

Gaspard BOUNGOU

DYNAMIQUE DE L'ASSOCIATION "NGWALA"

CHEZ LES BEEMBE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE DU CONGO

ETUDE EN MILIEU RURAL ET URBAIN

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

CENTRE DE BRAZZAVILLE



Janvier 1984

Ce document est la reproduction intégrale
d'une thèse de 3ème Cycle soutenue en
Mai 1982 à l'Université LYON 2, sous
la direction du Professeur Jean GIRARD

S O M M A I R E

	Pages
AVANT-PROPOS	11
Système de transcription phonologique	13
INTRODUCTION. - Des groupements de fait aux associations de libre adhésion dans la société beembé.....	16
PREMIERE PARTIE	
GENERALITES	
CHAPITRE PRELIMINAIRE .- Objet et Méthodologie de la Recherche	23
Section I. - Objet de la Recherche	23
Section II.- Le déroulement de l'enquête	26
I.- Les Moyens de l'enquête.....	28
1.- La participation directe aux réu- nions.....	29
2.- L'observation des funérailles.....	30
II.- Difficultés et Limites de l'enquête..	31
1.- L'étendue du pays Beombé	33
2.- Les difficultés financières.....	34

.../...

CHAPITRE I.- Le cadre Géographique	36
Section I.- Le plateau Babeembé	40
Section II.- La population étudiée.....	40
CHAPITRE II.- La Situation Historique	43
Section I. - Le Royaume de Kongo	43
I.- Origine des populations	43
II.- Leur migration	46
Section II.- La spécificité beembé à travers le peuple plement de la Vallée du Niari.....	47

DEUXIEME PARTIE

LA TENDANCE CULTURELLE FONDAMENTALE

CHAPITRE I.- L'organisation de la parenté	51
Section I.- Le système des appellations.....	51
I.- La nomenclature de la parenté	51
II.- Les catégories de parenté.....	52
Section II.- Le système des attitudes.....	56
I.- Les relations d'autorité	56
1.- La relation enfants de la sœur - frère de la mère.....	56
2.- La relation père - fils.....	58

3. -	La relation mari femme.....	52
4. -	La relation frère aîné-frère cadet .	53
II. -	Les relations de familiarité	55
1. -	La relation frère - sœur	56
2. -	La relation grands parents - petits enfants.....	56
III. -	La relation d'alliance	58
1. -	La relation frères et sœurs du mari - femme du frère	58
2. -	Père et mère du mari - femme du fils	59
Section III. -	Le mariage	59
I. -	Les formes de mariage	60
1. -	Le mariage avec la cousine..... croisée patrilatérale, " la taayi- mukiétu".....	61
2. -	Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, " mwana-mfumu".....	62
3. -	Le mariage avec la veuve, "mufiri"..	63
II. -	Les cérémonies de mariage	64

CHAPITRE II. - L'Organisation Sociale et Politique	75
Section I.- Clans et lignages.....	75
Section II.- La structure politique	80
I. - Le pouvoir du "Mfumu-Kanda".....	80
II. - La fonction religieuse du "Mfumu-Kanda".....	82
CHAPITRE III. - La religion et la magie.....	85
Section I. - La notion de Dieu	85
Section II.- Le culte des ancêtres.....	86
I.- La maison des esprits, "Nzo-Bakuyu"	88
II.- Le "Muziri" et le "NKondi".....	89
Section III.- La lutte contre les sorciers et les esprits du mal	91
I.- Les féticheurs, "Ba-nganga".....	91
II.- L'esprit de l'eau, "Mukisi".....	94
CHAPITRE IV.- Le dynamisme de la religion traditionnelle	96
Section I.- De la hiérogamie naturelle à la hiérogamie artificielle.....	96
Section II.- La crise du système lignager et création de nouveaux rapports sociaux.....	98

TROISIEME PARTIE
LA SOLIDARITE SOCIALE
ET LES STRUCTURES D'INTEGRATION

CHAPITRE I.-	L'association des Mipéni.....	104
Section I.-	Le récit de la dispersion du "kanda"...	104
Section II.-	Organisation du "ngwala".....	109
I.-	La structure	109
II.-	Le fonctionnement.....	111
1.-	L'Assemblée Générale.....	112
2.-	Le déroulement de la réunion	112
III.-	La séance de travail	113
IV.-	La nourriture, l'eau et le vin	117
Section III.-	La réforme du "Ngwala".....	118
CHAPITRE II.-	Les Mimandu et Mimbundi	120
Section I.-	Le "ngwala" des Mimandu.....	121
Section II.-	Le "ngwala" des Mimbundi.....	125
CHAPITRE III.-	Les associations socio-professionnelles....	128
Section I.-	Le "ngwala" des malafoutiers.....	129
Section II.-	Le "ngwala" des artisans, ouvriers et.... paysans de Mouyondzi.....	131

I. - Les conditions sociales de sa création.....	131
II. - Le système d'entraide.....	132
1. - La trésorerie.....	134
2. - L'organisation des funérailles...	139
3. - Les cahiers d'enregistrement....	139
4. - L'Assemblée Générale : bilan des cotisations et remboursement des dettes du défunt.....	141
5. - La prime des Chefs.....	145
III. - Les rapports avec d'autres "ngwala" ..	146
IV. - Crise du "ngwala" et lutte contre la sorcellerie.....	151

QUATRIEME PARTIE

LA REPRODUCTION DES VALEURS SOCIALES

CAPITRE I.- Maintenir le rôle des funérailles	157
Section I.- Le déroulement des funérailles.....	157
I.- La cérémonie mortuaire.....	158
II.- La remise des dons.....	159
III.- L'enterrement	163
Section II.- L'ambivalence du "ngwala"	164

CHAPITRE II.-	La continuité du pouvoir lignager par le "ngwala".....	167
CHAPITRE III.-	Les autres formes de solidarité.....	171
Section I.-	Le "ngwala" des femmes en milieu rural...	171
CHAPITRE		
Section II.-	Les Biténu.....	174
I.-	Le calendrier agricole.....	175
II.-	Le contrôle de la production	178
Section III.-	La guerre.....	179

CINQUIEME PARTIE

LES NGWALA CITADINS

CHAPITRE I. -	Les formes de regroupement ethnique	184
Section I.-	Le Nkontsi.....	186
I.-	L'association des adultes (ngwala Bakutu).	187
1. -	La seconde réunion : cotisations et élection du bureau	187
2. -	Les statuts.....	189
2.1. -	La contradiction sur les constructions familiales.....	190
2.2. -	L'indemnité en cas de décès	192
3. -	L'affaire du dispensaire et de l'école.....	195
	.../...	

4. - Des abstentions à la scission	201
5. - Le "Nkontsi" dans la ville de Pointe-Noire.....	203
II. - L'association des Jeunes de Moudzaki.....	205
III. - Le ngwala des jeunes : une des formes de la participation spontanée.....	208
Section II - Les "ngwala" féminins en milieu urbain..	212
I. - Le "ngwala" des femmes du Nkontsi, "BATALE BAYIRIKA".....	212
II. - Le "ngwala" des femmes beembé à Loubomo	214'
CHAPITRE II. - La condition féminine.....	221
Section I. - Les moyens d'une promotion féminine	221
Section II. - La maîtrise de l'acculturation	225
CONCLUSION. - Identité beembé, intégration et participation aux "ngwala"	227
NOTES	234
ANNEXES	274
Annexe I.- L'enquête sur le terrain	275
Annexe II.- Liste des villages et des principaux informateurs..	276

.../...

Annexe III.-	Lois d'enterrement du..... ngwala des Ouvriers,..... Artisans et Paysans de..... Mouyondzi.....	277
Annexe IV.-	Prof essions des membres.... du ngwala Ouvrier.....	279
Annexe V .-	Principaux clans d'ori-.... gine des membres du. <u>ngwala</u> des artisans, ou-... vriers et paysans de Mou- .. yondzi.....	280
Annexe VI.-	Effectif des associés par... village et classes d'âge.... dans le <u>ngwala</u> des artisans	281
Annexes VII.-	Statuts du <u>Nkontsi</u>	282
Annexe VIII .-	Statuts de l'association des jeunes de Moudzaki.....	286
Annexe IX .-	Moyenne des effectif mensuels aux cérémonies mortuaires et retraits de deuil dans le ngwala des femmes beerbé de Loubomo de 1970 - à 1973..	293
LÉGENDE		294
BIBLIOGRAPHIE.....		304

TABLE DES ILLUSTRATIONS	329
I. - Cartes.....	330
II. - Schémas	330
III. - Tableaux	331
IV. - Liste des documents photographiques.....	332

A ma chère épouse

A mes parents

A tous les paysans organisés
dans les ngwala

AVANT-PROPOS

Cette étude est le résultat d'un travail continu pendant trois années successives et dont le but est l'étude sociologique des associations, ngwala. Bien que faisant nous-mêmes partie de ces associations au sens large, nous pensons en avoir suffisamment pris des distances avec elles afin de satisfaire aux exigences de la méthode de recherche sociologique. L'étude a nécessité des enquêtes menées en 1978 et 1980 avec l'aide de quelques paysans et beaucoup urbanisés. Quelques-uns nous ont bien accueilli et nous ont même servi de guide dans les villages. Cette recherche n'aurait pas abouti sans leur collaboration ; qu'ils trouvent l'expression de ma gratitude.

Nos remerciements s'adressent également :

- au professeur Jean GIRARD qui a assuré la direction de cette thèse et préparé méthodiquement les conditions de la soutenance.

- A Monsieur et Madame Georges Dupré, chercheurs à l'ORSTOM et au C.N.R.S. ; envers lesquels j'ai bénéficié d'un appui et d'une sympathie de premier plan.

- A Mademoiselle Monique Moulin, professeur au Lycée Technique Louise Michel de Grenoble.

- A tous les membres du Jury : Monsieur Louis-Vincent THOMAS, professeur à Paris V.

- Monsieur Fernand LAFARGUE, professeur d'Ethnologie à l'Université LYON 3.

.../...

LYON 2.

- Monsieur Ceconi Osiris, Professeur à l'Université
- Monsieur Roland Desvauges, chercheur à l'O.R.S.T.O.M.
- A tous ceux dont les noms ne sont pas mentionnés ici.
- Enfin à Monsieur Sébastien Kimfoko, Professeur au Lycée Technique d'Etat de Brazzaville.
- Monsieur Gabriel Missengué, Maître d'Education physique.

Je remercie ensuite et infiniment Messieurs Bernard LACOMBE, Marc-Eric GUENNAIS, le Directeur et Chef de Service tous de l'O.R.S.T.O.M./Brazzaville. Ils m'ont tous aidé, à faire dactylographier cette thèse sur stencils pour sa diffusion en plusieurs exemplaires.

Nous espérons par cette étude contribuer à la connaissance sociologique de nos villages ainsi qu'à leur développement.

LE SYSTEME DE TRANSCRIPTION PHONOLOGIQUE
DE LA LANGUE KI-BEEMBE

La transcription phonologique des langues du Congo implique nécessairement l'utilisation des signes conventionnels non étrangers à la graphie du français. Pour le Ki-beembé, langue parlée par les Beembé, la transcription relève de ces mêmes signes.

Les noms propres sont rendus invariables. Les préfixes par contre changent pour indiquer le genre et le nombre.

Exemple : Kikuku, la cuisine.
Bikunu, les cuisines.

La voyelle U fréquemment utilisée est l'équivalent du OU français. Au lieu de Ngouri, nous écrivons Nguri, la mère. Tantôt cette voyelle est remplacée par la voyelle, i ou bien par les préfixes ba ou ma, lesquels vont marquer le pluriel.

Exemple : Mukuyu, l'esprit
Mikuyu,
Bakuyu, } les esprits

Mukomo, le fétiche
Mikomo, les fétiches

La consonne ou semi-voyelle, W remplace le OUA et le OU français.

Exemple : Mouana est transcrit, Mwaana ou Mwana,
l'enfant
Mouoyo est transcrit, Mwoyo, la lignée ou le
ventre.

La consonne G comme dans guerre, gai,

Exemple : Nguri, la mère
Mbongui, le hangar.

Ces remarques insuffisantes ne donnent qu'un repérage partiel de la règle de transcription qui se présente de la façon suivante, car la langue Ki-beembé appartenant à la famille des langues bantoues obéit aux règles préconisées par A. Jacquot (1).

Enfin, tous les termes en langue Ki-beembé ont été soulignés pour mieux les détacher du contexte. Un lexique à la suite des Annexes, pages 294 - 303, restitue les sens pour chacun des termes utilisés.

I) - Le système vocalique

	formée	mi-formée	ouverte	large
Voyelle				
antérieure	i	é	e	
Postérieure	u	ø	o	ii a
moyenne				

I - Le système consonnantique

	occlusif	fricatif	occlusif	sifflant	pala-tal	occlusif	bilabio
	sive	tive	sive	flante	tale	sive	vélaire
	bilabiale	labio-dentale	dentale			dorsale	
Consonnes							
sourde	p	f	t	s		k	
sonore	b	v	d	z	j	g	
nasale	m		n				
semi-voyelle					y		w

Remarque. Les consonnes, r et l, ne figurent pas dans le tableau :
r, consonne apicale et l, consonne latérale.

I N T R O D U C T I O N

DES GROUPEMENTS DE FAIT AUX ASSOCIATIONS DE LIBRE ADHESION DANS LA SOCIETE BEEMBE

Le concept d'association n'est pas inconnu dans la littérature scientifique. Les associations existent dans toutes les sociétés. Elles se comptent par milliers dans les sociétés industrielles ou en voie de développement. Seulement la connaissance du phénomène n'est pas du tout achevée. On ignore toujours l'allure qu'elles peuvent prendre au fur et à mesure que les sociétés changent. En outre ces associations sont différentes selon qu'elles sont étudiées dans les sociétés africaines ou occidentales.

Dans les sociétés industrielles, le développement du capitalisme, la lutte des classe et la mobilité géographique provoquent l'effritement du cadre de la parenté et la substitution des groupements contractuels aux associations claniques. Cette transition est assurée par l'apparition et le développement de l'associationnisme, bien connus des chercheurs occidentaux (2). Il apparaît alors, l'idée de contrat ou de consensus social, pour reprendre le concept utilisé par Durkheim dans ses théories implicites sur les associations (3). Durkheim aussi bien que Tocqueville, voyaient dans ces associations un puissant mécanisme d'intégration sociale. L'Ecole Sociologique a particulièrement insisté et orienté ses recherches dans le sens du consensus social, comme nouveau type de relation entre les hommes par opposition à la parenté. La sociologie américaine, elle aussi plus consciente des dimensions du conflit social a trouvé dans les associations une sorte d'élan communautaire (4).

Dans les associations volontaires, l'appartenance n'est plus automatique. Elle relève d'un contrat réalisé entre partenaires. Même dans ce dernier cas, on peut distinguer plusieurs associations y compris celles qui sont le fait d'une contrainte. Seulement, ne nous intéressent dans cette étude que des associations où l'adhésion reste libre.

.../...

Elles sont caractéristiques des sociétés industrielles et de toutes celles où le changement social est en train de s'opérer. Elles sont des moyens efficaces d'intégration et d'adaptation sociales dans les sociétés victimes de l'accélération du changement.

En Afrique, elles assurent aussi les mêmes fonctions mais le rôle joué par la parenté reste encore prépondérant. La parenté gouverne encore pour une large part toutes les conduites sociales des individus. Elle est une des formes primaires d'intégration et de socialisation des individus. Ceux-ci ne peuvent échapper à la contrainte et au pouvoir qu'imposent les systèmes de parenté. Les catégories sociales issues de la parenté forment des associations où l'adhésion reste obligatoire pour l'ensemble des parents et elles sont des défenseurs réputés de l'ordre social. Elles détiennent le pouvoir politique et religieux exercé par les aînés qui forment la classe intermédiaire entre les ancêtres et les cadets sociaux. Dans ces associations, la relation de parenté est le critère unique de participation. On y est dès la naissance et jusqu'à la mort.

Dans une étude "dirigée par Denise Paulme sur les associations (5), nous avons désormais une vue suffisamment large des associations et classes d'âge dans les sociétés de l'Afrique de l'Ouest, ainsi que de leurs objectifs. Selon l'auteur, "un système quelconque de classes d'âge apparaît chaque fois que le milieu familial ne suffit pas à assurer, avec la pleine éducation de tous les membres de la société, la conservation de ses valeurs rituelles et morales" (6). Le critère de l'âge ou du sexe est l'élément principal de participation dans ces unités informelles, complémentaires des clans et des lignages qui assurent tantôt les mêmes devoirs que les groupes de parenté.

Mais nous savons aussi que ces associations, bien que confondues dans la parenté et fonctionnant grâce à elle, ne sont jamais créées par pur hasard. Elles sont révélatrices des changements qui interviennent dans les sociétés globales. Le déplacement des lieux de cultes dans les villages et les processus d'adoption de nombreux fétiches lignagers, collectifs et individuels, symbolisés par des hiéroglyphes naturelles et artificielles, constituent sous

l'angle du sacré, des moyens de défense des sociétés contre les forces de destruction. Ces fétiches deviennent plus nombreux dès l'introduction du mode de production capitaliste. Les associations deviennent par conséquent, l'ultime recours pour les clans et lignages et enfin pour les individus, d'éviter le désordre social, pour maintenir les valeurs anciennes et protéger la société menacée. Celle-ci atteint nécessairement un nouveau palier de modernisation où se réalisant la contestation des valeurs anciennes, l'émancipation des jeunes qui rejettent ces valeurs. En conséquence, ces fétiches forment à ce stade une force énergétique des vieux (mfumu-kanda) contre cette émancipation des jeunes. Même en ville, la réappropriation de l'institution coutumière (ngwala) par les vieux ou adultes (Bakutu) et parfois à leur profit ne peut être qu'une forme stratégique pour maintenir les valeurs "traditionnelles."

