Cette dot était constituée par un ensemble de biens personnels⁴³⁷ que la jeune fille amenait le jour du mariage chez son mari. Or, cette conception de la dot est totalement différente des us et coutumes traditionnels des peuples angolais ; cela complique le travail législatif car une étude préalable approfondie est nécessaire. Malheureusement, cette étude qui devait être faite, n'a même pas encore commencé.

La seule formalité préalable imposée par le Code de la Famille, c'est celle destinée à prouver la capacité matrimoniale des jeunes⁴³⁸. Aujourd'hui, il n'y a plus de publication prévue dans le Code Civil portugais⁴³⁹, l'idée étant de simplifier la procédure⁴⁴⁰.

Cette formalité vise à garantir à l'entité présidant le mariage que les prétendants possèdent la capacité matrimoniale pour le faire. De cette façon, on peut éviter des vices substantiels susceptibles de faire annuler le mariage, avec toutes ses conséquences. Cette formalité prend la forme d'une déclaration écrite devant contenir les éléments essentiels pour l'identification personnelle des jeunes prétendants, leurs ascendants, ou d'éventuels tuteurs, les enfants nés d'un mariage antérieur. Dans ce cas, il est obligatoire d'indiquer le nom de l'ancien conjoint et les raisons de la dissolution du précédent mariage.

1.2.2. Concernant la dot

L'actuel Code de la Famille ne reconnaît pas les fiançailles du modèle traditionnel, comme un acte culturel et ancestral à prendre en compte ou à protéger. Aucune importance ne lui est conférée dans ce code, qui se limite à quelques références implicites et indirectes.

Le Droit portugais considère la promesse du mariage en soi comme un acte revêtu d'une certaine importance sociale et sérieux entre les fiancés, qui permet aux familles respectives de se connaître, et nouer contact avec les autres proches des futurs époux⁴⁴¹. Ce même droit établit l'inefficacité de la promesse en ce qui concerne l'obligation de la célébration du mariage⁴⁴².

⁴³⁷ Selon l'article cité, la dot était composée des biens immobiliers ou par des titres nominatifs.

⁴³⁸ Code de la Famille, article 28°.

⁴³⁹ Cf. Código Civil Português, art. 1610°.

⁴⁴⁰ Cf. Maria do Carmo Medina, op. cit. p. 112.

⁴⁴¹ Idem, p. 85.

⁴⁴² Código Civil Português, art. 1591°.

Les analyses faites sur les fiançailles traditionnelles montrent qu'il s'agit d'une promesse revêtue d'un formalisme plus au moins rigoureux et public. Ces mêmes analyses signalent l'importance des messages entre les fiancés et leurs familles respectives, les offrandes réciproques et tous les rituels traditionnels. Cependant le Code actuel de la Famille, qui défend aussi l'inefficacité juridique de la promesse du mariage, même si cette promesse est accompagnée de la remise de biens et de valeurs monétaires à une des parties ou à sa famille⁴⁴³, s'éloigne des fiançailles traditionnelles ; par conséquent, il se rapproche du droit colonial portugais.

Dans cette analyse, il est clair que la pratique actuelle de la loi fait partiellement obstacle à toutes sortes d'obligations qui existaient dans la célébration du mariage traditionnel en même temps qu'elle relativise une pratique ancestrale très enracinée dans la culture des peuples angolais. L'ambiguïté est telle que les commentateurs ne disent pas que la pratique ancienne était que le fiancé offrait des biens à sa fiancée et éventuellement à sa famille. Ils considèrent les deux possibilités ; c'est-à-dire que la femme pouvait aussi faire la donation de la dot en vue du mariage avec un garçon. Peut-être y a-t-il ici, une confusion nette entre la notion de dot dans le modèle occidental et celle de dot dans le modèle Kongo⁴⁴⁴.

Les analystes considèrent que cette loi empêche que les dons offerts puissent être utilisés de façon indirecte comme forme de coaction sur la fiancée ou le fiancé et leur famille en les obligeant à célébrer un mariage qui étouffe leur liberté⁴⁴⁵.

La loi veut ainsi donner la primauté à la liberté par rapport aux intérêts de la personne faisant de telles offrandes. L'interprétation de la loi nous conduit à considérer cette ancienne « quasi » obligation de célébration du mariage comme une obligation naturelle en opposition à une obligation juridiquement exigible. En effet, « l'obligation naturelle en opposition à l'obligation civile, est différente dans le sens où elle est dépourvue de toute action, ce qui fait que le débiteur ne peut pas être obligé directement de payer ses éventuelles dettes »⁴⁴⁶.

Cette notion d'obligation naturelle est prévue dans le Code Civil angolais, qui la définit comme « l'obligation fondée sur un devoir moral ou social dans lequel

⁴⁴³ Article 22° du Code de la Famille.

⁴⁴⁴ Cfr. Maria do Carmo Medina, op. cit. pp. 85-88.

⁴⁴⁵ Idem, p. 86.

⁴⁴⁶ MOREIRA Guilherme, *Instituições do Direito Civil Português, Vol. II, Direito das Obrigações*, Coimbra, Coimbra Editora 1911, p. 21. Trad. J. Rescova

l'observation n'est pas juridiquement exigible, mais qui correspond à un devoir de justice »⁴⁴⁷.

Une possible restitution de la dot devra être, selon la loi, un acte volontaire naturel, sans aucune contrainte. Toutefois, si l'autre partie fait la restitution de tous les biens de façon volontaire, cette restitution est effectivement valide sans donner lieu à la répétition de l'acte⁴⁴⁸.

D'ailleurs, en ce qui concerne l'indemnisation, elle est reconnue de façon très stricte⁴⁴⁹. Il est nécessaire que les familles reconnaissent premièrement qu'il y a eu une rupture injustifiée de la part d'un des fiancés. Mais cet acte ne peut être provoqué par une conduite inacceptable de l'un des fiancés. Il ne doit pas y avoir de sentiment de culpabilité ni d'innocence des parties. Le comportement des jeunes doit être aussitôt apprécié, en termes objectifs et non discriminatoires, sans avoir recours à d'autres personnes, ni même aux parents de chacun des jeunes. Le texte ne prévoit pas d'indemnisation à titre de préjudices moraux. Seules les obligations de nature patrimoniale et matérielle sont prévues.

Cette situation peut avoir des incidences quand il est nécessaire d'établir la paternité d'un enfant né dans cette période de promesses. Nous savons que la promesse de mariage est l'un des moyens qui facilitent les rapports sexuels avant le mariage dans la société angolaise. Alors même que la loi ne le prévoit pas, la présomption de paternité, due à la promesse de mariage, constitue sans doute un élément de fait prépondérant pour qu'une décision judiciaire puisse être prise en cas d'un éventuel conflit de paternité⁴⁵⁰.

Chez les jeunes *Kongo* aujourd'hui, la dot demeure un préalable au mariage. Elle perpétue un des symboles qui font l'essence de la sociologie et de la spiritualité bantu en ce qui concerne l'acte d'épouser quelqu'un. Le versement de la dot n'est pas considéré comme le prix d'une femme qui permettrait d'envisager des droits sur la personne concernée. Au contraire, la dot maintient son caractère de respect et de reconnaissance de la famille d'un homme prétendant à la femme en tant que mère et, par conséquent, la « fondatrice d'une lignée »⁴⁵¹, potentiellement habilitée pour

⁴⁴⁷ Código Civil, art. 402°.

⁴⁴⁸ Idem, art. 403°.

⁴⁴⁹ Idem, arts. 22°, n°2.

⁴⁵⁰ Cfr. Maria do Carmo Medina, op. cit. p. 88.

⁴⁵¹ VANGU VANGU Emmanuel, op. cit. p. 199.

l'élargissement de la famille. Pour la famille de la femme, la dot est le signe visible de la valorisation de sa fille.

Pour VANGU VANGU « la valeur dotale ne représente pas seulement la contrepartie économique du contrat conclu par les familles de deux époux. Elle est un symbole de légitimation de l'acte seul et de la création des liens sociaux privilégiés. Sans être un élément constitutif du mariage, la dot est cependant une condition préalable de son existence, principe de légitimité des enfants qui résulteront de l'union conjugale.

La dot est, selon les Bakongo, la distinction fondamentale entre le mariage institutionnalisé et le concubinage qui est l'union illégitime des deux individus. La dot n'est pas non plus un placement financier que le futur mari fait de sa fortune. Elle est l'élément indispensable, un gage d'alliance et de stabilité du mariage »⁴⁵².

Les jeunes aujourd'hui voient, dans la remise de la dot, une preuve de leur engagement public et de respect pour l'éducation reçue des parents. En versant la dot, le futur mari manifeste en actes qu'il est prêt à subir n'importe quel sacrifice pour rendre heureuse sa future épouse et pour contribuer au bien-être des deux familles réunies par le biais des liens matrimoniaux. Les jeunes ne paient plus la dot pour chercher une sorte de développement socio-économique de leurs familles. Le bien-être économique et social peut être trouvé grâce à un travail rémunéré. Ce qui est marquant chez les jeunes *kongo*, c'est le fait de retrouver chez la femme cette grandeur *unique*, à savoir : être source de la plus grande des richesses, les richesses humaines, ce qui est possible uniquement par sa fécondité. En somme, le versement de la dot ouvre aussi « une série continue d'échanges : visites réciproques, cadeaux, etc. »⁴⁵³.

La dot n'est pas une simple répétition de procédures. Elle obéit à certaines conditions de forme et de fond. Dans les conditions de forme, nous trouvons les usages, les coutumes, la tradition, des éléments considérés légendaires, issus « de l'oralité, qui concernent le passé et qui sont transmises de génération en génération »⁴⁵⁴. Les conditions de fond peuvent être considérées comme « la préfiguration du mariage »⁴⁵⁵ ; la dot en est un acte privilégié. Si, d'un côté les

⁴⁵² Idem, p. 200.

⁴⁵³ Idem, p. 202.

⁴⁵⁴ ILOKI Auguste, Le droit du mariage au Congo, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 29.

⁴⁵⁵ Idem.

éléments de forme constituent l'ensemble des attitudes positives qu'on perpétue pour symboliser la pensée et le savoir faire du passé, la dot actuelle se situe déjà dans la sphère de l'innovation, sans préjudice des anciens fondamentaux. C'est dans ce contexte que nous jugeons importante une brève comparaison des contenus de la dot ancienne et actuelle chez les *Kongo*.

PRODUITS DE LA DOT EN REGION KONGO ANCIENNE

1.Obligations du côté du garçon et de sa famille

- Du sel
- Des animaux comme des chèvres, poules...
- Objets de fabrication artisanale
- Produits issus du champ et de la pêche
- Des calebasses de *malavu* (vin de palme)
- Noix de cola
- Possibles prestations de service

2.Obligations du côté de la jeune fille et de sa famille

- Un animal pour le repas du jour à la fin des pourparlers
- Quelques calebasses de *malavu*

PRODUITS DE LA DOT EN REGION KONGO ACTUELLE

1.Obligations du côté du garçon et sa famille : obligations générales⁴⁵⁶

Premier vin : Malavu ma ntete ou nkotila ⁴⁵⁷	- Noix de cola - Deux casiers de bière - Un casier de jus
Deuxième vin : Malavu ma nzole	- Noix de cola - Deux casiers de bière - Deux casiers de jus - Une dame-jeanne de vin de palme - Une dame-jeanne de vin rouge - Une bouteille de whisky - USD 100 ou 200 en espèces - Les anneaux de fiançailles
Troisième vin : Malavu ma tatu	- Noix de cola - Une dame-jeanne de vin de palme - Une dame-jeanne de vin rouge - Dix casiers de bière - Dix casiers de jus - Deux bouteilles de whisky - Une bouteille de martini - Une bouteille d'eau-de-vie - Une lampe à pétrole (pétromax) ou un petit générateur électrique - Un cartouche d'allumettes - Un cartouche de cigarettes - Une barre de savon - Deux ou trois couvertures en laine - USD 1.000.00 en espèces⁴⁵⁸

Tableau 3 : Produits actuels de la dot.

⁴⁵⁶ Nous considérons comme obligations générales les produits qui ne sont pas destinés directement au père ou à la mère de la fiancée et à leurs ascendants.

⁴⁵⁷ Cette étape n'est pas soumise à un formalisme rigoureux. La cérémonie est, en principe, très modeste.

⁴⁵⁸ L'argent est à distribuer entre les familles du père et de la mère de la fiancée, surtout pour les oncles et les grands-parents.

2.Obligations du côté de la jeune fille et sa famille

Premier vin : Malavu ma ntete	- Aucune obligation
Deuxième vin : Malavu ma nzole	- Un repas en fonction du nombre de personnes présentes à la cérémonie.
Troisième vin : Malavu ma tatu	- Une chèvre présentée vivante au début des pourparlers et qui sera abattue pour le repas - D'autres animaux comme poules⁴⁵⁹ et cochons pour le repas - Une bonne quantité de boissons pour accueillir les familles - Une quantité suffisante de poisson fumé - Un repas copieux où ne manquera pas le fufou (la pâte de manioc)

Tableau 4 : La dot, la fiancée et sa famille.

⁴⁵⁹ Quelques poules doivent être aussi vivantes et abattues au début de la cérémonie du mariage, symbole de « *kimenga* » (sacrifice) aux ancêtres présents eux aussi à la cérémonie.

3.La dot spécifique⁴⁶⁰

Objets destinés au père de la fiancée	- Un costume complet prêt-à-porter - Une chemise à manches longues - Une cravate - Une paire de chaussures - Une paire de chaussettes - Une ceinture - Un mouchoir de poche en tissu - Deux paires de sandales pour les sœurs du père - Un chapeau (facultatif)
Objets destinés à la mère de la fiancée	- Trois pièces de tissus super wax (pas d'équivalent) - Trois mouchoirs de tête - Une à deux paires de sandales - Deux ou trois kimono

Tableau 5 : La dot spécifique.

⁴⁶⁰ Les biens offerts dans la dot spécifique, même s'ils sont destinés directement au père et à la mère, sont à partager avec les parents et les frères des destinataires.

1.2.3. Le mariage

La Constitution de la République d'Angola considère la Famille comme le noyau fondamental de la société angolaise qui mérite la protection de l'État, qu'elle soit formée à partir du mariage civil ou d'une union libre⁴⁶¹. L'État considère aussi qu'hommes et femmes ont les mêmes droits et devoirs au sein de la famille, de la société et devant la loi⁴⁶².

Le mariage, en tant que tel, demeure un acte solennel et public⁴⁶³.

Le mariage est ainsi un acte en soi, juridique et formel, dans lequel homme et femme acceptent volontairement et réciproquement d'établir entre eux une intimité commune de caractère durable. En tant qu'état, le mariage devient un lien familial unissant mari et femme et constitué par un nombre de droits et de devoirs établis entre les parties⁴⁶⁴.

La solennité du mariage civil angolais correspond à un vrai rituel vécu comme tel pendant la cérémonie pour laquelle les jeunes qui se marient, l'officiel de la Mairie et les témoins sont invités à intervenir. La participation de tous à la cérémonie est une attestation de la capacité matrimoniale des jeunes prétendants et une démonstration de l'importance sociale donnée au mariage. C'est aussi l'assurance que l'acte ne se circonscrit pas à la sphère privée des prétendants, mais qu'il a une répercussion dans le milieu social des jeunes.

Le mariage est public pour permettre aux personnes qui auraient des raisons de s'y opposer de s'exprimer en toute liberté, jusqu'au moment de la célébration. Le public peut entrer librement⁴⁶⁵ pour assister à un mariage, ce qui exclut la possibilité d'un mariage secret.

En relation à la langue de célébration, la loi prévoit que le mariage puisse être célébré en portugais ou dans une des langues nationales⁴⁶⁶. Elle prévoit également que, en milieu rural, la célébration du mariage s'adapte aux réalités locales. C'est-à-dire que le mariage peut être célébré aux mêmes endroits que ceux du mariage traditionnel, mais il donne lieu à des cérémonies différentes⁴⁶⁷.

⁴⁶¹ Cfr. Constituição da República de Angola, *Assembleia Constituinte*, Luanda, 2010, article 35° n° 1.

⁴⁶² Idem, n° 3.

⁴⁶³ Article 32°, n° 1 du Code de la Famille.

⁴⁶⁴ Cfr. Maria do Carmo Medina, op. cit. p. 88.

⁴⁶⁵ Article 32°, n°1.

⁴⁶⁶ Article 32°, n° 2 et article 26°, n° 1 du déjà cité Code de la Famille.

⁴⁶⁷ Article 33°, n° 3 du Code de la Famille.



Photo 22 : Procédure traditionnel en plein cœur de la société Kongo moderne. Source Malamba.

La loi angolaise reconnaît le mariage traditionnel, en l'appelant « union de fait »⁴⁶⁸. De toute façon, il n'y a pas d'encadrement juridique permettant de distinguer efficacement l'union de fait, parfois appelée union libre, et le mariage traditionnel ou coutumier, comme le font certains pays africains, comme l'Afrique du Sud⁴⁶⁹. En réalité, il n'y a pas de distinction majeure, dans la conception de l'État, entre les spécificités de l'union de fait et celles du mariage traditionnel dans le droit angolais de la famille. En nous intéressant à d'autres sociétés, surtout occidentales, la caractéristique fondamentale de l'union de fait c'est son caractère de *volonté réciproque*, ce qui signifie que l'union de fait s'établit dès qu'il y a volonté de deux personnes, sa fin est toujours le fait d'un d'une volonté bilatérale. L'article 113 du Code de la Famille reconnaît une union de fait à partir du moment où il y a une cohabitation maritale entre un homme et une femme pour une période minimale et consécutive de trois ans, la capacité matrimoniale des deux et la spécificité de

⁴⁶⁸ Loi n° 7/80, du 27 Août. L'article 5° de cette loi donne à l'union de fait établie entre un homme et une femme un caractère permanent et exclusif, une pertinence juridique identique au mariage civil. En effet, l'État reconnaît que la majorité de la population angolaise vit en union de fait non pour des questions idéologiques ou de principes, mais surtout pour des raisons culturelles et traditionnelles.

⁴⁶⁹ Cfr. Loi n° 120/1988 sur la reconnaissance du droit coutumier dans la République d'Afrique du Sud. Cette loi en vigueur depuis le 15 Novembre 2000 définit le droit coutumier en tant qu'us et coutumes des peuples indigènes africains, en même temps qu'elle spécifie les conditions de validité du mariage selon le droit coutumier, sa légalisation, l'égalité de statut entre homme et femme, le régime économique, la dissolution ou encore la transcription du régime coutumier vers le régime du droit écrit, etc.

l'union. La rupture de cette relation ne nécessite pas le recours à une décision judiciaire puisque, dès le début, il n'y a pas eu de compromis juridique⁴⁷⁰.

Du côté du mariage traditionnel, des règles très strictes doivent être respectées, non seulement par les mariés eux-mêmes, mais aussi par leurs familles respectives. Ce sont ces règles qui régissent le mariage, son maintien, et sa possible dissolution, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Ce qui est frappant c'est que le droit angolais de la Famille ne consacre aucun chapitre particulier au mariage coutumier, mais parle suffisamment de l'union de fait, ce qui nous amène à penser qu'il n'y pas encore de réflexion sur ce sujet et que les lois portugaises sont encore la source d'inspiration des professionnels du droit angolais. Le pire, c'est que dans cette réflexion, il y a des questions qui ne trouvent pas encore de réponses, comme par exemple : pourquoi un couple marié selon la procédure traditionnelle est toujours considéré comme vivant en union libre ou en concubinage comme en Occident ? Pourquoi n'adaptent-ils pas la terminologie aux phénomènes eux-mêmes ?

1.2.4. Les conditions de réalisation du mariage

Le mariage, en tant qu'acte juridique, exige que soient respectés certains préalables ainsi que certaines conditions légales. Pour que le mariage soit légal, selon l'article 20 du Code de la Famille, il faut réunir les conditions suivantes : diversité de sexe, deux déclarations de volonté, intervention du Conservateur du Registre Civil.

a) Diversité de sexe

Il est essentiel que l'acte de mariage soit célébré entre deux personnes de sexe différent. C'est un préalable qui émane de la nature essentielle du mariage, que la loi angolaise définit comme l'union pleine entre homme et femme. Ce qui prohibe le mariage entre personnes de même sexe, et entre transsexuels. Dans ces cas, on n'est plus dans l'inexistence juridique du mariage, mais dans sa nullité compte tenu des qualités physiques essentielles des prétendants⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ Selon le Code de la Famille, art. 20°, le mariage comme l'union de fait sont tous les deux fondés sur la volonté *objective* des deux conjoints de vivre ensemble. Toutefois, ce qui distingue le mariage de l'union de fait c'est qu'il implique une nécessité de formalisation selon les exigences de la loi, et une nécessité d'être conforme à la finalité légale du mariage : la pleine communion de vie.

⁴⁷¹ L'article 20 du Code de la Famille définit le mariage comme une union entre un homme et une femme en pleine communion de vie.

b) Les deux déclarations

Au moment de la célébration du mariage, l'existence d'une déclaration de volonté de la part de chacun des fiancés est fondamentale. En tant qu'affaire juridique bilatérale, la célébration du mariage exige l'émission de deux déclarations de volonté. L'omission de cette déclaration de la part d'un des fiancés est preuve de l'inexistence d'un accord mutuel en vue du mariage⁴⁷².

c) Intervention du Conservateur du Registre Civil

Le mariage doit être célébré par le Conservateur ou son substitut. L'intervention de ce personnage est essentielle pour la validité du mariage. Aucune autre personne, même investie de l'autorité publique, ne peut célébrer le mariage à sa place⁴⁷³.

A côté de ces trois éléments fondamentaux que nous venons de voir, il y a la capacité matrimoniale ainsi que les conditions de forme dans le processus préliminaire du mariage⁴⁷⁴.

1.2.5. Les enfants

Les enfants nés d'un mariage civil, c'est-à-dire légitimes aux yeux des autorités, et ceux nés en dehors du mariage civil, sont tous égaux devant la loi. Aucun enfant ne peut être considéré illégitime par le droit⁴⁷⁵. Dans ce sens, les

⁴⁷² Article 35° du Code de la Famille.

⁴⁷³ Article 34°, b, du Code de la Famille.

⁴⁷⁴ La capacité matrimoniale est directement liée aux fins sociales spécifiques du mariage, c'est-à-dire, à la perpétuation de l'espèce humaine. Ces aptitudes sont liées aux conditions de maturité physique et psychologique qu'un homme ou une femme doivent avoir et qui vont au-delà d'un simple problème de santé d'un des deux, selon le contenu de l'article 152° du Code de Droit Civil. Sont aussi dans l'incapacité de se marier les personnes n'ayant pas l'âge prévu par la loi, les personnes ayant des problèmes psychologiques, les personnes ayant un mariage antérieur ou une union de fait légale sans avoir divorcé, celles ayant commis l'inceste. Il est aussi interdit de se marier avec des membres proches de sa famille. En ce qui concerne la forme du mariage nous jugeons que son évocation n'est pas nécessaire ici.

⁴⁷⁵ A ce propos, la loi de la famille actuelle contraste clairement avec la loi coloniale qui admettait l'existence de fils illégitimes ou bâtards. L'article 127° du Code de la Famille détermine que la relation juridique de filiation a comme source le fait naturel de procréation et ne dépend pas de la situation matrimoniale ou non matrimoniale des parents. La base de la filiation devient ainsi essentiellement biologique, ce qui veut dire que la réalité de la filiation ne provient pas de la volonté du géniteur. On n'est pas ici dans le champ de l'adoption, un sujet encadré dans la loi de façon très claire, comme nous pouvons le voir dans la Loi 7/80 du 28 Août sur l'Adoption des enfants. Les enfants ont, envers leurs parents, des droits et des devoirs égaux, indépendamment de l'existence ou non des relations matrimoniales. Le Code de la Famille a conduit ainsi à un concept unitaire de la filiation, selon lequel la situation juridique de l'enfant est unique, correspondant ainsi au seul et unique fait d'être enfant. Cette conception nous conduit à l'article 128° du Code de la Famille qui précise que les enfants ont les mêmes droits et les mêmes devoirs envers leurs parents, que ces derniers soient ou non unis par le mariage. Dans les cas où il y a mariage légal, la filiation s'établit par présomption légale. C'est de la relation entre le mari et sa femme que naît la famille et, par conséquent, la filiation en ce qui concerne les

enfants ont tous les mêmes droits de succession du côté paternel. Ce qui situe l'héritage du côté paternel et non plus du côté utérin. Cette situation est à l'origine de nombreux conflits. Car il est très fréquent que les couples adoptent un régime de biens communs dans la signature du contrat à la mairie, ce qui signifie que tous les biens acquis appartiennent, de façon égale à l'époux et à l'épouse. En cas de distribution de ses biens après le décès du mari, la situation s'avère très difficile et conflictuelle. Normalement, on fait une première distribution théorique entre le mari défunt et l'épouse. Pour la partie prévue pour le mari défunt, on divise alors les biens entre tous les enfants nés hors mariage et ceux nés dans le mariage ; ces derniers auront, en effet, plus que les autres. Ce qui est normal aux yeux de la loi et difficilement compréhensible aux yeux de la tradition. Dans certains cas, les enfants nés hors mariage, si leur père a laissé des biens considérables, viennent habiter dans la maison de leur père défunt pour pouvoir profiter de toute sa richesse. Ce comportement, très encouragé par la tradition, est source de conflits, entre les enfants eux-mêmes, mais également entre la belle mère et les enfants nés hors mariage⁴⁷⁶.

Pour mettre fin à de tels conflits, le recours à la loi civile ne suffit pas. Les autorités ont elles-mêmes du mal à résoudre ces situations au point de demander l'intervention des responsables de la famille pour parvenir à un accord. Le manque d'accord débouche parfois sur le fait que certaines femmes perdent la totalité des biens acquis avec leur mari défunt durant leur mariage. Surtout celles qui se sont éloignées de leur famille d'origine à cause du mariage. Dans la résolution des conflits, ces femmes se retrouvent seules, sans l'appui de leur clan. Si les enfants sont grands à la mort du père, ils prennent la défense de leur mère. La situation peut se résoudre rapidement si la femme trouve un autre mari. Dans ce cas-là, elle est conviée à quitter la maison de son défunt mari pour aller vivre avec son nouveau mari. Dans cette hypothèse, la négociation est quasiment inexistante, la femme

enfants nés de ce mariage, comme le prévoit l'article 163° du Code de la Famille. L'annulation du mariage n'affecte pas les effets juridiques déjà acquis par les enfants. Dans les cas où il n'y a pas de mariage légal, la loi établit la présomption de paternité - article 168° du Code de la Famille. Cette dernière résulte d'une relation passagère ou éphémère comme l'existence d'une union de fait entre une femme et le prétendu père pendant la période légale de conception de l'enfant. Le but de cette loi est précisément de permettre la présomption légale de tous les enfants nés dans n'importe quelle situation, même dans les unions polygames ; sans cette loi, beaucoup d'enfants n'auraient pas droit à leur filiation.

⁴⁷⁶ Il faut préciser que l'expression demi-frère n'est pas usuelle chez les Kongo et même chez les autres groupes ethniques d'Angola.

n'ayant plus droit à l'ancienne maison qui devra être remise aux enfants du défunt dès qu'ils auront atteint l'âge adulte. En attendant, ils iront vivre avec un membre de la famille de leur père.

En revanche, la disparition de la mère en premier lieu ne provoque pas beaucoup de tourmentes. Couramment, la famille de la femme décédée se contente de récupérer certains biens personnels de la défunte, car les enfants restent avec leur père et profitent sans souci des biens acquis par leurs deux parents.

1.2.6. La protection de la femme en cas de dissolution du mariage

La protection que la loi confère aux femmes, en termes de droits et de devoirs égaux à ceux des hommes, n'est pas suffisante si nous ne nous penchons pas sur la protection accordée aux femmes en cas de dissolution du mariage.

Dans la pratique, nous notons deux sortes de dissolution du mariage. Il y a la dissolution par le divorce⁴⁷⁷ ou la dissolution survenant après le décès d'un des époux.

Dans le premier cas, la loi ne prévoit pas une répudiation unilatérale de la femme par son mari uniquement pour les motifs évoqués dans le Chapitre II (n° 2 et 3) de cette partie. La répudiation de la femme pour cause de stérilité est souvent la principale raison du divorce. En fait « dans les sociétés traditionnelles africaines, la stérilité était toujours perçue comme un fait de la femme. Elle était toujours la première personne accusée. On ne regardait jamais du côté du mari qui avait à sa disposition deux palliatifs : s'engager dans la polygamie en prenant une deuxième épouse ou purement et simplement répudier sa femme. La stérilité de la femme n'était pas le seul cas de répudiation unilatérale par le mari »⁴⁷⁸. Toutefois, aujourd'hui, la stérilité de la femme n'est pas en soi motif de divorce. En cas de divorce⁴⁷⁹, la loi prévoit, comme pour les autres divorces fondés, une pension

⁴⁷⁷ La dissolution par le divorce peut se produire soit par consentement mutuel des époux constaté par le juge, soit par une décision de caractère judiciaire dès qu'une des parties en a fait la demande.

⁴⁷⁸ DIRARRA Aboubacar, op. cit. p. 268.

⁴⁷⁹ Cfr. Article 78° du Code de la Famille. Cet article du Code de la famille prévoit les fondements généraux qui structurent le droit de chacun des mariés à avoir la possibilité de demander le divorce ensemble ou séparément. Il détermine que le divorce advient seulement quand il y a une détérioration complète et définitive des liens conjugaux, la perte de tout le sens du mariage, indépendamment des causes qui sont à l'origine de cette détérioration.

alimentaire digne pouvant aller jusqu'à une prestation compensatoire⁴⁸⁰. Mais la stérilité de la femme est toujours pour les kongo une raison, plus ou moins implicite, pour tolérer la polygamie.

Ce qui est clair, c'est le fait que la législation angolaise actuelle supprime toute prétention de répudiation unilatérale de la femme par son mari. La loi et la pratique actuelle prévoient que, dans le cas de divorce, homme et femme sont sur un même pied d'égalité. Pendant l'instance de divorce, le tribunal peut prescrire des mesures conservatoires ou provisoires au profit soit de la femme soit du mari contre les agissements de l'autre conjoint⁴⁸¹. La femme étant souvent la plus visée, elle peut, dans ce cas, demander l'autorisation de résidence séparée et logiquement la garde des enfants mineurs et, bien entendu, une pension alimentaire adéquate. Toutefois, la femme perd le droit d'usage du nom de son ex-mari, en cas de divorce accordé⁴⁸².