Puis, enfin ces associations se détachent progressivement de la parenté et sont à la base d'un nouveau consensus social. En conséquence, la filiation n'est plus un critère d'adhésion. Elle est remplacée par un contrat volontaire qui lie les adhérents. Ce contrat devient un nouveau type de relation culturelle entre individus. Ce genre de contrat, les Beembé ne l'ignorent pas car ils trouvent dans le principe du Kitému (7) la réalité du contrat qui régit toutes les associations à fonctions funéraires, appelées ngwala que nous étudions par la suite. Ces ngwala deviennent un nouveau rapport social. Celui-ci se fait grâce au moyen de la parole et de la participation. Mais les prestations auxquelles chacun des contractants doit faire, confèrent au nouveau lien de solidarité un caractère sacré ; "car sans cela le contrat n'a pas de force obligatoire" (8).

Chez les Beembé, les ngwala n'ont pas seulement pour but l'enterrement des morts. Ils sont organisés pour l'intégration des Beembé dans les villes, pour la reproduction des valeurs culturelles et la consolidation des liens d'origine ethnique. Les funérailles, objectifs principaux sont par conséquent un des phénomènes encore vivants où émergent toutes ces valeurs. Elles constituent ce que les anthropologues nomment phénomènes sociaux totaux.

Mais si pour les ngwala du milieu rural les funérailles sont la raison essentielle de leur existence, les associations citadines par contre tentent de modifier cet objectif. Une partie de leurs fonds est utilisée pour les travaux d'infrastructure dans les villages d'origines. De tels projets ne se réalisent pas sans qu'il y ait à la base quelques obstacles au sujet des conflits de générations. Ces conflits ne sont pas nouveaux car ils sont souvent le reflet de l'opposition des classes d'âge et des groupes de parenté dans tous les ngwala, devenus des institutions où s'exprime le pouvoir des aînés. Mais ces derniers ne peuvent exercer continuellement leur pouvoir régulièrement contesté par les cadets qui créent leurs propres associations. Ces dernières vont sans doute grâce à leur dynamisme et aux relations avec les associations citadines, assurer l'option nouvelle des ngwala, elle orientée dans la voie de la modernisation des villages.

L'évolution et le développement de ces associations ne surprennent plus personne. Après l'étude réalisée par Georges Balandier concernant le changement social, ce sont aussi les associations urbaines qui furent évoquées dans son étude (9), car celles-ci sont révélatrices des changements survenus dans la société congolaise depuis l'introduction du mode de production capitaliste. Mais depuis, le phénomène d'association ne semble pas attirer l'attention des chercheurs ; non seulement à cause des difficultés suscitées par une telle étude, mais aussi à cause de la tendance générale des Etats africains de nier les ethnies, ce qui n'encourage guère les chercheurs.

Nous avons malgré cet aspect de la question, observé, analysé et expliquer les associations, ngwala par la méthode d'analyse sociologique. Après une brève présentation de la méthodologie de la recherche et de la population étudiée dans une première partie, nous étudierons dans une seconde partie, le rôle et la fonction des associations dans le cadre culturel et sacré de l'ethnie et socio-économique du village. Ensuite dans une troisième partie, nous ferons une description des associations villageoises ainsi que leur fonctionnement. L'analyse de ces associations sera tentée dans la quatrième partie. Cette dernière sera complétée par une cinquième partie concernant les associations citadines.

.../...

P R E M I E R E P A R T I E

G E N E R A L I T E S

CHAPITRE PRELIMINAIRE

OBJET ET METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

Section I. Objet de la Recherche.

Cette recherche a pour objectif, pendant une durée bien déterminée de tenter une analyse dans le cadre de la sociologie, sur le phénomène de regroupement des Beembé dans des associations qu'ils nomment eux-mêmes Ngwala. Nous nous sommes limités à des associations essentiellement liées aux pratiques funéraires. Des associations toutes simples d'apparence mais en nombre croissant depuis plusieurs années (10). Cette limite s'est imposée méthodologiquement par l'idée que les Beembé se font du Ngwala en tant qu'association d'entraide sociale. Celle-ci rassemble toutes les catégories sociales démunies : paysans, ouvriers, artisans, petits commerçants etc..., du milieu rural et urbain. Leur finalité dans ces associations consiste à financer les funérailles devenues coûteuses et pour lesquelles des revenus individuels ne peuvent plus suffire. Ainsi par le truchement des funérailles, les Ngwala manipulent des sommes d'argent importantes qui attirent sans cesse de nouveaux adhérents.

Chercher donc à la fois la nature et le but de cette entraide dans une société précapitaliste, est au centre du projet de notre enquête dont les moyens d'approche exposés plus loin semblent nous en avoir facilité la tâche. Le Ngwala en tant qu'institutions d'entraide est inséré dans le système des relations de solidarité de la société globale. Il n'est pas l'unique forme d'entraide mais il constitue avec d'autres institutions un système. Par exemple lors des grands travaux agricoles, les Bitemu (11) constituent des associations de travail qui ne peuvent ne pas avoir des rapports avec les ngwala.

Ces institutions sont pour la plupart répandues en Afrique, non pas de façon identique mais différemment selon l'organisation sociale de chaque société. Nous savons maintenant qu'au sein des sociétés qui ne

.../...

connaissent ni pouvoir centralisé ni classes sociales bien définies, les règles de parenté ne suffisent pas toujours pour fixer la répartition des charges... Les classes d'âge se voient alors confier certaines fonctions, dont l'attribution dans ces sociétés n'est pas du ressort des clans ni des lignages" (12).

Cette entraide entre les différentes catégories sociales comporte une particularité : celle de dépendre d'abord des relations de parenté à l'intérieur des quartiers qui composent le village ou la ville. L'étude de ces relations dépend étroitement d'une analyse de la parenté entre les différentes catégories sociales rencontrées au cours de l'enquête.

En Afrique, la parenté est fortement sécurisante, et comme le dit Hugues Dupriez " les lignages n'ont généralement pas de fonction productive. Ils constituent cependant des entités solidaires sur le plan foncier et sur le plan des échanges de femmes "(13). La fonction de "sécurité sociale" est relayée par des organisations qui ont pour rôle de satisfaire aux dépenses contraignantes de l'enterrement des morts.

L'aide ne se fait pas d'une manière désordonnée. Elle est prise en compte par des groupes de solidarité. Sur un échelon plus élevé, elle peut être affectée à la création d'une infrastructure indispensable pour la modernisation des villages. Connaître comment s'effectue la transmission de tels transferts et les structures mises en place pour la réalisation des objectifs, s'inscrit dans le but de rechercher les diverses modalités par lesquelles les masses paysannes réalisent l'auto-développement (14).

Dans cette société, les associations comportent un certain dynamisme. Le Ngwala est un groupe cohérent doté des règles de fonctionnement orales ou écrites. L'étude nous conduit à rechercher son mode d'organisation, l'interaction entre les membres et leurs intérêts réciproques issus parfois de statuts différents. Cette démarche pourrait nous aider à comprendre le décalage du niveau culturel des membres et les conflits des générations.

.../...

Dans les villages l'irrégularité des réunions rend parfois difficile une telle approche. Par contre l'analyse des funérailles révèle l'importance que les ngwala accordent à celles-ci d'autant plus qu'elles constituent toujours une **occasion** de prestations. Les dons issus de ces prestations sont liés à l'idéologie des groupes lignagers, à leur histoire et aux échanges matrimoniaux. Ils sont le reflet d'un ensemble de valeurs sociales qui sont au centre de la cohésion et de la sociabilité entre les groupes où l'individualisme restera longtemps absente. Ce sont les aînés qui assurent l'échange et sont dans les sociétés segmentaires les seuls gardiens du savoir portant sur le passé. En vertu de cela ils détiennent généralement le pouvoir (15).

Si le Ngwala possède un certain pouvoir, comment celui-ci est-il exercé ? En Afrique, nous savons aussi que la désobéissance à l'autorité des anciens est la plupart du temps sanctionnée par la sorcellerie qui fonctionne comme idéologie, ciment des sociétés lignagères. Cette idéologie sert d'intégration des membres, de reproduction des valeurs sociales. Mais par rapport aux conditions réelles d'existence, quelle serait la place du ngwala dans cette société beembé qui ne vit que grâce à sa production agricole ? Si paradoxal que cela paraît, le ngwala n'est pas né d'un souci de production. Seule son action paraît jouer sur la production. De nombreux auteurs d'ailleurs considèrent ce rôle comme particulièrement important dans le processus de modernisation d'un pays. Une étude menée au Sénégal par le professeur Jean Girard peut servir d'exemple de ces associations qui sont encore au stade de la précoopérative. (16).

Les Ngwala n'ont de réalité que par rapport aux funérailles. Celles-ci sont l'objet d'une redistribution des biens et d'affirmation des relations familiales. Enfin, l'étude des associations devait susciter une autre direction de recherche, celle concernant les rapports entre les ngwala et les organisations locales du pouvoir politique national. (17) Ces relations seront évoquées dans le cadre des réalisations concrètes du développement de l'infrastructure villageoise.

Section 2. Le déroulement de l'enquête.

L'enquête de terrain, précédée d'une courte pré-enquête qui a permis de dégager quelques hypothèses de travail, a été menée grâce à une intégration dans les villages où s'étaient créés des ngwala. Pour cela quelques villages avaient été choisis comme échantillons car d'après certaines informations, il serait possible de rencontrer sur place des dirigeants qui nous accorderaient la faveur d'accéder aux archives. Ceux-ci sont en particulier constitués par des cahiers tenus lors des funérailles des membres. Les cahiers (18) donnent le nombre d'adhérents, leurs cotisations et les sommes versées aux funérailles. Ils ont constitué des documents importants susceptibles d'apporter des détails plus objectifs sur les dates et les conditions de création des ngwala et leurs effectifs. La mise en tableaux statistiques de ces données a ainsi permis un début d'interprétation. Toutes les associations disposent chacune d'un cahier et de nos jours aucune d'entre elles ne pourrait s'en passer. Dans le District de Mouyondzi, les ngwala sont plus nombreux dans les villages situés réellement sur les plateaux. Ce sont des associations plus anciennes et dont les dirigeants ont acquis une certaine expérience dans le sens de l'organisation qui commence par s'étendre jusqu'à gagner d'autres sous-groupes beenbé, notamment ceux qui vivent en forêt. La rareté des ngwala chez les Beenbé de forêt appelés B'ar Mussitu et leur absence totale chez les Yari relèvent des causes à la fois historiques et économiques. Ces "régions" connaissent encore un faible développement économique et semblent quelque peu marginalisées par rapport au centre. L'essor économique d'une région est liée à son ouverture et les échanges avec la ville facilitent l'apparition de telles institutions tout en affaiblissant les liens de parenté. Par contre la solidarité villageoise s'intensifie car elle est fonction des liens de parenté et d'alliance.

.../...

I - LES MOYENS DE L'ENQUETE

Les documents furent consultés tantôt avant, tantôt après les interviews. Seuls des entretiens libres non structurés pouvaient nous faire obtenir davantage d'informations. Cette technique d'enquête dans la mesure où elle n'entend pas accorder la liberté totale à l'enquêté permet de diriger celui-ci suivant l'intérêt de l'enquêteur soucieux de la vérification de ses hypothèses. Devant la quantité d'informations, il a fallu sélectionner celles-ci par centre d'intérêt en fonction des réponses pour ne retenir que celles qui intéressent la recherche. A première vue il nous semblait plus facile d'enquêter seulement sur les ngwala, mais très tôt on s'est aperçu que la création de ces associations étaient aussi fonction de l'histoire du clan (kanda) au sein duquel il est apparu. Cette variable a ouvert la voie vers d'autres directions de recherche qui permettent de formuler de nouvelles hypothèses de travail. Ainsi, il est difficile de recueillir par écrit puis de sélectionner cette masse de données. Nous utilisons un appareil d'enregistrement magnétique chaque fois que notre enquêté était d'accord. L'enregistrement à cet avantage de laisser parler son interlocuteur sans l'interrompre sauf lorsqu'il s'agit de poser quelques questions pour orienter l'entretien. On pratique alors la méthode semi-directive. Les paysans pour la plupart ne semblent pas s'accommoder à ce genre d'entretien. Parfois, ils ressentent le désir de réécouter la bande. Une telle procédure chaque fois qu'elle est réalisée permet à l'interlocuteur de rectifier ou de combler certaines lacunes ; et comme les interviews se font publiquement dans un hangar (mbongui), il s'exerce entre eux une sorte d'émulation. D'autres entretiens se sont déroulés au domicile des informateurs afin d'éviter l'indiscrétion sur des sujets tabous (19). Les vieux, parfois pour des raisons financières préfèrent un entretien où il sont seuls pour pouvoir fixer le prix de l'entretien. Nous avons pressenti cela et le nombre de vieux qui furent autrefois chefs de village (nga-bula) ne nous ont pas facilité le travail. Il fallait se rendre dans tel ou tel village rencontrer tel vieux parce qu'il prétend connaître plus de choses que le précédent qui ne sont pourtant pas ignorants !

.../...

Sur l'histoire des villages, les vieux ne sont pas les seuls à posséder cette connaissance. Mais elle se trouve comme confisquée par eux qui forment la minorité et qui détiennent le pouvoir. Leur autorité effraie certains jeunes ou autres adultes éduqués dans le mbongui (20) et qui n'osent pas divulguer cette connaissance, raison de vivre des vieux chaque fois qu'un enquêteur se présente.

1 - La participation directe aux réunions

Pour une enquête sur les ngwala, les données recueillies ne peuvent être exhaustives sans l'observation des réunions. La participation préconisée par la méthode ethnologique suppose une pareille démarche. Les réunions ont permis de déceler des conduites, d'analyser les discours et d'observer les associations dans leur pratique. Parfois il arrivait qu'on soit sollicité en l'absence d'un secrétaire, d'inscrire des noms sur le cahier de cotisations. Dans les ngwala féminins par contre le secrétariat est souvent assuré par des non-adhérents car la majorité des femmes sont analphabètes. Celles qui sont allées à l'école n'osent plus y participer dès lors qu'elles obtiennent un emploi salarié. Ce fait est fréquent dans les villes où existent de nombreuses associations féminines. Dans les villages, les organisations féminines d'entraide structurées à la manière de celles des citadines sont rares. Elles n'apparaissent qu'à l'occasion des funérailles ou bien comme c'est encore le cas, des femmes s'intègrent à des ngwala masculins.

Les assemblées du ngwala, chaque fois qu'on a pu y assister a été une occasion de découvrir des contradictions entre les différentes classes d'âge. La classe des cadets a tendance à formuler des initiatives allant dans le sens d'une transformation progressive des associations en faveur des intérêts des vivants. Ces nouvelles perspectives ont d'ailleurs commencé dans les villes particulièrement dans associations masculines. Dans les groupes féminins, l'enquête n'a guère été facile parce qu'elles redoutent des enquêtes policières. Pour les rencontrer, il a fallu toutefois passer par des intermédiaires ou bien assister aux funérailles.

.../...

2 - L'Observation des funérailles

Les funérailles en tant qu'objet fondamental des ngwala ne semblent pas organisées de la même façon en ville et à la campagne. Ce rite est encore plus vivant dans les villages où les associations d'entraide ont un rôle important à jouer pour son organisation. Une étude comparative pourrait sans doute montrer des formes d'évolution qui caractérisent le changement dans cette société. La modification reste liée à la manière dont les associations agissent pour l'enterrement de leurs membres. Seulement il faut davantage d'attention pour observer les associations dans leurs activités car en fonction d'une certaine hiérarchie quelques unes interviennent au début, d'autres après l'enterrement. Leur nombre dépend aussi des relations de parenté et de sociabilité entre lignages etc....

Les funérailles, moment important, sont une occasion d'observer la pratique réelle des associations, toutes les formes de participation sociale. La méthode ethnologique dans la mesure où elle permet une approche qualitative oblige le chercheur à une "description visuelle et physique ainsi qu'à la collecte des différents discours individuels et collectifs" (21). Mais quelque soit le moyen utilisé, les difficultés ne manquent pas surtout lorsqu'il s'agit d'un chercheur enquêtant dans son propre terroir.