Dans le deuxième cas la loi prévoit la protection de la femme sur le plan personnel soit par rapport au vécu entre elle et son mari défunt, soit par rapport aux obligations envers les enfants. Concernant les rapports entre la femme, son mari défunt et sa famille, la loi ne prévoit aucune pratique de lévirat ou une quelconque pratique allant dans le sens de privation de l'indépendance de la femme et nuisant à sa liberté personnelle. S'agissant des enfants, elle a le droit de les élever et de les éduquer toute seule sans aucune intervention familiale⁴⁸³.

A propos du lévirat, il est intéressant de voir ce qu'écrit Aboubacar DIARRA dans l'ouvrage que nous venons de citer, pp. 306-308 : « Le lévirat africain ne peut

⁴⁸⁰ Pour éviter d'être persécutés par la loi, que ce soit la loi traditionnelle ou la loi civile, les jeunes préfèrent avoir au moins un enfant avant le mariage comme preuve de paternité ou de maternité, selon les cas.

⁴⁸¹ En réalité c'est surtout en faveur de la femme que ces mesures sont prescrites. C'est en tout cas, une très grande avancée par rapport aux pratiques traditionnelles.

⁴⁸² L'article 36°, n°2 du Code de la Famille détermine que le droit d'usage du nom de l'autre conjoint aussi bien que le nom de famille cesse quand il y a la dissolution du mariage. Avant, la femme était la seule concernée, car elle était la seule pouvant opter pour l'usage du nom du mari. Aujourd'hui la situation est réciproque, l'homme aussi pouvant porter le nom de sa femme. Et dans les deux cas, la loi ne prévoit pas la continuation de l'usage du nom de famille après la dissolution du mariage.

⁴⁸³ C'est ce que prévoit l'article 147° du Code de la Famille quand il affirme que si l'un des conjoints vient à décéder, le conjoint vivant exercera en exclusivité l'autorité paternelle sur les enfants. Toutefois, dans la pratique, les choses ne se passent pas exactement comme le prévoit la loi. S'agissant du lévirat, aujourd'hui, sauf rarissimes exceptions, cette pratique n'existe plus. Au contraire, en ce qui concerne les enfants, la famille paternelle a toujours une grande influence dans leur éducation, soit du point de vue économique, affectif ou éducatif. Si la veuve et sa belle-famille ne préservent pas de liens familiaux, ce serait comme un manque de considération envers le défunt et une rupture de l'union vitale. Et personne, même aujourd'hui, ne veut se confronter à l'esprit d'un défunt à cause de manquements dans la prise en charge de ses orphelins. Tout cela en dépit d'une nouvelle conception de la succession et de la disposition selon laquelle le décès est une cause fondamentale de divorce.

être compris que par une analyse de ses fondements qui sont au nombre de deux. Le premier fondement est la dot et la conception africaine du mariage. Le mariage dans les droits traditionnels africains était l'union entre deux clans à travers l'union de deux de leurs membres. En conséquence, le décès du mari rompait l'union conjugale, mais l'alliance des deux groupes subsistait tant que la dot demeurait entre les mains du chef de famille de la veuve. Le second fondement est donc le rôle de validation attribué à la dot dans le mariage traditionnel africain. Sa remise scellait l'union et seul son remboursement pouvait y mettre fin. En dehors d'un tel remboursement, l'union survivait à la mort du mari et son héritier avait ainsi la charge de la perpétuer. Il y avait donc identité entre succession aux biens et succession aux fonctions. Tout comme ses fondements, le lévirat avait de multiples justifications dans les droits traditionnels africains. Aux enfants du défunt, le lévirat assurait stabilité en les maintenant auprès de leur mère qui continuait à rester dans la famille de leur père. La veuve surtout âgée dont le remariage serait difficile, il assurait gîte et couvert. Comme on peut le voir, le lévirat dans les droits coutumiers africains était justifié uniquement par la protection de la veuve et des enfants. Malgré ce but honorable, l'institution comportait des inconvénients pour la veuve du fait de l'obligation qui lui était faite de rembourser la dot avant de retrouver sa liberté. Et dans bien des cas, l'impossibilité de rembourser la dot l'amenait à épouser l'héritier du mari. Il y avait donc souvent pour elle un mariage contracté sous la contrainte, la violence morale. En outre le principe de la restitution de la dot constituait en lui-même une exploitation de la veuve qui avait donné naissance à des enfants et qui avait rendu de nombreux services à la famille du défunt »⁴⁸⁴. La loi angolaise en vigueur décrète que la femme acquiert sa liberté effective dès le décès de son mari. Ce décès met fin à toutes sortes de mariages avec ou sans versement de dot, cette dernière n'étant restituée en aucun cas. Car les effets de la dissolution du mariage s'opèrent seulement en relation avec le futur. C'est ce qu'il y a dans l'esprit de l'article 73° du Code de la Famille.

Dans la pratique, du fait de l'absence d'une législation actuelle conséquente, la veuve peut reprendre ses biens personnels et faire un partage, entre elle et sa belle famille, des biens acquis pendant le mariage avec son ex-mari. La difficulté

⁴⁸⁴ DIARRA Aboubacar op. cit. pp. 306-308.

réside parfois dans le fait d'établir où commence la propriété de biens personnels et celle des biens acquis pendant le mariage.

La femme devient, ainsi, non plus un objet de succession à cause du décès de son mari, mais une héritière et bénéficiaire du décès. Cela ne signifie pas que le décès du mari soit quelque chose de souhaitable pour une femme, au contraire. Mais le fait est qu'elle est prise en compte dans la pratique successorale actuelle où homme et femme, c'est-à-dire époux et épouse, ont les mêmes droits.

1.3. L'action des Églises Chrétiennes

Pour les Églises Chrétiennes, toute coutume n'étant pas en accord avec les enseignements bibliques et occidentaux était cataloguée comme coutume diabolique⁴⁸⁵. Toutefois, et plus généralement, « le christianisme, porteur de la civilisation européenne, aidé par la présence d'une administration qui fait partie de la même civilisation, jouera un rôle d'importance dans l'organisation des unions matrimoniales des populations autochtones »⁴⁸⁶. Parfois on a le sentiment que les Églises Chrétiennes en Afrique se contentent d'avoir des lieux de culte bien remplis ou des liturgies bien vivantes le dimanche. On ne voit pas souvent la même préoccupation pour « une approche critique des problèmes de la foi à partir des situations africaines où interfèrent les domaines de la culture, de l'économie et de la politique ».⁴⁸⁷ En pays Kongo, l'Église a une histoire de cinq siècles d'évangélisation, ce qui devrait lui donner une certaine maturité par rapport aux autres églises du continent, or ce n'est pas le cas. Au contraire, l'Église, en région *Kongo* d'Angola, est l'une des plus pauvres, surtout dans le domaine des serviteurs, prêtres, évêques, infrastructures ; mais cette région compte l'un des plus grands nombres de sectes⁴⁸⁸.

Un vent d'ambiguïtés et de culpabilité accompagne le rôle des églises chrétiennes chez les Africains et chez les *kongo*, en particulier. Les missions catholiques étaient même considérées par le Saint-Siège comme « un élément

⁴⁸⁵ Cet entendement était plus présent dans les positions catholiques qu'évangéliques. Ces dernières cherchaient à mieux comprendre les coutumes autochtones, même si elles ne les encourageaient pas.

⁴⁸⁶ LOMO MYAZHIOM Aggée Célestin, op. cit. p. 15.

⁴⁸⁷ ELA Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain*, Paris, l'Harmattan, 1980.

⁴⁸⁸ A ce propos nous pouvons voir Joaquim Rescova, *Syncretisme un défi à l'Évangélisation? Le Syncretisme Religieux dans la Société Bantu. Le cas des Bakongo d'Angola*, Mémoire de Master, Strasbourg, 2009.

d'expansion nationale portugaise »⁴⁸⁹ et les Missions africaines de Lyon comme « efficaces ambassadeurs de l'influence française »⁴⁹⁰. Enfin, il était bien clair à cette époque-là que « les structures des missions sont un effet de l'emprise du pouvoir colonial en Afrique. Car, par l'infrastructure économique, les missions dépendent en grande partie du pouvoir colonial... les missionnaires n'ont pu éviter les ambiguïtés historiques de leur situation »⁴⁹¹. Il est vrai que « le christianisme a été intimement lié à la colonisation et que l'évangélisation a servi d'instrument obligé du colonialisme »⁴⁹².

Quel est le lien avec notre sujet ? Il est judicieux de s'interroger sur le message des églises chrétiennes concernant le mariage traditionnel, la polygamie, les rites d'initiation et même l'éducation des enfants. Quels sont les points à retenir en relation aux modèles de parenté et quels sont les points à combattre selon l'Église ? Certes, l'Église ne peut pas se contenter de jugements superficiels qui produisent des conclusions précipitées, ni de l'opposition systématique dans le but d'imposer des modèles inaccoutumés, même s'ils sont acceptables. Si l'Église « veut échapper à la marginalisation à laquelle l'exposent des facteurs internes et externes et retrouver un langage qui puisse passer à l'extérieur, il lui faut dépasser les problèmes de paroisse. L'Église ne se définit pas à partir des questions cléricales mais dans sa relation dynamique à des situations décisives de l'existence ou les hommes pensent, luttent et rêvent »⁴⁹³.

Nous assistons au combat de l'Église contre la polygamie, donnant ainsi l'impression que tout le 'prêche matrimonial' se réduit à ce phénomène. Cependant, le nombre de polygames allant à l'Église chaque dimanche est nettement inférieur au nombre de couples non mariés religieusement mais qui le sont traditionnellement. Ces couples sont surtout préoccupés par le fait que leurs enfants fréquentent la catéchèse et font tous les sacrements. Personne ne leur demande pourquoi ils ne se marient pas religieusement puisque rien ne les en empêche.

Dans ce cas, nous pensons qu'il y a une absence de dialogue de la part de l'Église, sur les raisons qui sont à l'origine de cette situation. Pour l'Église tout ce que

⁴⁸⁹ ELA Jean-Marc, op. cit. p. 33.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ Idem.

⁴⁹² LAVERDIÈRE Lucien, *L'Africain et le Missionnaire*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1987, p. 367.

⁴⁹³ ELA Jean-Marc, op. cit. p. 162.

n'est pas judaïque – romain est païen. Or on oublie que Jérusalem et Rome étaient des endroits d'inculturation⁴⁹⁴ du christianisme, où il fallait vivre à la manière des autochtones et à partir de là commencer un dialogue. Ce n'est pas le cas pour les Bantu en général et les *Kongo* en particulier. Or le fait est très clair : la plupart de gens ne sont pas polygames, mais ne se marient pas non plus à l'Église.

Une valorisation du mariage traditionnel de la part de l'Église se présente déjà comme une des clés pour une assimilation du message chrétien chez les *Kongo*. Dès lors que les valeurs défendues sont essentiellement les mêmes, c'est-à-dire la stabilité du mariage, la monogamie, l'amour, la procréation, on trouvera certainement un point commun d'entente. Il manque encore ce courage permettant d'aller de l'avant. Et toutes les tentatives faites dans ce domaine-là ne sont que de tentatives très isolées et très peu synchronisées.

En réalité, la transformation entamée par l'Église est encore loin d'être achevée. C'est-à-dire que nous sommes devant une résistance au modèle de mariage défendu par l'Église. Un modèle qui est une négation pure et simple des croyances n'a pas beaucoup de chances d'aboutir, surtout quand les gens se rendent compte qu'ils ne sont pas, dans la généralité, des obstacles pour l'avancement du christianisme en terres *Kongo dya Ntotila*⁴⁹⁵.

Toutefois, pour le christianisme, catholique et/ou protestant, il fallait à tout prix 'faire avancer la civilisation'. Pour cet idéal, au nom de Dieu « les missionnaires opèrent une chirurgie lourde, mais sous anesthésie. La grandeur de la mission civilisatrice, 'l'éternité de l'Église, le paradis et les avantages sociaux liés au paradis terrestre (qu'est l'Église) sont des anesthésiants puissants. Du moins, le croit-on. Et l'organisation familiale ancienne est prise d'assaut »⁴⁹⁶. En réalité, dans une communauté où le mariage avait comme fonctions principales « d'établir le lien entre vivants et morts, d'assurer la continuité à travers la procréation, de préserver les traditions du groupe par les activités éducatives des sociétés initiatiques, d'œuvrer à l'établissement de liens sociaux entre divers groupes, de promouvoir l'activité économique à travers les échanges importants qui se font au moment des

⁴⁹⁴ Dans ce domaine les sectes sont plus permissives, chacune s'adaptant aux réalités locales. Certaines prêchent la monogamie en tolérant la polygamie ; d'autres défendent publiquement la polygamie, toujours en fonction des intérêts de ses chefs. Un vrai royaume d'ambiguïtés.

⁴⁹⁵ L'expression « *Kongo dya Ntotila* », Kongo du Roi est très usuelle chez les Kongo pour faire l'éloge du passé grandiose du royaume.

⁴⁹⁶ LOMO MYAZHIOM Aggée Célestin, op. cit. p. 27.

unions »⁴⁹⁷, le christianisme ne pouvait que s'opposer à ces valeurs qu'il jugeait contraires à sa vision du monde.

Le christianisme, surtout le catholicisme, qui considère le mariage comme « *intima communitas vitae et amoris* »⁴⁹⁸, en faisant de l'unité et de l'indissolubilité ses propriétés essentielles⁴⁹⁹, ne s'est pas rendu compte que, dans l'essentiel, c'est-à-dire la vie en couple, procréation, éducation des enfants⁵⁰⁰, participation active dans la vie communautaire, les deux visions avaient plus de points communs que de divergences. Car dans une relation à deux, défendue tant par la hiérarchie chrétienne que par les coutumes traditionnelles bantu, il y a toujours un désir mutuel et charnel⁵⁰¹ entre les époux, dans le sens même de possession de l'un par rapport à l'autre, sans que ce comportement ne signifie une contre-valeur, une incivilité ou pire encore, une sauvagerie. C'est, d'une part, à partir de ce désir charnel qu'on peut parler de paternité au sein d'un couple et de l'éducation des enfants⁵⁰². Il n'est pas non plus inapproprié de dire que le mariage chrétien n'a rien à reprocher au mariage traditionnel. Il y a des différences de contenu et surtout de forme, ce qui n'empêche pas une cohabitation saine, porteuse d'enrichissement mutuel et de complicités compromettantes, dans le sens du mieux faire et du mieux vivre.

De nos jours, la société traditionnelle est plus ouverte, le christianisme aussi, ce qui donne un vrai champ d'échanges toujours plus féconds pour la gloire de Dieu et le salut des hommes. En réalité, le mariage ne se restreint pas au seul amour des couples. Il concerne toute une société. C'est pour cette raison qu'on se marie publiquement soit dans une ambiance religieuse, soit dans une ambiance civile ou traditionnelle.

⁴⁹⁷ Idem, p. 28

⁴⁹⁸ Intime communauté de vie et d'amour : Code de Droit Canonique, Canon 1055 § 1, 1983. Trad. J. Rescova.

⁴⁹⁹ Idem, Canon 1056.

⁵⁰⁰ A ce propos on peut voir les enseignements issus du Concile du Vatican II qui indiquent clairement « que l'institution matrimoniale et l'amour conjugal sont orientés vers la procréation et l'éducation de la progéniture où ils trouvent leur réalisation » Gaudium et Spes 50. L'Église insiste sur le fait que le couple doit se conformer à cette nécessité de procréation et d'éducation des enfants, deux objectifs ayant une relation inséparable.

⁵⁰¹ Malheureusement pour la plupart des agents de la mission chrétienne, l'attraction charnelle entre un homme et une femme a toujours un côté concupiscent et pêcheur. D'où la très claire distinction entre deux mots grecs, l'amour de *éros*, en tant que désir charnel et l'amour d'*agapè*, en tant qu'amour désintéressé.

⁵⁰² Cfr. Code de Droit Canonique Canons 1136, 1137.

1.4. L'intérêt national

Selon MEDINA, la diversité d'ethnies aux us et coutumes variées d'un pays est un des atouts positifs de ce dernier, car elle constitue une richesse culturelle. Cette même réalité peut se transformer en élément de désagrégation du nouvel État, susceptible de faire revivre le tribalisme, en freinant le processus nécessaire à la cohésion politique de la nation⁵⁰³.

Il n'y avait aucun comportement tribal quand un groupe cherchait simplement à vivre sa tradition, ce qui va à l'encontre de la position de Maria do Carmo Medina.

Dans les années qui ont suivi l'indépendance nationale, le positionnement de l'État face au droit coutumier est très timide. Il s'attelle à ne pas tout réprimer et à ne pas tout accepter. La vraie question est de savoir ce qui est vraiment acceptable et ce qui ne l'est pas. Comment vivre, pratiquer le droit coutumier fortement et doublement marqué par l'autorité des chefs traditionnels et des ancêtres ? Soulignons que, dans le quotidien, la loi écrite est obligatoire pour tous les citoyens. La coutume, de son côté, est applicable dans certaines conditions, à titre intégratif, c'est-à-dire, « au delà de la loi »⁵⁰⁴. En effet, la Loi n° 18/88 du 31 décembre, établit que les Tribunaux Municipaux ont l'autorité de préparer et de juger les questions civiles de n'importe quelle ampleur, une fois que les parties reconnaissent que ces questions sont l'application exclusive des us et coutumes non codifiés⁵⁰⁵. Il est tout à fait nécessaire que les parties soient d'accord et que la disposition ne contredise pas les principes fixés dans la loi.

Malheureusement, il faut reconnaître que le fonctionnement aberrant des Tribunaux Municipaux fait que ces principes ne sont pas appliqués comme prévu.

Nous pensons que l'application spécifique du droit coutumier a une très grande importance, à savoir : d'un côté cette application permet la connaissance approfondie du comportement social d'un peuple donné ; d'un autre côté, elle promeut l'enrichissement pouvant provenir de certains de ses principes.

Il est clair qu'en matière de droit coutumier, les autorités d'un État pluriel, comme celui de l'Angola, ne peuvent pas considérer un seul droit coutumier, et

⁵⁰³ Cfr. Maria do Carmo Medina, op. cit. p. 36.

⁵⁰⁴ Idem, p. 37.

⁵⁰⁵ Article 38°, d).

même l'ensemble des droits coutumiers, comme norme juridique avec le pouvoir normatif d'attachement obligatoire. Mais il est juste que chaque communauté puisse pratiquer les coutumes qu'elle ne juge pas contraires aux idéaux nationaux. En effet, le Droit National doit avoir un caractère unitaire qui rassemble tous les citoyens. Le défi c'est d'arriver à créer un droit unique, applicable à l'ensemble des citoyens, quels que soient leurs origines, leurs croyances et leurs statuts.

Nous pensons aussi que tout ce qui a été fait en matière de mariage coutumier, angolais en général et *Kongo* en particulier, est très insuffisant en comparaison aux nombreux travaux faits dans certains pays limitrophes.

Certains analystes considèrent que la coexistence, dans un même pays, de plusieurs ethnies avec des us et coutumes différents, est source de richesse culturelle, mais également source de conflit et de tribalisme. Ces analystes considèrent aussi que l'unité législative met fin à la discrimination entre les différents groupes de citoyens d'un même pays, comme c'était le cas avec l'ordre juridique colonial⁵⁰⁶. Nous pensons que le fait de reconnaître et de faire revivre les richesses de chaque groupe, loin d'être la source d'un prétendu tribalisme, sera la source d'une compréhension et d'un respect mutuels et compensateur. La preuve est dans la constitution du Conseil de Famille, qui est une institution à caractère temporaire, mais servant d'appui important aux tribunaux lors des litiges familiaux.

⁵⁰⁶ Avec les résultats que nous connaissons, dont la résistance en fait partie.

CHAPITRE IV : JEUNESSE ET MARIAGE AUJOURD'HUI

1. La croyance, la réalité et la pratique

Il est fort clair que la jeunesse oriente son existence en pratiquant le jeu du miroir. Le jeune veut réaliser des actions, mais, avant tout, il veut croire à ce qu'il voit. Mais ce jeu du miroir, n'a pas de résultats en soi, car le jeune aujourd'hui ne se compromet pas à accepter une image de façon spontanée et naïve, même si cette dernière est réaliste. De nos jours, la société, dans son ensemble, est porteuse d'outils qui aident le jeune à gérer toutes ces connaissances réalistes et visibles en les confrontant, avec toutes sortes de raisonnements personnels, à une tout autre réalité, celle d'un monde plus que jamais enchanté, même si il est parfois désenchanté, porteur d'un imaginaire, le seul capable de réaliser un sain passage à l'action. C'est une façon d'être au monde tout à fait positive, mais clairement en opposition au modèle africain, surtout quand il est question de toucher à l'intimité même d'une société très ancrée dans ses cultures ancestrales. Ce qui donne aux jeunes la possibilité de distinguer une simple mise en scène des réalités qui peuvent paraître caduques avec des réalités qu'ils considèrent fondamentales pour leur insertion dans la société dite moderne. En réalité, nous ne sommes pas là dans une ambiguïté de plus, mais dans un moment de doute et d'incertitude. Voilà la tâche actuelle des jeunes *kongo*.

Qu'est-ce que la jeunesse kongo aujourd'hui ?

Dans le passé, la jeunesse, en tant que période séparant puberté et âge adulte, était clairement sacrifiée dans la société traditionnelle. Cette dernière faisait de la fin des rites de puberté le commencement de la vie d'adulte. C'est-à-dire qu'on passait de la puberté directement à l'âge adulte. Considérant qu'un jeune est déjà un adulte, l'adolescence en tant qu'étape du développement individuel n'était pas prise en compte. Car, c'était cette adolescence et parfois même la presque adolescence

qui était considérée comme jeunesse : les critères d'aujourd'hui n'étaient pas reconnus. Cette réalité se notait soit par la croissance individuelle, soit par l'aptitude aux activités des adultes. Le jeune sortant de la circoncision était prêt à réaliser des actes d'adultes, pour sa propre volonté, mais également pour des impératifs communautaires. De la même façon, la jeune fille, initiée par ses tantes, était déjà prête pour prendre la responsabilité du foyer. Ainsi, le « *toko ye ndumba* » : garçon et fille, étaient déjà maîtres d'eux-mêmes et responsables de leurs actes dès que la vie leur imposait cette réalité. Ce qui fait que, dans le modèle traditionnel, les différentes étapes de la croissance « ne sont pas toutes franchies au même âge par les différentes catégories de jeunes »⁵⁰⁷. Cette situation est encore plus visible dans le cas des jeunes filles, censées rentrer précocement dans la vie adulte par le biais du mariage. Quant aux hommes, même considérés comme adultes, ils ne se mariaient pas directement ; ils devaient d'abord s'engager dans le monde professionnel ; autrement dit, la recherche d'un emploi était la condition préalable pour se marier.

Aujourd'hui la société cherche à délimiter la période de la jeunesse, sans que nous ne rentrions dans des obligations administratives, statistiques très strictes et mathématiques. La jeunesse est vue surtout comme une période intermédiaire qui sépare l'adolescence de la vie adulte, comme dans tant d'autres sociétés. Il faut, néanmoins, souligner que le passage entre adolescence et jeunesse n'est pas automatique, mais est le résultat de l'enchaînement de plusieurs cycles de vie comprenant, cumulativement, les axes familiaux, professionnels, sociaux, culturels...

En général, la jeunesse *kongo* n'est pas encore à ce stade où elle exhibe son premier diplôme. Mais elle est déjà fortement marquée par la recherche d'un premier emploi. En effet, l'arrivée du premier enfant, symbole de puissance et de capacités génératrices, avec pour conséquence l'abandon de la demeure paternelle, fait ainsi apparaître la jeunesse *kongo* comme un des symboles d'un apparent cri de liberté ; devise fondamentale de la jeunesse dite moderne.

Qu'espèrent les jeunes et surtout, quel est leur comportement face au mariage traditionnel ?

⁵⁰⁷ VANGU NGIMBI Ivan, *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 34.



Photo 23 : Moments de joie d'un jeune couple récemment marié. Source Malamba.

En célébrant le mariage traditionnel, avant le mariage civil ou religieux, les jeunes Kongo cherchent, avant tout, l'harmonie et la paix communautaire, c'est-à-dire le renforcement de la communion de vie entre les habitants⁵⁰⁸ de ce monde et ceux de l'au-delà. Les jeunes sont convaincus que, sans cette harmonie vitale, les ancêtres ne les béniront pas : la prospérité de vie ainsi qu'une croissance saine des enfants issus de cette relation conjugale dépendent de la relation entre les vivants et les morts. Les croyances dans la communion vitale ont du mal à disparaître ; même les intellectuels peinent à s'éloigner de l'influence de la communauté.

⁵⁰⁸ Plus précisément des gens qui font partie de sa communauté de vie, la famille, le clan, le village.

1.1. La quête d'une identité

Selon VANGU NGIMBI, « si pendant longtemps la société a fonctionné sur le modèle de transmission du statut et de l'identité d'une génération à l'autre, aujourd'hui les mécanismes qui fondaient ce modèle se sont durcis et les régulations traditionnelles sont en train de s'épuiser »⁵⁰⁹. En réalité, la jeunesse, considérée comme force vive de la nation, vit un des moments les plus difficiles de son existence, marquée par un taux d'analphabétisme très élevé touchant surtout les femmes⁵¹⁰, un très fort niveau de chômage, un mélange sans précédent de cultures différentes. La société vit un moment de précarité matérielle et spirituelle jamais connu. Le rapport étude – travail – salaire – insertion sociale n'est ni visible ni satisfaisant par rapport aux attentes des jeunes. L'incertitude et la déception s'installent, d'une part chez les jeunes qui ont fait de leur mieux pour avoir une vie meilleure et d'autre part chez les parents qui se sont longuement investis pour l'avenir de leurs enfants. Mais c'est aussi une déception pour toute la société/communauté. C'est dans cet univers que le jeune kongo est appelé à bâtir son identité, car il sera confronté à une conduite à risque qui « témoigne d'un affrontement avec le monde dont l'enjeu n'est pas de mourir mais de vivre plus »⁵¹¹. Le fait d'être confronté à une possible mauvaise insertion sociale et le refus d'un quelconque statut social peut amener les jeunes à adopter, parfois, une conduite dissolue, marquée par l'éloignement de toutes sortes de « formes anciennes de régulation, de contrôle et de domination ou mieux d'autorité »⁵¹², ou bien d'essayer une nouvelle façon de vivre, tout en s'adaptant aux modèles nouveaux, dont les principaux atouts sont entre autres l'instruction scolaire ou encore le progrès économique. C'est une façon aussi de créer, d'inventer un monde qui soit original. Il est aussi symbole de ce temps qu'on peut considérer comme temps de passage, qui ne sera jamais un temps d'abandon et de fuite des responsabilités.

Sur ce chemin de quête, au côté des aspects analysés ci-dessus, il y a aussi la question de la reconnaissance sociale. Les jeunes garçons veulent que la société sache qu'ils respectent sérieusement les femmes, au point d'accomplir toutes les

⁵⁰⁹ VANGU NGIMBI Ivan, op. cit. p. 43.

⁵¹⁰ Cfr. RESCOVA Elizabeth, *La défection des femmes dans l'alphabétisation en Angola*, Strasbourg, 2013, Mémoire de master, pp. 12-19.

⁵¹¹ LE BRETON David, *Conduites à risque*, Quadrige/Puf, Paris, 2002, p. 10.

⁵¹² VANGU NGIMBI Ivan, op. cit. p. 34.

étapes qui mènent à une vie de couple. C'est la recherche du respect de la communauté qui est toujours sous-jacent. Même si plusieurs réalités nouvelles⁵¹³ naissent, le fondamental est toujours présent.

1.2. Les nouvelles communautés parentales

Les communautés autochtones angolaises, et *kongo* en particulier, sont confrontées à un phénomène familial nouveau et bouleversant. L'urbanisation et la modernisation des villes et villages⁵¹⁴ provoquent un certain développement avec des répercussions au niveau familial. D'autres modèles sont envisagés pour faire face aux contraintes sociales. Nous pouvons parler ici d'une « transposition du système de parenté sous forme de néo-fraternités où l'on essaie de restituer une vie communautaire dans le nouvel environnement afin de s'y adapter le moins mal possible »⁵¹⁵. Un autre type de parenté et de solidarité sont développés et, en l'absence des liens de sang, le voisinage est appelé à rentrer dans la parenté. Sont également considérés comme parents les amis, les collègues de travail, où les gens provenant du même village qui occupent une place primordiale, car ayant déjà partagé une communauté de vie. Ces gens-là deviennent des parents : des pères et des mères, des frères et sœurs, des oncles et des tantes, et même des grands-parents et des petits fils.

1.3. Vers une démocratie conjugale ?

La démocratie, en ce qu'elle repose sur l'égalité des droits et de liberté des personnes, fondée sur le libre arbitre, peut être conviée dans ce débat que nous essayons de mettre en œuvre à propos du mariage dans les communautés kongo

⁵¹³ Parmi les réalités nouvelles nous pouvons parler de l'assouplissement du mariage lui-même dans toutes les étapes de sa réalisation. A cause des modifications structurelles de l'ensemble de la vie des jeunes, certaines réalités comme les rites de passage, la célébration du mariage, l'attribution du nom à l'enfant, les pratiques de veuvage ont beaucoup changé par rapport au passé. Il y a l'introduction inévitable de nouveaux éléments surtout en ce qui concerne les objets matériels.

⁵¹⁴ Les anciennes « *Vata et Mbanza* » villages et villes.

⁵¹⁵ ELA Jean Marc, *La Ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 115.

moderne. Mener sa vie dans la plus grande liberté possible et dans une égalité sans faille fait partie même de la pensée moderne.

Peut-on parler de démocratie dans le mariage ? Certainement, on se sent tous libérés. Les parents libérés par rapport aux devoirs envers les ancêtres ; les enfants par rapport à l'obéissance due à leurs parents ; les filles et fils cadets par rapport au respect des aînés ; la femme par rapport à son époux. L'inverse était impensable pour chacune de ces catégories. Néanmoins, dans la réalité, cette libération est loin d'être acquise.

Concernant la situation conjugale, le rapport femme – homme ou vice-versa, objet de notre étude, impose un bref commentaire. Ce rapport était toujours en faveur de l'homme, même si on considère que le groupe kongo est plutôt matrilineaire. C'est donc à la femme qu'on attribue clairement ce phénomène d'émancipation ; à elle cette nécessité urgente de sortir des ombres de la longue nuit des temps. A cet égard, le droit civil⁵¹⁶ envisage un ensemble de mesures au profit de la femme pour qu'elle puisse se libérer des « chaînes » du passé. Cet ensemble de mesures protectrices concernera ainsi tous les domaines de la vie sociale et familiale, aussi bien au niveau physique qu'intellectuel. C'est, du point de vue légal, une promotion qui a pour but, donc, l'amélioration complète de sa condition humaine de femme et de mère. En pratique, ces améliorations deviennent des droits effectifs reconnus par la loi⁵¹⁷ en vigueur et donnant à la femme les mêmes droits que ceux de l'homme, sur le plan économique, social et politique.

Quel est le positionnement des jeunes devant ces « avancées » légales. La femme elle-même, se sent-elle concernée ? Quel est son engagement réel ?

Les jeunes aujourd'hui, surtout les femmes, choisissent eux-mêmes, en grande partie leurs futurs conjoints. Ce choix passe nécessairement par la phase de constitution du couple, de sa réalisation comprenant ici l'engagement de chacun pour le bien-être personnel et commun. Cela fait que le mariage devient un lieu préférentiel du don de chacun. En réalité, cet engagement de la femme dans le choix de son conjoint est un exercice de citoyenneté qui cherche à donner à la femme les

⁵¹⁶ Cfr. Article 44° du Code de la Famille.

⁵¹⁷ Article 3°, n° 1 du Code de la Famille. Cet article proclame l'égalité de l'homme et de la femme dans toutes les relations juridiques familiales et dans les relations matrimoniales. Cette égalité est affirmée dès le moment de célébration du mariage, pendant toute sa durée, et jusqu'à sa dissolution. Ce qui donne aux conjoints une égalité réciproque de droits et de devoirs.

mêmes droits institutionnels que ceux de l'homme, tout en la promouvant au rang de citoyenne à part entière.

Compte tenu que c'est un exercice de tous et de tous les jours, il est nécessaire de mener un combat serré contre toute sorte de handicaps psychologiques, intellectuels et autres susceptibles de nuire à cette avancée majeure⁵¹⁸.

1.4. La Famille vers la démographie et le développement social et humain

1.4.1. La démographie

Toute l'organisation traditionnelle autour du mariage était centrée sur la famille. La famille est à la fois source de croissance démographique et de développement collectif et personnel. La famille devient ainsi le « moteur des événements du cycle de la vie. Le processus de socialisation, entièrement dépendant de la famille, renforçait ce rôle. Le mariage ne pouvait être un événement anodin dans la vie d'une famille ; il était au contraire la suite logique de responsabilités, qui comprenaient les naissances, les baptêmes, les initiations, les enterrements et les autres rites»⁵¹⁹.

Malgré l'ouverture à d'autres modèles de vie, les normes et valeurs anciennes, qui gouvernaient la vie familiale, ne sont pas tombées en désuétude. D'une part, dans la plupart des cas, nous avons des familles monogamiques mais d'autre part, persistent des familles polygamiques, fondées sur les mêmes motifs qu'auparavant, avec quelques fois certains changements. Les familles cherchent encore à adopter de meilleures stratégies pour perpétuer leurs lignages. La succession est, d'un côté, très liée à la perpétuation du lignage ; pour ne pas courir le risque d'être déshéritées, les femmes cherchent à mettre au monde le plus grand nombre d'enfants possible.

⁵¹⁸ Les handicaps psychologiques renvoient ici à tous ces préjugés qui peuvent encore embarrasser la pensée et même le comportement de nombreuses personnes : hommes et femmes insensibles au changement de la société. Les handicaps intellectuels conduisent à ignorer les bénéficiaires eux-mêmes, c'est-à-dire la femme elle-même. Les niveaux de scolarité, fortement inférieurs à ceux des hommes, tout comme le grand taux d'analphabétisme des femmes sont les principaux responsables de cette situation.

⁵¹⁹ ADEPOJU Aderanti (éd.), *La famille africaine Politiques démographiques et développement*, Paris, Éditions Karthala, 1999, p. 14.

D'autre part, certaines familles maintiennent le discours de probabilité de survie des enfants : les couples n'étant pas sûrs de la longévité de leur progéniture, multiplient les naissances. En outre, compte tenu de la valeur essentielle de la fécondité pour la poursuite des objectifs familiaux, « la stérilité ou même l'infécondité temporaire d'une femme peut se traduire par une remise en cause de son statut matrimonial : répudiation, ou adjonction d'une co-épouse dont le mari espère qu'elle sera plus féconde »⁵²⁰.

Malgré l'importance de la famille au sein de la culture bantu et *kongo* en particulier, les politiques de régulation de la natalité pratiquées par les autorités coloniales ou actuelles, ne sont que des messages essentiellement adressés aux femmes. Ces messages peuvent participer au changement de certains comportements face à la procréation, mais ils ne prennent pas en compte l'ensemble très complexe des décisions prises dans le cadre familial en matière de démographie. En effet, ces décisions concernent aussi bien la structure du pouvoir, (comme les rapports de parenté, d'âge et de statut) du socioculturel et de l'économie dans la communauté.

A ce propos, ADEPOJU affirme que « ce qui caractérise la famille africaine comme unité regroupant plusieurs générations est que chaque génération se présente face à une décision importante avec des expériences différentes, des attentes dissemblables et une diversité d'approches due à une perception nouvelle des événements. Les décisions concernant la procréation sont autant influencées par les normes, valeurs et croyances des diverses générations que par d'autres facteurs... Par conséquent, les messages du planning familial doivent être segmentés et viser chaque lieu de pouvoir dans la famille, pour satisfaire les différents piliers du foyer qui peuvent avoir une influence sur l'ensemble du processus concernant la gestion de la fécondité. Aujourd'hui, dans la plupart des cas, la politique tend à ne toucher que la femme et à ne se concentrer que sur elle, pour tenter par exemple de réduire le taux de fécondité. Si cette politique a une valeur en soi dans la mesure où les femmes supportent la plus grande partie des maladies résultant des grossesses à répétition, les facteurs qui déterminent la gestion de la fécondité sont plus complexes et ne concernent pas uniquement les femmes »⁵²¹.

⁵²⁰ CHARBIT Yves (dir.), *Nuptialité et Fécondité au Sénégal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p.5.

⁵²¹ ADEPOJU Aderanti (éd.), op. cit. pp. 15-16.

En réalité la femme ne peut pas choisir toute seule de ne pas enfanter. Un tel comportement peut signifier la remise en cause de l'autorité et de la responsabilité masculines, car ces intérêts « sont plus ancrés dans la nature et la structure de la famille que dans les projets individuels des hommes »⁵²².

1.4.2. Le développement humain et social

En ce qui concerne le développement dans l'ensemble de la société angolaise, il faut reconnaître que la famille n'a jamais été au centre des préoccupations premières. En effet, elle n'a jamais été considérée comme le bénéficiaire principal et privilégié de tout changement ou de tout progrès socio-économique. Les autorités sont d'abord intéressées par les sujets liés à la défense du territoire, au maintien du pouvoir, aux macro - réalisations comme les routes, les quartiers intégrés, etc. Il est fondamental de comprendre qu'on doit partir de la famille, en tant que support de la société et pas le contraire, pour avoir des résultats plus rapides et pérennes. La famille est le pivot permettant le développement personnel et collectif, car famille et individu suivent le même destin. Elle est aussi le principal fournisseur de main-d'œuvre à l'État et à toute sa machine de travail.

ADEPOJU va plus loin en affirmant que « la famille a une autre fonction importante et persistante qui n'a pas été prise en compte dans les plans de développement. Il s'agit de son rôle en tant que 'fournisseur' de la Sécurité sociale pour tous ses membres, qu'ils aient travaillé ou non dans le secteur formel et qu'ils aient ou non une quelconque pension. Dans tous les cas, même les pensions (dans la mesure où elles sont obtenues) sont considérées comme faisant partie des ressources de la famille et sont fréquemment investies dans l'une ou l'autre entreprise familiale. Dans les pays industrialisés, les allocations de Sécurité sociale occupent une part significative du budget gouvernemental. En Afrique, ce fardeau est largement porté par la famille, et presque entièrement par elle dans certains pays. Les plans de développement devraient donc s'attacher à faire en sorte que la famille soit plus performante dans son rôle qui, compte tenu de la tendance actuelle, a de fortes chances de continuer à exister pendant un certain temps »⁵²³.

⁵²² Idem, p. 17.

⁵²³ Idem, p. 19.

CHAPITRE V : URBANISATION ET FAMILLE

1. La famille en milieu urbain

L'exode massif des familles du milieu rural vers le milieu urbain ne se fait pas sans séquelles. Plus bénéfique d'un côté, moins bénéfique de l'autre pour l'homme *Kongo*, celui-ci se trouve confronté à des transformations profondes dans sa façon de vivre et de percevoir le monde. Il est à cheval entre la nostalgie du vécu culturel de la tradition et l'ouverture à une réalité différente et moderne⁵²⁴, selon la compréhension généralisée aujourd'hui. Les familles originaires des villages connaissent une réalité toute neuve et attirante. Elles, qui vivaient selon les traditions, sont confrontées à un indéniable « processus rapide d'inculturation » et de « modification des structures familiales »⁵²⁵. C'est une évolution tout à fait cohérente et souhaitable qui amène à une modification des relations familiales, car les nouveaux modèles produisent une transformation aussi profonde que rapide. Pour résister aux changements de fond, la famille devrait alors définir à chacun une place et un statut, « parfois au prix 'psychique' de certains membres de la famille »⁵²⁶, comme le soutient Aboubacar BARRY.

La famille, surtout la nucléaire, « constitue encore un pôle d'identification primordial dans le positionnement social des individus » ; toutefois, « il reste que des modifications importantes sont intervenues dans ses structures, particulièrement en milieu urbain »⁵²⁷. Ce n'est pas seulement une « séparation des générations »⁵²⁸ ni même le « phénomène d'acculturation rapide qui provoque une prise de distance par rapport aux pratiques éducatives anciennes »⁵²⁹. La question est plus profonde. Il

⁵²⁴ En réalité l'expression « moderne » mérite un déchiffrement tout à fait réaliste. En effet, l'expression devrait signifier tout ce qui est fait, n'importe où et comment, dans nos sociétés actuelles et pas seulement ce qui est fait selon certains critères propres à un groupe donné. Toutefois, faire une telle analyse n'est pas le but de notre travail.

⁵²⁵ MARIE-CECILE et ORTIGUES Edmonde, *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 23 .

⁵²⁶ BARRY Aboubacar, *Le Corps, la Mort et l'Esprit du Lignage*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 218.

⁵²⁷ Idem, p. 219.

⁵²⁸ GAVARINI Laurence, *Il faut parler aux enfants. Comment l'entendre aujourd'hui*, in D. Bass(éd.), *A l'aube du sens. La parole à l'enfant*, Toulouse, Erès, p. 27, cité par Aboubacar Barry, op. cit. p. 219.

⁵²⁹ Barry Aboubacar, op. cit. p. 219.

s'agit d'un changement profond de structures de vie, un changement d'habitat, une retrouvaille des gens d'origines et de cultures différentes. Tous ces changements, sans aucune préparation psychologique, ne peuvent qu'être difficiles à vivre pour une famille. Dans la plupart des cas, l'entourage familial n'est plus visible ; les grands-parents, les oncles et les tantes ne sont plus là, et, quand ils le sont, ils sont eux aussi confrontés à des problèmes d'adaptation. On trouve toutes sortes de difficultés chez les familles qui veulent s'insérer en milieu urbain, à commencer par un progressif « détournement de la relation de pouvoirs entre parents et enfants »⁵³⁰. D'un côté les parents, qui se voient confrontés à une activité professionnelle différente de celles qu'ils avaient auparavant, où n'étaient nécessaires ni un contrat de travail ni un règlement strict, où le rapport employeur - employé n'existait pas. D'un autre côté les enfants, qui découvrent une tout autre éducation à l'école, dans le quartier, des amis venus de différentes strates sociales. Tout cela n'est pas sans conséquences dans la vie des gens qui arrivent en milieu urbain, malgré la féroce envie de maintenir les traditions ancestrales. C'est un désert plein de traumatismes et d'incertitudes qu'il faut traverser, mais également un chemin plein d'espoirs qui se dessine pour ces familles.

De nouvelles démarches et comportements sont imposés aux familles dans des grandes villes. Les valeurs de « civilisation » sont imposées, comme pour dire que leur vie ancienne ne correspondait pas à la civilisation. On leur impose des valeurs de citoyenneté, pour leur dire qu'ils doivent maintenant vivre au rythme de la mondialisation, comme par exemple, des élections (même injustes et non équitables), la scolarisation obligatoire des enfants, la voiture, même si elle est d'occasion, l'alphabétisation des adultes, enfin, les valeurs de la République, avec ses incontournables ministères ; surtout ceux de la petite enfance, de la famille et de l'intégration de la femme. Qui peut rester insensible face à tous ces 'modernismes'? Ainsi, la famille traditionnelle *Kongo est naturellement atteinte par ces bouleversements urbains*.

Toutefois, les modèles trouvés dans ces grandes villes, où les familles cherchent à se regrouper en fonction de leur origine ethnique⁵³¹, donnent-ils lieu à de

⁵³⁰ Idem, p. 220.

⁵³¹ L'ethnie kikongo n'est pas la seule qui a envahi les nouveaux espaces urbains d'Angola. Le pays comporte un nombre considérable de grands ethnies sur tout le territoire, sans compter les nouveaux groupes arrivés de nombreux pays africains pour des raisons que nous connaissons tous.

« nouveaux espaces de rencontre qui... conservent certains traits des institutions traditionnelles africaines et en assument certaines fonctions et obligations »⁵³², même si l'on trouve partout certains désordres au niveau du symbolisme requis. L'un de ces traits traditionnels, qui portent certaines de ces fonctions et obligations très claires, est encore le mariage. Le mariage traditionnel *Kongo* dans les grandes villes, même s'il est atypique, parfois, par rapport à l'ambiance des villages, n'est pas encore hybride, car il implique des cérémonies tout à fait séparées et différentes des cérémonies faites à la Mairie et à l'Église. Ces dernières se réalisent uniquement après la réalisation du mariage traditionnel, sauf rarissimes exceptions. Le mariage chez les Kongo en milieu urbain est un véritable voyage dans leur passé commun, dans leurs villages et leurs traditions séculaires.

Néanmoins, un fait nouveau apparaît dans les relations entre les enfants et les membres des deux familles, que ce soit celle du père ou celle de la mère.

1.1. Retour ou évolution au modèle de la famille bilatérale ?

Le milieu urbain, certes, offre à la famille une série de nouveaux modèles de vie, mais nous constatons que ces modèles ne sont pas en complète rupture avec la vie familiale traditionnelle. Il y a, d'un côté, l'assimilation de modèles méconnus, et, de l'autre, une certaine liaison avec les anciens modèles, modifiés en partie, de façon à les rendre praticables et adaptés à la nouvelle vie.

Nous voyons ici la famille bilatérale comme un groupe social composé de la famille nucléaire et de la grande famille, ayant chacune ses propres caractéristiques.

1.2. La famille nucléaire

Pour J. VANSINA, « la famille nucléaire typique comprend un homme, son épouse et leurs enfants non mariés. Mais sa composition peut être différente. Elle peut se composer uniquement d'époux sans enfants. Elle comprend parfois un père et ses enfants... dont la mère est décédée ou divorcée. Parfois elle ne comprend que la mère et ses enfants, ceux-ci étant, chose rare, le fruit d'une union non maritale, ou leur père étant décédé ou divorcé. Quelquefois, la situation est plus complexe. La

⁵³² M. O'DEYE, *Les associations dans les villes africaines*, Dakar-Brazzaville-Paris, L'Harmattan, 1985, cité par Aboubacar BARRY, op. cit. p. 222.

famille comprend les époux, leurs enfants et les enfants issus du ou des mariages précédents d'un des époux ou des deux. Enfin, la famille peut comprendre des enfants adoptifs, orphelins de père et de mère, et recueillis par un parent maternel ou un frère de leur père »⁵³³.

Nous sommes d'accord avec cette affirmation comme sur le fait de soutenir « que les célibataires sans enfants, divorcés ou veufs n'appartiennent à aucune famille nucléaire »⁵³⁴. Ce qui n'est pas le cas des orphelins. Ces derniers, compte tenu du fait qu'ils n'ont pas encore formé leur propre famille, appartiennent aux familles nucléaires qui les ont adoptés. En réalité, le concept même de famille nucléaire tourne autour de la résidence d'un groupe donné. La résidence commune symbolise tous les liens qui existent entre ses membres, ainsi que l'aspect coopératif de ces liens, du point de vue affectif, éducatif, économique, culturel, etc. Les enfants, qui, pour des raisons d'éducation traditionnelle ou autres, vont séjourner chez leurs oncles ou autres membre de la famille, sont toujours considérés comme appartenant à la famille nucléaire d'origine, même s'ils sont bien intégrés dans les familles d'accueil.

1.3. La Grande Famille

La grande famille, selon VANSINA, comprend un « groupe de parenté comprenant un couple de grands-parents, des parents et des enfants »⁵³⁵. Dans ce cas, la grande famille va être composée du couple de grands-parents maternels, où la femme est considérée comme enfant et de sa famille de procréation où elle est la mère, c'est-à-dire, parent. Donc, la mère et ses enfants, ainsi que ses parents, sont membres de plein droit de cette grande famille. Le père en sera toujours membre, mais de façon accessoire. Le groupe, en soi, comporte « trois générations et ce sont les relations entre la première et la troisième qui en constituent l'originalité. Enfin, il s'agit d'un groupe bilatéral, tout comme la famille nucléaire »⁵³⁶.

Toutefois, cette composition stricte demeure bien valable pour les groupes vivant dans les villages et pour les groupes plus traditionnels vivant dans des grandes villes. En ce qui concerne les familles *Kongo* plus modernes ou habitant

⁵³³ VANSINA J. op. cit. p. 45.

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Idem, p. 53.

⁵³⁶ Idem.

dans les grandes villes, et surtout celles assujetties à d'autres croisements familiaux que ceux comprenant uniquement des *Bakongo*, la situation diffère en peu. En réalité, tant pour les uns que pour les autres, la grande famille ne s'appelle pas ainsi en tant que telle, mais son existence et son efficacité sont patentes et pertinentes. Et les relations 'spéciales' de ce groupe peuvent aller jusqu'au niveau des arrière-grands-parents.

La richesse d'un enfant réside particulièrement dans sa possible appartenance à deux grandes familles, c'est-à-dire à ses quatre grands-parents et sa famille nucléaire. Dans le monde traditionnel, un couple de grands-parents pouvait appartenir à plusieurs grandes familles en fonction des enfants mariés qui, à leur tour, avaient des enfants. Une relation se développait toujours dans le sens maternel du lignage. L'ambiguïté de la relation père-fils, très claire dans l'espace nucléaire de la famille *Kongo*, prend un autre sens dans cet espace indescriptible de la grande famille. Ici, le plus remarquable n'est pas la relation père-fils, mais fils grands-parents et vice versa.

En milieu urbain, le contact n'implique pas toujours la proximité de résidence entre les membres d'une grande famille donnée, mais la proximité affective et coopérative. Les enfants ont la possibilité de créer des liens entre leurs quatre grands-parents, c'est-à-dire, les parents de leur père et les parents de leur mère de façon tout à fait égale.

La grande famille ne se substitue pas à la famille élargie du style *Kongo*, mais acquiert certaines fonctions tout à fait limitées et non statutaires qui lui sont spécifiques. Une de ces fonctions c'est « l'éducation des petits enfants par les grands-parents. Les parents confient volontiers leurs enfants aux grands-parents, mais rarement ou jamais à leurs frères ou sœurs. Les petits-enfants ont confiance en leurs grands-parents qui ne les punissent jamais et leur font leurs confidences »⁵³⁷. Cette relation peut marquer incontestablement les conduites à avoir dans la vie de tous les jours comme l'histoire et la généalogie de la famille, données qui parfois peuvent échapper aux parents. C'est une éducation tout à fait complémentaire.

D'autres fonctions peuvent être attribuées à la grande famille, telle la fonction économique, tout à fait « non formelle et non légalisée »⁵³⁸. Chaque famille trouve la

⁵³⁷ Idem, p. 55.

⁵³⁸ Idem, P. 56.

façon la plus subtile d'aider les grands-parents compte tenu de leur rôle dans l'harmonie familiale. Dans des villes comme Luanda, où le travail des parents est chaque jour plus intense et exténuant, la grande famille est une vraie source de revenus⁵³⁹.

Aujourd'hui, la grande famille possède ses propres caractéristiques. Ses rôles ne sont pas ceux du lignage, avec ses comportements spéciaux et prescrits ; ils ne sont pas non plus strictement ceux de l'affinité, rattachés aux relations originaires du mariage. Ses rôles sont surtout collatéraux, ils se modèlent sur ceux de la famille nucléaire. Les relations existentielles s'observent surtout entre grands-parents, parents et petits-enfants, même s'il existe d'autres membres de la famille élargie comme les cousins, neveux, oncles, c'est-à-dire, les autres enfants des grands-parents avec les autres petits-enfants. Dans ce cas, chacun connaît son positionnement et ses responsabilités envers les autres membres du groupe.

1.4. Familles métisses

Pour certains, la notion de métissage dans la société actuelle conduit souvent à l'idée de « racisme, intégration, nationalité »⁵⁴⁰, voire de « péché, déchéance et dégradation »⁵⁴¹, ou encore de chaos et occidentalisation⁵⁴². Néanmoins, le mot semble venir du latin *mixtus* signifiant mélangé. Les Portugais et les Espagnols seraient les premiers à faire usage du mot, dans le cadre de la colonisation, pour exprimer « mulâtre », « créole », « sang mêlé ». Formé dans les champs de la biologie et de la génétique, le terme renvoie à la stigmatisation et à l'exclusion⁵⁴³.

Nous prenons le mot métissage dans sa charge la plus positive, c'est-à-dire, comme un processus de rencontre et de transformation entre personnes. Mais ce processus ne s'arrête pas aux individus en cause ; il enferme de manière imperceptible, mais tout à fait réelle, deux sociétés ou deux groupes sociaux différents. L'action de deux personnes contient la réalité existentielle de deux communautés. C'est ce que dirait Roger BASTIDE, dans un autre contexte : « Ce ne

⁵³⁹ Il est très important de souligner que la grande famille ne fait pas d'ombre à la famille élargie, primordiale dans la conception et dans la compréhension des relations familiales chez les *Kongo*.

⁵⁴⁰ LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, *Le Métissage*, Évreux, Domino, Flammarion, 1997, p. 9.

⁵⁴¹ Idem, p. 85

⁵⁴² Cfr. GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, pp. 17-31.

⁵⁴³ Cfr. LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, op. cit. p. 7.

sont pas les civilisations qui se trouvent en présence et agissent les unes sur les autres, ce sont les hommes appartenant à ces civilisations »⁵⁴⁴.

Les familles métisses se projettent au-delà de la discrimination sociale ou raciale pour promouvoir l'interaction culturelle permanente, qui appelle aussi un travail de mémoire persistant dans le but d'un partage sans limites des réalités de chacun et devenues réalités de tous.

Dans ce sens, le métissage devient une source de vitalité, de renaissance et d'humanisme, car, au moins théoriquement, il n'y a plus de dominés ni de dominants mais des égaux dans une relation égale. Les grandes encyclopédies et dictionnaires définissent le métissage comme le « croisement entre des individus appartenant à des races à différences somatiques (races dites noires, blanches et jaunes)... »⁵⁴⁵, ou encore comme « l'action de croiser une race avec une autre pour améliorer celle de moins de valeur »⁵⁴⁶, dans le cas spécifique des croisements pratiqués dans l'espèce ovine. Notre réflexion va dans ce sens de relations d'influence mutuelle interpersonnelle et interculturelle, puisque nous privilégions le contact permanent des personnes. Le métissage ne se confond pas non plus avec l'hybridation « en raison d'un élargissement gigantesque des horizons »⁵⁴⁷ ; car si l'hybridation se restreint au sens rigide de mélange, le métissage, dans le sens voulu, condense en même temps l'intérêt, la curiosité, le désir et le partage, même si parfois il « se nourrit de fragments importés, de croyances tronquées, de concepts décontextualisés et souvent mal assimilés, d'improvisations et d'ajustements pas toujours aboutis »⁵⁴⁸, propre à une société encore au carrefour de plusieurs tentatives d'influences.

En effet, dans le cas spécifique de l'Afrique noire, certains intellectuels comme SENGHOR, ont misé sur l'émotivité du nègre et la rationalité du blanc pour défendre un possible métissage⁵⁴⁹. En réponse Marcien TOWA affirme que « ce qui est plus remarquable dans la thèse de l'émotivité du nègre, et qu'il nous faut maintenant souligner, c'est la confusion qu'elle implique entre le culturel et le biologique, plus précisément, la « biologisation » du culturel, le racisme. Selon SENGHOR, le nègre

⁵⁴⁴ BASTIDE Roger, *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 203.

⁵⁴⁵ Le Grand Larousse 1975, p. 3346.

⁵⁴⁶ Le Littré 1982, p. 3807.

⁵⁴⁷ GRUZINSKI Serge, op. cit. p. 191.

⁵⁴⁸ Idem, p. 194.

⁵⁴⁹ Cfr. SENGHOR Léopold Sédar, *Libertad, Negritud y Humanismo*, Madrid, Tecnos, 1970, p. 107. Trad. J. Rescova

est émotif et mystique... Il ne considère pas l'émotion et le mysticisme qui, selon lui, constitueraient 'l'âme nègre', comme des traits purement culturels nés de circonstances historiques déterminées, d'un mode particulier d'insertion au milieu géographique, et donc, susceptibles de se transformer et de céder la place à d'autres traits culturels avec l'évolution historique et l'apparition d'autres types de rapports avec le milieu »⁵⁵⁰. Un peu plus loin il affirme que « l'essentiel aux yeux de Senghor est de poser la spécificité biologique du nègre, puis d'en déduire sa conduite et sa culture. Nous avons affaire à une théorie rigoureusement raciste ; le racisme en tant que théorie consiste en effet à considérer le culturel comme une conséquence du patrimoine biologiquement héréditaire d'une race, d'une population donnée »⁵⁵¹.

En tout cas, si quelqu'un est persuadé que la raison est un patrimoine héréditaire de certains et que l'émotion le patrimoine héréditaire des autres, nous sommes obligés de conclure que ceux qui détiennent l'émotion comme patrimoine n'ont pas de place dans le monde de ceux qui ont la raison comme patrimoine et vice-versa ; à moins qu'on change de structure biologique, ce que peu auront le plaisir de faire. Plus encore, en défendant cette hypothèse, un éventuel métissage culturel reposerait sur le métissage biologique puisque les races produiraient les civilisations « tout comme les arbres produisent les fruits »⁵⁵². Mais la race n'a jamais fait l'affaire car elle n'est qu'une entité relative, historique et mutable. En effet, il « ne suffit plus de mettre en contact des cultures pour en faire surgir d'autres cultures métisses »⁵⁵³. Ce qui vient au dessus c'est cette nécessité impérieuse et ce désir de prendre son destin en mains, en revivant les éléments fondamentaux mis de côté par la colonisation. Nous ne pouvons pas fuir la notion de « métissage culturel », même si elle est considérée par beaucoup comme « une de ces métaphores hasardeuses qui tiennent lieu de pensée véritable et qui ne peuvent qu'engendrer de dangereuses confusions »⁵⁵⁴.

Toutefois, il nous paraît que SENGHOR partage son raisonnement avec quelques uns des intellectuels occidentaux. Dans un article apparu dans les Cahiers de l'Institut Universitaire d'Études du Développement, Gérald BERTHOUD écrit :

⁵⁵⁰ TOWA Marcien, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?* Yaoundé, Éditions CLE, 1971, p. 102.

⁵⁵¹ Idem, p. 104.

⁵⁵² Idem, p. 109.

⁵⁵³ Idem, p. 111.

⁵⁵⁴ Idem, p. 113.

« Certes, si au nom du développement il s'agit d'imposer notre propre modernité contre la tradition des autres, toute interrogation deviendrait superflue, tant la voie à suivre serait clairement tracée. Tout devrait être mis en œuvre pour assurer l'hégémonie de la pensée rationnelle contre toute forme de pensée symbolique ou mythique. Une telle approche séduit des rationalistes d'ici et d'ailleurs. Mais pour beaucoup, le développement est perçu comme un domaine problématique. A commencer par la nécessité, pour le développeur, d'opérer un retour sur soi par le détour de l'autre. Ne serait-ce que pour prendre pleine conscience de ses présupposés et de ses préjugés. Mais aussi pour ne pas voir dans l'autre un 'objet ' à développer, mais au contraire un sujet riche d'expériences humaines, qui ne sont pas a priori la manifestation de croyances dépassées »⁵⁵⁵.

Dans la même publication, Robin HORTON écrit ce qui suit : « La différence fondamentale est ici assez simple : dans les cultures traditionnelles, il n'y a aucune conscience de savoirs alternatifs au système théorique établi tandis que dans les cultures à orientation scientifique, la conscience de savoirs alternatifs est très vive. C'est de cette différence dont il est question quand on dit que les cultures traditionnelles sont 'fermées' tandis que celles à orientation scientifique sont 'ouvertes'... L'originalité de la contribution de cette partie de l'essai est de montrer les onze traits de la pensée traditionnelle comme un syndrome : c'est-à-dire, comme autant de manifestations d'une situation sous-jacente (la situation 'fermée'), qui fleurissent et périssent ensemble avec la situation en question. D'ailleurs, on y voit les onze traits correspondants de la pensée scientifique comme syndrome comparable »⁵⁵⁶.

Toutefois HORTON, contrairement à SENGHOR mais en complément avec TOWA, trouve trois facteurs socioculturels qui justifient les deux situations, à savoir : le développement de la transmission des croyances par l'écriture, le développement

⁵⁵⁵ BERTHOUD Gérald, *Le Métissage de la Pensée*, Genève, Cahiers de l'I.U.E.D. 1990, p. 17.

⁵⁵⁶ HORTON Robin, *Le Métissage de la Pensée*, Cahiers de l'I.U.E.D. 1990, pp. 55 et 64. Les onze traits différentiels présentés par l'auteur sont : attitude magique ou attitude non - magique envers les mots ; idées liées aux situations ou idées liées aux idées ; pensée réflexive ou pensée non réflexive ; raisons mixtes ou raisons séparées ; attitude protectrice ou attitude destructrice face à la théorie établie ; divination ou diagnostic ; absence ou présence de méthode expérimentale ; confession d'ignorance ; coïncidence et probabilité ; attitude protectrice ou attitude destructrice face au système des catégories ; temps qui passe.

des communautés de culture hétérogène et enfin le commerce, les voyages et l'exploration⁵⁵⁷.