II - DIFFICULTES ET LIMITES DE L'ENQUETE

Les difficultés rencontrées au cours de l'enquête de terrain sont surtout d'ordre sociologiques. Certains informateurs des Mufumu-kanda c'est-à-dire des chefs de lignages ont souvent renoncé à l'interview ou bien à limiter celle-ci à des détails superficiels qui ne permettent pas de saisir des questions importantes, en particulier celle qui touchent à la sorcellerie et à la vie des lignages etc. Comme le souligne Buakasa "dans les sociétés africaines comme ailleurs dans toutes les sociétés similaires, on ne parle pas volontiers de ce qui touche à la kindoki (sorcellerie) ou kisi (fétiches) avec n'importe qui,

.../...

n'importe quand, et n'importe où" (22). Dans cette société, la sorcellerie est considérée comme un sujet tabou qu'on évite d'aborder avec un interlocuteur qui doit répondre aux questions. Les enquêtés craignent d'y répondre profondément de peur de paraître suspects. Cet état d'esprit est sensible chez les vieux qui subissent quelques sévices dans leur lignage pour accusation de sorcellerie. L'information sur la sorcellerie (nkundu) est pleine de tentation d'autant plus que le ngwala est toujours perçu comme une association de sorciers, ou bien une secte où la sorcellerie est destructrice. Dans plusieurs villages, les ngwala n'ont pas survécu à cause des résistances des paysans contre toute tentative de sorcellerie. Ceux qui se sont maintenus ont été tolérés dès lors que les dirigeants et les adhérents avaient prêté serment au cours des cérémonies anti-sorciers, instaurées par quelques religions (23). Il fallait donc contourner les questions pour ne pas interrompre l'interview. L'acceptation par quelques mfumu n'a guère été facile à condition de se faire accompagner par un parent qui vous présente et engage l'entretien. Il existe cependant une crainte de recevoir des étrangers et même des autochtones. Il doit y avoir une attitude religieuse car l'autre est supposé porteur d'une énergie supérieure qui peut être dangereuse (24). Cela apparaît fréquemment lors des entretiens avec les vieux qui redoutent un mauvais sort de la part d'un inconnu. Pour ces derniers, la question est toute simple. Ils nous considèrent encore trop jeunes pour poser des questions qui dépassent les connaissances apprises par notre classe d'âge. Dépasser ces connaissances ne saurait signifier pour eux plus d'intelligence mais au contraire cela prendrait l'aspect d'une conduite déviante. Il va de soi que les mfumu kanda qui connaissent notre origine clanique hésitent toujours à livrer des informations concernant leur clan. Enfin, les mêmes informations peuvent être données sans crainte à des enquêteurs étrangers, car ces derniers ne peuvent pas constituer selon eux, une menace de l'ordre social. Dans certains villages il existe aussi des informateurs commentateurs régulièrement consultés et souvent ils sont à la disposition des enquêteurs. Il faut disposer de moyens suffisants pour engager des interviews d'autant plus qu'ils cherchent à gagner de l'argent et par ailleurs certaines réponses ne sont que mensonges. Le chercheur doit être lucide dans la vérification des hypothèses afin de ne pas prendre toutes réponses pour la réalité. Cela nous a obligé à avoir un maximum d'interview malgré l'obstacle présenté par l'étendue du pays.

.../...

1 - L'étendue du pays beenbé

Pour avoir une vue représentative du pays, nous avons déterminé les villages susceptibles de disposer des éléments de trois sous-groupes beenbé. Cela n'a guère été facile du fait des difficultés de déplacement à l'intérieur du District et du temps qui nous était imparti.

Le District de Mouyondzi couvre une superficie de 5110 km² carrés. Les Beenbé occupent la plus grande surface. Sur celle-ci, les moyens de transports sont rares en certains endroits. Notre présence partout aurait été inutile si nous avions pensé nous limiter exclusivement dans les villages des environs du poste administratifs ou les associations sont plus développées. Ils a fallu interroger aussi les originaires des autres villages pour connaître les raisons de cette rareté des ngwala ailleurs. Pour le moins, nous savons que l'émigration des populations s'est faite dans la direction sud vers le nord (25). Autrefois quelques habitants avaient déserté les plateaux pour occuper la forêt et l'autre rive du fleuve Bouenza. Malgré cela la diffusion des associations n'a pas suivi mais s'étant limitée dans les villages aux alentours du centre administratif, sans doute pour des raisons évoquées antérieurement. Cette difficulté de déplacement pendant notre enquête en a entraînée une autre, concernant les moyens financiers.

2 - Les Difficultés financières

On a souvent trop tendance à négliger le coût de la recherche avant le démarrage d'une enquête. C'est véritablement sur le terrain que le rôle de l'argent se pose et d'une manière décisive. Il est dans tous les cas impossible d'enquêter sans ressources qu'on doit utiliser pour acheter du vin ou payer l'entretien à ses enquêteurs ou parfois engager des informateurs lorsque cela est nécessaire. A cela s'ajoute des dépenses pour sa propre nourriture et pour les fréquents déplacements.

.../...

L'étudiant qui vient de loin est souvent quelque peu solitaire, abandonné à lui-même. Les sommes difficilement épargnées sur la modique bourse suffisent à peine pour une dizaine d'interviews. Cela oblige par conséquent l'enquêteur à quitter le terrain si onéreux pour se contenter des données de seconde main. Le résultat après cette brève enquête c'est la pauvreté des données de terrain, lesquelles ne peuvent pas rendre compte de la réalité étudiée.

D'une façon générale, ce danger guette la plupart des étudiants étrangers contraints de repartir dans leur pays pour mener une enquête. De tels inconvénients, évoqués ici, ne nous ont pas épargnés malgré tous les efforts apportés dans la phase de préparation de l'enquête. Il reste que dans une recherche quelle qu'elle soit, l'encadrement de jeunes chercheurs hors de l'Université devait permettre à ces derniers d'appréhender sans trop de difficultés les phénomènes à observer surtout lorsque la recherche concerne l'étude des populations les structures sociales sont complexes.

C H A P I T R E 1

LE CADRE GEOGRAPHIQUE

Les Beembé forment une ethnie qui peuple la région de la Bouenza dans la partie comprise entre le fleuve Niari et son affluent la Bouenza, au sud de la République Populaire du Congo. Cette dernière est située à l'intérieur du continent africain, dans la vaste dépression que drainent le fleuve Congo et ses affluents. Cette région forme ce qu'on est convenu d'appeler l'Afrique Centrale. Elle est limitée au nord par le Cameroun et la République Centrafricaine ; au sud par l'enclave du Cabinda et l'Océan Atlantique ; de l'Est à l'Ouest par le Zaïre et le Gabon (Carte I).

Sur une superficie de 342.000 kilomètres carrés, la population de la République Populaire du Congo est d'environ 1 300 000 habitants (26). Cette population est inégalement répartie car on y compte près de 70 % concentrée dans la partie sud du pays, mais principalement dans les villes. Cette forte concentration urbaine due aux derniers mouvements d'exode rural, place le Congo comme l'un des pays le plus urbanisé d'Afrique Centrale.

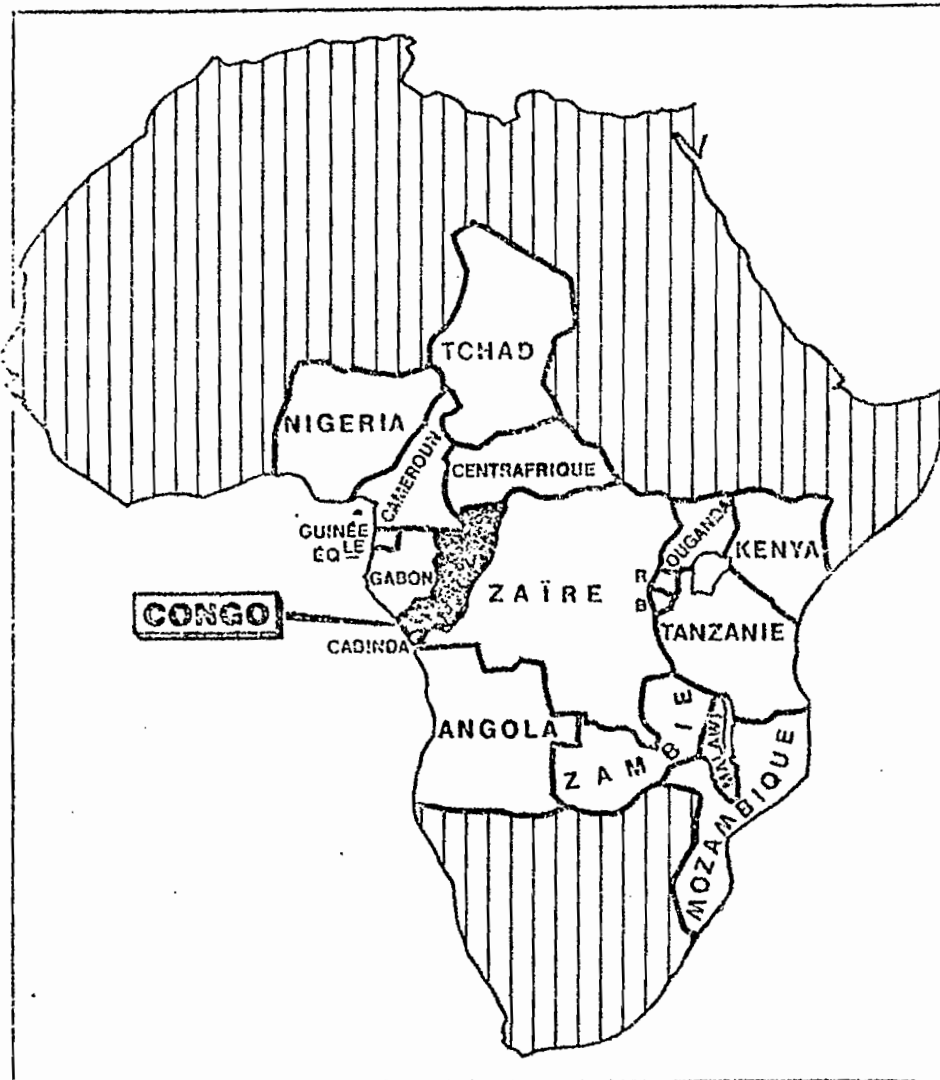
La structure et le relief sont suffisamment variés. Ils offrent deux unités principales : le Congo sud occidental et le Congo septentrional.

Le Congo sud-occidental a une superficie d'environ 100 000 kilomètres carrés. Il comprend de massifs montagneux ne dépassant guère 1 500 m d'altitude. Ce sont la chaîne du Mayombe parallèle à la côte atlantique sur une largeur de 40 à 60 kilomètres et le massif du Chaillu dans la zone intérieure. La chaîne du Mayombe présente un relief typiquement appalachien (27). Il se sépare de l'Atlantique par un bassin côtier constitué de petites collines et d'un réseau hydrographique bien alimenté. Le massif du Chaillu est fait de roches de granit et de gneiss.

.../...

Carte 1

Le Congo en Afrique Centrale



L'altitude varie entre 650 m et 700 m et décroît vers la périphérie. Autour du Chaillu s'étend une zone de terrains sédimentaires. Le relief se présente en une multitude de collines, de chaînons et de plateaux. Le plateau babembé sur la haute plaine du fleuve niari est toutefois considéré comme le témoin d'une surface d'érosion.

Le Congo septentrional est plus étendu sur une superficie de 2.500 kilomètres carrés. Trois unités morphologiques forment son relief. La première unité est faite d'un fragment de socle précambrien que l'on désigne par Sangha Occidental. La seconde est limitée par un bassin sous forme de cuvette où se seraient déposées des alluvions sableuses ou argileuses. Enfin le pays Batéké du nom de l'ethnie Téké qui peuple cette région comprend des roches anciennes sur de terrains d'âge secondaire et tertiaire.

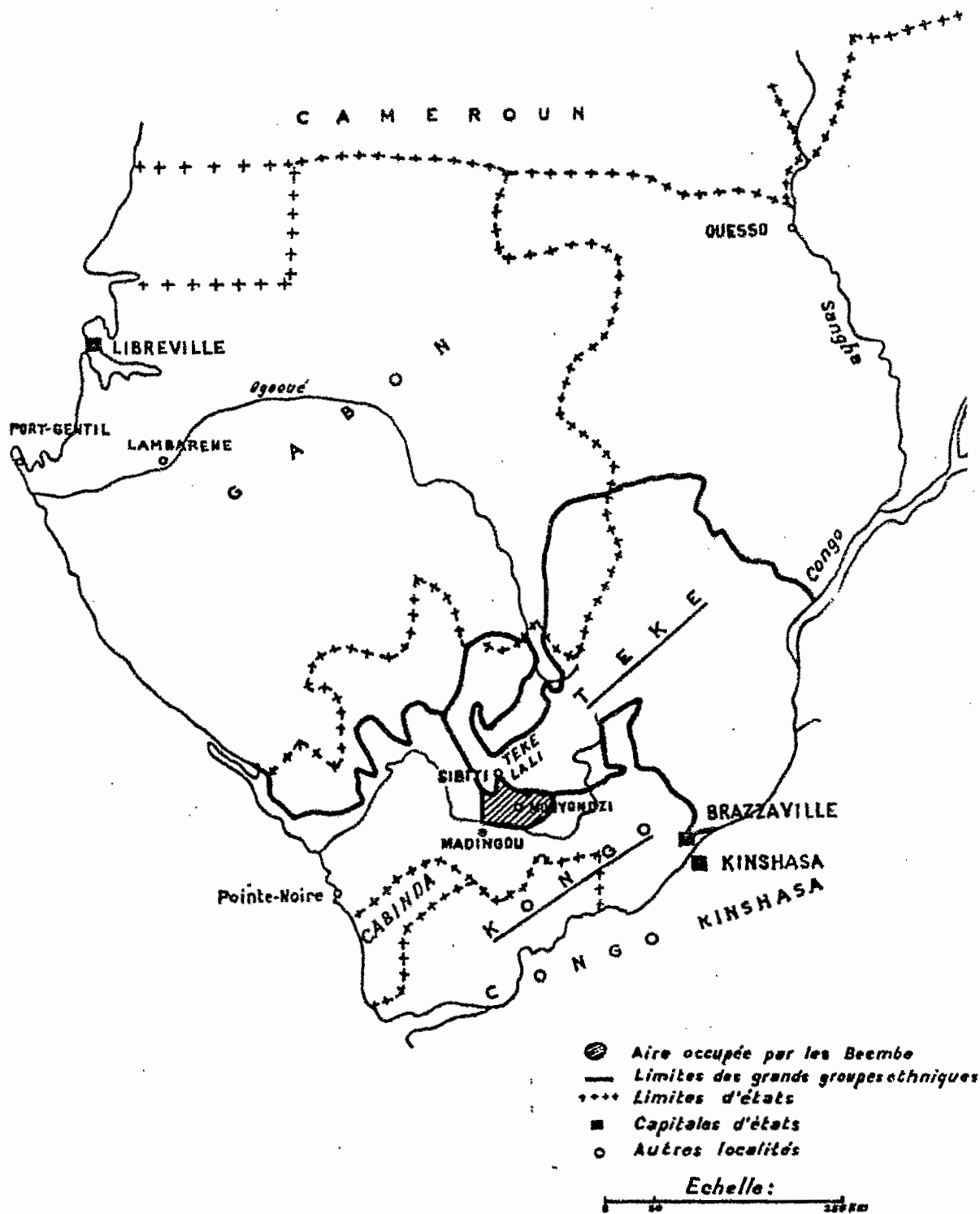
Situé de part et d'autre de l'Equateur et entre le 5° degré de latitude nord et le 5° degré de latitude sud ; le Congo est tout entier compris dans la zone équatoriale. Le climat est fait de fortes pluies et de températures élevées. La forêt couvre 65 % du territoire. Le reste est occupé par la savane herbeuse de collines et des plateaux habités dont les plateaux Batéké et Babembé.

Section 1. Le Plateau Babembé

La région des plateaux Babembé se situe dans le prolongement de la plaine du Niari sur une altitude relativement élevée d'environ 600 m. Le relief est formé d'une alternance de plateaux qui sont les témoins d'une surface d'érosion et de vallées parfois aux fonds larges. Celles-ci permettent le développement de forêts-galeries du moins dans la partie non forestière, où a pris place une savane de forme arbustive. Le climat est particulièrement favorable. Il est caractérisé par deux grandes saisons : une longue saison sèche de juin à septembre et une grande saison de pluies avec quelques irrégularités entre les mois d'octobre et décembre. Les sols particulièrement fertiles permettent la pratique d'une agriculture de savane et de plantations sur brûlis dans les forêts. Cette fertilité des sols a toujours été considérée comme cause principale d'émigration des lignages.

.../...

Carte 2 - Le pays Beembé: croquis de situation.

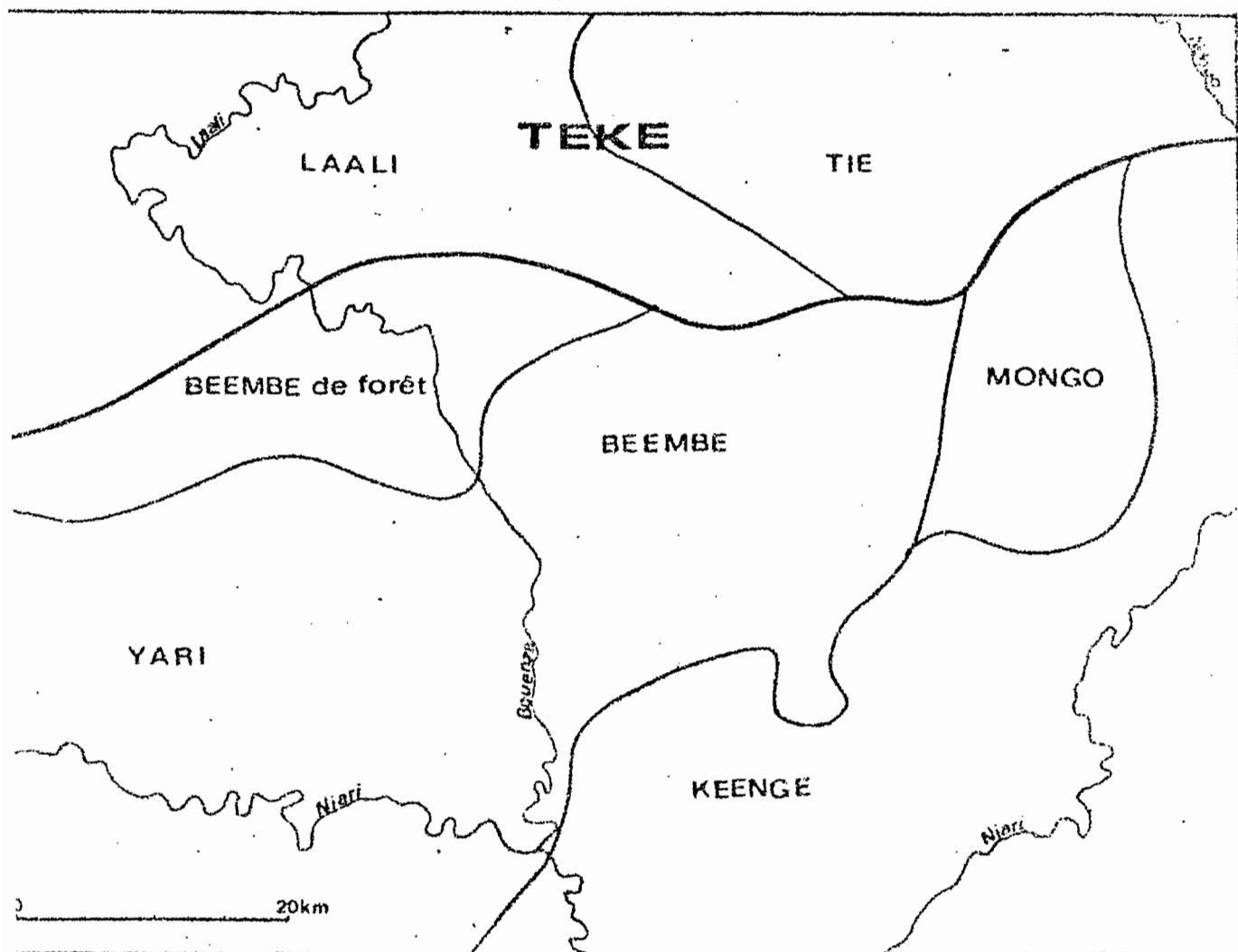


Section 2. La population étudiée

Les plateaux furent occupés par différents groupes dont les Beembé au XIXe siècle. De part et d'autre du fleuve Bouenza, de la forêt à la savane, se délimite le pays réellement occupé par les Beembé (carte 2). Il correspond administrativement au District de Mouyondzi. D'autres ethnies peuplent le District. Au nord les Laali ou Téké-Laali au nombre de 40 000 environ (28) ; les Téké ou Tie environ 8 000. Au Sud-Est les Keengué, un sous-groupe beembé. Toutes ces populations y compris les Beembé, forment l'ensemble de la population du District.