Sans vouloir à tout prix trouver un terrain d'entente, nous nous demandons si l'émotivité de l'Africain perd sa valeur au moment de l'appropriation de la rationalité occidentale et vice-versa ? Existe-t-il, encore aujourd'hui, une pensée traditionnelle africaine ou sommes-nous devant un stade spécifique d'évolution des sociétés africaines face à l'obéissance aux lois de la nature et du progrès humain, stimulées de nos jours par les technologies d'ailleurs qui peuvent et doivent servir les Africains ?

Les thèses de HORTON, lourdement critiquées, selon ce que l'auteur lui-même affirme dans un autre article publié aux Cahiers de l'I.U.E.D. intitulé « La Tradition et la Modernité revisitées »⁵⁵⁸, doivent être comprises dans le contexte et l'enthousiasme du moment. En réalité, ce que nous pouvons répondre, soit à SENGHOR soit à HORTON, c'est que les personnes ne sont pas des produits faits. C'est-à-dire que le fait d'appartenir à une culture ou à une société donnée ne signifie pas avoir les mêmes opinions, la même lecture des réalités, le même caractère, etc. Ce principe est *valable* pour n'importe quelle société et n'importe quel espace géographique.

Il est vrai que la notion de « familles métisses » dans notre réflexion n'a rien à voir avec les phénomènes liés à la couleur de la peau. Ce que nous cherchons à comprendre c'est l'impact causé par cette rencontre de cultures née à la suite de l'intégration du *Mukongo* en milieu urbain. Nous sommes face à des réalités dites homogéniques, identitaires et dominantes, lesquelles existent en raison de leur stabilité et de leur ancienneté, mais aussi d'un contexte nouveau, source de confrontation culturelle, de doutes et même d'indécisions ; cette situation est également source de revendications, dans le sens plus positif que négatif de conquête de nouveaux horizons d'expérimentation. Nous assistons à l'appropriation des modèles modernes, de façon tout à fait volontaire et consciente, mais aussi à la réappropriation, involontaire ou non, inconsciente ou non, de modèles culturels anciens. Cette pensée va à la rencontre de l'idée selon laquelle « la famille africaine contemporaine est métisse, c'est-à-dire, qu'elle épouse les contours de la famille

⁵⁵⁷ Cfr HORTON Robin, op. cit. pp. 64-67

⁵⁵⁸ Idem, p. 69 ss.

nucléaire, tout en conservant dans son fonctionnement, des manières de faire propres aux communautés parentales traditionnelles »⁵⁵⁹. Ce que les auteurs sociaux analysent aujourd'hui, n'est plus la confrontation aveugle, mais l'implication constructive entre l'ancien et le nouveau. On éloigne de cette façon le concept de métissage comme synonyme de fusion et de cohésion tout en privilégiant le concept de dialogue, décourageant toute tentative « d'intégration dans un tout homogène et indifférencié »⁵⁶⁰.

Il est fort clair qu'aujourd'hui « la formation du couple, en Afrique, n'est plus déterminé exclusivement par la logique de procréation et par la fonction structurale du mariage. Elle n'est pas non plus déterminée exclusivement par l'amour, comme cela est majoritairement le cas en Occident. De nouvelles logiques, métisses et fonctionnelles, interviennent désormais »⁵⁶¹. Désormais, à côté de logiques comme l'amour, le choix, le consentement, l'économie, le statut social et religieux, l'appartenance au même groupe culturel ou linguistique, il y a d'autres logiques toutes neuves, comme les couples mixtes, les familles monoparentales, le célibat des jeunes, le phénomène des mères célibataires ou encore les liaisons libres.

1.5. Couples mixtes

Avec l'expression couples mixtes, nous entendons une liaison de fait. C'est-à-dire, des conjoints, un homme et une femme vivant ensemble, mariés ou non, ayant ou non des enfants.

Sans vouloir élargir la question des couples mixtes jusqu'aux liaisons comportant des conjoints de nationalités différentes, nous parlerons ici uniquement du mariage entre bakongo et d'autres personnes appartenant à la culture bantu, sans être mukongo d'origine. L'Angola est composé de plusieurs groupes distincts les uns des autres, qui dans le passé formaient des royaumes différents. Or, chacun de ces groupes possède ses règles sociales et culturelles que nous abordons dans le thème du mariage. C'est la raison pour laquelle, l'échange affectif entre les prétendants au mariage *kongo* et leur entourage diffère de l'échange vérifié entre prétendants kongo avec de personnes appartenant à d'autres peuples. Les différences se notent

⁵⁵⁹ MWISSA Camille Kuyu, op. cit. p. 98.

⁵⁶⁰ LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, op. cit. p. 10.

⁵⁶¹ MWISSA Camille Kuyu, op. cit. pp. 99-100.

d'abord dans les rapports linguistiques et symboliques. S'il est vrai que les prétendants peuvent très facilement échanger en langue officielle portugaise, ce n'est pas le cas pour la grande majorité de membres de la famille. En effet, concernant le mariage, les *Kongo* ont la fierté d'imposer l'observance de toutes les procédures relatives au parcours à suivre selon leurs pratiques, car les procédures kongo paraissent être beaucoup plus chargées traditionnellement que les autres. C'est un constat partagé par nombres de personnes. En effet, les *Kongo* considèrent les cérémonies de mariage des autres peuples environnants comme des cérémonies trop occidentalisées, qui provoqueraient parfois des conflits familiaux : dysharmonie du futur foyer, mauvaises relations entre les deux familles.

Toutefois, quel que soit le degré des échanges, le mariage mixte sera toujours marqué par les aspects spécifiques de la culture, la religion et aussi le milieu social de chaque couple. A ce propos Augustin BARBARA affirme que : « Les mariages mixtes poseraient dans ces conditions des questions inédites aux sociétés actuelles. Quand chaque société a élaboré ses propres règles visant à la reproduction des groupes la constituant, les mariages mixtes seraient alors un défi à ces règles de bon fonctionnement des sociétés, puisqu'ils réunissent des individus qui se tiennent, chacun de leur côté, à la marge de leurs groupes originels. Ils entraîneront la réprobation générale dans la mesure où ils modifient la nature des groupes existants qui entendent se perpétuer »⁵⁶².

La question du nom à donner aux enfants peut aussi conduire à une incompréhension, car chacun veut donner un nom qui peut avoir une signification dans sa langue maternelle. Pour les kongo, il faut toujours donner un nom symbolique dans sa culture, ce qui n'est pas nécessairement le cas des autres.

Voyons que même sans poser la question de possibles nationalités différentes des conjoints, le mariage mixte possède déjà sa lourde charge d'incompréhensions et de défis à relever, car dans ces sociétés, le mariage mixte, même s'il n'est pas un fait migratoire, est déjà un fait social en constante évolution. Le plus important serait de ne pas créer, dans un même espace de vie, des espaces et des moments sociologiques différents.

⁵⁶² BARBARA Augustin, *Les couples mixtes*, Mesnil-sur-l'Estrée, Bayard Éditions, 1993, p. 76.

1.6. Familles Monoparentales

La notion de familles monoparentales est très récente, même dans des pays comme la France, où elle a été introduite dans les années 1970 « essentiellement pour réhabiliter les foyers dont le chef est une mère divorcée ou célibataire »⁵⁶³. Selon cette même source, « une famille est définie comme monoparentale lorsque la personne de référence est sans conjoint, et vit avec un ou plusieurs enfants âgés de moins de 25 ans, eux-mêmes célibataires et sans conjoint ni enfant »⁵⁶⁴.

En ce qui nous concerne, la notion de familles monoparentales est difficilement utilisable soit en ce qui concerne le mariage traditionnel, soit en ce qui concerne aux autres modèles de vie au sein de la famille, selon l'analyse à venir.

⁵⁶³ INSEE, *Les familles monoparentales*, Paris, Hachette, 1994, p. 14.

⁵⁶⁴ Idem.

CHAPITRE VI : VIVRE AUTREMENT

1. Jeunes célibataires, un phénomène nouveau

Chez les *Kongo*, les hommes et les femmes accèdent au statut de personnes adultes par le mariage. Le célibat est une véritable exception à laquelle les gens cherchent encore à donner une valeur. C'est un phénomène étrange qui révèle un détournement des valeurs de la culture *Kongo*. Être célibataire, c'est rompre la chaîne vitale qui unit la personne à la vie communautaire et aux ancêtres. Le célibat est une négation consciente de la volonté de Dieu, et pour cette raison elle n'est guère appréciée ni encouragée. Les rares cas de célibat connus « étaient considérés comme des aberrations ou des accidents malheureux au même titre que l'infirmité physique ou la débilité mentale »⁵⁶⁵, ou encore une liaison avec les fétiches. N'étant ni option de vie personnelle, ni modèle de vie alternatif accepté par la société, le célibat cherche encore sa voie pour être comprise et acceptée des *Kongo*.

Cependant le chemin a déjà commencé à être parcouru. Des hommes et des femmes, plus ouvertement en milieu urbain et plus timidement dans les villages, veulent être maîtres de leur destin. Il y a un essor notable de la volonté d'autonomie et d'indépendance. Ce sont, néanmoins, des valeurs qui ne sont pas nécessairement contradictoires avec celles défendues par le mariage, selon leurs adeptes. Mais tout cela est source de conflits. Si, d'un côté les garçons bénéficient d'une plus large 'compréhension' de la part de la société en matière de mariage et de vie sexuelle en général, pour les femmes la situation est plus délicate. C'est pour cette raison que notre réflexion va se concentrer surtout vers le célibat des femmes ; ce sont elles qui, à cause des nouvelles conceptions de la vie, de l'amour et du mariage, sont les plus touchées dans cette nouvelle façon de vivre. La nouvelle réalité de vie libère la femme, ou au moins semble la libérer, ce qui lui donne le plaisir de choisir son futur mari. D'un autre côté, elles n'acceptent plus d'être la deuxième ou la troisième

⁵⁶⁵ BARDEM Isabel (1994), cité par Saratta Traoré, *Mariage et célibat à Ouagadougou*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 107.

femme, ni la femme du frère du mari défunt. Elles veulent aussi avoir un projet professionnel, finir leurs études, avoir une carrière politique, être liées à une cause religieuse ou philanthropique. Toutes ces situations et d'autres encore sont à la base de ce mouvement très répandu et inquiétant, dans la mesure où il marque une rupture avec les paradigmes jusqu'ici défendus et pratiqués par les *Kongo*.

1.1. Femme et Mère, quelle place dans la société Kongo actuelle ?

La raison de cette réflexion vient du fait qu'être femme ne signifie pas forcément être mère. Néanmoins, pour être mère, il faut, d'abord, être femme. Et quel est le rapport que ces deux réalités, très proches et fondamentales dans l'univers mukongo, peuvent entretenir ? En tant que société matrilineaire, ce rapport est très important pour essayer de comprendre le rôle de chacune de ces réalités, leurs implications, et peut-être même la pensée de la société envers elles et leur pensée envers elles mêmes.

La constante masculinisation de la société rencontre-t-elle écho chez les femmes et les mères ? Ont-elles un même discours ou au moins un discours similaire dans leur statut de femmes ? Les mères et les femmes sont-elles unies ? Quelles différences se dessinent entre elles ? Comment les hommes perçoivent les mères et les femmes dans cette société ? Comment vivent-ils au quotidien avec ces femmes et ces mères ?

Ces questions peuvent être abordées séparément, mais aussi commentées dans un tout global et réflexif. C'est cette deuxième modalité qui fait l'objet de notre choix.

Si, d'un côté, on assiste à une subordination des femmes envers les hommes dans le quotidien, de l'autre on assiste à une large valorisation de la femme en tant que mère : « *ngudi ame* », qui renvoie à la protection de la mère par son fils, ainsi qu'à cette expression qui littéralement signifie « ma mère », mais qui a pour sens personne 'ne touche à ma mère'. C'est l'expression d'une certaine contradiction entre fort machisme des hommes accepté par les femmes et une dépendance toujours accablante des hommes envers leurs mères et, enfin, également envers les autres mères. Cette femme, capable de donner la vie, est toujours mère. Mais ce qui est étonnant c'est que ce culte féroce de la domination masculine sur la femme en

général, trouve chez les mères « les apôtres zélés... les artisans de son inculcation, de sa reproduction »⁵⁶⁶.

L'idée marquante dans cette société, c'est que la femme n'est pas seulement la mère des filles, ni « une productrice de mâles »⁵⁶⁷, ni même une 'déesse' de la fécondité. Être mère c'est, avant tout, être la génératrice de garçons et de filles, celle qui donne la vie et qui possède la capacité de l'organiser, de l'orienter et de lui donner du sens. Elle apporte la richesse et la postérité en tant que mère de filles⁵⁶⁸, ainsi que l'alliance et le bien-être en tant que mère de garçons. La mère ne se considère pas comme une 'reine' sans le concours de son compagnon, et le contraire est vrai aussi. Cela se retrouve clairement dans la finalité de la vie en commun et dans la distribution des rôles dans le foyer. D'où la difficile compréhension de cette toute nouvelle réalité dans le quotidien des Kongo. Nous nous focaliserons profondément sur l'analyse du phénomène des femmes célibataires dans cette culture en mettant en exergue quelques spécificités, motivations, causes et conséquences subjacentes.

En réalité et au plus profond de cette société, la femme constitue le véritable pilier, non seulement du foyer, mais aussi de la communauté entière. D'où le traitement de rigueur qu'on lui réserve. On n'abuse pas d'une femme sans subir de lourdes conséquences. Dans les mariages exogames, par exemple, « les échanges et la circulation des femmes renforcent les stabilités, autorisent le règlement pacifique des conflits. La femme fait lien, établit la relation, construit et déconstruit. La stabilité de groupes entiers dépend de son comportement. Sa mise à l'écart dans sa nouvelle structure d'accueil influe sur les relations de ce groupe avec son groupe de départ. Peuvent s'en suivre des conflits. Ici, souvent, la médiation est de mise lorsqu'une femme retourne chez ses parents. Médiation entamée par le groupe dont le membre a mis l'institution en danger »⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des mères contre des femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, Éditions La Découverte, 1985, pp. 9-10. Il est clair que l'écrivain ne parle pas des Kongo dans son ouvrage, ni même semble-t-il qu'elle veuille offenser qui que ce soit. Cependant ses mots sont utilisables dans le cas des Kongo.

⁵⁶⁷Idem, p. 11.

⁵⁶⁸La réalité c'est que dans la mentalité des Kongo, la fille est celle qui apporte la richesse à la famille en se mariant avec quelqu'un de digne. Le garçon apporte la paix, les alliances, la compréhension des autres.

⁵⁶⁹LOMO MYAZHIOM Aggée Célestin, op. cit. p. 26.

1.2. Femmes célibataires, un cri de liberté ?

Nous entendons par célibataires toutes les femmes en âge de procréer⁵⁷⁰ qui n'ont jamais vécu une expérience matrimoniale (qu'elle soit traditionnelle, civile ou religieuse) et qui vivent seules. Si, d'une façon générale, le célibat n'est pas une valeur appréciée pour les hommes Kongo, celui des femmes l'est encore moins. En effet « pour les femmes, le mariage et la maternité étaient incontournables pour se conformer aux valeurs du groupe »⁵⁷¹. On peut même dire que « le statut social de la femme évolue en fonction de sa vie génésique »⁵⁷². Même dans ce cas, il faut distinguer deux catégories de femmes célibataires : les femmes célibataires avec enfants et celles sans enfants. Ces dernières, selon l'appréciation populaire, ont choisit de nier ce qui est le plus honorable pour une femme : donner la vie et aider à la préserver.

En réalité, le statut de femme 'non mariée' était attribué aux seules femmes veuves ou divorcées. Ces femmes-là avaient toujours l'accueil, le respect et la protection de leurs groupes d'origine ou de leurs groupes d'adoption comme ceux des maris défunts, par exemple, grâce aux liens créés par le biais de la procréation. La femme qui se respectait ne vivait jamais seule ; « être seule sans jamais avoir été mariée était impensable dans nos sociétés traditionnelles. L'indépendance de la femme était inconcevable »⁵⁷³. En général, c'est encore le cas de nos jours.

Toutefois en milieu urbain, nous assistons clairement à l'émergence de ce phénomène de la femme seule. Ce sont des femmes non mariées disposant de leur propre foyer avec ou sans enfants. Ces derniers sont parfois le fruit de mauvais mariages ou de maternités vécues hors d'un mariage civil, religieux ou traditionnel.

Cette réalité n'est pas sans conséquences et sans difficultés dans la vie de ces femmes. Elles doivent totalement se prendre en charge, parfois sous le mépris des gens, surtout des anciens. Ces femmes sont aussi la cible idéale pour les hommes ayant besoin d'aventures sexuelles extra-conjugales ou anté-

⁵⁷⁰ L'âge pour la procréation dans la société traditionnelle était fixé juste après la puberté, comme nous l'avons déjà vu. Le mariage était, dans beaucoup de cas, un acte précoce. Toutefois ici, pour les femmes célibataires nous pensons qu'une période plus large doit être envisagée, de façon à la situer à partir du moment où la femme commence à vivre seule. En pratique, la femme commence à vivre seule entre 25 et 30 ans. Avant, même si elle a déjà eu un enfant, les possibilités d'un mariage sont encore très fortes.

⁵⁷¹ TRAORE Saratta, op. cit. p. 103.

⁵⁷² Idem.

⁵⁷³ Idem, P. 104.

matrimoniales ; voilà pourquoi elles devraient faire preuve de fermeté et d'une vigilance permanentes. Dans la plupart des cas, ces femmes sont confrontées au fait de prendre en charge des enfants nés de pères différents ; ce qui complique davantage les rapports avec les membres de leurs familles.

Le fait d'avoir des enfants sans avoir accompli tous les rituels recommandés par la tradition est aussi un point noir qui entraîne de grandes inquiétudes. Pour les *Kongo*, ces femmes s'exposent à des situations dangereuses et désavantageuses. En plus du fait de pouvoir être « reniée par son groupe d'accueil tout en étant rejetée par son groupe d'origine »⁵⁷⁴, en cas d'abandon pur et simple ou de décès du compagnon, elle n'aura pas de protection familiale pour ses enfants, ni le droit à un quelconque héritage. Ou pire encore, la famille de l'homme peut tout simplement réclamer le droit de reprendre les enfants, en évoquant une protection tout en rejetant la mère. Si au contraire, la femme arrive à se marier, ce qui est aussi fréquent, il peut arriver que son mari n'accepte pas de vivre avec ses enfants. Cela peut conduire à la dispersion des enfants qui vont vivre dans d'autres foyers, ce qui est un préjudice pour la bonne éducation des enfants et l'équilibre émotionnel de la mère.

Ces réactions sont une démonstration du statut d'inégalité qui existait entre hommes et femmes dans ces sociétés traditionnelles et qui peine encore aujourd'hui à disparaître. Dans ces sociétés, les femmes existent pour le mariage et dès la petite enfance elles y sont orientées. Or, se détourner de ce chemin n'est pas seulement une honte pour certaines familles, c'est aussi une malédiction à éviter à tous les coups.

Saratta TRAORE est plus claire quand elle affirme que « être femme célibataire est difficile. Les femmes se trouvent confrontées à des difficultés d'ordre social, économique, professionnel et personnel. Ne pas pouvoir se marier, c'est se voir refuser une véritable intégration sociale, être victime d'une individualisation dictée par les contraintes économiques, ne pas être reconnue comme une véritable adulte et subir une certaine marginalisation de la part de l'entourage familiale.

Plus de la moitié des célibataires souffrent de devoir vivre au sein de leur famille et avec leur entourage sans pouvoir revendiquer un statut d'épouse qui leur

⁵⁷⁴ Idem, p. 106.

garantirait paradoxalement, par rapport à leur voisinage immédiat, une certaine autonomie et indépendance. Les femmes sont victimes d'une discrimination par rapport aux autres membres de la famille. Ce traitement se traduit par un manque de considération à leur égard quel que soit leur rang (aînée, cadette) dans la famille. Le manque d'intégration et de considération se fait sentir surtout lors des rencontres et événements familiaux »⁵⁷⁵.

Au niveau de l'entourage et sur le plan social, ce manque de respect et de considération est parfois accompagné d'injures, car ces femmes sont accusées fréquemment de « voleuses de maris »⁵⁷⁶. Elles subissent des agressions verbales provenant de toutes les franges de la société.

Au niveau économique les femmes célibataires font surtout face à la difficulté du manque de revenus suffisants pour prendre en charge toutes les responsabilités vitales qui leur incombent. En effet, peu de femmes célibataires ont un soutien financier des membres de la famille, même la plus proche. Les plus touchées sont, évidemment, les femmes ayant des enfants de pères absents et irresponsables : des pères qui ne veulent rien savoir de leurs enfants.

Notons également d'autres difficultés des femmes célibataires, à ne pas négliger, parmi lesquelles la solitude, le besoin d'affection, la nécessité d'avoir une vie familiale normale, le partage, la confiance et la complicité etc. Ces femmes connaissent un grand souci par rapport à « la vulnérabilité sociale, économique et affective de leurs enfants »⁵⁷⁷ pour celles qui sont mères.

Il est fort certain que le milieu urbain donne aux femmes les mêmes moyens qu'aux hommes pour s'exprimer, pour se libérer de la tutelle familiale et de celle des hommes. La loi civile protège les uns et les autres en leur offrant les mêmes possibilités sociales et juridiques. Ce qui freine le véritable changement, ce sont les regards des gens, les exigences traditionnelles telles que le respect que les gens accordent aux femmes par le mariage, et l'auto – estime de ces femmes, conséquence de cette situation matrimoniale.

⁵⁷⁵ Idem, pp. 112-113. Dans des événements familiaux ces femmes n'ont même pas, parfois, le droit de prendre la parole ni de participer aux cotisations, ce qui est fondamental pour être considérée comme une adulte.

⁵⁷⁶ Idem, p. 113.

⁵⁷⁷ Idem, p. 117

Néanmoins, chez les *Kongo*, le nombre de femmes célibataires, avec ou sans enfants, n'est pas négligeable. Le phénomène commence à toucher les villages, ce qui est mal vu par les villageois.

Pour les uns et pour les autres, un travail interne, personnel et collectif de prise de conscience, doit être fait. Certaines femmes n'acceptent pas de parler de leur situation, ce qui démontre la difficulté d'assumer cette réalité, ou encore elles se sentent victimes d'une situation provoquée par les problèmes socio-économiques qui les minent.

La société doit prendre en compte qu'être mère célibataire ne signifie pas être prostituée, mais que c'est une situation tout à fait normale et digne, compte tenu de la façon dont l'intéressée la vit elle-même.

Il est évident que ces femmes ont une mauvaise réputation, même quand elles vivent de manière irréprochable. La vie les oblige à faire très attention à leur comportement en public, mais aussi à sélectionner leurs relations pour être considérées comme des personnes intègres. Elles sont donc toujours attentives à un tel et méfiantes envers les autres.

Néanmoins, on peut citer quelques raisons qui sont à la base du célibat chez les femmes *Kongo*. En réalité, peu d'entre elles choisissent le célibat comme option de vie. Les situations défavorables, qu'imposent les nouveaux modèles de vie pour les femmes dans les grandes agglomérations, sont l'une des causes les plus visibles. Ces situations affectent les femmes sur le plan social, économique, professionnel, religieux et politique. A vrai dire, la plupart des femmes préféreraient être mariées, état qui leur confère sérénité, sécurité, respect et même admiration des autres.

Malheureusement, dans les grandes villes, et avec les nouveaux modèles de vie plus ouverts, les femmes sont exposées à des situations qui les amènent parfois à se séparer de la famille d'origine et, par conséquent, de leurs coutumes. Elles découvrent ainsi plusieurs obstacles tels que l'indifférence vis-à-vis du mariage, de nombreuses déceptions amoureuses, ou même la difficulté de trouver un conjoint de la même ethnie. Pour les femmes cultivées, la volonté d'avoir plus de liberté, la découverte de la possibilité d'insoumission à un homme ou à la famille, le fait de se consacrer à une carrière professionnelle sont des raisons suffisantes pour choisir le célibat. Ces femmes, faisant face durement à leur solitude, sont devenues dans la plupart des cas de grandes femmes politiques, de grandes responsables de

congrégations religieuses, de grandes professionnelles. Certaines sont restées célibataires, d'autres ont renoncé même à leur famille, à leur ancien mode de vie, à leur culture en se donnant une nouvelle identité par le biais du changement de nom. Dans notre analyse, même si en milieu urbain nous nous trouvons encore dans une situation de résistance, le passage du village à la ville marque une rupture avec les anciennes conceptions et la sphère lignagère pour la majorité de ces femmes.

Une question inévitable taraude notre esprit : pourquoi une jeune fille célibataire est-elle considérée comme une jeune fille « ratée » ? Il semble que « ce sentiment n'est que le fruit d'une éducation sociale qui veut que la femme ne vive qu'en référence à l'homme et ne se définisse que par rapport à l'homme. N'accusons pas seulement à ce sujet l'éducation traditionnelle ; la société actuelle n'en sort pas indemne : pourquoi n'accepte-t-elle pas et ne donne-t-elle pas toute sa place et toute sa valeur à une fille célibataire, vivant seule ? »⁵⁷⁸. En tant que réalité nouvelle, il faut que les femmes elles-mêmes « imposent à la société de les considérer avec dignité et respect. Les femmes n'ont pas à attendre que la société se convertisse : la liberté ne se demande jamais, elle se prend. Vivre célibataire et gagner sa vie à la sueur de son front sans dépendre d'aucun homme et sans devoir être accrochée à la manche d'un mâle, ce serait une libération et un progrès pour toute la société »⁵⁷⁹.

Les points de vue sont divers, mais le fait d'accepter une évolution progressive c'est déjà un chemin : le progrès n'est pas, nécessairement, une négation de l'ancien. Il peut signifier développement de ce qui existe déjà, un changement qui part toujours d'une réalité existante.

En ce qui concerne la femme, l'idéal serait de ne pas voir le célibat comme la possibilité de gagner sa vie à la sueur de son front ni de se libérer de 'l'accrochage' des hommes. La famille et la société devraient mieux s'occuper de la femme célibataire, lui éviter la solitude dans tous les domaines de sa vie pour un meilleur équilibre personnel.

⁵⁷⁸ KABASELE LUMBALA François, *Alliances avec le Christ en Afrique*, Paris, Éditions Karthala, 1994, p. 315.

⁵⁷⁹ Idem.

1.3. Le phénomène Makangu⁵⁸⁰ ou N'kundi

La polygamie n'étant plus accueillie de façon aussi complaisante que dans le passé, la communauté masculine se tourne vers un autre phénomène, tout à fait moderne dans sa nomenclature, mais ancien dans le fait en soi. C'est le phénomène « *makangu* », encore appelé dans d'autres régions d'Afrique noire « *deuxième bureau* »⁵⁸¹. Bernard LACOMBE, dans un article publié par la revue *Genus* en 1987, considère le phénomène du deuxième bureau comme « un exemple d'union informelle »⁵⁸². En effet, le phénomène « deuxième bureau », ou simplement bureaugamie⁵⁸³, est aujourd'hui une pratique relationnelle observée et répandue en milieu urbain. Selon KUYU MWISSA, « cette pratique qui emprunte à la pratique occidentale des maîtresses, tout en se distinguant de chacune d'elles, se généralise et se pérennise et mérite d'être prise au sérieux »⁵⁸⁴.

Nous sommes ici devant une résistance aux modèles matrimoniaux modernes, tout en cherchant un rapprochement avec les modèles traditionnels de polygamie, sans, néanmoins, l'institutionnaliser. Mwissa nie toute tentative de réduire la 'bureaugamie' à la polygamie, tout en réaffirmant qu'elle «est une innovation socio-juridique qui a ses spécificités et ses logiques propres. Elle n'est pas réductible à d'autres modèles matrimoniaux et/ou à la pratique des maîtresses même si elle s'en est inspirée. Pour ne parler que de la polygamie, les épouses du même homme cohabitent, communiquent, voire entretiennent des rapports de complicité. Ce qui n'est pas le cas dans la bureaugamie qui, dans sa réalité, est plus proche de la monogamie »⁵⁸⁵.

En effet, si le mariage a pour finalité l'amour à travers l'alliance entre deux personnes et deux groupes différents, avec le but de la procréation, le 'deuxième bureau' peut aussi apporter de l'amour et faire naître des enfants, mais il n'engendre

⁵⁸⁰ « *Makangu* » veut dire littéralement ami. Mais prise dans ce sens, l'expression va plus loin, pour désigner un ami ou une amie avec lequel la personne entretient une certaine intimité, pouvant aller jusqu'à l'intimité amoureuse et procréatrice.

⁵⁸¹ L'expression est très usuelle dans la République Démocratique du Congo ainsi que dans bien d'autres pays africains d'expression française.

⁵⁸² LACOMBE Bernard, *Les unions informelles en Afrique au Sud du Sahara ; l'exemple du deuxième bureau congolais*, GENUS, Rivista delle Comitati italiano per lo studio dei problemi della popolazione, Vol. XLII, n° 1-2, Gennaio-giugno 1987, pp. 151-164.

⁵⁸³ Le néologisme bureaugamie est utilisé par Kuyu Mwissa, op. cit. p. 105-106, pour désigner un phénomène qui a tous les ingrédients pour devenir une nouvelle façon de vivre.

⁵⁸⁴ MWISSA Kuyu, op. cit. p. 105.

⁵⁸⁵ Idem, p. 106.

pas des alliances familiales, du moins chez les *Kongo*. Toutefois, l'homme qui a un 'deuxième bureau', même avec plusieurs enfants, ne voit pas sa relation reconnue par la société, s'il ne se soumet pas aux règles du mariage, ce qui fait de lui, institutionnellement un monogame. En cas de décès selon la tradition *kongo*, le « deuxième bureau », et non ses enfants, n'hérite de rien : les enfants via les autres héritiers, peuvent toucher, indirectement, un certain héritage⁵⁸⁶. Même si la pensée commune méprise ou ne considère pas le « deuxième bureau », elle reste tout de même une famille : nous sommes devant une relation de fait, scientifiquement vérifiable. Car, même ici, il y a « une prise en charge morale, sociale et pécuniaire de ce ménage »⁵⁸⁷.

La 'bureaugamie' serait-elle une perversion du modernisme, une dégradation des valeurs traditionnelles, une façon nouvelle de revivre les modèles anciens ? Nous pensons être devant une réalité complexe qui cherche à trouver, à l'intérieur des modèles énumérés, ses propres déterminants. Dans ce groupe de femmes 'deuxième ou même troisième bureau', nous trouvons aussi des femmes que ne veulent pas se marier. Or, ici nous sommes, peut-être, face au phénomène des femmes célibataires dont nous avons déjà parlé. Le phénomène de « deuxième bureau » apporte un vent de liberté à ces relations ; l'un et l'autre peuvent reprendre 'leur liberté' quand ils le veulent car s'il n'y a pas de dot au début, il n'y aura pas de processus de rupture compliqué non plus.

En réalité le phénomène reste plutôt urbain, c'est-à-dire, circonscrit aux grandes agglomérations. Est-il un nouveau phénomène en voie de développement ? La sociologie nous en dira plus avec le 'temps'.

1.4. Vivre le mariage autrement

1.4.1. L'Homosexualité

L'homosexualité est un phénomène qui fait couler beaucoup d'encre, mais sa compréhension et surtout son intégration dans la vie des *kongo* est méconnue. Il est

⁵⁸⁶ Du point de vue de la législation civile en vigueur, les enfants ont tous les mêmes droits en matière d'héritage d'un père défunt. Mais là aussi, la femme considérée comme deuxième bureau n'a droit à rien, directement. Tout cela parce qu'elle n'était pas considérée comme épouse selon.

⁵⁸⁷ TRAORE Saratta, op. cit. p. 169.

vrai qu'en tant que phénomène naturel il existe d'une manière ou d'une autre dans la société *kongo*, mais le fait même de se réclamer homosexuel ou d'être découvert entraînait l'isolement, de lourdes sanctions ou encore l'expulsion du groupe. Elle est comprise comme une malédiction, une maladie qui nécessite de gros moyens pour la guérir : la convocation de la famille, l'intervention des *nganga*, les sacrifices aux ancêtres. Méconnue comme une possible et différente manière de vivre le mariage, les *kongo* ne se donnent même pas le temps d'essayer de la comprendre.

Le phénomène n'était pas connu dans la culture *kongo*, le mariage étant uniquement hétérosexuel. A vrai dire, le mariage gay est une aberration. M. BARROSO, que nous avons interrogé, nous a même déclaré ce qui suit : « Les Bakongo ne comprennent pas ce que nous font les gens qui nous ont apporté l'évangile. Est-ce qu'il y a un autre évangile qu'ils vont encore nous apporter ? »⁵⁸⁸.

Toutefois, selon les données historiques en notre possession, « en Afrique, d'une manière générale, plusieurs sources concordent pour établir l'existence, bien avant la période coloniale, de pratiques homosexuelles 'traditionnelles', 'autochtones' et socialement définies »⁵⁸⁹. Ces pratiques sexuelles éminemment masculines « s'insèrent dans des logiques sociales ainsi que dans des rapports de pouvoir, selon un caractère historique et contextuel »⁵⁹⁰. Charles GUÉBOGUO affirme que « les pratiques homosexuelles s'inscrivaient dans une logique relationnelle propre, comme c'était le cas dans la Grèce antique et dans la Rome antique. Ces pratiques se rangeraient dans trois catégories : une 'homosexualité transgénérationnelle' (comparable aux pratiques de la Grèce et de la Rome antiques, du Japon, etc.), une 'homosexualité rituelle' pratiquée lors des rites d'initiation ; et une 'homosexualité circonstancielle' pour compenser l'absence de femmes ou d'hommes et comme moyen de défense ou arme de guerre (sans nier, bien sûr, la part de satisfaction et le plaisir sexuel) »⁵⁹¹. « En témoigne par exemple l'affaire des 'martyrs du Buganda' (1885-1887). Mwanga, le dernier roi du Buganda, au cœur de l'actuel Ouganda, constata que, désormais convertis au christianisme, les pages avec lesquels il avait

⁵⁸⁸ BARROSO Miguel, entretien du 06 Février 2014 à Luanda.

⁵⁸⁹ GNING Ndèye, *Les motifs de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal*, in *Africultures* n°96 (*Homosexualités en Afrique*), Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 24-25.

⁵⁹⁰ Idem.

⁵⁹¹ GUÉBOGUO Charles, *L'Homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours*, *Revue de l'association française de sociologie* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, Consulté le 17 mars 2014. URL : <http://socio-logos.revues.org/37>, cité par TIN Louis-Georges, op. cit. p. 25-26.

d'ordinaire des relations sexuelles se refusaient à lui. Furieux, il en fit exécuter plusieurs dizaines, signe que la condamnation des relations homosexuelles lui semblait tout à fait inacceptable »⁵⁹².

Les pratiques homosexuelles en Afrique précoloniale ont eu surtout un caractère restreint et très précis, à savoir : cohésion du groupe, intégration et maintien de l'ordre social⁵⁹³. Ce qui, néanmoins, permet de reconnaître une certaine sexualité multiple tout au long de l'histoire de l'Afrique⁵⁹⁴. Comment était cette homosexualité ? Pour la tradition, la pratique sexuelle *Kongo* est hétérosexuelle et pour cette raison incompatible avec l'homosexualité, cette dernière étant considérée comme non africaine. Du fait d'être associée au pouvoir et à certains rites, l'homosexualité demeure un sujet tabou, anormal et non recommandable. Certainement que la ferme condamnation de ce phénomène par les gens devient un problème sociologique majeur méritant des études poussées.

La thèse de la non existence de l'homosexualité, en tant que phénomène social assumé par la société, au « *Kongo dya Ntotila* », est tout à fait acceptable. Cette négation peut aussi être encouragée par les contacts avec le christianisme, qui possède un passé de cinq siècles.

Toutefois, les enjeux d'aujourd'hui ne sont pas de confirmer ou de nier l'existence de l'homosexualité au *Kongo* ancien. Ce qui importe maintenant est de connaître son impact au niveau des nouvelles communautés parentales que nous analysons.

Dans un milieu fortement marqué par les valeurs traditionnelles et surveillé de très près par les exigences chrétiennes, l'homosexualité demeure un sujet discret, presque invisible, même si quelques personnalités (musiciens, artistes) essaient de la démystifier. La Constitution approuvée en 2010 est muette sur ce sujet, car elle consacre à peine le droit du mariage hétérosexuel, tout en défendant la liberté

⁵⁹² TIN Louis-Georges, *Penser ensemble le racisme et l'homophobie*, in *Africultures* n°96 (*Homosexualités en Afrique*), Paris, L'Harmattan, 2013, p. 15.

⁵⁹³ Cfr. GNING Ndèye, op. cit. p. 25.

⁵⁹⁴ Cfr. S.O. MURRAY, W. ROSCOE, *Boy-wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, New York, St Martin's Press, 2001, p7-9. Les auteurs affirment que ce phénomène était présent dans plusieurs pays d'Afrique noire ancienne, comme le Sénégal, le Congo, l'Angola, le Nigeria, le Rwanda, le Cameroun, etc. Il faut tenir compte que l'Angola, en tant que peuple, n'existait pas avant l'arrivée des Portugais, ce qui laisse imprécises les données historiques. En réalité, ce qui compose l'actuel Angola, c'est un ensemble de plusieurs peuples avec des langues différentes. En revanche, les Ngangelas et les Bangala (Benguela), (voir pages 39, 193, 195), sont bien des habitants du Sud de l'Angola qui existaient avant l'arrivée des blancs.

personnelle. Vécue comme un secret paralysant, l'homosexualité « est liée au refus ou à l'incapacité d'un individu de prendre le risque de ternir une image sociale... L'obstacle est donc l'autocensure née du souci de conformité à un ordre social qui empiète sur la liberté des individus, le non-dit dans les familles »⁵⁹⁵.

Les homosexuels existent, mais ils sont considérés comme une population non seulement invisible mais aussi inactive et peu connue ; elle n'est pas prise en compte dans les politiques gouvernementales de lutte contre le sida, comme le plan stratégique national pour le contrôle des infections sexuellement transmissibles et le VIH/SIDA jusqu'à 2005 (dans le temps et le contexte de notre recherche). Les messages de prévention, quant à eux, sont uniquement dirigés en direction des hétérosexuels : les homosexuels, malheureusement, ne sont ni directement informés, ni protégés. Heureusement en Angola, l'homosexualité, même si elle est considérée comme une réalité marginale, n'est pas liée au VIH, comme c'était le cas en Europe, dans beaucoup d'autres pays africains et aux États-Unis d'Amérique⁵⁹⁶. Sur l'interdépendance de ces deux éléments en Angola, on ne peut rien affirmer car sauf erreur de notre part, il n'y a pas de travaux véritablement construits sur le sujet. L'homosexualité et le sida restent deux réalités indépendantes, même si la possibilité de contamination peut s'avérer importante chez les personnes homosexuelles. Si l'homosexualité est un des facteurs reconnus de transmission du sida, peut-être pas le plus déterminant, d'autres facteurs sont généralement consensuels dans l'approche de la question de la transmission du VIH, à savoir : la prostitution liée à la pauvreté flagrante des populations, la précocité des rapports sexuels chez les jeunes, la non utilisation systématique du préservatif, l'accès limité à l'information sur le VIH/sida dans certaines tranches de la population, la stigmatisation et la discrimination à l'égard des personnes vivant avec le VIH⁵⁹⁷.

En ce qui concerne la stigmatisation on peut dire que le fait de se sentir isolé ou menacé de rejet est à la base de la baisse de l'adhésion au dépistage. Même les personnes qui après le dépistage sont déclarées séropositives, ont toujours peur d'être rejetées par leur entourage. Et pour ne pas être découvertes, elles ne suivent

⁵⁹⁵ CAILLÉ Patricia, *Homosexualité dans les cinémas de l'Afrique du Nord*, in, *Africultures* n°96 (*Homosexualités en Afrique*), Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 100-101.

⁵⁹⁶ Cfr. PALAZZOLO Jérôme, MÉSENGE Christian, *L'Homosexualité en Afrique, Regard anthropologique et psychologique*, Paris, Riveneuve éditions, 2013, p. 17.

⁵⁹⁷ Idem, pp. 24-28.

pas convenablement le traitement. De même pour les homosexuels. Les gens cherchent à vivre en se cachant par peur d'un possible harcèlement ou d'actes de violence. Si les autorités ne se prononcent pas à propos du phénomène, il est clair que la population sera toujours attentive et prédisposée à isoler les personnes concernées.

L'affirmation que l'homosexualité n'est pas répandue en Angola et que la société ne l'accepte pas, est qu'il n'y a qu'un seul cas de mariage homosexuel connu, en tout cas illégal : en mai 2005 à Luanda, Aleksander Gregório (Chano), âgé de 21 ans, et Bruno, âgé de 23 ans ont signé une lettre d'engagement en présence d'un notaire à la retraite. La réaction populaire fut virulente. L'épisode a fait la une des journaux locaux qui n'ont pas perdu l'occasion de considérer l'acte comme honteux et attentatoire aux valeurs communes. Les jeunes hommes n'ont pas été punis par la loi, mais leur « insolence » leur a coûté la condamnation sociale presque unanime des Luandais. Quant au notaire retraité, il a été considéré comme un traître.

D'un autre côté, Carlinhos ZASSALA, psychologue social, a indiqué que « certains homosexuels angolais se servaient du mariage comme un moyen d'éviter d'être stigmatisés et qu'une fois mariés, ils continuaient à avoir des relations le lendemain avec d'autres hommes »⁵⁹⁸. Pire, « en Angola, il est couramment admis que seuls les hommes efféminés sont homosexuels. En conséquence, de nombreux individus qui ont des rapports sexuels avec d'autres hommes ne se considèrent pas comme étant homosexuels... si un homme ne se considère pas comme étant 'gay', les messages sur les rapports sexuels à moindre risque ne l'atteignent pas. Cependant, le fait est que les rapports anaux non protégés présentent de nombreux risques de transmission du virus »⁵⁹⁹. Cette réalité est le signe que nous avons un très long chemin à parcourir, non seulement en Angola ou en Afrique mais dans le monde entier, Europe, Amérique du Nord et du Sud, Chine, Inde et toute l'Asie... ; nous pensons que s'il y avait un consensus en la matière sur tous les continents, nous n'aurions pas partout d'associations de défense des homosexuels, ni de manifestations, ni de débats car le respect de la norme n'est jamais polémique.

⁵⁹⁸ Carlinhos ZASSALA est un des plus respectables psychologues angolais, homme politique renommé et Professeur Titulaire de l'Université Agostinho Neto.

⁵⁹⁹ Roberto CAMPOS, responsable à l'ONUSIDA, du Programme commun des Nations Unies sur le sida, 2007.

Alors, au nom de la liberté et de l'harmonie sociale, tout combat pour l'égalité est valide et doit être encouragé.

1.4.2. Adoption

La question de l'adoption mérite d'être analysée même de façon brève, pour comprendre les possibles divergences et les points de convergence entre la société Kongo et la société occidentale. Selon Suzanne LALLEMAND cette comparaison est importante dans la mesure où « l'Occident a, de manière restrictive, valorisé la circulation infantile dans le cadre de carences, de dysfonctionnements familiaux ostensibles (donner des parents à un orphelin, donner un descendant à des couples sans progéniture) et pense ce processus comme un palliatif, un faux-semblant, une feinte de consanguinité. Or, inversement, sur d'autres continents, si l'enfant change d'ascendant, ajoute une famille nouvelle, ou seulement un pan de parenté supplémentaire à son lot initial de géniteurs, il laisse entrevoir d'autres perspectives que celles de la simulation de filiation directe, ou de pseudo - appartenance au lignage voire à la lignée de ses tuteurs »⁶⁰⁰.

Chez les *Kongo* on connaît l'adoption dans le sens réel du terme, mais on ne la comprend pas au sens occidental. En effet, elle incarne normalement une certaine période de la vie d'un enfant ou d'un jeune, qui ne perd jamais totalement le contact avec ses géniteurs. Cette circulation de jeunes enfants implique à la fois un changement de foyer pour des périodes plus ou moins longues, pouvant difficilement avoir un caractère irréversible. Il y a toujours une possibilité de retour au foyer originel. Peut-on dans ce cas parler d'adoption ? Le terme « fosterage » utilisé par Marcel MAUSS trouve tout son sens⁶⁰¹. Le fait même que la circulation des enfants chez les *Kongo* ait un caractère éminemment familial vient confirmer cette terminologie.⁶⁰²

⁶⁰⁰ LALLEMAND Suzanne, *Adoption et Mariage, les Kotokoli du centre du Togo*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1994, p. 8.

⁶⁰¹ MAUSS Marcel, *Œuvres complètes, Tome 3*, Paris, Éditions de Minuit, p. 343.

⁶⁰² La notion de « fosterage », dérivée de l'anglais foster (famille d'accueil ou encore accueillir un enfant), peut trouver son équivalent dans le mot « nourrir », en langue française. De toute façon nourrir, plus précisément nourrir un enfant n'est pas exactement adopter. Nous sommes là devant deux expressions proches mais qui n'ont pas le même sens. Si l'on prend les mots séparément, l'adoption va plutôt dans le sens de prendre quelqu'un de façon légale pour fils ou pour fille. Ce qui n'est pas le sens du mot fosterage qui, au-delà du sens mentionné, peut aussi signifier le placement d'un enfant d'un lignage dans un autre, dans le but d'assurer l'exogamie. C'est, peut-être, la pensée de Lallemand dans l'ouvrage cité.

Certains préfèrent l'expression « adoption – fosterage »⁶⁰³ pour trouver un rapprochement entre les deux réalités.

Chez les *Kongo*, l'adoption– fosterage des enfants est faite, surtout, entre frères du côté maternel du lignage. Et même de ce côté-là, c'est l'oncle qui en est le bénéficiaire principal, dans le sens où il prend la responsabilité de l'éducation des enfants de ses sœurs. D'autres bénéficiaires peuvent être les responsables du village, les parrains, ceux qui ont attribué leur nom aux enfants ou encore ceux qui ont fait des faveurs à des familles et enfin, un allié. Dans tous les cas, il y a toujours une réversibilité du *statu quo*. A la fin d'une certaine période, les enfants ou même les jeunes peuvent toujours retourner chez leurs parents, sans pour autant mettre un terme ou détériorer les bonnes relations que ce mouvement d'enfants produit au sein de la famille et au sein des groupes concernés.

Actuellement, nous pouvons parler de l'adoption de façon isolée ; en effet, la législation reconnaît l'adoption comme une forme de parenté, même si le « fosterage » est toujours présent. La loi permet et encourage l'adoption⁶⁰⁴ mais n'interfère pas dans le cas du fosterage. Nous trouvons toujours cette persistance de l'adoption en tant que circulation des enfants dans la communauté, sous différentes facettes, à savoir : prêt, don et échange. Il faut cependant souligner que, de nos jours, le prêt ou le don des enfants a souvent pour origine la précarité urbaine. Les parents les moins nantis confient leurs enfants à ceux qui ont des ressources suffisantes pour s'en occuper.

1.5. Enfants indésirés

L'enfant est toujours un don de Dieu, même s'il est né dans des circonstances les plus difficiles. Les *Kongo* ont tendance à percevoir la naissance d'un enfant soit comme une bénédiction, soit comme une malédiction. Le fait d'être enceinte est déjà un motif d'actions de grâce « *vutula matondo* » ; on doit rendre grâce à Dieu pour toute chose : bonne ou mauvaise. Si l'enfant naît sans aucune anomalie on rend grâce à Dieu. Si, par hasard il naît avec une anomalie, grave ou non⁶⁰⁵, on rend grâce malgré tout. Toutefois, dans ce cas, les *Kongo* trouvent qu'il y a un message

⁶⁰³ Cfr. LALLEMAND Suzanne, op. cit. pp. 246-268.

⁶⁰⁴ Article 212 du Code de la famille.

⁶⁰⁵ Les enfants dans cette situation sont aussi appelés « *simbi* », sirène, compte tenu de la malformation.

caché de Dieu qui veut punir ou attirer l'attention de la famille ou même de la communauté. Des sacrifices ou d'autres rituels spécifiques sont mis en place pour décrypter le message ou pour apaiser la colère divine.

Tous ces éléments visent à montrer qu'il est normal et souhaitable d'avoir des enfants et de les élever de façon exemplaire. Ne pas vouloir d'enfant est non seulement choquant, mais aussi condamnable⁶⁰⁶. On ne peut pas non plus différer leur naissance en utilisant des moyens tels que la contraception ou l'avortement. Ces pratiques, connues par la médecine traditionnelle, n'étaient appliquées que dans des circonstances très strictes, comme par exemple pour préserver la vie menacée d'une mère⁶⁰⁷.

Ce que revendiquent les *Kongo* c'est le droit qu'a l'enfant de vivre. L'enfant est une richesse, voilà pourquoi il est préférable d'avoir une progéniture grouillante. Le droit de ne pas vouloir d'enfants n'est pas connu en milieu traditionnel, ni l'idée de pratiquer la contraception comme instrument qui régulerait une maternité responsable.

Cependant, l'ouverture de la société ne fait plus de la procréation une réalité mécanique. Les gens commencent à se rendre compte que le recours à la contraception, par exemple, n'est pas un anéantissement du désir de procréer. La contraception peut avoir, comme l'un de ses objectifs primordiaux, la régulation du nombre de naissances que l'on souhaite à un moment voulu (conditions socio-économiques favorables). Toutefois, la contraception n'est pas admise, de manière ouverte. Les populations se focalisent davantage sur les inconvénients de la contraception, plutôt que sur ses avantages. De ce fait, la contraception, même aujourd'hui, est comprise comme l'un des facteurs principaux de la stérilité et de l'immoralité⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ On l'a vu lorsqu'on a évoqué la stérilité, phénomène qui engendre une grande souffrance.

⁶⁰⁷ L'utilisation des médicaments contraceptifs était réservée uniquement aux « *nganga* », considérés comme les seuls connaisseurs des plantes et des secrets qu'elles contiennent. L'avortement, pour sa part, était quasiment interdit. Un avortement provoqué était le pire des délits qu'une femme ou un couple pouvait commettre.

⁶⁰⁸ Cela va de soi, dans la mesure où l'enfant est don de Dieu, objectif ultime du mariage, sa raison d'être.

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

La deuxième partie de notre étude s'est focalisée sur la réponse, positive ou négative, de la société Kongo face à la modernité dans le domaine du mariage traditionnel. A vrai dire, il n'y a pas de rejet de la modernité en soi, ni un déni des bienfaits de la mondialisation. Et c'est parce que le progrès social, les espoirs d'une vie meilleure, les actions de développement, sont surtout orientés vers la jeunesse, que nous interrogeons cette jeunesse afin de lui demander quel est son positionnement face au mariage traditionnel, très prisé des Bakongo.

Que pensent les jeunes et quelle est la place qui leur est réservée, quand les adultes, avec toutes ces lois importées, de type copié-collé, veulent parler de mariage moderne, dans ses deux versions les plus courantes, le mariage civil et le mariage religieux (catholique ou protestant) ? C'est cette réponse que nous nous sommes efforcés de trouver tout au long de cette seconde partie.

En réalité, la législation civile angolaise, en termes de mariage, la croissante scolarisation de la population, l'ouverture vers « l'angolanisation » prétendue mais toujours lointaine, la mondialisation et toutes les actions spécialement ciblées pour le développement, se voient confrontées à des résistances. On assiste à une reconnaissance, à chaque fois plus intense, des liens qui unissent les gens, et les jeunes en particulier, aux normes traditionnelles, à la vie coutumière et à l'écoute des orientations ancestrales. Dans un pays très touché par une longue guerre pour l'indépendance et une guerre civile plus longue encore, les Kongo ont su maintenir intacte, si nous osons le dire ainsi, leur organisation communautaire et leurs rapports sociaux, vis-à-vis de domaines considérés comme étant vitaux, dans lesquels le mariage est une part précieuse.

La célébration du mariage traditionnel, chez les jeunes d'aujourd'hui, est une source de fierté, d'équilibre émotionnel, de respect et de valorisation des règles communautaires, mais aussi d'harmonie sociale.

A ce propos MWISSA affirme que « les réformes introduites à la suite de la colonisation et au lendemain des indépendances n'ont pas réussi à remplacer les structures parentales traditionnelles par le droit moderne de la famille. Les

explications de cet échec du droit moderne sont nombreuses. Nous pensons qu'avait été sous-estimée la force de la coutume dont les fondements ne sont pas seulement visibles mais aussi et surtout invisibles, et que le transfert des textes, sans les représentations associées, est une illusion... Il s'agit bien de repenser le droit et les institutions à partir des données historiques, anthropologiques et sociologiques »⁶⁰⁹. En effet, la « tropicalisation du droit importé »⁶¹⁰ ne suffit pas. Notre réflexion a montré que les coutumes traditionnelles relatives au mariage continuent d'être vivantes et qu'il est impérieux de lui trouver une place dans le cadre du droit moderne. En effet « les serments rituels, les solidarités lignagères, les structures parentales, la célébration privée du mariage, la dot, la polygamie, la retraite de l'épouse, sont autant de domaines dans lesquels le droit traditionnel a souvent réussi à se faire reconnaître »⁶¹¹.

Toutefois, la résistance Bantu, et Kongo en particulier, n'est pas un phénomène aveugle. Elle est consciente et assumée. La preuve est qu'il y a d'autres éléments qui sont assumés librement par les gens, les jeunes en particulier, comme nous l'avons explicité en parlant des nouveaux modèles de parenté. Ces modèles sont fortement marqués, de prime abord, par l'amour, le choix et le consentement, éléments incontournables du mariage moderne, tout cela malgré une visible résistance d'un grand nombre de parents conservateurs. Cette conquête de la modernité n'est pas, en revanche, le signe catégorique de la disparition du rôle irremplaçable de la famille dans le déroulement du mariage des jeunes Kongo.

A côté des éléments précédents (amour, choix, consentement), nous avons aussi parlé de la conséquente indépendance économique des jeunes (des femmes en particulier) vis-à-vis de leurs familles, ce qui leur permet une participation plus active dans les décisions communes, un partage des responsabilités concernant le bien-être familial, d'un côté, et, de l'autre, le choix d'un *timing* bien plus personnel, en respectant leurs propres attentes pour une vie à deux.

Ces avancées ont fortement favorisé la tenue d'une nouvelle vision du couple, des relations entre les couples et leurs familles et en même temps, elles ont fortifié la

⁶⁰⁹ KUYU MWISSA Camille, op. cit. p. 67.

⁶¹⁰ Idem.

⁶¹¹ Idem, p. 70.

conviction selon laquelle le mariage des jeunes est une source inépuisable d'honneurs pour les familles, et surtout pour celles des femmes.

Le deuxième chapitre montre qu'en Afrique Kongo, demeurent vivaces les us et coutumes ancestraux, qui marquent le quotidien des gens, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain. Toutefois, nous avons vu aussi qu'il y a de nombreuses innovations. A vrai dire « les relations matrimoniales et les relations entre les sexes sont déterminées par de nouvelles logiques. Entre la polygamie et la monogamie apparaissent de nouvelles pratiques matrimoniales qui se généralisent et se pérennisent. La vie au quotidien se caractérise, dans un contexte de crise généralisée, par une inversion des rôles au sein du couple ; mais les statuts des époux restent inchangés. Par contre, les rapports parents/enfants sont complètement bouleversés et la situation matérielle des parents, ayant entraîné une déficience de l'autorité parentale, s'accompagne d'un renversement pathétique des valeurs et des modèles de référence »⁶¹².

En ce qui concerne les enfants, leurs relations avec leurs parents ont connu, dans ces derniers temps, des changements profonds et bien visibles. Comme nous l'avons vu, l'urbanisation rapide, la croissance démographique, la recomposition des familles dans les grandes villes, le développement et l'élargissement des sources de revenus, ont poussé des jeunes enfants très tôt dans des activités économiques. Même si elles sont informelles, ces activités permettent, parfois, aux jeunes de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs familles. Réellement, en se considérant adulte, le jeune veut lutter pour son indépendance, ce qui déclenche, à notre avis, une crise de l'autorité de parents ou, au moins, une sensation d'autorité déficiente de la part de ces derniers ; c'est un processus susceptible d'éveiller une crise morale chez les jeunes et même chez les parents, face à un renversement des valeurs et des modèles de référence. Dans ce débat apparaissent des phénomènes nouveaux qui ne doivent pas être considérés comme négatifs, comme les familles monoparentales ou les femmes célibataires. Cependant d'autres phénomènes eux véritablement nuisibles et illicites pour la société Kongo ont également émergé comme la prostitution, le vol, l'escroquerie...

⁶¹² Idem, p. 128.

La réflexion portée sur cette réalité, dans cette deuxième partie, a pu nous montrer que l'ouverture aux nouveaux modèles de parenté ne peut pas être considérée comme une fin en soi. Elle est, plutôt, l'expression d'un besoin d'innovation qui veut appeler à la mobilisation positive de tous les acteurs sociaux en présence. C'est aussi un besoin de réconciliation des Africains, et dans ce cas particulier des Kongo, avec l'essentiel de leur culture originelle, sans fermer la porte à la modernité et à la mondialisation positives. Dans un sens positif, on assiste aujourd'hui à l'émergence de nouvelles formes très positives de sociabilité et de partage de biens entre personnes d'origines différentes. Ces éléments sont, entre autres, la vie du quartier, l'Administration de l'État, la vie associative, les rencontres de rue, autant d'éléments capables de créer des liens de parenté, parfois plus forts que ceux de la parenté lignagère. Les propos qui suivent aideront à confirmer ce que nous venons de dire : « L'Afrique sait ce qu'elle est aujourd'hui, face à la modernité, face à la mondialisation. Elle est dans la modernité par ses accomplissements matériels, par ses savoirs que l'école, l'université, la recherche créent en diffusant, par son appropriation rapide des nouvelles technologies et des modes de mise en valeur. Elle l'est par sa créativité culturelle, par cela qui a toujours été une grande force, la démonstration de sa fécondité civilisatrice... Elle le fait sans sacrifier ce qui rend unique la richesse de ses civilisations, de cet attachement aux forces de vie malgré les épreuves et les déchirements... L'Afrique dissout son ambiguïté dans une parole désentravée qui dit ce qu'elle est, considéré sous son propre et seul regard »⁶¹³.

Dans cette seconde partie, notre réflexion a également porté sur les rapports que différentes structures sociales, comme l'État Colonial, l'État Actuel et l'Église, ont pu entretenir, ou entretiennent encore, avec les valeurs culturelles traditionnelles. En plus du manque de compréhension, qui parfois pouvait créer diverses difficultés, il y a aussi un manque d'intérêt, allant jusqu'à un manque de respect et de considération sous différents aspects. Le rapport de l'État Colonial avec la culture des colonisés était toujours fait en fonction de son intérêt stratégique. En réalité « tout l'affaire tenait en cette double détermination. Elle avait ses causes économiques... elle avait

⁶¹³ BALANDIER Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Librairie Plon, 1957, p. XIV. Édition augmentée d'une préface inédite de l'auteur (Décembre 2007).

ses raisons d'ordre politique »⁶¹⁴. Du côté de l'État actuel, nous assistons à une actualisation des modèles coloniaux, en ce qui concerne le mariage traditionnel. De son côté l'Église chrétienne, dans son obstination de « faire des infidèles des fidèles »⁶¹⁵, sans chercher à comprendre leurs sentiments, leurs connaissances, leurs valeurs culturelles et leurs différences en matière de religion, risque de rater la mission confiée par le Christ à ses disciples il y a 2000 ans : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé... »⁶¹⁶. Malheureusement, au Kongo, il y a eu une telle complicité entre le fait de christianiser et le fait de coloniser que l'Évangile du Christ semble être détourné de son véritable esprit. Aujourd'hui, le chemin du respect de l'altérité et de l'identité culturelle des Kongo, absent dans le prêche missionnaire d'antan, demeure un défi pour les nouvelles autorités religieuses de l'Angola.

⁶¹⁴ Idem, p. 187.

⁶¹⁵ KABWITA Kabolo Iko, op. cit. p. 35

⁶¹⁶ L'Évangile selon Saint-Marc, 16, 15-16.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de notre étude, nous pouvons nous rendre compte du caractère riche, mais aussi inachevé, du travail dans lequel nous sommes investis. De ce constat, nous estimons donc que n'est pas superflue une réflexion profonde sur les merveilles du corps ici dévoilées autour du Mariage Traditionnel Bantu en général et Kongo en particulier. C'est en effet un phénomène qui illustre une résistance culturelle mais qui est toutefois soucieux de l'ouverture envers un monde nouveau, même si celui-ci peut parfois paraître étrange et hostile. Les défis demeurent donc nombreux et passionnants. Cependant, il convient ici de ne rappeler que les seules préoccupations liées à notre travail.