La superficie totale est d'environ 5110 kilomètres (29) carrés avec une densité de 10, 3 habitants par kilomètre carré. Ainsi, le District de Mouyondzi se place parmi les plus peuplés des neuf régions du Congo. Il est en outre classé parmi les plus agricoles et souvent caractérisé de "poumon du Congo". La richesse de ses sols et le dynamisme des populations laborieuses y sont de beaucoup.

Les plateaux présentent un milieu contrasté sur le plan physique et humain. Le groupe Beembé au nombre de 32 000 habitants n'est pas du tout homogène. On distingue trois sous-groupes différenciés par leurs pratiques alimentaires, l'habitat et au plan linguistique. Le Centre est occupé par les beembé des plateaux appelés, B'ar-Mongo (carte 3 page 41). Ils se proclament sans cesse "purs Beembé". A l'Ouest et sur l'autre rive du fleuve Bouenza, habitent les Beembé de forêt ou B'ar-Mussitu et les Bayari. La coexistence entre ses trois sous-groupes est quelquefois conflictuelle. Chacun des groupes reste très attaché à son milieu et se caractérise par un mode de vie spécifique.



Carte 3 Les différents groupes beembé

C H A P I T R E 2.

LA SITUATION HISTORIQUE

Section 1. Le Royaume de Kongo

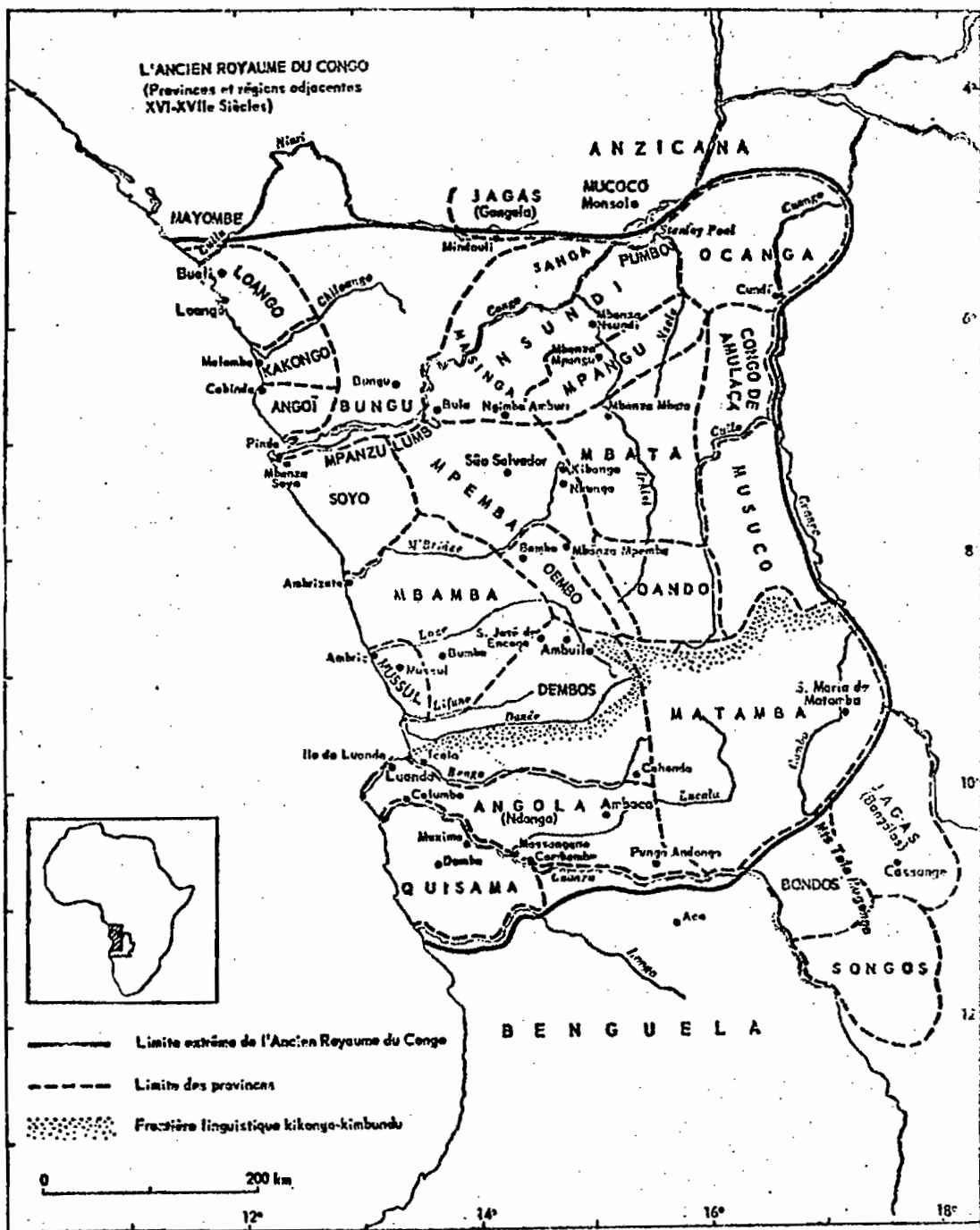
I - ORIGINE DES POPULATIONS

Le Royaume de Kongo découvert par les Portugais en 1482 sur le cours inférieur du fleuve Congo (Nzaïdi) était déjà établi depuis environ un siècle et demi. Les fondateurs de ce Royaume " succédaient aux populations anciennement fixées de souche Ambundu dont les clans furent asservis, ou assimilés, ou repoussés vers le sud. (30) Ces mêmes populations étaient les descendants de protobantous dont l'origine se trouverait être située dans la Nigeria actuelle.

Des recherches archéologiques qui furent réalisées en 1944 ont permis la découverte en ce lieu des restes d'une civilisation authentiquement africaine ayant rayonné au premier millénaire avant Jésus-Christ. Cette civilisation dut s'épanouir grâce à l'invention de la métallurgie du fer. La diffusion de cette technologie du fer dans l'Afrique au sud de l'Equateur était liée à la migration des populations bantous. Cette migration fut causée par " un surpeuplement des néolithiques sahariens chassés à partir de - 2500 des zones du sahara central et méridional où leurs ancêtres avaient trouvé pendant plusieurs millénaires des terrains de chasse, de pêche ou d'élevage "(31). La progression dut s'arrêter dans la région du Katanga après avoir emprunté la voie la plus accessible, fluviale ou terrestre afin d'éviter la traversée pénible de la grande forêt équatoriale. La région du Katanga a servi aux protobantous de second foyer de dispersion.(32)

Carte 4:

L'Ancien Royaume de Kongo



Les préhistoriens qui se sont intéressés à l'étude de ces migrations confirment en définitive l'existence de deux foyers de dispersion : "l'un occidental dans la région occupée par le peuple kongo et l'autre oriental dans la région occupée par les Louba"(33).

Le peuple Kongo plus précisément les Ba-kongo étaient les seules populations du Royaume. Ce royaume était fortement centralisé (34). Il a probablement été fondé entre le " début du XIVe siècle et le début du XVe siècle " (35). Le souverain, résidant dans la capitale Mbanza Kongo (36), avait autorité sur les Royaume Ngoyo, Kakongo et Loango et dans presque toute la région comprise entre l'océan et le Kakongo et entre le fleuve Congo et le Kwanza. Ces royaumes vassaux étaient essentiellement composés de populations païennes d'ethnie Bakongo. Ils devinrent indépendants au début du XVIIe siècle au moment de l'affaiblissement du Royaume de Kongo.

En 1483, le navigateur Portugais Diégo Cão remonte l'embouchure et découvre le Royaume. Il repartit avec plusieurs Congolais (37). Au retour de ces derniers, le souverain surpris par le rapport intéressant de ses sujets, établit en conséquence des relations diplomatiques avec la cour du Roi du Portugal. Le Manin Congo était intéressé par la religion chrétienne, la civilisation occidentale et l'avance technologique des européens. Il sollicita la construction de la capitale du Royaume, Mbanza Kongo et ensuite sa conversion. Il s'ensuivit entre les deux royaumes des relations commerciales. Les Congolais pratiquaient l'agriculture et l'élevage et leurs produits étaient échangés contre les biens manufacturés (38). Mais les Portugais étaient surtout intéressés par le commerce des esclaves qu'ils avaient organisé par la force. Après le règne du roi Afonso 1er, l'un des plus grands rois du Royaume, s'ouvre une ère de compétition du pouvoir et d'anarchie. Les Portugais perdent de plus en plus le monopole économique en faveur des Hollandais etc. Le Royaume plus affaibli par une crise interne se trouve brusquement envahi et dévasté par les Jaga (39). Mais une expédition militaire portugaise délivre le Royaume. Malgré cela, la dégradation des relations conditionnées par des intérêts économiques s'accroît. Une bataille entre Congolais et Portugais à Ambuila en 1665 s'achève par

.../...

une défaite des congolais mettant ainsi le Royaume au bord du déclin.

II - LEUR MIGRATION

Vers le milieu du XVII^e siècle, le Royaume de Kongo est presque ruiné dépeuplé après la défaite à la bataille d'Ambuila en 1665 contre les Portugais, suivi d'une anarchie causée par des querelles internes de succession. Les royaumes autrefois sous sa dépendance (40) sont en pleine progression. Le Royaume de Loango seul maître jusqu'à dans la vallée du Niari sillonnée par des voies commerciales, choisit plutôt le commerce des esclaves à celui de l'ivoire. Il l'intensifie surtout au XVIII^e siècle lorsque la demande se sera fortement accrue (41). La vallée du Niari presque déserte était "parcourue seulement depuis 1575 par les hordes Jaga" (42), expulsés du royaume de Kongo et par quelques Téké en rapports commerciaux avec Loango. Elle devient la convoitise des émigrants Kongo qui vont la peupler au début du XIX^e siècle.

Ces migrations (43) que ni le Royaume de Loango ni le Fleuve Congo ne pouvaient arrêter se sont effectuées lentement", accompagnées d'une différenciation" (44). Une série de groupes ethniques firent leur apparition. Vers la fin du XVIII^e siècle les Dondo sont déjà à la limite septentrionale du plateau des ~~caractères~~ et poussés par le manque de terres ils forment l'ethnie Kamba (45), et plus à l'Est les Kunyi considérés comme les descendants des Sundi. Les Beembé qu'on n'arrive toujours pas à identifier sont pourtant "cités et correctement localisés" (46) dans le peuplement de la Vallée du Niari.

Section 2. La spécificité beembé à travers

Le peuplement de la Vallée du Niari.

Les difficultés qu'il y a à identifier les Beembé révèlent que l'histoire de cette ethnie reste encore à faire. Comme la plupart des ethnies installées définitivement au sud de la République Populaire du Congo, les Beembé "constituent aussi les éléments avancés de la grande migration vers le nord des populations issues de Kongodia Ntotila " (47). Cette hypothèse a été confirmée au cours d'une enquête menée par Guillot (B) et Massala (A) (48) sur les plateaux de Mouyondzi. On y reconnaît à travers l'histoire de quelques Kanda, l'~~itinéraire~~ itinéraire emprunté depuis l'ancienne royaume de Kongo jusqu'aux plateaux qu'ils occupent. Les causes profondes de cette migration ne sont autres que l'écroulement du royaume, la pression démographique et la recherche de nouveaux terrains d'habitation et de cultures. Les Beembé rencontrent sur les plateaux des populations Téké qui furent contraint d'abandonner leurs anciens habitats. La migration est en plus justifiée par la toponymie. Les noms actuels des villages, des clans, des personnes et des mythes de référence rappellent les différentes phases de migrations et leurs anciens villages (49).

La dispersion se déroule vers la fin du XVIII^e siècle jusque dans la vallée du niari. A partir du moment de leur installation, la vallée du Niari devient le carrefour d'un grand commerce d'esclaves jusqu'au XIX^e siècle. Les différentes populations empruntent les voies commerciales et ~~use~~ substituent aux Vili dont les caravanes n'en continuent pas moins d'aller dans le Pool où on les rencontre encore en 1890" (50). Les Téké qui commencent avec les Vili depuis longtemps sont relayés par les Beembé, constituant "un barrage en éventail qui d'Ouest en Est s'oppose à l'accès direct de la vallée" (51). Les Beembé comme la plupart des ethnies se procurent des esclaves pour aggrandir leurs lignages. Le plateau Babeembé est cependant caractérisé de réservoir d'esclaves (52). Ainsi Teké et Kongo sont en contact et il s'instaure entre les deux groupes une interpénétration de civilisations, laquelle implique nécessairement des échanges culturels.

A l'époque où le commerce de traite (53) cesse, les Beembé ont déjà crée des marchés régionaux et locaux (54) pour la vente des produits agricoles et de traite. L'ensemble beembé est installé sur les plateaux et forme un groupe homogène, une société qui n'est autre que " le résultat d'un processus complexe où les Teké ont probablement un rôle privilégié" (55).

Cette seconde approche peut-être retenue contrairement à la première hypothèse qui considère les Beembé globalement originaires de Kongo dia Ntotila, c'est-à-dire de l'ancien Royaume de Kongo. La société beembé s'est constituée à travers ce peuplement de la Vallée du Niari qui fut un grand mouvement sociologique. Dans le processus de formation, les Beembé ont connu des guerres opposant villages contre villages. Au moment où les troupes françaises pénètrent dans le pays pour le pacifier, une paix intérieure s'y était déjà instaurée (56). Cependant, le nouveau système social introduit par la colonisation a déclenché des perturbations sociales et suscité en conséquence la création de nouveaux modèles sociaux sous forme d'associations "ngwala". Mais avant d'en arriver à l'analyse de ces structures sociales, voyons comment est organisée la société beembé.

D E U X I E M E P A R T I E

LA TENDANCE CULTURELLE FONDAMENTALE

CHAPITRE 1

L'ORGANISATION DE LA PARENTE

Section 1. Le système des appellations

I - LA NOMENCLATURE DE LA PARENTE

Les relations sociales sont déterminées par la parenté. A l'intérieur du Kanda ou clan, la nomenclature permet de situer l'individu par rapport à tout parent et réciproquement. Cette parenté est largement classificatoire car les termes utilisés pour désigner un parent permettent aussi de nommer d'autres parents. L'ensemble des parents forment une catégorie ou classe de parenté. La parenté est aussi descriptive en ce sens que la terminologie en usage permet de reconnaître les non-parents, des proches et des parents éloignés. Une parenté descriptive aide ainsi à reconnaître ceux qui réellement font partie du lignage ou Kanda.

Les termes ont une valeur sociale qui porte sur le comportement, l'attitude ou le rôle à adopter envers un parent ou qui permet de reconnaître une filiation biologique. Un individu (Ego) est considéré comme enfant, nwana-nbuti par rapport au kanda de son père ; mais assimilé à son oncle, nfumu dans son propre lignage. Tous ceux du côté du père sont appelés, " pères" ou ba-taayi et ceux du côté de la mère nguri (mère). Ego est toujours nwana par rapport à sa cousine croisée patrilatérale mais joue le rôle de père vis-à-vis de la cousine croisée matrilatérale. Ses deux cousines sont pour lui des épouses potentielles par contre les cousines parallèles sont appelées soeurs, selon la terminologie beenbé. Il existe pour l'individu des groupes entiers ou persiste aussi l'interdiction de se marier. Les termes de parenté permettent d'appréhender de tels groupes et d'autres encore qui en appellent à des attitudes diversifiées, définies succinctement dans le schéma 1 page 53.

II - LES CATEGORIES DE PARENTE

A partir du système des appellations il devient plus facile de distinguer des classes de parenté à l'intérieur du Kanda d'un individu. La parenté étant matrilineaire, seules des personnes descendant par les femmes sont comptées dans le kanda plus précisément dans le nwoyo ou lignage d'extension minimale. Il y a trois classes de parenté " ou degrés d'appartenance au lignage qui correspondent à trois générations " (57) définies par G. Dupré.

- Premièrement " la classe des oncles maternels et des mères, ndongo banfumu na banguri ;

- Deuxièmement : la classe des neveux et des nièces, ndongo binkasi. ;

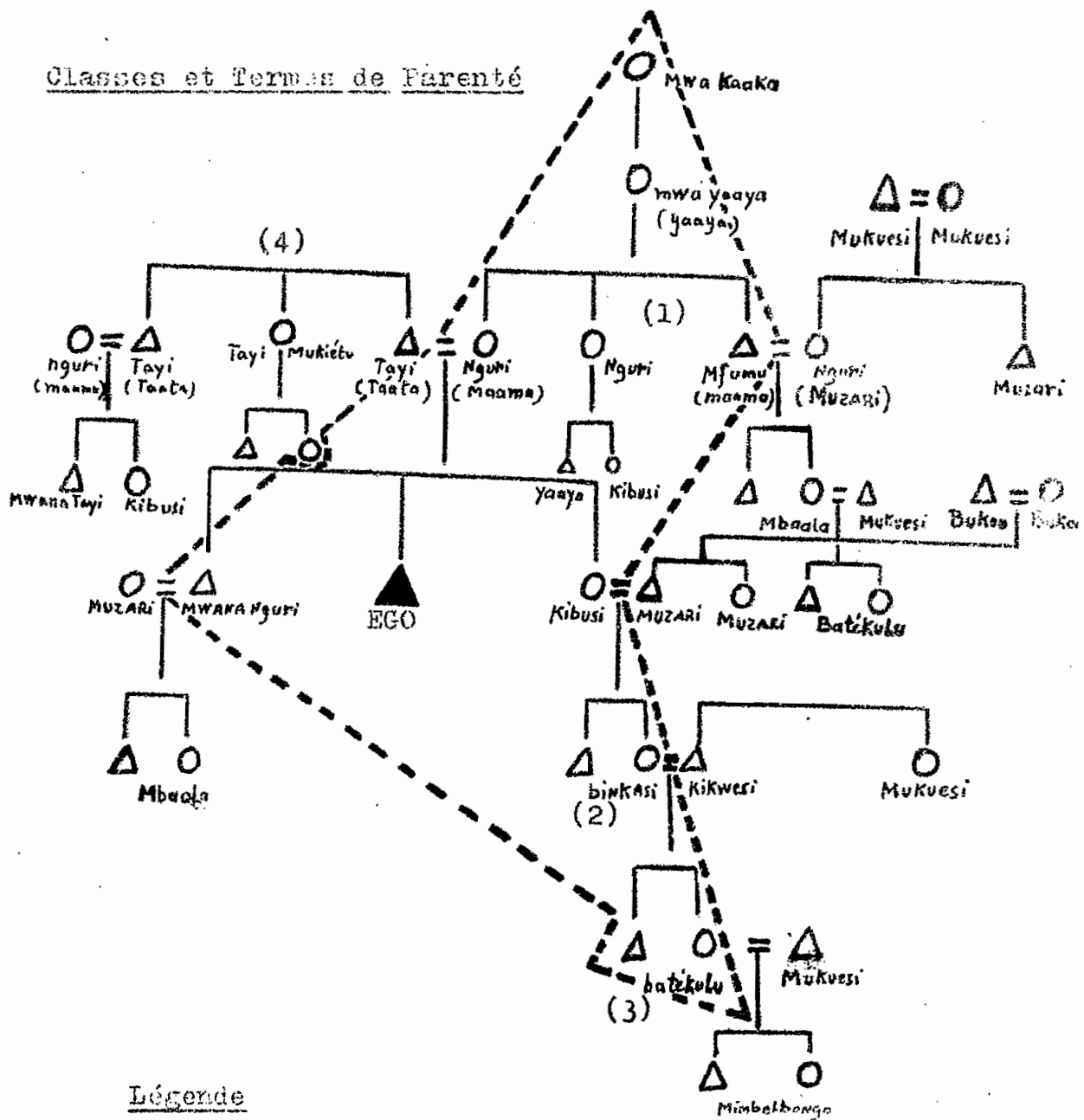
- Troisièmement : la classe des petits-enfants, ndongo batékulu " (58) voir schéma 1, page 53.

Les mères, banguri sont la pièce maîtresse du kanda. Ce sont la mère d'Ego, les sœurs de sa mère ou tantes maternelles. Toutes les mères sont appelées par naama, suivi du nom propre pour différencier les tantes maternelles de sa mère véritable. Exemple na Kimpolo désigne une tante maternelle. Les frères de la mère sont aussi appelés naama ou ngwa. Un oncle n'est qu'une mère masculine, naama ya bakaka. Le terme ngwa est utilisé pour un oncle éloigné. Exemple ngwa Nanoungou.

Dans le village, l'oncle représente le mfumu-kanda c'est-à-dire le chef du lignage ou quelquefois chef du village (nga-bula) et de la terre (ngantsi). Les enfants de l'oncle comme ceux de tous ses frères sont exclus du Kanda. Ils conservent seulement la paternité, Kitayi. Par contre les enfants de ces derniers, sont des batékulu ou petits-fils. Ils vont perpétuer le Kanda par la fécondité des femmes. Celles-ci sont cependant recherchées par les hommes (babakala), qui leur accordent un grand intérêt comme le suggère souvent l'expression, mbongo mbatu, rappelée fréquemment lors des cérémonies de guérison des femmes stériles. Cette expression signifie pour les femmes : richesse en hommes ou simplement fécondité.

Schéma. 1

Classes et Termes de Parenté



Légende

Filiation

Siblings

Relation de mariage ==

Ego ▲

Cadre de la Parenté du Kanda

(1), (2), (3), (4), Classes de Parenté définies
à la page, 52.

Pour Ego, la parenté définie par le kanda ne suffit pas. Hors de celle-ci il y a la classe des pères, baatayi puis celle des soeurs du père, baatayi ba kiétu. Tous les frères du père sont ses pères, Ego les appelle taata. Tous les enfants de ses pères sont ses frères, baala ba tayi. Les femmes des oncles paternels sont comptées au rang de nguri. Les soeurs du père sont ses tantes paternelles, aussi bien que les filles de ces dernières. Les enfants des tantes paternelles de sexe masculin sont placés au rang des pères. Un individu doit observer à leur endroit la même attitude que celle qui lui est recommandée à l'égard de son père. Dans la plupart des cas, l'individu est placé entre deux groupes de parenté (kanda) dont son propre kanda et celui de son père. Les rôles joués par chacune des classes inhérentes à ces groupes sociaux déterminent chez Ego, des attitudes fondamentales qu'il doit avoir (voir schéma 46)

Tableau 1

Termes de parenté et nomenclature réciproque

(1)	(2)	(3)	(4)
Père :	Frère du père :	Taayi (taata) :	Taayi (taata)
Mère :	Soeur de la mère :	Nguri (maama) :	Nguri (maama)
Soeur du père :	Femme du Frère du père :	Taayi-mukiétu (taata) :	Nguri (maama)
Fils de la soeur du père :	Fille de la soeur du père :	Taayi (taata) :	Taayi -mukiétu (taata)
Fils du frère du père :	Fille du frère du père :	Mwan' taayi :	Kibusi
Frère aîné :	Soeur aînée :	Yaaya :	Kibusi (yaaya)
Frère cadet :	Soeur cadette :	Mwan'nguri :	Kibusi (yaaya)
Fils de la soeur de la mère :	Fille de la soeur de la mère :	Mwan'nguri (nkasi) :	Kibusi
Fils :	Fils du frère de la mère :	Mwan' mbuti :	Mwaana
Fils du frère :		Mwan' mbuti :	
Frère de la mère :	Fils de la soeur :	Mfumu (maama) :	nkikasi
Fils ou fille de la fille :	Fils ou fille de la nièce :	Nutékulu :	Nutékulu
Père ou mère de la mère :	père ou mère du père :	Mwa yaaya :	Mwa yaaya
Père ou mère du grand-père :	Père ou mère de la grand-mère :	Mwa kaaka :	Mwa kaaka
Epoux :	Epouse :	Mulumi :	Mukasi
Frère ou soeur de l'épouse :	Epouse du frère :	Muzari :	Muzari
Mari de la soeur :	Femme de l'oncle :	Muzari :	Muzari ou Nguri
Père ou mère du mari :	Père ou mère de la femme :	Bukoo :	Bukoo

Remarque : aux termes de parenté de la première colonne (1) correspondent les appellations de la troisième colonne (3). Ceux de la deuxième colonne (2) à la quatrième colonne (4).

Section 2. Le système des attitudes

Les termes de parenté sont l'expression des liens familiaux qui unissent Ego (individu) aux membres de son propre kanda, et à celui de son père. Ils correspondent donc généralement à un type de comportement spécifique. Mais comme le note Lévi-Strauss, "le tableau des termes de parenté ne reflète pas exactement celui des attitudes familiales et inversement" (59). Ainsi, nous retrouvons une contradiction dans le terme de naana (mère) employé par Ego pour désigner sa propre mère, les soeurs de sa mère et les autres femmes de son père et celles de son oncle. La relation avec des femmes autres que celles du kanda (lignage) n'entraîne pas une similitude de comportement. Dans ce cas "le système des attitudes constitue plutôt une intégration dynamique des appellations" (60). La nomenclature de la parenté tend à situer Ego dans un réseau de relations de type autoritaire, égalitaire, familiale, libre etc.

I - LES RELATIONS D'AUTORITE

1 - La relation enfants de la soeur- frère de la mère

Les rapports entre neveux utérins et frère de la mère constituent la pierre angulaire du système social beembé. Toutes les sociétés fondées sur la descendance matrilineaire sont organisées de cette sorte. Les neveux, binkasi se présentent comme de futurs héritiers des biens de l'oncle maternel, mfumu-kanda et son pouvoir au sein du lignage (kanda). Par contre, les enfants, baala exclus de la parenté du père ne doivent pas pour cela bénéficier de son héritage. Ils figurent seulement parmi les groupes résidentiels du village qu'ils doivent d'ailleurs quitter dès l'âge du mariage.

Le départ des enfants du village paternel pour habiter chez leur oncle maternel se traduit par la volonté des haala (enfants) de renforcer l'unité de leur kanda. Les neveux, dans la généalogie se situe aux côtés de l'oncle maternel. Ils ont ~~envers~~ lui une attitude de respect fondée sur une grande familiarité. Un seul terme d'ailleurs sert à désigner l'oncle et la mère, celui de naana. Cette attitude n'est toutefois possible que lorsque l'oncle est plus âgé que ses neveux. D'une manière générale, l'oncle a autorité sur les enfants de ses soeurs. Sa responsabilité sur les enfants de toutes les soeurs classificatoires est grande car il doit assurer leur protection contre toutes actions malveillantes provenant des sorciers et des ancêtres auxquels il rend des cultes. Ce rôle est ambivalent parce qu'il attribue à l'oncle plus de pouvoir qu'il n'en a mais fait de lui le principal accusé d'actes de sorcellerie contre ses neveux. La théorie sur la sorcellerie telle qu'elle apparaît chez les Boembé nous éclaire davantage sur l'aspect des relations entre l'oncle et les enfants de sa sœur. Dans un premier cas, ces derniers doivent faire face aux demandes incessantes de l'oncle sans risquer de lui désobéir. Il s'intercale entre les deux, des relations antagoniques qui sont la conséquence de la coupure qui les sépare désormais. Dans un second cas, si l'oncle est plus riche que ses neveux, il peut sanctionner ces derniers en leur refusant des biens dotaux permettant l'accès aux femmes et même le droit à l'héritage. Un tel conflit a pour conséquence le rapprochement des neveux avec le père. Entre l'oncle et le père des enfants, la relation est de type ambivalent au regard de leur attitude vis-à-vis des enfants.

2 - La relation père-fils

Entre l'enfant et son père, la relation est aussi de type autoritaire. L'enfant, mwana est lié à son père, taayi par le sang que ce dernier lui transmet en naissant. Il n'est qu'un mwana nbutu c'est-à-dire, enfant de naissance dont la parenté paternelle, la kitayi lui réserve une place dans la société. Un enfant ne doit pas manquer de respect ni envers son père, ni envers les frères de son père, ni envers ses tantes paternelles etc. L'ensemble des pères classificatoires forment la classe des batayi.

Une conduite indigne d'un enfant à l'égard des batayi peut avoir des conséquences sur son éducation. Les pères assurent cette éducation dans le hangar (mbongui), et en forêt. Seulement ils redoutent toujours le départ des enfants après la mort du gérant. Empêcher les enfants de quitter le village paternel fait partie de l'idéologie du kanda (lignage). Cette idéologie conditionne toutes les unions matrimoniales dont la tendance à l'endogamie est très marquée (61).

Les pères imposent souvent à l'enfant d'épouser sa taayi nukiétu ou fille de la soeur du père, ce qui correspond au mariage avec la cousine croisée. Ce mariage est interprété comme la restitution par l'enfant ou pour le lignage de celui-ci du sperme du père (kuvutulu nasubu). Ainsi, l'enfant "neutralise l'agressivité des pères en leur faisant à une génération suivante naître des enfants" (62). Cette idéologie de la "restitution du sperme" permet aux pères (batayi) d'exercer librement leur contrôle sur l'enfant, d'étendre leur influence et d'accroître démographiquement leur lignage. Lorsque leurs filles se marient les pères exigeaient autrefois une certaine quantité de biens, buta buta taayi (63) de la part de l'oncle maternel. Si le mariage avec la cousine croisée échoue, le conflit entre le père et l'enfant est inévitable. Le père est toujours opposé au départ des enfants chez leur oncle maternel au moment où ils atteignent l'âge du mariage et présentent une force de travail suffisant pour aider les pères. C'est aussi à ce moment là que le père "fait souvent figure de sorcier et est accusé de faire mourir par jalousie les enfants des autres dont il n'est que l'engendreur" (64). Pour éviter cette malédiction paternelle, les enfants doivent demander à leurs tantes paternelles le fétiche, mpori-lembé qui est un symbole de paix entre les pères et les enfants. L'opposition père-fils est identique à l'opposition oncle-neveux. Elle est un des exemples de ce que Radcliffe-Brown caractérise comme étant l'opposition des générations contigües.

3 - La relation mari-femme

La dépendance de la femme à l'égard de son mari et l'autorité du mari sur sa femme reste un fait reconnu dans la plupart des sociétés segmentaires. Il existe malgré tout quelques cas concrets que l'on pourrait analyser par exemple celui concernant la relation du mari et sa femme dans la société Beembé.

La femme, mukasi conserve une attitude de soumission respectueuse vis-à-vis de son époux, nuluni et ses beaux-parents. Mais selon les types de mariage, la dépendance de la femme est relative. La femme est moins brutalisée par exemple dans un mariage préférentiel issu d'un accord tacite entre deux lignages. Cela apparaît dans l'union d'un homme avec sa cousine croisée, la tayi-mukietu. Ce mariage porte la signification d'accroissement démographique et de création des biens. Georges Dupré le considère comme une tontine, kitemu s'exerçant entre deux lignages. Ceux-ci, désormais n'en font plus qu'un comme l'oncle maternel confondu avec le père de l'enfant. La femme a par conséquent une certaine autorité sur son mari. Ces relations sont semblables à celles qui existent entre un père et son fils. La femme peut agir dans un sens positif pour apaiser le conflit entre le père et le fils. Pour les paternels, le fils ne doit pas seulement rendre le sperme en épousant sa cousine croisée, mais s'engager dans la pleine reconnaissance des pères soucieux de son départ chez l'oncle maternel. Dans ce mariage, le mari traite sa femme avec plus de tendresse afin d'éviter la moindre querelle conduisant le couple à divorcer. On comprend alors pourquoi de tels mariages soient peu fréquents car les enfants évitent d'être asservis par les pères en refusant de travailler pour eux selon une expression courante "kusalala tayi".

Le mariage s'il conduit les Beembé à une forme d'échange restreint ou généralisé, s'effectue dans tous les cas en dehors de la volonté des conjoints mais au profit des kanda (lignage). Ceux-ci les utilisent à des fins démographiques et économiques. L'attitude de l'homme ou celle de la femme est nécessairement guidée par de tels intérêts. La femme, quelque soit la supplice et l'exploitation subis de la part du mari peut vouloir se remarier tant qu'elle reste féconde.

.../...

Le mariage est production des hommes et des biens. Il en est de même pour toutes les formes de mariages même conduisant à l'inceste. La présidence des conjoints est virilocale. La femme doit quitter son village ou ses parents pour vivre au domicile du mari. Elle reçoit de ses parents et des beaux-parents des cadeaux qui vont conditionner le bonheur du couple en attendant qu'ils forment ~~aux-aussi~~ un mbongui ou lignage. L'homme et la femme travaillent ensemble dans la terre du mari. Ils peuvent pour accroître leur production faire partie des systèmes de travail réciproque (biténu). Après la période de sarclage et d'abattage dans les champs, le mari chasse ou récolte son café ou son vin de palme etc. Par ces activités, le couple se procure un peu d'argent que la femme n'a nullement de droit de revendiquer.

Si cette situation est fréquente à la campagne, par contre en ville, la plupart des femmes font un effort pour réduire le pouvoir mâle. Elles sont soit salariées, commerçantes ou simplement actives dans des associations ngwala, ~~formes~~ de tontines pour les funérailles. Elles acquièrent un pouvoir d'achat égal ou même supérieur à celui du mari. Elles sont moins soumises et peuvent se montrer capables de rembourser la dot en cas de divorce sans recourir à l'aide des parents. L'homme, hors du milieu traditionnel ne peut plus dominer totalement son épouse. A la relation d'inégalité entre l'homme et sa femme tend à se substituer une relation de complémentarité mutuelle. L'acte même d'infidélité conjugale, fortement réprimé autrefois, devient seulement une condition de divorce pour l'homme et de recherche d'indépendance pour la femme qui exerce un travail rémunérateur.