Dans la première partie de celui-ci, il était question de mettre en évidence la résistance du Mariage Traditionnel Kongo tout au long de l'histoire connue de ce peuple jusqu'à nos jours. Pour y parvenir, nous avons d'abord cherché à mieux connaître cette histoire en nous intéressant aux origines de ce peuple, à son organisation politique et sociale et à ses principaux us et coutumes.

Comme nous l'avons vu, le Kongo, avant l'arrivée des Portugais, possédait une structure politique et ethnique unifiée et bien hiérarchisée, même si ce territoire était vaste.

A vrai dire, « tout en bas de l'échelle nous avons les lignages regroupés en clans exogamiques avec une organisation religieuse commune (même totem). Le pouvoir du chef peut ensuite devenir de plus en plus important au point de vue religion, propriété (répartition des terres), justice d'appel tandis qu'une certaine spécialisation par classes d'âge apparaît. On en arrive ainsi à la chefferie clanique ou multiclanique (*louvila* chez les Kongo) qui est en fait un véritable petit État.

Le prototype de *la société à État* en Afrique centrale de l'Ouest fut l'ancien royaume de Kongo : le 'Roi' n'impose plus seulement son pouvoir aux descendants d'un ancêtre connu ou mythique, mais encore à des tribus tout à fait étrangères. Il se crée alors une véritable organisation étatique »⁶¹⁷.

⁶¹⁷ SORET Marcel, *Histoire du Congo Brazzaville*, Paris, Éditions Berger-Levrault, 1978, p. 27.

En réalité, la société Kongo reposait sur une organisation lignagère matriarcale, qui partait de la famille la plus simple à la famille la plus large. Plus la famille s'élargissait, plus le groupe social s'étendait pour aboutir à la société tribale (comme nous l'appelons encore)⁶¹⁸. C'est cet ensemble qui constituait la source de l'État chez les *Kongo dya Ntotila*. C'est aussi cet ensemble qui marquait l'unité et la diversité du paysage sociologique Kongo, compte tenu du nombre de groupes et de sous-groupes intermédiaires intervenant dans la construction de l'État.

Dans une société très marquée par des échanges sociaux forts (marchés, répartition des biens de consommation, échanges matrimoniaux, obligations nées de la parenté, obligations rituelles)⁶¹⁹, nous nous sommes focalisé, en priorité, sur les échanges liés au mariage et à la parenté. Comme le souligne EVANS-PRITCHARD, « la parenté désigne généralement toutes les relations d'un individu par rapport à un autre, à travers son père ou sa mère. Tous les liens de parenté découlent de la famille, ce groupe social universel et fondamental, qui partout, d'une façon ou d'une autre, adhère à l'institution du mariage »⁶²⁰.

Nous avons fait état des moments qui précédaient le mariage chez les Kongo : la naissance de l'enfant, les rites d'initiation, le choix du conjoint, les rencontres entre familles, les fiançailles, la remise de la dot et les rituels liés au mariage proprement dit. Dans les différentes cérémonies liées au mariage traditionnel Kongo, à côté de l'union entre deux personnes, d'autres unions valables et durables ont émergé. Se sont ainsi développées de relations d'alliance entre familles, découlant des unions de chaque nouveau mariage célébré. Ainsi, l'éducation d'un Kongo, dès son jeune âge, était orientée vers le mariage et tout ce qui l'entoure. Au cours de cette éducation, une grande place était accordée à la capacité de supporter et de diriger un foyer pour le garçon et d'organiser ce foyer pour la jeune fille. Parmi les fondamentaux de l'éducation, figuraient également les questions liées à la sexualité, avec tout son cortège d'interdits. Cela ne signifie pas que les Kongo avaient une vision négative de la sexualité. C'est tout le contraire. La sexualité était vécue comme une plus-value,

⁶¹⁸ Dans notre travail, nous avons employé le mot *Tribu* pour désigner cette unité territoriale de base *ethno-sociale* permettant de faire la différence avec d'autres groupes d'un autre sang. Ce qui marque la tribu, c'est l'unité des coutumes matérielles et sociales, la même origine mythique à la base de l'unité du sang et de l'endogamie, l'unité culturelle (même si chez les Kongo il n'y a pas de culte tribal au sens strict) de pratiques religieuses et l'unité de dialecte, même si au final tous parlent la même langue, le kikongo.

⁶¹⁹ Cfr. SORET Marcel, op. cit. p. 28.

⁶²⁰ EVANS-PRITCHARD E. E. *Parenté et mariage chez les Nuer*, Paris, Payot, 1973, p. 69.

au même titre que les autres valeurs culturelles. D'où le fait que les rites d'initiation où l'éducation à la sexualité avaient la même importance que l'éducation aux autres valeurs culturelles. Cette valorisation n'était pas uniquement présente au moment du « *kikumbi* », rite d'initiation, mais aussi lors des premières manifestations de la sexualité chez les filles et les garçons. Dans leur innocence « les enfants jouent au mariage dès leur jeune âge, d'abord avec leurs compagnons plus âgés, sans bien comprendre le jeu, puis comme participants actifs. Ils construisent des étables et des huttes de sable, fabriquent des animaux en terre et se livrent aux négociations traditionnelles de la compensation matrimoniale et célèbrent les rites du mariage ; ils font le simulacre des actes de la vie domestique et conjugale... ils se livrent à leurs premiers jeux sexuels pour imiter la routine domestique des gens mariés. Ce sont donc des actes inspirés par une motivation culturelle beaucoup plus que physique »⁶²¹.

Comme nous l'avons vu, les garçons pratiquaient leur rite d'initiation à l'âge d'environ quinze ans. Ils passaient ainsi de l'enfance à la maturité. Même s'ils avaient une certaine préparation pour franchir ce cap, il est certain que le rite d'initiation les rendait rapidement adultes, sans passer par l'étape de l'adolescence au sens occidental du terme. D'un seul coup, les jeunes devenaient aptes au travail, au mariage et éventuellement à la guerre. C'est-à-dire qu'ils avaient désormais accès aux privilèges et aux droits des adultes mais qu'également ils étaient soumis à leurs obligations. C'était exactement le contraire pour les filles. Ces dernières évoluaient progressivement, de leur petite enfance jusqu'au mariage, sans connaître de changement brutal de statut. Il faut tout de même préciser que les filles étaient soumises dès leur jeune âge (et en fonction de cet âge) aux tâches domestiques propres à la femme.

Chez les Kongo, le mariage est une réalité merveilleuse. Toutefois ce moment de bonheur exige, de la part du novice, beaucoup de sacrifices. Comme le dit VANGU VANGU, « l'ascension à la maturité et au sens de responsabilité exige d'apprendre à se connaître soi-même et à s'accepter dans le silence et la solitude de l'initiation.

La spécificité des coutumes et des traditions négro-africaines est de placer au moment du passage de l'enfance à la vie d'adulte, un enseignement spécial des

⁶²¹ Idem, pp. 70-71.

dangers de la sexualité et de tout ce qu'il faut pour la vie maritale. Son utilité est évidente. Le temps passé dans la maison initiatique marquera le jeune sans doute durablement.

Les pratiques initiatiques traditionnelles ont l'avantage d'incorporer les jeunes filles et les jeunes garçons dans le rang des gens estimables et responsables »⁶²².

Une coutume, pour être représentative de l'évolution culturelle d'un peuple donné, ne doit jamais être immuable. C'est-à-dire qu'elle ne doit pas être figée mais au contraire qu'elle doit être source de renouvellement au fur et à mesure de l'évolution de ce peuple. Pour cette raison, dans le champ initiatique Kongo, il est temps de réinventer et d'adapter les rituels d'initiation au contexte actuel de développement et d'ouverture de la société angolaise, africaine et mondiale. Il faut trouver un terrain d'entente, plus encore de complicité, entre la rationalité culturelle et ancestrale Kongo et l'École moderne. L'École moderne devrait être le lieu de redécouverte de ces valeurs ancestrales tout en promouvant la créativité, le sens du bien commun, la nécessaire ouverture au monde et le respect des valeurs citoyennes. Malheureusement, on observe que dans les milieux officiels et dirigeants de l'Angola, il y a une absence totale d'encouragement des pratiques initiatiques adaptées à la jeunesse d'aujourd'hui. Tout ce qui est encore visible, et qui caractérise le respect et l'ascension des pratiques initiatiques chez les jeunes Kongo aujourd'hui, est le résultat de sa résistance aux modèles imposés par les différents pouvoirs. C'est cette résistance qui permet encore de reconstituer et de donner corps à la participation vitale, garante de l'harmonie et de la paix sociale entre le monde visible et le monde invisible. En réalité, ce qui caractérisait les techniques d'initiation n'était pas seulement le fait d'aller dans la brousse ou dans la maison du « *kikumbi* » pour subir des sacrifices innombrables. La richesse de ces techniques fait, bien sûr, partie de l'enseignement mais il faut aussi tenir compte de tout ce qui les entoure, à savoir, les proverbes, les contes, les légendes, les jeux, les danses nocturnes, les travaux des champs, les sacrifices aux ancêtres... Est-ce que la consolidation et l'unification postérieure de tous ces éléments ne permettraient pas de créer les bases d'une nouvelle méthodologie d'enseignement qui tienne compte à la fois des valeurs traditionnelles et modernes ?

⁶²² VANGU VANGU Emmanuel, op. cit. p. 219.

Le mariage, il est vrai, est une réalité merveilleuse, car la solitude de l'être humain est contraire à toute « psycho-sociologie » africaine, au point d'être considérée comme un mal social, comme nous l'avons vu.

Après cette étape du « *kikumbi* », les jeunes Kongo étaient confrontés au mariage proprement dit. BALANDIER affirme que le Mariage Traditionnel Kongo, « tout en alliant deux clans, crée un nouvel ensemble de parenté : le groupe des 'alliés' : *bankwési* »⁶²³. Nous interprétons cette affirmation de Balandier dans le sens positif selon lequel l'importance du mariage traditionnel ne se situe pas seulement dans l'aspect économique et sexuel, mais surtout dans la création de nouvelles alliances. En célébrant un mariage, les Kongo célébraient la paix, l'harmonie et la concorde.

L'inspiration du Mariage Traditionnel Kongo était la parenté matrilineaire, plaque tournante de toute relation homme-femme à l'intérieur et à l'extérieur du *Kanda*. C'était la femme, en tant que « *ngudi* », mère, la seule capable de transmettre la continuité du « sang » et d'engendrer la continuité du lignage. Pour cette raison, les Kongo savaient que « *ngudi* », mère, ne représentait pas seulement la génitrice d'un enfant, « *muana* ». La mère était toujours la génitrice, mais avec elle toutes ses sœurs l'étaient considérées comme des mères. Par extension, les autres femmes du père, au cas il était polygame, étaient également dites « mères ». Ainsi, tous les enfants nés dans l'ensemble de ces relations se considéraient entre eux comme des frères. Mais le père d'un enfant, géniteur, ne participait pas à la transmission du « *sang* » du lignage ; il n'avait rien à attendre de ce côté-là. Même si les frères du père étaient aussi des pères et que l'ensemble des enfants nés de ce côté se considéraient aussi comme des frères, « *bampangi* », il n'existait aucune parenté réelle entre l'*Ego*, ses oncles paternels et les enfants de ces oncles. La seule relation fondamentale était celle d'*Ego* avec son père dont il est le « *muana* », fils. Les rapports qui dominaient les relations d'*Ego* avec ses grands-parents (*nkaka*) maternels et paternels étaient très surprenants.

Le fait que le mariage se consolidait par le biais des alliances ne faisait pas disparaître la réalité principale, l'amour entre les personnes en cause. Le mariage était, bien entendu, un acte d'amour. Même dans ces sociétés, le consentement des

⁶²³ BALANDIER George, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*, Vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 7.

jeunes fiancés était toujours demandé, sauf à de rares exceptions. Toutefois, ce consentement devait toujours être soumis à l'approbation familiale, ce qui nous amène à dire que l'amour conjugal chez les Kongo était aussi un acte participatif, une donation à deux à la communauté. Plus encore, l'amour, peut-être invisible aux yeux de tout le monde, était toujours présent dans le détail, c'est dire dans le partage mari et femme, dans la naissance et l'éducation des enfants, dans le respect aux règles communes... L'amour ne pouvait pas être ainsi un produit de la résignation, car cette dernière dégénère en violence, et les couples Kongo n'étaient pas violents par nature.

Vu de cette façon, il nous paraît incorrect d'affirmer que les hommes, dans les sociétés matrilineaires africaines, n'étaient que de simples fécondateurs de femmes et que les femmes n'étaient que des séductrices et prestataires de plaisir pour leurs partenaires sexuels, desquels on sollicitait socialement le sperme, comme nous le dit Christian GEFFRAY⁶²⁴. Il est aussi minimaliste d'affirmer que « chaque homme est équivalent à n'importe quel autre, pourvu qu'il ne soit pas stérile, et chaque femme vaut n'importe quelle femme, si tant est qu'elle séduise et consente à se laisser séduire »⁶²⁵.

Nous admettons que, dans le mariage traditionnel, l'homme acquérait le droit de s'approcher de la femme sexuellement mais aussi d'autres droits et services clairement définis⁶²⁶. Il n'est cependant pas aisé de savoir dans quelle mesure se jouait ici la réciprocité homme-femme en ce qui concerne les droits et les devoirs du couple et le plaisir qui découlait de leur relation. C'est ici un vaste chantier qui reste à explorer, à travers l'analyse du mariage actuel des Kongo et de toutes ses manifestations. Il est clair que la remise de la dot jouait ici un rôle important en tant que compensation donnée à la famille de la fille, même si nous retenons surtout son caractère de gage de bonne foi de la famille du garçon.

En réalité, même avec la remise de la dot, la fille ne passait jamais dans la famille de son mari. Au contraire, elle restait bien attachée⁶²⁷ au sein de sa famille

⁶²⁴ Cfr. GEFFRAY Christian, *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 129.

⁶²⁵ Idem, p. 130.

⁶²⁶ Cfr. FORDE Daryll, *African systems of Kinship and Marriage*, London, International African Institute, Vol. I, 1950, pp. 207-251.

⁶²⁷ Un attachement qui ne retire pas le caractère virilocal du mariage, dans le sens où la jeune fille venait vivre dans le « *lumbu* », résidence, offert par son mari.

d'origine, au point que les enfants nés de son union matrimoniale appartenaient à son frère, l'oncle des enfants (*ngwa nkazi*). De son côté le mari était lui aussi attaché à sa famille d'origine (*Kanda*), qui veillait « à ce que tout se passe suivant les règles, que le mari ne dépense pas en cadeaux non prévus par la coutume, au profit de cette 'étrangère', ce qu'il gagne et qui appartient à son groupe »⁶²⁸. Le « *Kanda* » était le principal élément régulateur des relations homme-femme chez les Kongo. C'était à partir du « *Kanda* » que les Kongo déterminaient les limites des autorités paternelle et avunculaire pour les enfants.

C'est dans ce contexte, riche et spécifique, que nous situons la résistance du Mariage Traditionnel Kongo par rapport au mariage dit moderne, pièce maîtresse de toute la seconde partie de notre travail. Aujourd'hui encore le « *Kanda* » demeure la base de l'organisation sociale chez les *Kongo dya Ntotila*. Toutefois, dans la pratique on assiste à une certaine évolution dans la conception actuelle du « *Kanda* ». Si, à l'origine, sa base territoriale était le village ou groupe de villages, sous l'autorité d'un patriarche, de nos jours on assiste à l'effritement de ces éléments. Pour maintes raisons, les gens appartenant aux différents clans se sont dispersés⁶²⁹. L'autorité du patriarche, même théorique, n'est plus réelle ni actuelle. Les groupes et les villages homogènes n'existent plus. Le seul lien unissant les partants et les non partants c'est le lignage ; c'est-à-dire le fait d'être né d'une mère, *ngudi*, appartenant à tel clan. Ainsi les gens ne s'identifient plus avec un groupe local, mais avec « toutes les familles apparentées par les femmes, quelle que soit la distance qui les sépare les unes des autres et quel que soit leur nombre »⁶³⁰. On assiste alors à une uniformisation des interdits possibles, à l'identification à partir d'un même nom totémique d'utilisation obligatoire dans les moments solennels et surtout à l'observation stricte de la règle de l'exogamie.

L'une de prérogatives essentielles du clan chez les Kongo c'est son caractère social de partage, sous la direction d'un chef, *mfumu vata* ou *mfumu mpu*, autorité toujours incontestable. Étant donné la dispersion géographique des lignages et l'émiettement actuel des groupes pour les raisons déjà évoquées, le *mfumu vata* devient une entité distante. La principale conséquence « administrative » de cette

⁶²⁸ SORET Marcel, op. cit. p. 77.

⁶²⁹ Cette dispersion est due à diverses raisons, comme l'urbanisation, la scolarisation des enfants, les guerres, les épidémies, la mobilité normale des personnes cherchant d'autres endroits plus lucratifs pour vivre.

⁶³⁰ SORET Marcel, op. cit. p. 73.

dispersion c'est l'absorption naturelle des pouvoirs du chef clanique par les « *ngwa nkazi* », les oncles maternels, les vrais chefs des lignages. Ces derniers prennent la quasi-totalité des pouvoirs, car les chefs « les plus gradés » ne sont plus là : le groupe consanguin et soudé du village devient une cellule sociale (parfois économique et juridique), sous autorité de l'oncle maternel, *ngwa nkazi*. Il préside les cérémonies familiales, c'est lui qui prend la parole en cas de palabres avec d'autres groupes, il perçoit la dot et la distribue à chaque membre de la famille y ayant droit, il fait en sorte que le *mfumu mpu* puisse avoir une part, même symbolique, de cette dot. Dans les milieux urbains (surtout semi urbains), éloignés du village d'origine, le *ngwa nkazi* assume, en réalité, toutes les responsabilités qui appartenaient au *mfumu mpu*, notamment la distribution des terres pour les cultures (dans les endroits où il est possible encore de le faire), la gestion des biens immobiliers, la coordination de toute autre responsabilité économique susceptible de partager équitablement le bien-être communautaire. Toutes ces prérogatives de l'oncle maternel sont uniquement possibles grâce à la progéniture d'une femme, dans ce cas sa sœur utérine, la seule capable de lui donner ce pouvoir toujours respecté.

On pourrait dire que la parenté ancienne Kongo résultait de la jonction des éléments suivants : « le sang d'une femme, l'alliance et la résidence »⁶³¹. La parenté actuelle se fonde essentiellement sur le premier élément, sans éliminer nécessairement les autres, mais en les déchargeant du grand poids qu'ils possédaient auparavant. Le pouvoir lignager de l'oncle maternel est devenu un pouvoir clanique « par procuration », en fonction de son rang dans la hiérarchie des oncles maternels vivants.

En ce qui concerne l'État, comme nous le savons, ses caractéristiques essentielles sont : la prise de possession de l'administration d'un territoire, la consolidation d'une bureaucratie autoritaire, la reprise du pouvoir politique, la consolidation de l'identité et de la souveraineté nationales et, pour les États africains, la rupture avec la subordination coloniale. L'État angolais, en tant que détenteur du pouvoir dans la société, semble avoir du mal à concilier tous les aspects liés au mariage civil et au mariage traditionnel. Si « au sens le plus fondamental et le plus étendu, le pouvoir est la capacité de produire des effets voulus »⁶³², « en dépit des

⁶³¹ KUYU MWISSA, Camille, *op. cit.* p. 136.

⁶³² MAQUET Jacques, *op. cit.* p. 30.

résistances »⁶³³, le Mariage Traditionnel s'est bien constitué, dans le passé et aujourd'hui encore, comme un vrai défi aux différents pouvoirs. Le pouvoir lignager, strictement lié au Mariage Traditionnel, constitue le vrai pouvoir dans les communautés, dans ce domaine là. L'État actuel, en matière de mariage ne fait que ré – assumer ce que faisait l'État colonial. C'est-à-dire que les autorités proclament le respect des coutumes traditionnelles mais ne font aucun effort d'intégration et d'harmonisation. De ce point de vue là, il est très clair qu'en certains endroits de l'Afrique et clairement en Angola, « l'esprit du colonialisme... n'est pas mort avec les indépendances »⁶³⁴.

En réalité « ni l'État colonial, ni l'État indépendant n'ont pu concrétiser leur projet : créer de toute pièce une société 'stable', mue par une idéologie unique, cohérente, un ensemble unique de croyances, de coutumes et de rituels »⁶³⁵. A vrai dire, le premier ne pouvait pas le faire, parce qu'illégitime ; le second ne l'a pas fait par incapacité et irréflexion.

L'Église, de son côté, en matière de mariage traditionnel, maintient un discours essentiellement tourné sur l'interdit et la condamnation. Elle ne cherche pas une position positive de dialogue : quel grand dommage ! Et tous ceux qui se sont mariés traditionnellement, même s'ils ne sont pas polygames, sont purement et simplement exclus du sacrement de l'Eucharistie. Dans tous les cas, elle essaie de maintenir « un discours positif sur le couple et la famille »⁶³⁶, ce que nous considérons comme une ambiguïté de plus. Il ne s'agit pas de mettre en opposition la foi chrétienne et la foi traditionnelle. Il est question de faire en sorte que « les liens entre le symbolisme et le religieux participent d'une créativité continue »⁶³⁷. Il fallait comprendre que les modèles venant d'ailleurs ne constituent pas des modèles de vérité en soi. En matière de mariage et de parenté, les Kongo ont pu montrer qu'ils possèdent des structures parentales très solides et très claires, susceptibles de bien accompagner et de bien interpréter la vie conjugale.

Il était aussi question dans notre réflexion du passage, surtout des jeunes, du village aux villes, du vécu rural au vécu urbain et des répercussions en découlant

⁶³³ Max WEBER, cité par Jacques MAQUET, op. cit. p. 33.

⁶³⁴ MBEMBE Achille, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, p. 211

⁶³⁵ Idem, p. 210.

⁶³⁶ RAMAZANI BISHWENDE Augustin, *Ecclésiologie Africaine de la Famille de Dieu*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 179.

⁶³⁷ MBEMBE Achille, op. cit. p. 206.

dans leurs vies. C'est un moment difficile, parfois conflictuel. Comme le disait ELA : « la vie urbaine actuelle se caractérise par la juxtaposition des éléments qui relèvent de la double appartenance culturelle qui définit la condition des nouvelles générations »⁶³⁸.

Un des éléments les plus visibles de ce passage c'est l'hétérogénéité des relations humaines à partager. Les gens sont confrontés au fait de devoir vivre avec des personnes de provenances culturelles, religieuses et même géographiques très variées. La diversité proposée par le milieu urbain conduit à des changements de la vie sociale. En conséquence, d'autres réalités, en matière de vie conjugale, émergent et défient les croyances anciennes. Pour la plupart des gens, la ville devient « un moyen »⁶³⁹ pour atteindre des objectifs, comme la sécurité, un statut social plus confortable, pour les jeunes une possibilité de faire de bonnes études et d'avoir un salaire appréciable.

Cette juxtaposition, dont nous parle ELA, est très présente dans l'interprétation des phénomènes vitaux comme la naissance, l'éducation des enfants, le mariage, la maladie et la mort. Dans ces moments-là c'est la sagesse du village qui parle plus fort que le raisonnement urbain. Ce n'est pas un refus de la modernité, selon ce que nous pouvons observer, mais surtout une résistance aux modèles de vie nouveaux. Par exemple, dans le domaine du mariage, nous assistons à une résistance à l'uniformisation de cette réalité c'est-à-dire au fait de promouvoir le seul mariage monogamique civil et religieux, au détriment du mariage traditionnel, parfois polygame. Les gens cherchent à retrouver la 'liberté des villages' : chacun se marie en fonction de ses croyances et de ses capacités. En ville les personnes adhèrent à la polygamie en fonction de la stabilité de leurs emplois et du train de vie plus au moins ostentatoire qu'ils possèdent. Ainsi, on voit que c'est par le truchement de la mentalité qu'il faut chercher la réponse. C'est, en réalité, une vie urbaine avec une mentalité rurale pour une certaine catégorie de personnes : plus l'ascension sociale est visible, plus la polygamie est répandue, avec son cortège de conséquences comme la bureaugamie, le non respect du statut social de la femme par les hommes et parfois par les femmes elles-mêmes, l'augmentation du phénomène des mères célibataires, les conceptions hors mariage avec, comme conséquence, l'abandon

⁶³⁸ ELA Jean-Marc, *La Ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 44.

⁶³⁹ Idem, p. 60.

des enfants, les avortements hors contrôle médical, les mariages expérimentaux, la prostitution, les maladies sexuellement transmissibles. Ce sont de véritables rites de substitution dans le mauvais sens. Malheureusement, ces réalités sont en fait en totale rupture avec les principes traditionnels en matière de mariage.

En fonction de tous ces éléments, quel statut pour la femme dans la société 'urbaine' Angolaise et Kongo en particulier ? Est-ce-que la progression du pourcentage de représentativité des femmes dans les sphères du pouvoir est suffisante ? Quelle proportion hommes /femmes faut-il proposer ? Ce sont tant de questions qui peuvent avoir une incidence sur le mariage d'aujourd'hui, mais aussi sur d'autres aspects de la vie. Ces questions d'actualité nécessitent de sérieux travaux de réflexion.

Ainsi, en ce qui nous concerne, et en harmonie avec ce qui a été écrit ci-dessus, nous nous fixons certaines considérations supplémentaires, à savoir :

Nous pensons que la résistance du Mariage Traditionnel, par rapport aux modèles occidentaux avant et après l'indépendance, est un fait indiscutable. Toutefois, sa crédibilité est en jeu, compte tenu de ce qui se passe dans nos sociétés actuellement. Il est impératif de réussir à créer des structures sociales réellement solides, capables de se rendre compte des imperfections rituelles et des manques existants dans l'ensemble du processus du Mariage Traditionnel Kongo, de façon à les réinventer et à les adapter au contexte actuel.

Ces lacunes et ces imperfections sont, entre autres, le respect dû à la femme et la recherche de son véritable rôle dans la genèse même des Kongo en tant que puissant groupe social. Sans être répétitif, il faut se souvenir que, tout au début, il n'y avait qu'une femme, LUKENI LWA NZINGA⁶⁴⁰. Tout, même les décisions royales, les *yala nkuwu*, était réalisé avec la participation de la femme. Peut-être que le salut émergera de la redécouverte de cette sagesse typiquement Kongo, longtemps piétinée par les différents pouvoirs...

Enfin, que le mariage et tout ce qui l'entoure (les rites d'initiation, le choix du conjoint, la remise de la dot, les pourparlers, les proverbes...) soient exploités complètement, afin de faire émerger un phénomène authentiquement Kongo, capable de contribuer à l'évolution d'une nouvelle mentalité angolaise et africaine

⁶⁴⁰ Dans le sens le plus positif pour dire que cette femme, Lukeni Iwa Nzinga est la mère de tous les Kongo, et que tout Kongo a conscience et connaissance de ce fait.

ouverte et partenaire de l'universalité de ce monde, toujours plus émancipé et communautaire, malgré les différences de chaque groupe social.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GENERAUX

- ADEPOJU, Aderanti (éd.), *La famille africaine Politiques démographiques et développement*, Paris, Éditions Karthala, 1999, 318 p ;
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asua, *Cultura Tradicional Bantu*, Luanda, Edições Paulinas, 2006, 638 p ;
- AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia (Dir.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découvert, 1999, 225 p.
- ANDRIEU, Bernard, *Le corps dispersé*, Paris, L'Harmattan, 1993, 452 p.
- ANTA DIOP, Cheikh, *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*, second édition, Paris, Présence Africaine, 1982, 219 p.
- ANTA DIOP, Cheikh, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979, 564 p.
- ANTONIO, Diogo, *Provérbios em Kikongo*, Verona, Tipolitografia don Calabria, 171 p.
- ASCH, Susan, *L'Église du Prophète KIMBANGU. Des ses origines à son actuel rôle au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983, 342 p.
- AUGÉ, Marc, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, 336 p.
- AUGÉ, Marc (Dir.), *Les Domaines de la Parenté*, Paris, François Maspero, 1957, 140 p.

- BALANDIER, Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Librairie Plon, 1957, 373 p.

- BALANDIER, Georges, *Le royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e Siècle*, Paris, Hachette Littératures, 2009, 286 p.

- BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*, Vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 510 p.

- BALANDIER, Georges, *Sociologie des Brazzavilles Noires*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985, 306 p.

- BARBARA, Augustin, *Les Couples mixtes, Mesnil-sur-l'Estrée*, Bayard Éditions, 1993, 338 p ;

- BARRY, Aboubacar, *Le Corps, la Mort et l'Esprit du Lignage*, Paris, L'Harmattan, 2001, 270 p.

- BASTIDE, Roger, *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2001, 299 p.

- BATSÏKAMA, Raphaël, *l'Ancien Royaume du Congo et les Bakongo*, Paris, l'Harmattan, 1999, 320 p.

- BATSÏKAMA, Patrício, *As Origens do Reino do Kongo*, Luanda, Mayamba Editora, 2010, 349 p.

- BAUDRY, Patrick, *Le corps extrême: approche sociologique des conduites à risque*, Paris, L'Harmattan, 1991, 239 p.

- BAUMANN H. et WESTERMANN D. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1957, 605 p.

- BAUR, John, *2000 anos de Cristianismo em África*, Luanda, Lisboa, Maputo, Edições Paulinas, 1994, 630 p.

- BAYARD, Jean-François, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439 p.

- BERNAULT, Florence, *Démocraties ambiguës en Afrique Centrale: Congo-Brazzaville, Gabon, 1940-1965*, Paris, Karthala, 1996, 423 p.

- BIDIMA, Jean-Godefroy, *Philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 2006, 126 p.

- BOLTANSKI, Luc, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009, 294 p.

- BOLTANSKI, Luc, *Précis de sociologie de l'émancipation*, Saint-Armand, Gallimard, 2009, 294 p.

- BONGELI, Émile Yeikelo ya Ato, *Sociologie & sociologues africaines*, Paris, L'Harmattan, 2001, 188 p.

- BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1998, 277 p.

- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, 475 p.

- BOUVIER, Pierre, *De la socioanthropologie*, Paris, Galilée, 2011, 130 p.

- BOYER, Alain-Michel, *Le Corps africain*, Paris, Éditions Hazan, 2007, 219 p.

- BREZAULT, Alain et CLAVREUIL, Gerard, *Missions*, Paris, Éditions Autrement, 1987, 193 p.

- BUAKASA, Gérard, *Réinventer L'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo - Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1996, 317 p.

- BUHAN, Christine, *La mystique du Corps*, Paris, L'Harmattan, 1979, 503 p.