4 - La relation frère aîné-frère cadet

L'aîné, yaya et le cadet, nwana-nguri, qu'ils soient des germains ou seulement des frères classificatoires, ont l'un envers l'autre un sentiment de familiarité. L'aîné est le protecteur de son frère. Il reçoit auprès des parents les connaissances utiles pour l'exercice de cette responsabilité. Au village, il accompagne les parents à la chasse, à la pêche, et participe aux travaux champêtres etc. ; cela plus tôt que son cadet.

Celui-ci doit apprendre auprès de son frère aîné avec lequel il doit collaborer un jour.

Pour les parents, même si l'aîné apprend avant son cadet, l'éducation repose cependant sur un principe d'égalité pour tous les enfants jusqu'à ce qu'ils soient devenus grands. Mais s'ils évoluent ensemble dans le village paternel et dans l'intimité du kanda, aînés et cadets peuvent parfois avoir des relations antagoniques. Leurs querelles aboutissent quelquefois à la segmentation du lignage, chacun des frères attirant vers soi la sœur la plus proche dans son lignage. La séparation des frères est liée à une division du lignage en plusieurs segments (niyoy). La sorcellerie à l'intérieur du lignage est aussi une des causes de division. Pendant l'époque précoloniale, la sorcellerie et la guerre étaient les causes fréquentes de séparation des lignages. L'éclatement des clans poussait des frères à vivre loin les uns des autres, formant ainsi un habitat dispersé dans les villages. Mais cette hostilité n'encourageait pas un frère à la solidarité entre frères aînés et cadets. Cette solidarité a pris de nos jours une forme institutionnelle. Elle est devenue une fraternité véritable à l'exemple de ce que Balandier (Georges) décrit dans la société Bakongo-Lari (65).

L'entraide entre frères s'appelle la kinwani-tayi. Elle est à la base des associations ngwala en activité et en nombre croissant dans la société Beembé. Cette fraternité est ressentie depuis la petite enfance par de petits dons réciproques de nourriture et des repas communs au mbongui (hangar). Elle continue à l'âge d'adolescence dans le travail en commun, à l'âge adulte et jusqu'à la vieillesse pour s'achever à la mort. C'est dans cette organisation, ngwala qu'on observe le mieux les relations conflictuelles entre aînés et cadets que la kinwani-tayi tend à masquer. Cette opposition est en rapport avec l'autorité des aînés sur les cadets. Les cadets doivent se soumettre à leurs aînés qui satisfont leurs besoins et les préparent à leur succéder au sein du lignage. Face donc à l'autorité du père et de l'oncle maternel, l'aîné devient le refuge pour un cadet en conflit avec d'autres parents.

II - LES RELATIONS DE FAMILIARITE

1 - La relation frère-soeur

Cette relation est fondamentale chez les Beembé car le frère et la soeur sont dans une relation de complémentarité réciproque, pour perpétuer la lignée (66). Lévi-Strauss parlant de l'avunculat les places à l'intérieur d'une structure qu'il définit comme la plus simple c'est-à-dire, l'atome de parenté. Un atome de parenté "suppose un frère, une soeur, un beau-frère et un neveu" (67). Cette structure ne doit être comprise selon l'auteur qu'à l'intérieur d'un système, le système de parenté.

En effet, la familiarité entre frère et soeur est très intense. Elle est marquée par le respect d'une soeur à l'égard de son frère et réciproquement. Autrefois, cette relation se traduisait par un évitement réciproque ; par exemple l'interdiction pour un frère de s'asseoir à côté d'une soeur et celle de tenir des propos obscènes en face d'elle etc... Un frère assure la protection de sa soeur même si cette dernière est l'aînée. La différence d'âge entre les deux est toujours en faveur du frère car la diversité des fonctions qu'il exerce dans la société et dévolues spécialement aux hommes font qu'on lui accorde plus d'intérêt qu'à sa soeur. Ainsi, passe-t-il pour devenir un nkasi bakala (frère) auprès de toutes ses soeurs classificatoires. Cette expression aussi bien que celle de nguri mbala (mère des enfants), attribuée à une soeur féconde sont enracinées dans la plupart des mythes, des chants et des danses à l'occasion des fêtes ou des funérailles etc. Elles ne cessent de révéler l'importance d'un frère et d'une soeur dans la société.

Une soeur dépourvue de frère est marginalisée dans le village. Elle tombe sous la domination des hommes appartenant à d'autres lignages et qui ne peuvent la défendre ou l'aider à vivre. Même en qualité d'épouse elle ne peut se passer d'un frère qui l'aidera en cas de divorce. Le frère reste après son mari, la personne sur laquelle les enfants d'une soeur attendent, aide, protection et transmission de l'héritage. Frères et soeurs sont aussi liés par la fraternité au sein de l'organisation de la kinwani-tayi. La solidarité des frères est complémentaire de celle des soeurs lors des funérailles, de maladies graves, de fêtes et travaux agricoles etc. Cette solidarité peut aussi être financière quelle qu'en soit la cause. Elle a pour finalité le renforcement de la parenté et la dissolution des conflits entre frères et soeurs.

2 - La relation grands parents - petits enfants

Elle se caractérise par une grande affection des grands-parents (ba nwa yayi) pour leurs petits - enfants (batékulu), et d'un désir profond de vivre avec eux. Les enfants apprennent beaucoup auprès de leurs grands-parents, lesquels évitent toutefois de les contrarier. Ils sont d'ailleurs étroitement associés à leur caractère et peuvent avoir quelques ressemblances. Les parents donnent facilement à la naissance d'un enfant, le nom de son grand-père ou de sa grand-mère. Celle-ci ne manque jamais d'assister à cette naissance afin d'accomplir, les rites de naissance et d'y apporter aussi son expérience. Les grands-parents restent avec l'enfant pendant que les parents sont dans les champs. Cela facilite les rapports entre générations alternées. Leurs relations sont fréquemment à plaisanteries dans le nbongui. Elles supposent l'acceptation par le petit-fils ou la petite-fille des familiarités et de la bouffonnerie de la part de leurs grands-parents. Le grand-père raconte des histoires aux enfants ou bien leur apprend à faire des pièges etc.

Le rapprochement entre grands-parents et petits-fils se caractérise par une grande solidarité devenue institutionnelle dans les villages. Cette solidarité repose sur une entraide dans les ngwala des grands-parents et petits-fils de même clan (ngwala batékulu). Cette relation prend place à l'intérieur d'autres relations de forme symbolique, à plaisanteries aussi, celles de mari et femme, entre le grand-père et sa petite-fille ou entre la grand-mère et son petit-fils. La relation donnant lieu à une plaisanterie réciproque est suivie d'un respect. Les petits-fils ne doivent surtout pas insulter leurs grands-parents, ce qui peut devenir une grande offense pour ces derniers. A la mort d'un grand-père ou d'une grande-mère, tous les petits-fils présents aux funérailles doivent jeter dans la tombe une pièce de monnaie frottée sur le corps du défunt. Ce rite a pour fonction de protéger les petits-fils contre l'esprit du mort surtout si on soupçonnait le défunt d'être sorcier. Toutefois si les grands-parents sont sorciers, il peut y avoir une sorte de méfiance de la part du père ou de la mère des enfants qui cherchent à éviter que ceux-ci fréquentent aussi librement leurs grands-parents. Ces derniers peuvent aussi redouter au moment de leur vieillesse que les arrières petits-enfants (Minbol-bongo) les fassent nourrir en touchant leurs genoux.

III - LA RELATION D'ALLIANCE

Entre les donneurs de femmes et les acquéreurs, les relations sont doublement perçues et se différencient selon qu'elles concernent, un des conjoints avec les beaux-frères ou belles-sœurs, ba-nzari ou avec les beaux-parents, bakoo. La parenté à plaisanterie est de rigueur entre alliés. Elle se distingue de deux manières.

1 - La relation frères et sœurs du mari - femme du frère

Les frères et sœurs du mari ont envers leurs beaux-frères et belles-sœurs des relations libres caractérisées par une sorte de plaisanterie, bi-fingu. Cette plaisanterie plus accentuée avec les cadets, s'atténue avec les sœurs aînées de la femme. envers lesquelles on observe plutôt une forme de respect. Cette attitude respectueuse est fondée sur l'interdiction du mariage et de relations sexuelles entre beaux-frères et belles-sœurs. Toute violation de la règle pourrait entraîner un divorce entre époux.

Les sœurs aînées du mari outre leur respect envers la belle sœur ont sur elle une certaine autorité. Elles s'identifient à leur frère, ce qui leur fait mériter l'appellation de muluni, qui correspond à l'expression mari-féminin. Elles sont les conseillères de la femme du frère, elles assurent l'intermédiaire entre celle-ci et son mari. En cas de conflit conjugal, la femme peut se réfugier chez un beau-frère ou une belle-sœur en attendant la réconciliation. Dans le village les rapports entre belles-sœurs ou beaux-frères sont aussi ceux d'une entraide réciproque aux champs, aux funérailles etc.

2 - Père et mère du mari - femme du fils

La relation se traduit par un évitement réciproque. La conduite envers les beaux-parents est réglée par quelques interdits. L'usage consiste par exemple dans l'interdiction de s'asseoir à côté de la belle-mère. Toutes expressions d'obscénités doivent être évitées pendant la conversation. L'attitude est celle d'un grand respect (lukindzu). Pour les parents du mari, la femme du fils (mukuesi) est considérée comme leur fille avec laquelle toute coopération est possible dans les champs, au village etc. L'échange des cadeaux et de services est ressenti comme un acte d'approfondissement des relations et s'intègre dans le système d'échanges entre les deux lignages désormais alliés. De telles relations concernant tous les pères et toutes les mères classificatoires y compris les oncles maternels de chacun des conjoints. Ce sont eux, qui sont les vrais responsables de la vie du couple. En cas de dispute ou de divorce des époux, la dot à rembourser auprès des parents du mari ne peut avoir lieu qu'en présence des beaux-parents qui sont les responsables réels du mariage.

Section 3. Le mariage

Toute étude sur la parenté est incomplète sans référence au mariage dont les règles définissent la base sur laquelle s'effectuent les échanges matrimoniaux. " La parenté elle-même suppose l'alliance sans laquelle il ne saurait y avoir de structure matrimoniale ; un clan ne pouvant en vertu des lois d'exogamie, assurer sa descendance, qu'en puisant des géniteurs système matrilineaire ou des génitrices système patrilineaire dans un phylum étranger " (68). La règle d'exogamie ne permet pas seulement l'échange des femmes, mais elle constitue selon Lévi-Strauss, une des formes de la communication humaine.

La femme beenbé, une fois mariée, change de résidence. Elle va habiter dans le village du lignage de son mari. C'est dans ce village qu'elle doit enfanter des enfants pour son lignage. Ces derniers, devenus grands vont s'installer dans le village de leur oncle maternel. Ils cèdent ainsi la place aux neveux de leurs pères, qui les remplacent au village. Ces neveux sont les principaux héritiers des droits et devoirs de leurs oncles. La descendance matrilineaire chez les Beembé reposent sur ce mode de résidence, virilocale en définitive sauf dans le cas des mariages préférentiels. Les Beembé au contraire se sentent plus attirés par ces types de mariages bien qu'ils en redoutent les conséquences.

Ces unions préférentielles sont la cause du faible niveau des relations intervillageoises pendant l'époque précoloniale. Celle-ci, marquée par des guerres régulières a empêché un long brassage des populations structurées en sous-groupes endogames (69).

I - LES FORMES DE MARIAGE

Si on retient le concept de "préférentiel" pour définir les mariages qui ont lieu à l'intérieur d'un groupe de parenté, celui du père ou de la mère etc., d'autres formes de mariages sont caractérisées de "libres."

Dans ce second type de mariage, l'individu choisit une épouse dans un lignage étranger, avec lequel il n'existe aucun lien de parenté. Les parents peuvent lui aider à choisir une épouse car le mariage est d'avantage l'affaire des parents qui peuvent parfois le faire en absence des fiancés. Les parents du garçon ou de la fille sont très sensibles au comportement de ceux qui deviendront leurs alliés. L'intérêt pour chacun des lignages c'est de parvenir à une union durable et à des échanges fructueux avec les alliés. Un kanda (lignage) cherche la plupart du temps un fula dia di bwe, expression qui définit le sens dans lequel s'orientent les liens matrimoniaux. Un lignage devient fula dia di bwe, lorsqu'il garantit la stabilité des mariages, sans risque de divorce dû à l'infidélité ou à la sorcellerie. Le terme peut s'appliquer aussi au lignage du mari, car s'il devient un mauvais

.../...

Les enfants issus de ce mariage sont de la parenté du père. Le mariage avec la taayi-mukiétu est un moyens de soumission de l'enfant dont la résidence pourrait devenir patrilocale. Le fils construit sa maison, travaille sur la terre paternelle sans crainte. Les relations avec sa femme deviennent ambivalentes. Cette dernière est une épouse mais aussi un père féminin qu'il faut respecter. Le divorce est rarement accepté car il peut conduire à la séparation des lignages. Dans l'idéologie lignagère, ce mariage permet en outre aux paternels de profiter de la production de l'enfant qui leur échappe au moment où il quitte le village du père

2 - Le mariage avec la cousine croisée
matrilatérale, "nwana-nfumu"

Si le mariage avec la taayi-mukiétu fait partie de l'idéologie lignagère, celle avec la fille de l'oncle, l'est également, mais à un moindre degré. On évite d'épouser la fille d'un oncle rapproché, ce qui pourrait s'interpréter comme un cas d'inceste, à cause de la double relation entre un neveu et la fille de son oncle. Celle-ci est considérée tantôt comme fille, nwaana ou bien soeur, kibusi. En cas de mariage, le père de la fille demande à son neveu un ngulu tsoni ou cochon de la honte, pour dissimuler l'humiliation et permettre par ce rite l'intégration du mariage dans l'ordre social. Ce type de mariage est par contre toléré avec la fille d'un oncle éloigné, appartenant à un autre nzo-nguri (matrilignage).

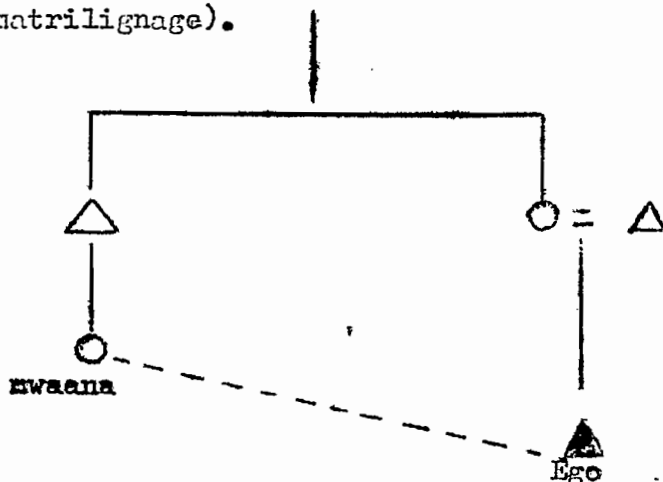


Schéma 3 mariage d'Ego avec la fille de son oncle.

La cérémonie du mariage est simplifiée comme chez la taayi-mukiétu. Les enfants issus de ce mariage ne font plus partie de la parenté du père, mais de celle de son épouse. Mais la mère et sa fille sont comptées comme épouses d'un seul lignage, ce qui accentue leur dépendance à l'égard de ce lignage.

3 - Le mariage avec la veuve, "mufiri"

Après la mort d'un homme, son lignage hérite non seulement des biens du défunt, mais aussi de sa (ou ses) femme (s). A la mort du mari, la veuve reste endeuillée pendant une année environ avant que les parents se réunissent. On organise une cérémonie au cours de laquelle elle doit désigner son nouveau mari parmi les beaux-frères ou neveu du défunt. Par contre en cas de refus de la veuve de se remarier dans le lignage de son défunt mari, la dot versée pour son mariage sera remboursée par ses parents. Pendant l'époque précoloniale, ni la veuve, ni ses frères n'avaient à opposer au désir des parents du défunt d'épouser la veuve. La peur de restituer la dot d'ailleurs fortement augmentée à ce propos, obligeait la veuve et ses parents d'accepter le lévirat.

De nos jours, cette contrainte a presque disparu dans la plupart des kanda. La veuve choisit en toute liberté soit de rejoindre ses parents, soit de vivre chez les beaux-parents. Les lignages accordent désormais plus d'intérêt aux enfants et aux biens matériels laissés par le défunt. Dans les villages et surtout en ville, l'héritage est entièrement récupérée par les proches du défunt qui n'hésitent guère à exproprier les enfants et leur mère qui ne sont pas de leur kanda.

II - LES CEREMONIES DE MARIAGE

Dans le mariage préférentiel, les cérémonies sont limitées. Elles se présentent seulement comme le symbole de l'accord tacite entre parents qui déclarent unis les deux conjoints. Au contraire, dans un mariage libre, le jeune homme choisit sa fiancée. Le moment venu, il prévient ses parents pour entamer la procédure du mariage.

Tout commence dès que le garçon demande la fille en mariage. Cette déclaration est suivie de quelques biens (biāmbu) (70), que le garçon remet à la fille. Si cette dernière accepte, elle doit rendre compte à sa mère qui en informe le père. La réponse des parents est capitale car le jeune homme rassuré par la demoiselle, viendra avec ses parents présenter le premier vin. Mais le père ne peut se déterminer qu'en fonction de l'avis de l'oncle de sa fille. Et chacun d'eux doit définir la quantité de biens : vin de palme, régime de bananes, gibiers, costume etc., lesquels sont à distinguer de la dot. La dot entièrement monétarisée de nos jours, sera verser seulement à l'oncle maternel de la femme dès que celle-ci aura mis au monde. Le père s'il le désire, peut demander sa part de dot (buta bwa taayi) au frère de sa femme. Il arrive que les biens et la dot soient versés le même jour lorsque la fille a rejoint le foyer conjugal sans l'accord des parents. Ce genre de mariage est moins coûteux que le précédent malgré les nombreuses difficultés que cela entraîne par manque de soutien des parents opposés au mariage par rapt (nbuila).

C H A P I T R E 2.

L'ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

Section 1. Clans et lignages

La société beenbé se constitue au XIX^e siècle par des groupes en majorité d'origine kongo et Téké. Les Beenbé comme leurs voisins, les Kongo "pratiquent le système matrilineaire de descendance, de succession des dignités et des fonctions, de dévolution des biens" (71). La parenté et le sang ne sont transmis exclusivement que par les femmes au sein du lignage, le kanda. Celui-ci se conçoit comme l'unité sociale la plus étendue. Il est aussi un "concept ressortit de l'histoire dont il est une catégorie au moyen de laquelle s'effectue le repérage de la parenté" (72).

Au siècle dernier, la plupart des kanda se fragmentent selon un processus somme toute naturel que des anthropologues appellent fission (73). La segmentation s'opère dans le mbongui, autre dénomination du lignage parfois confondu avec le kanda. La sorcellerie, l'adultère, les guerres et quelquefois l'inégalité dans la production (74) en sont les causes fréquentes qui conduisent le groupe résidentiel à se fragmenter en plusieurs unités. A ces causes il faut en ajouter une autre que rapporte Bernard Guillot. Elle porte sur l'accroissement démographique des lignages, qui implique l'intérêt pour ces derniers de rechercher de terrains fertiles et de nouvelles habitations à ce début de peuplement (75).

Les groupes issus des divisions du kanda sont des nzo-nguri (76). Les Beenbé les nomment aussi kanda mais sans aucune ambiguïté pour des raisons suivantes. Le Kanda s'identifie au clan lequel d'après J. VAN WING "est la collectivité de tous les descendants par filiation utérine, d'une aïeule commune et qui portent le nom de cette collectivité.

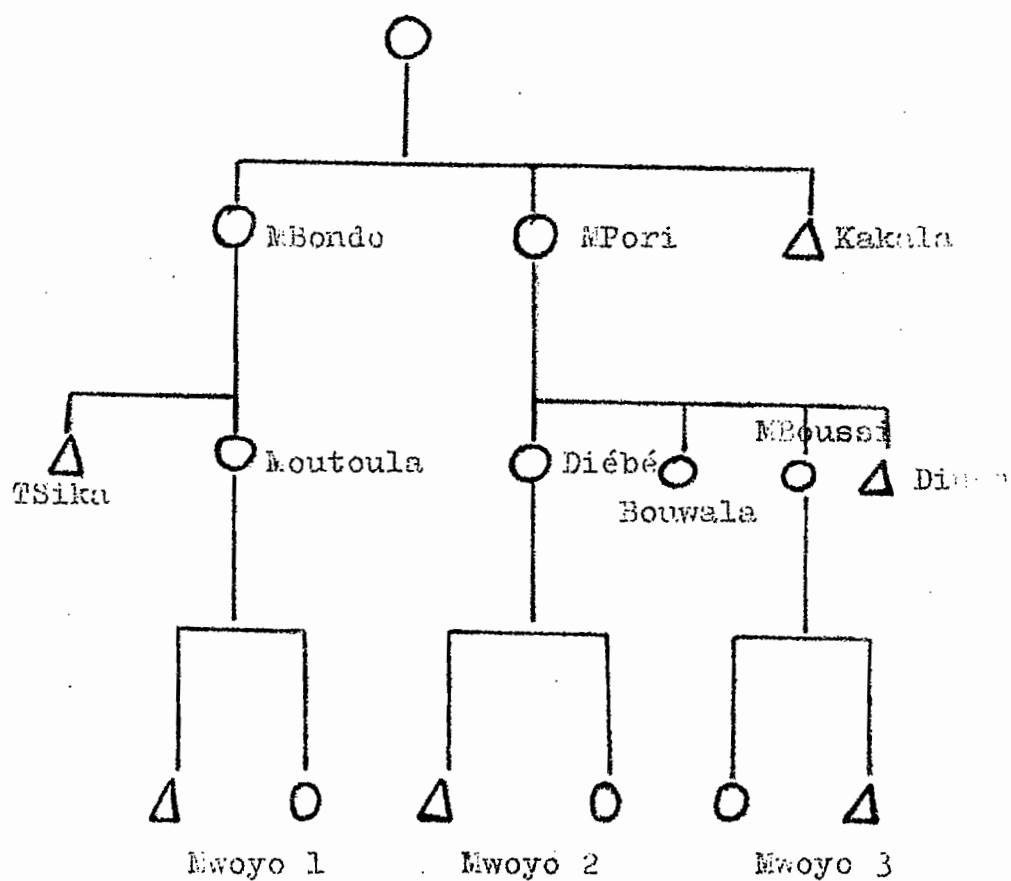
.../...

Il comprend tous les individus des deux sexes qu'ils vivent au-dessus ou au-dessous de la terre, les défunts et les vivants" (77). Le kanda ne rassemble que des membres ayant perdu le souvenir de l'ancêtre commun devenu mythique. Seuls quelques vieillards peuvent retracer à leur manière l'histoire du kanda. Les relations de parenté même ont tendance à se perdre au-delà d'un certain nombre de générations. Mais chacun des kanda possède un nom particulier qui commence en général par "ni". Exemple : Miniangui, Minbundi, indique réciproquement le clan des Miniangui et des Minbundi etc. Un kanda possède des devises (manvila) de l'animal-totem autrefois associé aux guerres ; des mythes ou histoires contées dans les nbongui et des interdits alimentaires, kifunba (78). Quelques exemples empruntés aux kanda Minbundi et Mipéni dans la suite, révèlent que les clans beembé sont encore des réalités vivantes. Chaque kanda a pour principe l'exogamie de ses membres qui doivent chercher à l'extérieur leurs épouses. Cet interdit s'applique à tous les nzo-nguri même pour certains d'entre eux ayant rompu tous liens de parenté à la suite d'une querrelle. Un nzo-nguri est un lignage. La plupart des membres connaissent l'ancêtre du groupe. Le nom de l'ancêtre est régulièrement évoqué (maala) par les membres en toutes circonstances. Plus précisément un nzo-nguri peut se définir comme "un groupe de filiation matrilineaire dont tous les membres partagent le même village" (79). Il est composé de plusieurs nioyo qui correspondent chacun à la structure élémentaire du système de parenté. Un nioyo, appelé "ventre" en Kibeenbé est en quelque sorte l'atome de parenté.

Des nzo-nguri ont apparu à la suite d'une dispute à l'intérieur du kanda. Le cas des Mipéni exposé plus haut démontre comment des groupes devenus nzo-nguri les uns par rapport aux autres ne peuvent cesser d'être parents malgré la segmentation du clan. Chacun a acquis une autonomie relative et tente de recréer sa propre histoire. Les relations réciproques sont entretenues entre nzo mais elles demeurent toutefois profondément limitées. "Les nzo-nguri n'ont pas entre elles cette solidarité qui fait engager les nioyo d'un même village totalement dans l'action et l'aide d'un nzo-nguri à une autre dans un conflit" (80).

Mais l'existence de ces groupes ne doit pas seulement être envisagée d'une manière négative. Certains nzo-nguri rapprochés sont tantôt amenés à se reconcilier. Autrefois ils procédaient au rite de réconciliation par une mise en commun de nourriture et du vin de palme au cours d'un repas en présence des membres de deux ou trois nzo-nguri décidés d'oublier leur passé. Le rituel se faisait en présence des doyens des lignages. Il s'agissait surtout de "relier" les nzo-nguri en un lignage selon l'expression "kuvukusu-kanda". Cette cérémonie est confondue à tort au ngwala, entendu de nos jours comme une association d'entraide. Malgré cela, le principe du rituel de réconciliation constitue un exemple de regroupement actuel des lignages dans la société à partir des associations. Le projet de ces associations, ngwala consiste à remonquer cette unité de tous les nzo-nguri séparés. Entre nzo-nguri et nwoyo la distinction apparaît dans cette remarque de Dupré (Georges) "le nzo-nguri est un matrilignage majeur, représentative locale du kanda, coextensive au village" (81). Il ne peut-être saisi que par rapport à la communauté de résidence. Un village compte plusieurs nzo-nguri localisé dans les quartiers appelés nto-bula. Un nwoyo fait allusion à la filiation (schéma 4 p. 78). Sont du même nwoyo tous ceux qui descendent d'une mère ou grand-mère commune. Dans le Schéma ci-dessus les parents du nwoyo 2 et 3 se reconnaissent comme descendants d'une grand-mère commune. Les trois nwoyo se différencient dans le temps.

SCHEMA 4 Présentation simplifiée d'un "Nzo-Nguri"



1, 2 et 3, constituent un Nzo-Nguri de trois mwoyo

Section 2. La structure Politique

I - LE POUVOIR DU " MFUMU- KANDA "

Un kanda ne devient autonome que lorsqu'il est représenté par une personne de référence. Celle-ci s'appelle, mfumu-kanda ou mukutu-kanda qui est l'ainé de tous les frères parallèles les plus âgés dans un nzo-nguri (matrilignage). En régime matriarcal, le pouvoir bien que détenu par les femmes, est exercé par les hommes. Ceux-ci doivent seulement les consulter régulièrement avant de prendre toute décision. Un mfumu-kanda ou chef dans son matrilignage doit d'abord s'enquérir auprès de sa mère (nguri) ou de sa grand-mère (nwa yayi). La descendance étant féminine, les femmes, surtout les plus âgées, sont aussi à même de transmettre les connaissances du passé utiles pour la survie du lignage. Ces connaissances portent sur tout le savoir social, l'histoire kanda, ses pratiques rituelles, les limites de terroirs etc. L'action et la responsabilité du mfumu-kanda ne se justifient qu'à partir d'une pratique politique. Dans les sociétés lignagères, la politique se définit comme "l'ensemble des processus institutionnalisés, ritualisés, personnalisés ou non par lesquels un groupe social contenant en son sein des sous-groupes, ou se rattachant à d'autres groupes de même type que lui, conteste ou confirme, bref restructure sans cesse la hiérarchie des valeurs, des intérêts, des conduites, qui le constituent en tant que groupe " (82). Le mfumu-kanda exerce aussi une fonction juridique dans le village. Il est responsable de toutes les fautes commises par ses membres. En cas de vol, d'adultère, etc..., il doit réunir les parents pour collecter la somme exigée par le juge. Autrefois, il passait pour être chef de guerre lors des affrontements entre villages. Son rôle consistait à déployer toutes les forces supra naturelles provenant des fétiches du mukono et du muziri etc., pour vaincre l'ennemi.

Le chef du lignage peut devenir chef de village. Ces deux fonctions sont en fait séparées. Un mfumu-kanda qui n'a pas autorité sur le village reste seulement doyen dans son matrilineage. La distinction entre chef de lignage et chef de village (nga-bula ou mfumu-bula) a pris de l'importance pendant l'installation des chefferies après le regroupement forcé des villages en 1930 par l'administration coloniale. Un nga-bula est protecteur de tous les habitants du village parmi lesquels on trouve, de proches parents, des esclaves (Bankutu) et des étrangers (Mizakr...). Le village (voir photo 1 p. 83) dispose (83) d'un hangar (mbongui) où les hommes se retrouvent pour prendre leurs repas de la journée etc. Le chef du village est le nga-mbongui qui commande le hangar. Tous les résidents lui doivent respect et évitent de lui désobéir par crainte d'une réprobation collective des vivants et des ancêtres. Le nga-bula est ngantsi c'est-à-dire, chef de terre. C'est lui qui ordonne l'exploitation du sol à tout parent qui désire y travailler sur la terre lignagère. Le lignage détient collectivement la terre, mais le droit de cultiver une parcelle de terrain n'entraîne pas son appropriation. La terre lignagère est un bien collectif inaliénable. Elle est sous la protection des ancêtres. Mais le ngantsi est la seule personne capable d'assurer la défense de la terre (ntsi). Il peut cependant exiger de la part de chacun des parents de petits cadeaux lors des récoltes, du vin de palme, de la viande ou du poisson au retour de la chasse ou de la pêche etc. Ces cadeaux ne prennent pas la forme d'une "rente foncière", mais symbolisent le pouvoir et l'unité autour du chef. Son pouvoir est associé à la parenté qui fonctionne comme une structure politique dans les sociétés lignagères. Le mfumu-kanda est au centre des échanges matrimoniaux. Il fixe et perçoit la dot qu'il faut distribuer à tous les parents. Au père de sa nièce, il doit payer une somme d'argent ; mais en cas de divorce il rembourse la dot. Le pouvoir du mfumu-kanda ou ngantsi, bien que politique, est profondément religieux car la politique et la religion ne sont dissociables ici que par souci d'analyse.

II - LA FONCTION RELIGIEUSE DU "MFUMU-KANDA "

Les recherches de terrain en anthropologie ont révélé des relations étroites entre parenté et politique dans les sociétés lignagères. Le pouvoir politique est contenu dans le mode d'organisation des sociétés lignagères. Il reste également fondé sur des formes religieuses qui assureront généralement la sacralisation du domaine politique (84). En partant de cette hypothèse on peut cependant concevoir la fonction religieuse du mfumu-kanda dans la société Baceembé.

Le mfumu-kanda n'est pas seulement protecteur du village mais aussi de tout l'environnement social comprenant terres et tombes habitées par les morts du kanda. Les morts devenus ancêtres protègent les vivants dont le mfumu-kanda est l'unique intercesseur. Celui-ci exerce une fonction de prêtre pour tous les cultes rendus aux morts-ancêtres. Par ces cultes dits de terroir, les vivants font des offrandes

à leurs ancêtres (bakuyu) qui ont plusieurs rôles à jouer. Ils sont les gardiens des vivants et de tous leurs biens. Ils fécondent la terre à défricher. Cette terre lignagère est toujours la mère-nourricière, protégée par les ancêtres. On la nourrit par des offrandes en nature, par du vin de palme versé et accompagné d'une prière ou bien par de la viande de chasse etc. La viande est accrochée sur un tronc d'arbre dans un petit panier (nkangala). En retour, les bakuyu apporte au lignage la prospérité et l'énergie utiles. Dans le terroir, les autels sont symbolisés dans le bois sacré

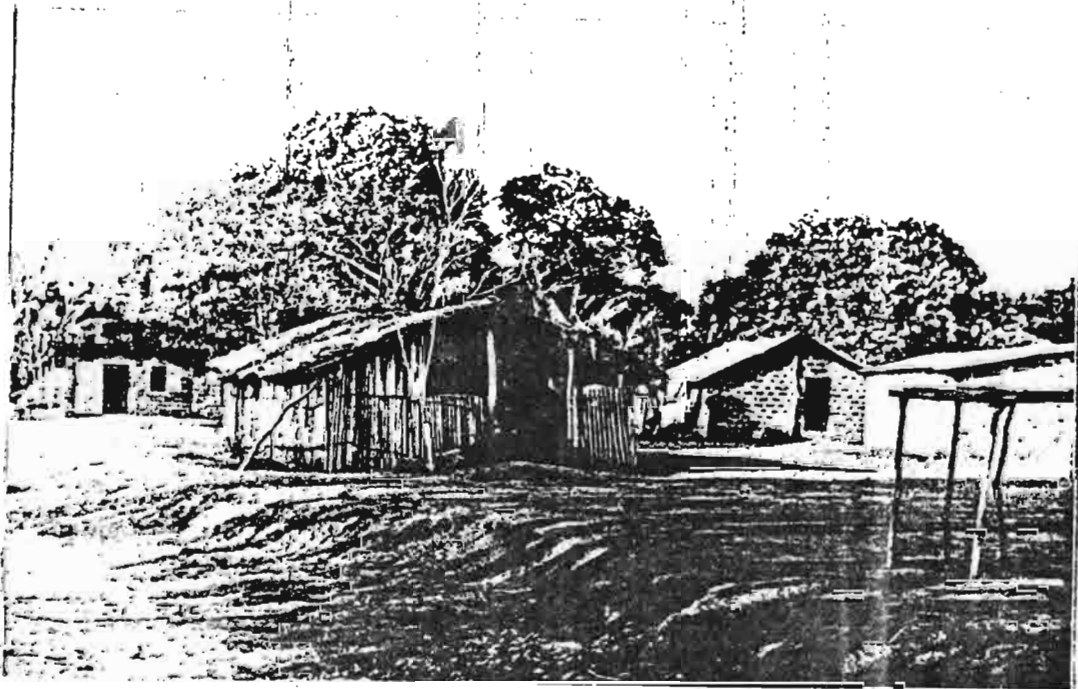


PHOTO 1. - Village Bandzangui, en relief le mbongui et le kikuku (cuisine).

(zumbu ou mabuku) par des hiérogamies naturelles (85) ; tombes, arbres, points d'eau, grottes etc. Les sacrifices ont une utilité économique, car par ce détour, les membres du lignage demandent aux ancêtres l'accroissement de la production et la résolution de tous les problèmes sociaux.

Ces cultes font partie intégrante de la religion traditionnelle. Toutes "les religions africaines visent à rendre un culte à une force ou à être suprême en passant par la méditation du monde des ancêtres garant de l'intégrité de la ville de la communauté" (86). C'est donc à travers les cultes rendus aux bakuyu ou ancêtres lignagers que les mfumu-kanda assoient leur pouvoir.