- CARBIT YVES (Dir.) *Nuptialité et Fécondité au Sénégal*, paris, Presses Universitaires de France, 1985, 148 p.
- CARTER, G. Johnny, *Fils illégitime: polémique du mariage en Afrique*, Paris, Publibook, 2010, 75 p.
- CARTRY, Jean, *Les parents symboliques : les enfants carencés relationnels en famille d'accueil*, Paris, Dunod, 2004, 196 p.
- CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, João António, *Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, Volume I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 428 p.
- CAZENEUVE, Jean, *Les rites et la condition humaine*, Paris, PUF, 1958, 500 p.
- CHIADJEU, Moïse Léonard Jamfa, *Comment comprendre la "crise" de l'État postcolonial en Afrique ?* Bern, Peter Lang, 2005, 460 p.
- CHICOADÃO, *As origens do fenómeno Kamutukuleni e o Direito Costumeiro ancestral angolense aplicável*, Luanda, Instituto Piaget, 2005, 210 p.
- CHOUVIER, Bernard & ROUSSILLON, René (Dir.), *Psychanalyse aux frontières*, Bruxelles, de boeck, 2008, 184 p.
- COELHO, Virgilio, *Os Túmúndòngò : os « génios » da natureza e o Kilàmbà*, Luanda, Kilombelombe, 2010, 418 p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Les africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au Xxe siècle*, Paris, 1994, 291 p.
- CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1964, 423 p.

- CORTEN, André (Dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi*, Paris, Karthala, 2003, 294 p.

- CUVILLIER Armand, *Vocabulaire Philosophique*, Paris, Armand Colin, 1956, 256 p.

- CUVELIER, J. *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1953, 252 p.

- CUVELIER, J. *Nkuntama Nvila za Makanda*, Matadi, Imp. Mission Catholique Tumba, 1934, 56 p.

- DAVEZIES, Robert, *Les Angolais*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1965, 259 p.

- DAVIDSON, Basil, *L'Afrique avant les Blancs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 326 p.

- DAVIDSON, Basil *L'Angola au cœur des tempêtes*, Paris, François Maspero, 1972, 344 p.

- DE MEESTER, Paul, *Où va l'Église d'Afrique ?* Paris, les Éditions du CERF, 1980, 230 p.

- DELAFOSSE, Maurice, *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1941, 160 p.

- DELISLE, Philippe et SPINDLER Marc (dir.), *Les relations Églises – État en situation postcoloniale*, Paris, Karthala, 2003, 419 p.

- DESCHAMPS, Marc-Alain, *L'invention du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 191 p.

- DETREZ, Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, 257 p.

- DIALLO, Bios, *De la naissance au mariage chez les Peuls de Mauritanie*, Paris, Karthala, 2004, 125 p.

- DOUMBE-MOULONGO, Maurice, *Les coutumes et le droit au Cameroun*, Yaoundé, Éditions CLE, 1972, 147 p.

- ELA, Jean Marc, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982, 228 p.

- ELA, Jean Marc, *La Ville en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1983, 219 p.

- ELA, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, 173 p.

- ERNY, Pierre, *Essai sur l'éducation en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2001, 351 p.

- ERNY, Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1987, 310 p.

- ERNY, Pierre, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1998, 358 p.

- EVANS – PRITCHARD, E. E. *Parenté et Mariage chez les nuer*, Paris, Payot, 1951, 222 p.

- EZÉMBÉ, Ferdinand, *L'enfant africain et ses univers*, Paris, Karthala, 2009, 381 p.

- FAINZANG, Sylvie et JOURNET, Odile, *La femme de mon mari*, Paris, L'Harmattan, 1988, 172 p.

- FALGAYRETTES-LEVEAU, Christiane (Sous la dir.), *Angola, figures de pouvoir*, Paris, Éditions Dapper, 2010, 305 p.

- FALGAYRETTES-LEVEAU, Christiane (Sous la dir.), *Le Geste Kôngo*, Paris, Éditions Dapper, 2002, 229 p.

- FAUDA, Basile – Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence*, Paris, L'Harmattan, 2013, 256 p.

- FAUVELLE, François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 237 p.

- FERREIRA Eduardo de Sousa, *Le colonialisme portugais en Afrique : la fin d'une ère*, Paris, Les Presses de l'Unesco, 1974, 176 p.

- FORDE Daryll, *African systems of Kinship and Marriage*, London, International African Institute, Vol. I, 1950, 399 p.

- FRAZER James George, *El Totemismo*, Madrid, Editorial Eyras, 1987, 154 p.

- FROBENIUS Leo, *La Civilisation Africaine*, Monaco, Le Rocher, 1987, 362 p.

- FURON, Raymond, *Manuel de préhistoire générale*, Paris, Payot, 1939, 391 p.

- GEFFRAY Christian, *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 185 p.

- GANDOULOU, Justin-Daniel, *Kongos de la Guadeloupe : rites d'une identité préservée*, Paris, L'Harmattan, 2011, 166 p.

- GANDOULOU, Justin-Daniel, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, 239 p.

- GESSAIN, Monique et alii, *Femmes d'Afrique Noire*, Paris, Mouton & Co, 1960 ;

- GIRAULT, Arthur, *Principes de Colonisation et de la Législation Coloniale*, Deuxième partie, Les Colonies Françaises depuis 1815, Cinquième édition revue et augmentée. Paris, Éditions de la Librairie Recueil Sirey, 1929, 809 p.

- GODELIER, Maurice, *Métamorphose de la parenté*, Paris, Flammarion, 2010, 949 p.

- GOMEZ-PEREZ, Muriel et LE BLANC, Marie Nathalie, *L'Afrique de générations : entre tensions et négociations*, Paris, Karthala, 2012, 843 p.

- GOVINDAMA, Yolande, *Le corps dans le rituel, ethnopsychanalyse du monde hindou réunionnais*, Issy-les-Moulineaux, ESF éditeur, 2000, 207 p.

- GRUZINSKI, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, 345 p.

- GUATTINI, Michelangelo & CARLI, Dionigi, *La Mission au Kongo*, Paris, Chandeigne, 2006, 302 p.

- GUTIERREZ, Manuel, *Recherches Archéologiques en Angola*, Paris, L'Harmattan, 2008, 231 p.

- HEUSCH, Luc de, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Des Presses Des Ets Snoeck-Ducaju & Fils – Gand, 1958, 274 p.

- IMAN, Ayesha ; M ; MAMA, Amina ; SOW, Fatou (Dir.), *Sexe, genre et société, Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris-Dakar, Éditions Karthala et Codesria, 2004, 461 p.

- IMBAMBA, José Manuel, *Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos*, Luanda, Edições Paulinas, 2003, 268 p.

- ITOUA, François (Et alii), *Famille, enfant et développement en Afrique*, Mayenne, UNESCO, Imprimerie de la Manutention, 1998, 211 p.

- JAHN, Janheinz, *Muntu*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, 294 p.
- JUNOD, Henri A. *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Tome I, Paris, Payot, 1936, 515 p.
- JUNOD, Henri A. *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Tome II, Paris, Payot, 1936, 580 p.
- KABWITA Kabolo Iko, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838, du déclin à l'extinction*, Paris, Éditions Karthala, 2004, 487 p.
- KASSEMBE, Dia, *Angola femmes sacrées, insoumises et « rebelles »*, Paris, L'Harmattan, 1997, 125 p.
- KIALA, Miguel Barroso, *Ingana ye Mvovo mya Bakongo*, Luanda, Instituto Nacional do livro e do disco, 1998, 37 p.
- KI-ZERBO, Françoise, *Les Sources du Droit chez les Diola du Sénégal*, Paris, Karthala, 1997, 217 p.
- KUNZIKA, Emanuel, *Dicionário de provérbios Kikongo*, Luanda, Editorial Nzila, 2008, 358 p.
- K. E. LAMAN, *Dictionnaire Kikongo – Français*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe, *Initiations et Sociétés Secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala, 1985, 437 p.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 1985, 267 p.

- LALLEMAND, Suzanne, *La Circulation des Enfants en Société Traditionnelle*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993, 223 p.

- LALLEMAND, Suzanne, *Adoption et Mariage. les Kotokoli du centre du Togo*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994, 287 p.

- LAPLATINE, François et NOUSS Alexis, *Le Métissage*, Évreux, DOMINOS - Flammarion, 1997, 633 p.

- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 210 p.

- LAVERDIERE, Lucien, *L'Africain et le Missionnaire*, Paris, Les Éditions Bellarmin, 1987, 608 p.

- LAZARSFELD, Paul et ROSENBERG, Morris, *The language of social research*, Glencoe, Free P, 1955, 590 p.

- LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, 5^e édition, Paris, QUADRIGE / PUF, 2008, 331 p.

- LE BRETON, David, *Conduites à risque*, Paris, QUADRIGE / PUF, 2002, 224 p.

- LE BRETON, David, *Corps et sociétés, Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, 227 p.

- LE BRETON, David, *La Sociologie du Corps*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1992, 127 p.

- LE BRETON, David, POMARÈDE, Nadine et VIGARELLO, Georges (Dir.), *Corps en formes*, Paris, CNRS éditions, 2013, 295 p.

- LEROI-GOURHAN, André, *Le geste et la parole*, Paris, Éditions Albin Michel, 1965, 285 p.

- LE ROY, A. *La Religion des Primitifs*, Paris, G. Beauchesne, 1909, 518 p.

- LEVI STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974, 480 p.

- LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 397 p.

- LEVI-STRAUSS, Claude, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton & Co, 1967, 591 p.

- LEVI-STRAUSS, Claude (Dir.), *L'identité : séminaire interdisciplinaire*, Paris, B. Grasset, 1977, 344 p.

- LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin, *Mariages et domination française en Afrique Noire (1916-1958)*, Paris, L'Harmattan, 2001, 137 p.

- LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin, *Sociétés et ritualités religieuses au Cameroun sous domination Française (1916-1958)*, Paris, L'Harmattan, 2001, 349 p.

- LOUX, Françoise, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979, 178 p.

- MANA, Ka, *Destinée négro-africaine*, Bruxelles, Éditions de l'Archipel, 1987, 225 p.

- MANBY, Bronwen, *La Nationalité en Afrique*, Paris, Karthala, 2011, 241 p.

- MAQUET, Jacques, *Pouvoir et Société en Afrique*, Paris, Hachette, 1970, 256 p.

- MAQUET, Jacques, *Le Système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren, Musée Royal du Congo Belge, Série in-8°, 1954, 221 p.

- MARTIN – PAPINEAU, Nathalie, *Les Familles Monoparentales*, Paris, L'Harmattan, 2001, 377 p.

- MARY, André, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, 217 p.

- MARY, André, *Le Défi du Synchrétisme*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, 513 p.

- MARZANO, Michela, *Dictionnaire du corps*, Paris, QUADRIGE/PUF, 2007, 1048 p.

- MATROSSE Dino, *MPLA no lugar certo da historia*, Luanda, Editorial Nzila, 2005, 300 p.

- MAUSS, Marcel, *Œuvres Complètes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 737 p.

- MBEMBE, Achille, *Sortir de la Grande Nuit*, Paris, La Découverte, 2010, 246 p.

- MBEMBE, J. A. *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, 247 p.

- MBEMBE, Achille, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, 219 p.

- MBONIMPA, Melchior, *Idéologie de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, 247 p.

- MECHIN, Colette, BIANQUIS-GASSER, Isabelle et LE BRETON, David, *Le corps, son ombre et son double*, Paris, L'Harmattan, 200, 306 p.

- MEDINA, Maria do Carmo, *Código de Família*, anotado, 2ª Edição revista e actualizada, Luanda, Colecção da Faculdade de Direito UAN, 2005, 179 p.
- MEDINA, Maria do Carmo, *Direito de Família*, 2ª Edição revista e actualizada, Luanda, Colecção da Faculdade de Direito UAN, 2005, 419 p.
- MEULENYZER, P, *Chez les Bakongo*, Louvain, Xaveriana, 1925, 32 p.
- METAIS, Pierre, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Paris, Imprimerie National, 1956, 545 p.
- MICHEL, André, *Sociologie de la famille et du Mariage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 224 p.
- MIGUEL, Pedro F. *Kijila per una filosofia Bantu*, Bari, EDLICO, 1985, 191 p.
- MINTER, William, *Os Contrastes do Apartheid*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1998, 402 p.
- MOREIRA, Guilherme, *Instituições do Direito Civil Português, Vol. II, Direito das Obrigações*, Coimbra, Coimbra Editora, 1911, 748 p.
- MORGAN, Lewis H. *La Société Archaique*, Paris, Éditions Anthropos, 1971, 655 p.
- MULLER, Jean-Claude, *Parenté et Mariage chez les Díí de l'Adamaoua (Cameroun)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2009, 141 p.
- MUMENGI, Didier, *La naissance du Congo : de l'Égypte à Mbanza Kongo*, Paris, L'Harmattan, 2009, 428 p.

- MWISSA, Camille Kuyu, *Parenté et famille dans les cultures africaines*, Paris, Karthala, 2005, 173 p.

- NANCEL, Nicolas, BERNAULT, Florence et BLANCHARD, Pascal (Dir.), *Ruptures postcoloniales : les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, 538 p.

- NDAW, ALASSANE, SENGHOR, Léopold Sédar et alii, Dakar, *Nouvelles éditions africaines*, 1983, 284 p.

- NDIAYE, Lamine, *Parenté et mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan, 2009, 340 p.

- NDINGA-MBO, Abraham, *Introduction à l'Histoire des Migrations au Congo*, Tome I, Brazzaville-Heidelberg, P. Kivouvou Verlag – Éditions Bantoues, 1984, 151 p.

- NSONDE, Jean de Dieu, *Langues, Culture et Histoire Kongo aux XVIIe et XVIIIe Siècles*, Paris, l'Harmattan, 1995, 243 p.

- NGANDU NKASHAMA, Pius, *Guerres africaines et écritures historiques*, Paris, L'Harmattan, 2011, 289 p.

- NZIEH ENGONO, Jean, *Discours sur l'afro - modernité*, Paris, l'Harmattan, 2013, 210 p.

- ONAMBÉLÉ, Marie-José Simone, *Oncle Maternel – Neveu : une relation privilégiée chez les Ewondo*, Paris, L'Harmattan, 2010, 135 p.

- PALAZZOLO Jérôme, MÉSENGE Christian, *L'Homosexualité en Afrique, Regard anthropologique et psychologique*, Paris, Riveneuve éditions, 2013, 150 p.

- PEMOT, Henri, *Kimpa Vita une résistante Kongo*, Paris, L'Harmattan, 2013, 119 p.

- PIGAFETTA, Filippo et LOPES, Duarte, *Le Congo. La Véridique Description du royaume Africain, appelé, tant par les Indigènes que par les Portugais, le Congo*, Bruxelles, J.-J. GAY. LIBRAIRE-ÉDITEUR, 1883, 213 p.

- PINTO, Françoise Latour da Veiga, *Le Portugal et le Congo au XIX siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 339 p.

- RAMAZANI BISHWENDE Augustin, *Ecclésiologie Africaine de la Famille de Dieu*, Paris, L'Harmattan, 2007, 193 p.

- RAMOS Arthur, *O Negro brasileiro*, S. Paulo, Editora Nacional, 1940, 434 p.

- RAKOTO, Ignace, *Parenté et mariage en Droit Traditionnel Malgache*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 144 p.

- RANGLES, W. G. L. *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX siècle*, Paris, Mouton & Co, MCMLXVIII, 275 p.

- SAKALA, Alcides, *Mémorias de um Guerrilheiro*, Lisboa, Dom Quixote, 2006, 450 p.

- SALLMANN, Jean-Michel (Dir.) *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 224 p.

- SALVATORE, Fr. Antonio, P. Bernardo Da Gallo, *Un Apostolo Dimenticato*, Foggia, Curia Provinciale dei Cappuccini, 2003, 287 p.

- SENGHOR Léopold Sédar, *Liberdad, Negritud y Humanismo*, Madrid, Tecnos, 1970, 447 p.

- SETAS, António, *História do Reino do Kongo*, Luanda, Mayamba Editora, 2011, 353 p.

- SINGLY, François de, *Sociologie de la famille contemporaine*, 3^e édition refondue, Barcelone, Armand Colin, 2007, 127 p.

- SOHIER, A, *Le Mariage en droit coutumier congolais*, Bruxelles, Librairie Falk fils, 1943, 248 p.

- SOHIER, A, *Traité élémentaire de droit coutumier du Congo-Belge*, 2^e édition, Bruxelles, Larcier, 1954, 206 p.

- SORET, Marcel, *Histoire du Congo Brazzaville*, Paris, Éditions Berger-Levrault, 1978, 234 p.

- SORET, Marcel, *Les KONGO Nord-Occidentaux*, Paris, L'Harmattan, 2005, 144 p.

- STAMM, Anne, *Histoire de l'Afrique précoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 125 p.

- STANLEY, Henri M. *Cinq Années au Congo 1879-1884*, Paris, Maurice Dreyfous Editeur, 1885, 696 p.

- STREIFF-FENART, Jocelyne, *Les couples franco-maghrébins en France*, Paris, L'Harmattan, 1989, 155p.
- SURET-CANALE, Jean, *Afrique Noire Occidentale et Centrale*, Paris, Éditions Sociales, 1958, 280 p.

- S.O. MURRAY, W. ROSCOE, *Boy-wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, New York, St Martin's Press, 2001, 362 p.

- TABUTIN, Dominique (Dir.), *Population et société en Afrique au Sud du Sahara*, Paris, L'Harmattan, pp. 545 p.

- TADI, Fernando Ndombele Kidima, *Kinzonzi, malongi ma ntela a mambu muna yingana*, Luanda, Mayamba Editora, 2012, 113 p.

- TERRAY, Emmanuel, *Le Marxisme devant les Sociétés « primitives »*, Paris, François Maspero, 1972, 176 p.

- TOWA, Marcien, Léopold Sédar Senghor : *Négritude ou Servitude ?* Yaoundé, Éditions CLE, 1971, 115 p.

- TRAORE, Saratta, *Mariage et célibat à Ouagadougou*, Paris, L'Harmattan, 2005, 188 p.

- VAN CAMPENHOUDT Luc/ QUIVY Raymond, *Manuel de recherche en sciences sociales*, 4^e éd, Paris, Dunod, 2011, 262 p.

- VAN WING J. *Études Bakongo, Sociologie – Religion et Magie*, Louvain, Desclée de Brouwer, 1959, 512 p.

- VAN WING, R. P. *Etudes Bakongo, Histoire et Sociologie*, Bruxelles, Goemaere, Imprimeur du Roi Editeur, 1921, 319 p.

- VAN WING, R. P. *Etudes Bakongo II, Religion et Magie*, Bruxelles, Librairie Falk Fils, 1938, 301 p.

- VANGU NGIMBI, Ivan, *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997, 238 p.

- VANSINA, Jan, *Introduction a l’Ethnographie du Congo*, Kinshasa, Kisangani Lubumbashi, Éditions Universitaires du Congo, 1966, 227 p.

- VAZ, José Martins, *No mundo dos Cabindas I Volume*, Lisboa, Editorial L.I.A.M. 1970, 354 p.

- VAZ, José Martins, *No mundo dos Cabindas II Volume*, Lisboa, Editorial L.I.A.M. 1970, 217 p.

- VERBEEK, Léon, *Contes de l’inceste, de la parenté et de l’alliance chez les Bemba*, Paris, Karthala, 2006, 501 p.

- VILLANOVA, Roselyne et VERMÈS, Geneviève (Dir.), *Le Métissage Interculturel*, Paris L’Harmattan, 2005, 245 p.

- WANNYN, Rob. L. *L’Art du Métal au Bas-Congo*, Champles, Belgique, Éditions du Vieux Planquesaule, 1961, 95 p.

- WEBER, Max, *Économie et Société*, Paris, Pocket, 1995, 410 p.

- WESTERMANN, D, *Noirs et Blancs en Afrique*, Paris, Payot, 1937, 279 p.

- ZIÉGLER, Jean, *Sociologie de la nouvelle Afrique*, Paris, Gallimard, 1964, 380 p.

OUVRAGES MÉTHODOLOGIQUES

- BEAUD, Michel, *L'Art de la Thèse*, Paris, La Découverte, 2003, 197 p.
- BEAUD, Stéphane et WEBER, Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, 356 p.
- BLANCHET, Alain (Dir.), *l'Entretien dans les Sciences Sociales*, Paris, Dunod, 1985, 289 p.
- CAMPENHOUDT, Luc Van et QUIVY, Raymond, *Manuel de recherche en sciences sociales, 4^e édition*, Paris, Dunod, 2011, 262 p.
- CÉFAÏ, Daniel, *L'enquête de terrain*, Paris, Éditions La Découverte, 2003, 615 p.
- COMBESSIE Jean-Claude, *La méthode en sociologie*, Paris, Éditions La Découverte, Paris, 1996, 123 p.
- DESJEUX, Dominique, *Les Sciences Sociales*, Paris, PUF, 2004, 127 p.
- DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2013, 192 p.
- FREYSSINET-DOMINJON, Jacqueline, *Méthodes de Recherche en Sciences Sociales*, Paris, Montchrestien, 1997, 356 p.
- GLASER, Barney G. et STRAUSS, Anselm A. *La découverte de la théorie ancrée*, Paris, Armand Colin, 2010, 409 p.
- GRAWITZ, Madeleine, *Méthodes des Sciences Sociales*, 11^e édition, Paris, Dalloz, 2001, 1019 p.

- HESS, Remi et WEIGAND, Gabriele (Dir.), *L'Observation participante dans les situations interculturelles*, Paris, Economica, 2006, 278 p.
- GUIBERT, Joël/ JUMEL, GUY, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 1997, 216 p.
- LE BRETON, David, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004, 249 p.
- ROUVEYRAN, Jean-Claude, *Le guide de la thèse, le guide du mémoire*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, 249 p.

ARTICLES

- ALAOUI, Driss, Regard interculturel sur l'effritement de l'autorité paternelle, in *Cultures en mouvement*, 2000, n° 32, pp. 44-46.
- ANTA DIOP, Cheikh, l'Unité culturel de l'Afrique noire, second édition, in *Présence Africaine*, 1982, p. 9.
- BALANDIER, Georges, Le sexuel et le social, lecture anthropologique, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1984, n° 76, pp. 5-19.
- BERNAULT, Florence, Corps, pouvoir et sacrifice en Afrique Équatoriale, in *Journal de l'Histoire Africaine*, 2006, p. 207-239.
- BERTHOUD, Gérald, Le Métissage de la Pensée, in *La pensée métisse*, Cahiers de l'I.U.E.D. 1990, 17-43 p.

- BOËTSCH, Gilles, Beautés et anthropologie, in *Les Cahiers de l'Observatoire*, 2008, n° 7, pp. 19-24.

- BOURDERIE, Jack, Angola : des richesses convoitées, in *Afrique-Asie*, 1975, n° 82, pp. 28-30.

- BOURDERIE, Jack, Angola : Agostinho Neto. Les trois phases d'un plan secret, in *Afrique-Asie*, 1975, n° 96, pp. 15-16.

- BOURDIEU, Pierre, Une interprétation de la théorie de la religion selon MAX WEBER, in *Archives européennes de sociologie XII*, 1971, n° 1, pp. 3-21.

- CAILLÉ, Patricia, Homosexualité dans les cinémas de l'Afrique du Nord, in, *Africultures (Homosexualités en Afrique)*, 2013, n°96, pp. 100-101.

- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, La ville coloniale « lieu de colonisation » et métissage culturel, in *Afrique Contemporaine*, 1993, n° 168, pp. 11-21.

- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, Villes coloniales et histoire des africains, *Vingtième siècle*, 1988, n° 20, pp. 49-73.

- CRIMI, Bruno, Angola : le dossier de la résistance, in *Jeune Afrique*, 1974, n° 714, pp. 22-26.

- CRIMI, Bruno, La seconde guerre d'Angola, in *Jeune Afrique*, 1975, n° 760, pp.20-23.

- CRIMI, Bruno, Mouvement de libération : un itinéraire difficile, in *Jeune Afrique*, 1972, n°752, pp. 29-30.

- DA SILVA, Aldo, Le testament de Neto, in *Jeune Afrique*, 1979, n° 976, pp. 32-34.

- DE BRAGANÇA, Aquino, Notre pétrole finance la guerre portugaise, in *Afrique-Asie*, 1970, n°9, pp. 28-29.

- DO NASCIMENTO, Lopo, Pas de bases étrangères chez nous, in *Afrique-Asie*, 1975, n° 98, pp. 26-28.

- DORTIER, Jean-François et TESLOT Laurent, Le retour du religieux, un phénomène mondial, in *Sciences humaines*, 2005, n° 160, pp. 28-33, mise à jour le 11/05/2012.

- HORTON, Robin, La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale, in *La pensée métisse*, Cahiers de l'I.U.E.D. 1990, pp. 55 et 64.

- GIRAUD, Renaud, L'UNITA, l'Angola, l'Afrique du Sud : quel rôle pour l'Occident, in *Politique étrangère*, 1986, Vol. 51, n° 2, pp. 505-514.

- GNING, Ndèye, Les motifs de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal, in *Africultures (Homosexualités en Afrique)*, 2013, n° 96, p. 24.

- GREGORY, Joel, Migrations et urbanisation, in *Dominique Tabutin éd. Population et société en Afrique du Sud du Sahara*, 1998, pp. 369-399.

- LACOMBE Bernard, Les unions informelles en Afrique au Sud du Sahara ; l'exemple du deuxième bureau congolais, *GENUS, Rivista delle Comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione*, Gennaio-giugno 1987, Vol. XLII, n° 1-2, pp. 151-164.

- LE BRETON, David, De la beauté comme mystère à la beauté globale, in *Les Cahiers de l'Observatoire*, 2008, n° 7, pp. 13-18.

- LE BRETON, David, Une mâle beauté, in *Les Cahiers de l'Observatoire*, 2008, n° 9, pp. 14-20.

- LE BRETON, David, Le visage comme matrice de soi, in *Les Cahiers de l'Observatoire*, 2008, n° 15, pp. 5-9.

- MALULA, J. « Mariage et famille en Afrique », *La documentation catholique*, du 2 Septembre 1984, n° 1880, p 871.

- MESSIANT, Christine, Fin de la guerre, enfin, en Angola. Vers quelle paix ? In *Politique africaine*, 2002, n° 86, p. 183-190.

- MOSSIÈRE, Xavier, La sociologie des religions, in *Sciences humaines*, 2005, n° 158, pp. 54-57.

- OTAYEK, René, Démocratie, culture politique, sociétés plures : une approche comparative à partir des sociétés africaines, in *Revue française de science politique, Presse de sciences politiques*, 1997, Vol. 47 (6), pp. 795-810.

- PAILLÉ, P. Une «enquête de théorisation ancrée» : les racines et les innovations de l'approche méthodologique de Glaser et Strauss. In B. G. Glaser et A. L. Strauss, *La découverte de la théorie ancrée*, 2010, p. 23-77.

- PÉCLARD, Didier, Savoir coloniale, missions chrétiennes et nationalisme en Angola, in *Genèse, Sciences sociales et histoire*, 2001, n° 45, pp. 114-133.

- PELISSIER, René, Nationalismes en Angola, in *Revue de Sciences politiques*, 1969, Vol. 19, n° 6, pp. 1187-1215.

- PILON, Marc (Dir.), Ménages et familles en Afrique, *Centre français sur la population et le développement (EHESS-INED-INSEE-ORSTOM- Université Paris VI)*, 1997, 400 p.

- PINCON, Bruno et N'GOÏE-NGALLA, Dominique, L'unité culturel Kongo à la fin du XIXe siècle. L'apport des études céramologiques, in *Cahiers d'études africaines*, 1990, Vol. 30, n° 118, pp.140-170.

- REY, Terry, Habitus et hybridité : une interprétation du syncrétisme dans la religion afro-catholique d'après Bourdieu, in *Social Compass*, 2005, n° 52(4), pp. 453-462.

- SÉDAR SENGHOR, Léopold, Idéologie et mercenaires, in *Jeune Afrique*, 1976, n° 790.

- SHAJE TSHILUILA, Les mémoriels prestigieux au Royaume Kongo, in *Civilisations*, 1993, pp. 189-208.

- SOUDAN, François, La seconde mort de Neto, in *Jeune Afrique*, 1980, n° 994, pp. 40-44.

- TIN, Louis-Georges, Penser ensemble le racisme et l'homophobie, in *Africultures (Homosexualités en Afrique)*, 2013, n° 96, p. 15.

- TONDA, Joseph, Des affaires du corps aux affaires politiques : le champ de la guérison divine au Congo, in *Social Compass*, 2001, n° 48 (3), pp. 403-420.

- VARICHON, Anne, Des couleurs qui confortent ou délabrent le corps, in *Les Cahiers de l'Observatoire*, 2008, n° 8, pp. 5-11.

- VIGARELLO, Georges, De l'individualisation du visage à l'individualisation de la beauté, in *Les Cahiers de l'Observatoire*, 2008, n° 8, pp. 15-18.

- ZHONGDAN G. Pan, et KOSICKI, Gerald, Framing analysis: an approach to news discourse, in *Political Communication*, 2001, Vol. n°1, pp. 57-75.

SOURCES INTERNET

- ALAMI, Sophie et alii, *Les méthodes qualitatives*, 2^e éd. Paris, Presses Universitaires de France « Que sais-je ? », 2013, 128 pages. ISBN :9782130617679.
Lien : <<http://www.cairn.info/les-methodes-qualitatives--9782130617679.htm>>.
Consulté le 04 Septembre 2014
- DULUCQ, Sophie, « Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*, Paris, Desjonquères, 1994, 291 p. », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [Online], 6 | 1997, Online since 08 February 2005, connection on 09 September 2014.
URL : <http://clio.revues.org/397>
- GUEBOGUO Charles, L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours, *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 09 octobre 2008, Consulté le 17 mars 2014.
URL : <http://socio-logos.revues.org/37>
- HERPIN, Nicolas « Barney G. Glaser, Anselm Strauss, *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative* », *Lectures* [Online], Review Essays, 2010, Online since 26 October 2010, connection on 20 August 2014. URL : <http://lectures.revues.org/1357>
- OLIVEIRA, José Carlos, *Reflexões sobre o termo e o espirito NKUWU*, in A Pagina do Uige, du 13 Septembre 2012, www.muandamba.net Consulté le 05 Janvier 2014.
- POUILLON, Jean, D. Paulme (éd.), *Femmes d'Afrique Noire, L'Homme*, 1961, vol. 1, n° 3, pp. 120-121.
url : [web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1961_num_1_3_3664](http://web.revues/home/prescript/article/hom_04394216_1961_num_1_3_3664)
23
Consulté le 04 septembre 2014

- TONDA, Joseph, Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo, in Cahiers d'études africaines, éditions EHESS, 2000, n° 157, pp. 5-24. [en ligne], mise en ligne le 24 avril 2003.URL : <http://etudesafriques.revues.org/index1.html>. Consulté la dernière fois le 07/08/2014.

THESES ET MEMOIRES

- CANGA, José Pedro, *Le Mariage et les règles matrimoniales chez les kongo de l'Angola, du XVIème au XVIIIème siècle : le cas de la Province de Uige*, Brazzaville, 2005, 116 p.
- KOMBA-MOUMBA Judicaëlle, *Du « Sang de l'Iguane » à la Prospérité : Tradition et Spiritualité modernes*, Université de Strasbourg, 2012, 434 p, thèse non publié.
- DIARRA, Aboubacar Svdict, *La protection de la femme dans les droits africains contemporains. Les cas de la Cote d'Ivoire*, Thèse non publiée, Faculté de Droit, Sciences Politiques et de Gestion, Université Robert Schuman, Strasbourg, 1989 ;
- GANDOULOU, Justin-Daniel, *Jeunes de Baongo : dynamique du phénomène sapeur congolais*, Lille, A.N.R.T., 1988, 420 p. thèse publiée.
- GELARD, Marie-Luce, *Honneur et mariage en Kabylie et dans le Haut-Atlas marocain*, Mémoire présenté en vue du D.E.A. d'Anthropologie sociale et d'ethnologie de l'E.H.E.S.S, Paris, 1994-1995 ;

- LILUALA, Abel Fernando Estêvão, *Le mariage traditionnel Cabindais et les problématiques d'importance juridique*, Thèse publiée, Roma, Totaliter edita, 2010, 157 p.
- LUBONGO, Jeronimo Panzo, *Salut en Jésus Christ dans la Culture Bantu. Le salut sous l'angle de l'exclusion*, Mémoire soutenu en vue de l'obtention du Master en Théologie Catholique, Université Marc Bloque, Strasbourg II, 2008, 113 p.
- PELISSIER, Rene, *Résistance et Révoltes en Angola (1845-1961)*, Thèse publiée, Lille, Service de reproduction des thèses, 1976, 766 p.
- RESCOVA, Elizabeth, *La défection des femmes dans l'Alphabétisation en Angola*, Mémoire présenté en vue de l'obtention du Master en Sciences de l'Éducation : Apprentissages et Médiations, Université de Strasbourg, 2013, 87 p.
- RESCOVA, Joaquim, *Synchrétisme, un défi à l'Évangélisation ? Le Synchrétisme Religieux dans la société Bantu. Le cas des Bakongo d'Angola*, Mémoire de Master II en Philosophie, Université de Strasbourg, 2009, 123 p.
- TABARD, René, *Voie Africaine de Christologie des Apparitions Pascales*, Thèse publiée, Lille, Atelier National de Reproduction des thèses, 2006, 542 p.
- VUMBI NGIMBI, Francisco José, *La presse panafricaine francophone et l'évolution sociopolitique du conflit cabindais de 1970 à 1980*, Université de Strasbourg, 2013, 418 p. Thèse non publiée.

AUTRES DOCUMENTS

- Concile du Vat. II GS 50 ;
- Portrait Social, *Les Familles Monoparentales*, INSEE, 1994, pp. 14-144.

- Carta Étnica de Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1970.
- Constituição da República de Angola, Assembleia Constituinte, Luanda, 2010
- Équipe des Cahiers (Dir.), La pensée métisse, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 264 p.
- La Bible de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- Revista de Historia Comparada, Rio de Janeiro, 2001.

ANNEXES

1. ASPECTS CENTRAUX DE L'ENTRETIEN

- Le corps chez les Kongo
- L'Histoire du Kongo
- Le Kongo partie intégrante et incontournable de l'Angola moderne
- Le Mariage Traditionnel
- La longue guerre et ses conséquences
- La paix et ses avancées
- La prostitution
- Les nouvelles maladies

Variables d'identification de l'enquête

Sexe : M – F

Nom

Age

Profession

Groupe d'appartenance

2. GUIDE D'ENTRETIEN POUR LES ADULTES

❖ L'Homme Kongo

1. Quel est l'origine des bakongo ?
2. Quels sont les lignages (*luvila*) fondateurs des bakongo ?
3. Pourquoi est-il important de connaître le *luvila* de chacun ?
4. Quels sont les principaux groupes linguistiques Kongo ?
5. Dans le passé, quels étaient les principaux alliés des Kongo ?
6. Pourquoi les Kongo ont-ils toujours résisté aux modèles de mariage imposés et venues d'ailleurs ?
7. Quelle est l'origine de l'expression *Kongo dya Ntotila* ?
8. Les Kongo sont-ils conservateurs et régionalistes ?
9. L'homme Kongo respecte-t-il le pouvoir ?
10. Pourquoi tant des guerres et de révoltes populaires tout au long de l'histoire Kongo ?
11. Croyez-vous à la restauration de la grandeur du Royaume Kongo comme le veut *Bundu dya Kongo* ?
12. En cas de restauration, quelles seront les frontières ?
13. Pourquoi vivez-vous dans des quartiers habités majoritairement par des Kongo ?
14. Ressentez-vous un quelconque rejet, une méfiance ou une marginalisation vis-à-vis des autres groupes ?

❖ Culture générale

1. Connaissez-vous la langue kikongo ?
2. Parlez-vous la langue kikongo chez vous ?
3. Savez-vous pourquoi notre pays possède plusieurs groupes culturels et linguistiques dans une même nation ?
4. Comment vivre l'unité dans une diversité si visible ?

❖ Le Mariage Traditionnel

- 1.En quoi consiste le mariage traditionnel Kongo ?
- 2.Qu'est ce qui différencie le mariage traditionnel Kongo du mariage moderne ?
- 3.Pourquoi le mariage traditionnel Kongo a-t-il résisté ?
- 4.Quel sont les étapes obligatoires du mariage traditionnel ?
- 5.Pensez vous que le mariage traditionnel va pouvoir résister encore longtemps ?
- 6.Est il possible faire respecter toutes les étapes traditionnelles du mariage ?
- 7.Pourquoi la composition de la dot a-t-elle beaucoup changé par rapport au passé ?
- 8.A votre avis, les jeunes Kongo respectent-ils le savoir ancien ?
- 9.Trouvez-vous beaucoup de différences entre les pratiques anciennes et les pratiques actuelles ?
- 10.Dans quelle mesure l'indépendance nationale peut-elle jouer un rôle prépondérant dans la reconquête des valeurs traditionnelles ?
- 11.Est-il possible de mesurer les effets néfastes de la guerre fratricide post-indépendance, en ce qui concerne le mariage traditionnel ?
- 12.Qu'est ce que la famille chez les Kongo ?
- 13.La famille moderne vous fait-elle peur ?
- 14.La polygamie aujourd'hui est-elle envisageable ?
- 15.Pourquoi y a-t-il tant de filles seules dans nos quartiers ?
- 16.Vos enfants connaissent-ils les règles de la parenté Kongo ?
- 17.Est-il possible vivre la tradition Kongo en dehors des frontières angolaises ?
- 18.Respectez-vous les procédures en cas de mariage de vos enfants ?
- 19.Quelle est votre opinion sur l'homosexualité ?

3. GUIDE D'ENTRETIEN POUR LES JEUNES EN GÉNÉRAL

❖ L'Histoire Kongo

1. Est-il important de connaître l'histoire du Royaume Kongo ?
2. L'histoire apprise à l'école est-elle suffisante ?
3. Connaissez-vous les héros des bakongo ?
4. Trouvez-vous de substantielles différences entre les Kongo et d'autres peuples angolais ?
5. Êtes-vous intégré dans la vie du quartier ?
6. Êtes-vous fier de votre culture si particulière ?
7. Parlez-vous la langue kikongo ou vos parents la parlent-ils à la maison ?
8. Vos deux parents sont-ils Kongo ?
9. Qui fait partie de votre famille ?
10. Connaissez-vous les règles de la parenté Kongo ?
11. Qu'est-ce que représente la paix pour vous ?
12. Êtes-vous attentif aux conséquences des maladies sexuellement transmissibles ?

❖ Le Mariage

1. Qu'est-ce que le mariage pour vous ?
2. Trouvez-vous une différence entre mariage traditionnel, mariage civil et mariage religieux ?
3. Avez-vous envie de faire un jour ces trois mariages ?
4. Êtes-vous pour une simplification des pratiques de célébration du mariage ?
5. Qu'est-ce que vous pensez de la circoncision ?
6. Comprenez-vous la valeur de la dot ?
7. Avez-vous donné la dot de façon volontaire ou vous a-t-elle été imposée ?
8. Qu'est-ce que vous pensez du sexe avant le mariage ?
9. Pourquoi respectez-vous le mariage traditionnel kongo et toutes ses étapes ?
10. Quel est votre position par rapport aux enfants nés avant le mariage ?

11. Avez-vous pratiqué les rites d'initiation avant l'âge adulte ?
12. Si la réponse est oui, l'avez-vous pratiqué à l'hôpital, chez un nganga masutu ou dans la brousse ?
13. Votre tante est votre mère ?
14. Quelles relations entretenez-vous avec les frères et sœurs de votre mère et avec les frères et sœurs de votre père ?
15. Permettez-vous que votre oncle ait un rôle décisif dans votre développement humain ?
16. Votre famille a-t-elle participé à la préparation de la dot ?
17. L'expression « Unité Nationale » vous dit-elle quelque chose ?
18. Qu'est-ce qui vous pousse à vous marier traditionnellement ?
19. Avez-vous ressenti une quelconque discrimination ?
20. Quel est votre opinion sur l'homosexualité ?

4. GUIDE D'ENTRETIEN POUR LES FEMMES CÉLIBATAIRES

❖ Vie sociale

1. Quelle est votre conception de la vie ?
2. Pour quelle raison vivez-vous toute seule ?
3. Avez-vous un enfant ou des enfants ?
4. Votre famille vous fournit-elle de l'aide ?
5. Votre fils ressent-il le désir d'avoir un père à son côté ?
6. Réussissez-vous à avoir une vie familiale normale ?
7. Votre vie affective est-elle normale ?
8. Votre fils est-il une entrave pour votre vie de femme ?
9. Pourquoi êtes-vous séparée du père de votre fils ?
10. Avez-vous pensé un jour à l'avortement ou au suicide ?
11. Votre fils connaît-il son père et la famille de son père ?
12. Quelles relations entretiennent-ils ?
13. Vous sentez-vous en rupture avec la tradition de vos parents ?
14. Pour vous, qu'est-ce que le mariage ?
15. Le père de votre enfant a-t-il une autre femme ?
16. Êtes-vous une femme libre ?
17. Participez-vous à des cérémonies familiales traditionnelles ?
18. Quelle est votre vision du monde et de la jeunesse angolaise ?
19. Quelle est votre opinion sur l'homosexualité ?

5. GUIDE D'ENTRETIEN POUR LES SAGES (*MPOVI*)

❖ Les interprètes vus par eux-mêmes

1. De quoi parlez-vous ?
2. Quelle importance accordez-vous à votre métier ?
3. Pourquoi cette volonté de dispute entre vous, les *Mpovi*, à chaque pourparler ?
4. Est-il possible d'annuler ou de repousser un mariage traditionnel du seul fait de vos disputes ?
5. Êtes-vous sûr de participer à la perpétuation d'un modèle strictement kongo dans l'ensemble des bantu ?
6. Quelles sont les principales difficultés trouvées dans les pourparlers du mariage ?
7. Que représentent les *makonzo* dans la réalisation d'une cérémonie comme le mariage traditionnel ?

6. SOURCES ORALES LUANDA

Prénom/ Nom	Situation	Âge	Sexe	Status	Période	Sujet abordé
Adão A. JOSÉ	Célibataire (ae)	24	M	Sans emploi	2009/2014	Mariage traditionnel
Adélia R. XAVIER	Célibataire (ae)	36	F	Enseigante	2009/2010	Femmes célibataires
Afonsina TAVARES	Célibataire (ae)	30	F	Étudiante	2009/2010	Problèmes de jeunesse
Afonso DITALA	Célibataire	23	M	Étudiant	2010/2012	Les rites d'initiation
Afonso Santos NTUMBA	Marié	61	M	Pasteur	2009/2013	Mariage traditionnel
Alberto PAULO	Célibataire (se)	33	M	Étudiant/ Policier	2009/2014	Le travail
Alice NGEMA	Célibataire (se)	28	F	Sans emploi	2009/2013	Les rites d'initiation
Amélia SILVANO	Célibataire (ae)	23	F	Sans emploi	2010/2014	Femmes célibataires
Ana JANDIRA	Célibataire (se)	25	F	Étudiante	2010/2013	La dot
Antonia ANDRÉ	Mariée	50	F	Professeur	2009/2014	Le Droit civil
Antonio DIASOLA	Marié	63	M	Gouvernant	2009/2014	Le Mariage traditionnel
Antonio SUNDA	En couple	32	M	Étudiant/ policier	2009/2014	La circoncision/ la dot
Apolinario WENDA	Célibataire (ae)	34	M	Banquier	2010/2013	Les fiançailles/ la dot
Baltazar DANDE	Célibataire (se)	27	M	Sans emploi	2012/2014	Us et coutumes des Kongo
Bartolomeu TEKA	Marié	57	M	Militaire/ Mpovi	2009/2014	Les étapes du mariage
Batista DANIEL	En couple	45	M	Sans emploi	2009/2014	Les rites d'initiation
Carla INÉS	En couple	43	F	Médecin	2012/2013	La santé
Carlos CASTRO	Marié	36	M	Étudiant	2009/2014	Mariage civil
Cassange JOSÉ	Célibataire (se)	23	M	Étudiant	2013	Les rites d'initiation
Cassule DINIS	Célibataire (se)	28	M	Sans emploi	2010/2014	Les rites d'initiation
Catarina MARIO	Célibataire (ae)	31	F	Sans emploi	2009/2014	Le métissage
Cazua PAULO	Célibataire (se)	34	M	Étudiant/ Enseignant	2009/2014	La jeunesse
Conceição ANDRÉ	Célibataire (se)	27	F	Sans emploi	2009/2014	Femmes célibataires
Costa IDINA	Célibataire (se)	25	M	Étudiant	2014/2014	La circoncision
Cristina NDOLOVITI	Célibataire (se)	28	F	Sans emploi	2010/2013	La stérilité

Cristovão PAZ	Divorcé	43	M	Militaire	2009/2010	Le divorce
Dália JOSEFINA	Célibataire (ae)	20	F	Étudiante	2012/2014	Le métissage
Daniel TEIXEIRA	Veuf	80	M	Sans emploi	2009/2014	Tradition Kongo
Darcia TERESA	Célibataire (ae)	22	F	Sans emploi	2013/2014	Les rites d'initiation
Delfina TOMAZOLA	Célibataire (ae)	40	F	Médecin	2009/2014	Femmes célibataires
Diambo DIAKO	Célibataire (se)	30	F	Sans emploi	2013/2014	La paix/ la guerre
Diampanga NSANDA MPAXI	Marié	56	M	Libéral	2010/2014	Le gîte Kongo
Disonamene PEDRO	En couple	33	M	Sans emploi	2010/2013	Le métissage
Ditutala UNO	Célibataire (se)	29	M	Sans emploi	2009/2013	La stérilité
Doroteia TULA	Célibataire (se)	26	F	Étudiante	2009/2013	Les rites d'initiation
Emília MALANGA	Célibataire (ae)	33	F	Sans emploi	2011/2013	La vie sociale
Emiliana SILVA	Célibataire (ae)	37	F	Sans emploi	2012/2014	Femmes célibataires
Esperança TAVARES	Célibataire (ae)	26	F	Étudiante/ Libérale	2011/2013	La paix
Elias TIAGO	Célibataire (se)	27	M	Étudiant/ libéral	2009/2013	Circoncision dans les villes
Elisa BUNDO	En couple	22	F	Étudiante	2011/2013	La fidélité
Elizandra TOMAS	En couple	31	F	Étudiante	2010/2014	Le mariage
Elsa NDONTONI	Mariée	36	F	Infirmière	2009/2014	La santé
Ezequiel BONDO	Marié	28	M	Étudiant/ enseignant	2011/2014	La fidélité
Eva MONIZ	Célibataire (se)	23	F	Étudiante	2013/2014	Le mariage
Eva NUNES	Célibataire (ae)	32	F	Sans emploi	2011/2014	Le mariage
Eva P. ALVARO	Célibataire (ae)	30	F	Étudiant/ vendeur	2010/2014	Le célibat
Felicia SUNGU	Célibataire (ae)	18	F	Étudiante	2014	La vie sociale
Felicia TANDO	Mariée	30	F	Étudiante	2013/2014	Les rites d'initiation
Felicidade DIKENZE	Célibataire (ae)	19	F	Étudiante	2014	Femmes célibataires
Felizarda LAU	En couple	34	F	Sans emploi	2012	La vie sociale
Guida ANTONIO	Célibataire (ae)	28	F	Étudiante/ enseignante	2011/2014	Le célibat
Guilherme AFONSO	Célibataire ((se)	49	M	Prêtre	2009/2014	Mariage religieux
Guilhermina DIAS	Célibataire (ae)	38	F	Sociologue	2009/2014	La vie sociale
Graça ADÃO	Célibataire (ae)	23	F	Étudiante	2013/2014	Les enfants
Graça MASSANGA	Célibataire (se)	55	F	Religieuse	2009/2014	La vie sociale
Helena MAVINGA	Célibataire	33	F	Juriste	2009/2014	Le Droit civil/ le

	(ae)					Droit coutumier
Hilário JULIO	En couple	50	M	Agriculteur	2009/2014	Le mariage
Isabel DUARTE	Célibataire (ae)	22	F	Sans emploi	2012/2014	Femmes célibataires
Isabel MAFUTA	En couple	49	F	Libérale	2013	La dot
Júlia BIZINGUILI	Célibataire (ae)	18	F	Étudiante	2014	La jeunesse
Júlio INACIO	Marié	48	M	Étudiant/ enseignant	2010/2014	Le mariage religieux
José LIGEIRO	Marié	35	M	Sans emploi	2009/2014	Droit civil/ Droit coutumier
Jéssica ALVES	En couple	22	F	Étudiante	2013/2014	La fidélité
Joana ANSELMO	Célibataire (ae)	25	F	Étudiante	2013/2014	Bureaugamie
Joana LENGALALA	En couple	34	F	Libérale	2009/2014	La beauté
Joana TORRES	Mariée	60	F	Agricultrice	2009/2014	Us et coutumes Kongo
João DIVOVELE	Marié	78	M	Retraité	2009/2014	La circoncision
João MORGAN	Célibataire (se)	20	M	Étudiante	2011/2012	Les rites d'initiation
Kiula BOTOTO	Célibataire (se)	30	M	Étudiant	2009/2014	Le célibat
Luinga KUENO	Célibataire (ae)	48	F	Fonctionnaire humanitaire	2009/2014	Le célibat des femmes
Luzolo AFONSO	Célibataire (ae)	31	F	Sans emploi	2011/2014	La vie sociale
Maria da CONSOLAÇÃO	Mariée	38	F	Fonctionnaire publique	2010/2013	Le mariage civil
Sonia de FATIMA	Célibataire (ae)	24	F	Étudiante/ enseignant	2010/2013	Bureaugamie
Tânia de LURDES	Célibataire (se)	26	F	Étudiante	2009/2014	Bureaugamie
Wilma HELENA	Célibataire (se)	30	F	Étudiante	2009/2014	Bureaugamie

7. SOURCES ORALES UIGE

Prénom/ Nom	Situation	Âge	Sexe	Status	Période	Sujet abordé
Acácio ÁLVARO	En couple	35	M	Étudiant/ Infirmier	2010/ 2013	Le mariage / la dot
Adão PAREIRA	En couple	29	M	Étudiant	2010	Le mariage
Adérito CUNHA	Célibataire (ae)	25	M	Étudiant	2010/2011	La circoncision
Agatângelo DIAS	En couple	87	M	Mpovi	2010	Le mariage traditionnel
Aguinaldo RUI	Célibataire (ae)	29	M	Libéral	2009/2013	La dot/ la circoncision
Alda DIAS	En couple	32	F	Libérale	2009/2013	Le mariage
Amélia COELHO	En couple	30	F	Étudiante/ Enseignante	2010/2012	Rites d'initiation féminine
Alves FUMUASUKA	Veuf	79	M	Chef du Village	2009/2014	Mariage ancien/ Pouvoir
Assunção BAPTISTA	En couple	27	M	Étudiant/ Enseignant	2010/2013	Rites d'initiation des garçons
Beatriz PEDRO	Célibataire (ae)	26	F	Étudiante/ Enseignante	2010/2013	Femmes célibataires
Bênção SAUCA	Célibataire (se)	22	M	Étudiant	2010/2013	Vie sociale actuelle
Bozíngua TITO	Célibataire (ae)	23	M	Étudiant/ Libéral	2011/2013	Vie sociale actuelle
Bula TUMBA	Veuf	88	M	Retraité	2009/2014	La colonisation
Bunga JOÃO	En couple	63	M	Mpovi	2009/2014	La colonisation
Bunga ZUA	En couple	60	M	Policier	2011/2013	Les us et coutumes
Cristo AVELINO	Célibataire (se)	31	M	Agriculteur	2009/2013	Rites d'initiation des garçons
Dário SAUMBA	En couple	28	M	Étudiant/ Libéral	2010/ 2013	La dot/ le mariage actuel
Disengomoka ALEXANDRE	En couple	69	M	Professeur universitaire	2010	Le corps chez les Kongo
Dinis DIAVOVA	En couple	71	M	Retraité	2010/2013	La parenté/ le mariage
Diogo ANTONIO	Célibataire (se)	34	M	Prêtre	2010	Le mariage religieux
Dionísio PAULO	En couple	28	M	Enseignant	2010/2013	La dot/ la parenté
Divaldo KASALASOKO	Célibataire (ae)	26	M	Étudiant	2010/2013	La vie sociale
Elias ABREU	En couple	25	M	Enseignant	2010/2013	Les enfants
Élio TURBO	En couple	33	M	Étudiant/ enseignant	2010/2013	Les enfants/ la dot

Eliseu TITO	En couple	65	M	Retraité	2009/2013	La vie et la mort
Emilia ZUA	En couple	56	F	Sage femme	2009/2013	La parenté
Faia DANIEL	Célibataire (ae)	19	F	Étudiante	2010/2013	La vie sociale
Fátima RUAS	Célibataire (ae)	23	F	Étudiante/ enseignante	2010/2014	Femmes célibataires
Guida TRAÇA	En couple	22	F	Étudiante	2010/2013	La vie sociale
Júlia RAMOS	Célibataire (se)	20	F	Étudiante	2010/2013	Rites d'initiation féminine
João KULA	Célibataire (se)	24	M	Étudiant	2010/ 2013	Le mariage traditionnel
Kiala LUCAS	Célibataire (se)	24	M	Étudiant	2010/2013	La dot
Kinanga FULA	En couple	70	M	Mpovi	2009/2013	Cérémonie du mariage
Lukeba TAUCA	Veuve	67	F	Agricultrice	2009/2013	Les rites liés au mariage
Lumengo LUIS	Célibataire (ae)	21	F	Étudiante/ vendeuse	2010/2013	Le travail des femmes
Maí PAMBO	Célibataire (ae)	20	F	Vendeuse	2010/2013	La vie sociale
Maira JOSÉ	En couple	40	F	Libérale	2010/2013	La dot
Mambu INÈS	En couple	29	F	Étudiante/ vendeuse	2010/2013	La dot/ les rites d'initiation
Manuel TUNGO	En couple	80	M	Retraité	2009/2014	La vie et la mort/ la guerre
Maria BUNDO	Célibataire (se)	21	F	Étudiante	2010/2013	Les rites d'initiation
Maria DORES	Célibataire (se)	21	F	Étudiante	2010/2013	L'éducation féminine
Maria VIDIGAL	Célibataire (ae)	24	F	Étudiante/ vendeuse	2010/2013	Femmes célibataires
Matondo TUNA	En couple	50	M	Pêcheur	2009/2013	La vie sociale/ la dot
Ndo Fula GINGA	Divorcé	52	M	Chauffer	2009/2013	Le mariage traditionnel
Ndo LUVUALO	Veuf	79	M	Retraité	2009/2013	Le mariage traditionnel
Ngunza TIAGO	Divorcé	55	M	Militaire	2009/2013	La vie et la mort
Nunes BURRO	Célibataire (ae)	26	M	Étudiant/ enseignant	2010/2013	Les rites d'initiation
Núria AFONSO	Célibataire (se)	24	F	Étudiante/ enseignante	2010/2013	Les femmes célibataires
Olga PAULO	Célibataire (se)	26	F	Vendeuse	2010/2013	Le regard des gens
Olga TIMOTEO	Célibataire (ae)	22	F	Enseignant e	2010/2013	Le regard des gens
Paula RAMOS	Veuve	49	F	Professeur universitaire	2010/2014	Le mariage civil
Paulina DIAS	Mariée	30	F	Vendeuse	2012/2013	La vie sociale
Paulo NOVAIS	Célibataire (ae)	49	M	Artisan	2013/2014	L'art traditionnel

Paulo NGONGA	Célibataire (ae)	38	M	Libéral	2009/2013	Les rites d'initiation
Pedro NETO	Marié	33	M	Infirmier	2009/2013	Les maladies
Petronida REIS	Célibataire (ae)	23	F	Étudiante/ libérale	2010/2013	Les femmes célibataires
Ramos TELES	Célibataire (ae)	22	M	Étudiant	2010/2013	La paix
Raúl NUNES	Marié	36	M	Policier	2009/2014	La parenté
Samuel RUAS	Célibataire (se)	20	M	Étudiant	2012/2013	La famille
Sebastião TITO	Divorcé	39	M	Policier	2012/2013	Le divorce
Sérgio PEDRO	En couple	27	M	Artisan	2012/2014	La polygamie
Sílvia FERRAZ	Veuve	34	F	Vendeuse	2011/2014	Les rites de veuvage
Silas NDONGA	En couple	28	M	Libéral	2009/2012	La paix
Sonia NLANVU	Célibataire (ae)	31	F	Sage femme	2010/2013	Naissance des enfants
Sumu DIAKO	Célibataire (se)	24	M	Étudiant	2010/2013	La circoncision
Sunga RAUL	Marié	60	M	Agriculteur	2009/2014	Proverbes
Suzana RAFAEL	Mariée	51	F	Agricultrice	2009/2014	Santé
Suzana TOKO	En couple	34	F	Libérale	2013	Us et coutumes
Tango SILAS	En couple	28	M	Étudiant/ enseignant	2010/2013	Problèmes de la jeunesse
Tavares MATOS	En couple	38	M	Libéral	2009/2014	Le travail
Teka AUGUSTO	Célibataire (se)	29	M	Étudiant	2009/2014	Problèmes de la jeunesse
Telma MANUEL	Marié	44	F	Adm. Régionale	2009/2013	Organisation institutionnelle
Tembwa DIAME	En couple	39	F	Enseignant e	2009/2010	L'éducation des filles
Telo HENRIQUE	En couple	51	M	Libéral	2009/1013	Les rites d'initiation
Tito JULIO	Célibataire (ae)	27	M	Étudiant	2010/2013	Le travail
Tito MANUEL	Célibataire (ae)	29	M	Étudiant/ enseignant	2010/2013	La vie et la mort
Tulio PAULO	Veuf	69	M	Nganga	2009/2014	Le deuil
Tumba WELE	En couple	39	F	Adm. Régionale	2009/2013	Organisation institutionnelle
Tungo LUKAU	En couple	49	M	Enseignant	2009/2014	Le deuil
Umba DANIEL	Marié	52	F	Adm. Régionale	2009/2014	Le travail/ la vie des femmes

8. SOURCES ORALES STRASBOURG

Prénom/ Nom	Situation	Âge	Sexe	Status	Période	Sujet abordé
Antonio MBALA	Marié	53	M	Ouvrier	2011	Mariage
André MUANZA	Marié	47	M	Ouvrier	2009/2014	Mariage
Francisco NGIMBI	Marié	44	M	Professeur	2009/2014	Rites d'initiation
José MBUAKI	Marié	52	M	Ouvrier	2009/2014	Mariage
Pedro PITRA	<i>Marié</i>	38	M	Ouvrier	2010/2014	Mariage
Novato ESPIRITO	Marié	49	M	Libéral	2012/2014	Us et coutumes
Sebastião KUPESSA	Marié	52	M	Humanitaire/ Muana Ndamba	2012/2014	Proverbes/ us et coutumes

**Le Corps résistant du langage culturel Bantu :
vers une compréhension des pratiques
culturelles marginalisées de la Société
Angolaise**

Le cas du mariage Traditionnel Kongo

Résumé

À l'ère de la globalisation, il est important de réfléchir sur les réalités qui font que cette globalisation puisse se réaliser. Dans l'étude des faits sociaux, le corps devient un des fondements de socialisation dans des sociétés dites traditionnelles, mais aussi dans des sociétés modernes. Le Mariage Traditionnel Bantu est une des pratiques sociales du corps qui, même aujourd'hui, résiste encore aux modèles imposés de l'intérieur et de l'extérieur de sa culture. Nous nous interrogeons constamment sur les raisons de cette résistance. Pour comprendre, nous avons privilégié l'observation participante de l'ensemble du trajet cérémonial donnant lieu à cette réalité chez les Kongo d'Angola, à travers une incursion dans son histoire et sa culture. Nous avons aussi opté pour des interviews dans un esprit d'ouverture et de découverte. Sans fermer la porte au nouveau monde et en consonance à l'évolution sociale, le Corps résistant du Mariage Traditionnel Kongo se caractérise comme un corps métis. Notre interaction a été menée surtout autour des mots suivants : corps, mariage, résistance, famille, parenté, métissage, société, État, Église, identité.

Résumé en anglais

In the era of globalization, it is important to reflect on the realities that make this globalization possible. In the study of the social facts, the body becomes one of the foundations of socialization in societies referred to as traditional, but also in the modern societies. The traditional wedding of Bantu is one of the social practices of the body that, even today, resists the models imposed inside and outside of this culture. We are asking ourselves constantly about the reasons of this resistance. To understand, we have privileged the participating observation of the all ceremonial path, giving rise to this reality by the Kongo people of Angola, through an incursion in the history and his culture. We have also taken the option of interviews in a spirit of discovering and to have an open mind. Without closing the door to the new world and in consonance to the social evolution, the body resistance of the traditional wedding in Kongo is characterized as a crossbred body. Our interaction has been guided by the following words: body, wedding, resistance, family, society, state, church, identity, relationship and crossbreeding.