CHAPITRE 3

LA RELIGION ET LA MAGIE

Section 1. La notion de Dieu

Il y a dans la langue ki-beembé, l'expression suivante : Nzambi-mpungu. L'origine de ce terme reste encore inconnue, mais comme le note Balandier (Georges) "dès le début du XIXe siècle, tous les textes en témoignent, le terme Nzambi-mpungu désigne à la fois l'Être suprême défini par la pensée religieuse kongo et le Dieu des Chrétiens" (87). Ce Dieu est en fait propre à tous les peuples africains, celui qu'on rencontre dans toutes les études anthropologiques. Mais il est "le plus souvent considéré comme trop lointain pour être facilement accessible et le culte s'adresse plutôt aux dieux secondaires, chargés des affaires terrestres, et qui sont plus ou moins ses messagers" (88).

Les Beembé comme beaucoup d'autres peuples ne lui font aucune offrande. Seulement, son nom est toujours évoqué au cours des difficultés quotidiennes. Tout se fait selon la volonté et la force de Nzabi-mpungu. Il est tout puissant "Nzambi wa mu nene" et connaît tout "Nzambi yari". Ils le présentent comme le créateur de toutes choses, de la voûte céleste, de la terre, des hommes, des animaux et de la nature etc. Mais Nzambi quoique tout puissant, est une entité inaccessible aux prières des hommes. Ces derniers pour échanger l'ordre qu'il a établi, s'adressent plutôt aux esprits chtoniens et ancestraux.

Les chefs de lignages (mfumu-kanda), en leur qualité de prêtre de cultes, adressent leurs prières aux bakuyu. Ils recherchent ainsi l'unité, la protection et le renforcement de l'énergie vitale des membres du kanda. L'action des mfumu s'inscrit dans la religion beembé. Mais certains esprits errants peuvent s'ils sont oubliés par les vivants devenir parfois malveillants. Leur colère se manifeste chez les vivants par des maladies en cas de violation des interdits.

.../...

Pour maîtriser cette force, les hommes ont recours à la magie sympathique, qui est une magie bienfaitrice. Les Beembé pratiquent aussi l'autre forme de magie, plus maléfique, celle utilisée par des féticheurs ou ba-nganga. Elle a pour finalité la mise en oeuvre des forces autres que celles des ancêtres.

Dans cet univers de recherche des forces surnaturelles de survie, les Beembé n'ignorent pas que "la présence des esprits et des ancêtres est plus immédiatement perçue que celle de Dieu et elle commande pour une large part toute la vie religieuse" (89). Mais en définitive "Dieu demeure la référence essentielle" (90), symbolisée par Nzanbi-mpungu dont le "christianisme a tenté d'orienter toute la vie religieuse" (91).

Section 2 . La culte des ancêtres

Tous les ancêtres ne sont pas objets de culte. Certains morts du lignage ne deviennent pas ancêtres. Les vivants leur font une sélection basée sur l'âge et le statut social (92). Pour devenir ancêtre du lignage, il faut avoir été de son vivant digne d'une bonne conduite. Les morts non reconnus comme ancêtres ne peuvent par conséquent recevoir de culte. Le culte des ancêtres consiste en des offrandes que des vivants par l'intermédiaire des mfumu-kanda déposent sur les autels aménagés dans les terroirs (zumbu) et dans les maisons des esprits (nzo-bakuyu). Un zumbu encore appelé mabuku est situé à l'intérieur des terres (ntsi). Dans ces lieux on enterre les membres du lignage, on s'y rend pour les travaux agricoles. Les cimetières, nampébè, sont des sanctuaires par excellence où les chefs de lignage s'adressent directement aux ancêtres. Cela est illustré par un de nos informateurs du village Bandzangui ; "chacun avait sa partie de terre, interdite aux autres. On y travaillait. La terre était gardée. On pouvait s'y rendre pour la prière aux anciens (bakuyu). Il y avait des cimetières au Mabuku. On y priait par exemple en cas de maladies, on construisait une maison des esprits, soit au Mabuku soit au village. En cas de maladie on faisait un kibika (prière). Le féticheur dénonçait le sorcier pour savoir si le sorcier était du côté des pères (kitayi) ou des oncles (kanda) . Dans un cas comme dans l'autre on appelait soit le père ou l'oncle pour parler aux ancêtres.

.../...

L'esprit cherchait-il une maison ou du vin de palme ? C'est ainsi qu'on cherchait le mwoyo (fécondité des femmes) par un poulet et du vin" (93).

D'autres sanctuaires sont représentés par des arbres, des points d'eau, des grottes etc. Dans tous les cas, la nature est le lieu permanent de refuge des esprits chthoniens et ancestraux. Ils errent dans la forêt, au village, protègent les vivants, interviennent en cas de maladies et de mauvaises récoltes etc. Le culte des ancêtres et les fétiches collectifs constituent les éléments essentiels de lutte contre la sorcellerie et les mauvais esprits. Cette lutte rend possible la construction dans les villages des maisons des esprits. Ces cases contiennent de nombreux fétiches et squelettes humains symbolisant un ancêtre gardien du village, du groupe résidentiel et assurant l'intégrité et la prospérité de ce dernier.

I - LA MAISON DES ESPRITS, "NZO-BAKUYU"

Une maison des esprits ne se construit pas au hasard. Les esprits, bakuyu, seuls réclament chez les vivants la construction de leur demeure. La demande se fait par le truchement des rêves ou des maladies quelquefois mortelles qui menacent la fécondité des femmes etc. Le mfumu-kanda construit un nzo pour abriter les esprits errants qui ont horreur de l'insalubrité selon l'expression, a-kana. Une fois introduit dans la maison, ces esprits deviennent les défenseurs du groupe contre tout mal d'où qu'il provienne.

La protection est matérialisée par divers objets. On observe dans le nzo de petits trous creusés sur le sol et à l'intérieur desquels le chef du lignage verse du vin de palme. Chaque trou symbolise un membre du lignage. La fermeture d'un trou peut-être une menace sur la vitalité d'un parent. L'accès dans le nzo-bakuyu est interdit aux femmes, mais reste libre aux enfants et aux neveux de sexe masculin, à condition d'être introduit par le propriétaire du nzo.

D'après notre informateur du village Kingoye, une maison des esprits peut contenir autre chose. " L'esprit a besoin d'une maison, on la construit et on installe un Muziri (squelette) recouvert d'une tissu ou d'une couverture de couleur rouge ou noire. Les couvertures venaient de Kibitji chez les Bayaka et les Bakongo. Dans cette maison ne ~~pou-~~
~~vont y entrer que~~ des personnes de la famille sauf des épouses. D'ailleurs les femmes qui ont leur règle n'y entrent pas car on ne peut savoir si elles ont ou non leur règle. Dans la maison il y a une calèbasse de fétiches, de statuettes qu'un féticheur célèbre a fabriqué" (94).

Une maison des esprits contient tous les fétiches collectifs lignagers. Ce sont par exemple, le nkangala, petits paniers d'offrandes. Des statuettes de protection individuelle ou collective etc. Un chef de lignage peut vouloir l'exhumation d'un parent autrefois décédé. Les ossements rassemblés en squelette forment un muziri que l'on peut sortir du nzo-bakuyu pour être exposé sur la place publique.

II - LE " MUZIRI ET LE " NKONDI"

Le Muziri ou squelette de l'ancêtre ne peut-être vénéré. "Ce n'est pas un idole. Il permet seulement d'assurer la pérennité d'un nga-hala défunt célèbre pour sa justice et pour la prospérité qu'à connu avec lui le village" (95). Un muziri (96) remplit plusieurs fonctions, celle de protection du village contre les sorciers et le vol. Il répond à toutes les demandes, prédit l'avenir. Avant de se rendre sur les lieux de combat, les guerriers interrogent leur muziri pour être sûr de la victoire ou de la défaite. Le muziri peut être aussi associé au mukomo, autres fétiches plus importants pour la défense du village et l'invulnérabilité des combattants sur le champ de bataille . D'après un autre informateur de Kingoye, ". En ce temps là on mettait dans cette maison des esprits une calèbasse (kisa kia mukomo) pour toutes actions concernant la guerre. Vous pourriez requérir sa permission. Vous prenez du vin

de palme et vous le répandez autour de la calebasse avec de l'eau ; vous pourriez alors vous battre. Vos balles tueront les autres sans que vous soyez atteint " (97).

En effet, le mukomo " c'est une magie de protection qui vise à réduire de ~~plusieurs~~ façons le nombre de morts au combat " (98). Le desservant de cette magie s'appelle le nganga-mukomo. Mais cette magie présentée comme essentiellement protectrice ne doit pas cacher l'autre aspect agressif car " la protection dont le nganga-mukomo dote les guerriers est en même temps action agressive puisque la noix de kola qu'il crache sur les assistants doit rendre leurs fusils meurtriers à chaque coup " (99).

Le nkondi, autre fétiche souvent utilisé par les Beembé est une sorte d'ordalie pour détecter les voleurs ou les sorciers. Il se présente sous plusieurs aspects. C'est d'abord un liquide que l'on fait boire aux accusés. Seul le coupable peut s'intoxiquer et trouver la mort. C'est aussi une statuette faite par un féticheur, nganga-nkondi. La statuette remplit les mêmes fonctions que le nkondi liquide. Le nkondi comme le mukomo est une force qui peut devenir maléfique pour la communauté villageoise. La comparaison faite par Georges Dupré nous montre comment l'esprit nkondi, récupéré par le nga-bula (chef du village) au service de son pouvoir personnel devient finalement incompatible avec les exigences du nkondi qu'il faut nourrir de chair humaine. Le chef du village devient par conséquent sorcier.

Section 3. La lutte contre les sorciers et les esprits du mal

Dans les sociétés africaines, la maladie et surtout la mort, procèdent souvent des causes surnaturelles. Elles sont le fait d'homme vivants doués d'un pouvoir spirituel ; les sorciers, les génies de la nature ou esprits des morts etc. Pour se protéger, les hommes doivent observer les coutumes héritées des ancêtres, car la violation des interdits s'avère dangereuse. Ils peuvent aussi se procurer des fétiches doués d'une force anti-sorciers. Cette défense des sociétés contre les

forces de destruction place collectivement les individus dans une situation difficile dont la solution ne peut être trouvée que par un ultime recours à la magie. Q'en est-il exactement dans la société beembé ?

I - LES FETICHEURS, "BA-NGANGA"

Seuls les ba-nganga remplissent ce rôle de défense contre les sorciers. Ils possèdent dans le cadre de la lutte contre toute forme de sorcellerie, un pouvoir magique capable d'agir même à distance. Cette force se trouve dans les fétiches, nkisi ou encore ma-nganga que toute personne peut acquérir en vue d'une protection. Le nganga est un féticheur. Il possède par ailleurs le don de voyance qui lui permet de détecter un sorcier. Par la suite il peut agir pour l'anéantir si la force mise en jeu est supérieure à celle qui lui est opposée.

La démarche du nganga s'effectue souvent en deux phases. Premièrement, au moment de la maladie, les parents du malade soumettent celui-ci aux soins du féticheur. Deuxièmement, le féticheur est consulté après la mort du malade. Pour le dernier cas, il existe trois possibilités. D'abord l'interrogation du cadavre (100) dont la réponse aux questions posées publiquement dépend des mouvements particuliers du cercueil qui doit dénoncer le coupable ; ou bien on soumet les coupables à une ordalie telle que le nkondi. Cette épreuve du nkondi peut causer la mort du sorcier. Enfin le nganga peut agir directement en déployant une force qui doit atteindre mortellement le sorcier (101).

Dans les villages, le recours au nganga n'a lieu que lorsque le sorcier, nga-makundu refuse de se dénoncer. Le chef de lignage convoque tous les parents âgés à un conseil, le conseil lignager. Celui-ci se présente comme une cérémonie du kibila (102) au cours de laquelle le doyen d'âge invoque les ancêtres et interroge les vivants pour leur demander à tous la guérison du malade. Cette réunion dont le but final est de faire appel à l'intervention des esprits des morts - ancêtres, consiste aussi à persuader le sorcier qui peut craindre d'être ainsi découvert. Le kibila n'est qu'une forme de stratégie dans la voie du rétablissement du malade. Il repose sur la croyance selon laquelle, tout sorcier ne peut agir que par l'intermédiaire des canaux de la parenté.

.../...

En effet, dans la société beembé, toute personne pourvue d'un nkundu est capable d'ensorceler en s'emparant de l'âme ou du double (nwutu) de sa victime. Cette dernière trouve la mort soit par maladie ou par accident etc. Le nkundu est un organe biologique transmissible parfois héréditairement dès la naissance (103). L'individu porteur d'un nkundu est doué d'une force, laquelle associée à un totem, kibandu accentue son pouvoir de destruction. Mais les deux éléments, nkundu et kibandu sont rarement détenus ensemble. On peut posséder un totem sans nkundu. Celui-ci seul permet alors de nourrir le totem avec la "chair humaine". Une autre forme de sorcellerie selon toujours la ~~théorie~~ Beembé est celle caractérisée de sorcellerie bienfaisante (nkundu dia di bwe). Elle ne présente aucun danger pour son possesseur. Au contraire elle assure la protection de la personne et contribue à son bonheur. Par contre les individus porteurs d'un nkundu malfaisant ne peuvent vivre longtemps. Ils finissent par être capturés dans les pièges à sorciers que sont les fétiches (nkisi) faits par un nganga.

La distinction entre féticheur et sorcier apparaît dans la comparaison entre magie et sorcellerie. La magie désigne "un ensemble de techniques permettant au spécialiste qui les apprises d'agir sur le monde visible et invisible, grâce à sa maîtrise des forces cachées" (104). La magie tend vers la domination et la repression des forces du mal (105). Le nganga (féticheur) est finalement un personnage ambivalent qui utilise les nkisi pour tuer les sorciers, mais souvent accepte aussi de les guérir.

Le nganga est aussi un guérisseur qui a une bonne connaissance des plantes qui constituent la pharmacopée traditionnelle. C'est un praticien de la magie blanche. La sorcellerie au contraire est anti-sociale et destructive. Elle fait partie de la magie noire. Dans le passé, elle a contribué à la segmentation des clans en lignages. Le sorcier comme nous le dit Froelich "est un individu doué consciemment ou non, d'un pouvoir supra normal maléfique" (106).

II - L'ESPRIT DE L'EAU, "MUKISI"

Si le féticheur peut guérir un malade, tuer un sorcier, son activité se situe dans le pôle bénéfique de la magie. Il met à son service des fétiches anti-sorciers. D'autres esprits orientés dans le même but se rattachent à l'eau Mukisi mampa. Ce sont surtout les femmes possédées par cet esprit qui deviennent des féticheuses, nganga-mukisi. L'esprit mukisi égaré ronge le corps des femmes en les rendant stériles, malades, folles, etc. La cheftaine, na-nganga c'est-à-dire celle à qui on a confié la malade, organise une cérémonie, le Siku. Cette cérémonie est capitale pour la guérison du malade. Le Siku se définit comme une "cérémonie nocturne au cours de laquelle des femmes seront possédées par l'esprit et seront ainsi désignées pour lui être consacrées au cours des cérémonies suivantes, la découverte des pierres sacrées dans une rivière, le sacrifice du cochon, le choix entre le vin et l'eau" (107). Cette cérémonie permet la captation des mikisi d'eau ou esprits bénéfiques (Mukisi-mampa). Mais ces esprits, associés aux esprits des morts, bakuyu peuvent devenir dangereux lorsqu'ils sont utilisés par des sorciers. Ils sont ambivalents (108).

Le Siku beaucoup plus que le kibila offre la possibilité aux femmes du lignage d'exprimer leurs rancœurs (nu-niongui) publiquement devant toute la famille réunit autour du chef de lignage. Cette confession collective à une fonction thérapeutique. Elle est importante car comme le note Dupré (Marie-Claude) ; " les nkisi n'existent que dans leur rapport aux vivants et ce sont les actes des vivants qui leur donnent vie et pouvoir" (109). En effet ajoute l'auteur " les Nkisi n'agissent que lorsque les circonstances le leur permettent et ces circonstances sont créées par toute la famille dans les relations sociales familiales". L'esprit de l'eau, mukisi autant que les esprits de la terre et du ciel, mukomo, nkondi etc., font partie de l'univers religieux beembé.

C H A P I T R E 4

LE DYNAMISME DE LA RELIGION TRADITIONNELLE

La religion traditionnelle Beembé se présente comme toute religion africaine traditionnelle. Celle-ci comprend selon Jean Girard "deux plans religieux distincts et successifs" l'animisme et le fétichisme culturel. L'animisme " plus ancien, caractérisé le stade idéalisé où le groupe humain en son extension maximum forme le clan. Les individus qui le composent sont harmonieusement intégrés en un tout cohérent, pourvus d'une force vitale unique, collective, expliquée par une cosmogonie onniprésente" (110). Ce stade voit s'affirmer le totémisme c'est-à-dire le culte rendu à l'animal mythique considéré comme ancêtre. "Cette alliance par le sang entre le clan et son totem établit une parenté, presque une complémentarité qui, seule, permet la vie symbolique du groupe dans son milieu ambiant" (111). Ce stade est pratiquement dépassé par la société beembé. Les groupes claniques ne connaissent plus que le fétichisme culturel, qui un palier culturel où prédomine la recherche du fétiche de puissance collective et personnelle.

Section 1. De la hiérogamie naturelle à la Hiérogamie artificielle.

Durant la seconde moitié du XIX siècle, le peuplement des plateaux s'effectue de connivence avec la segmentation des clans. L'émiettement des groupes accélère l'occupation du territoire. Chaque clan (Kanda) est sous l'autorité de son chef, le mfumu-kanda, et du pouvoir des morts qui assurent protection des lignages. Des cultes sont rendus aux morts- ancêtres sur des sanctuaires symbolisant la hiérogamie naturelle. Le mfumu-kanda est toujours l'intercesseur du groupe auprès des ancêtres. Il détient le fétiche collectif du lignage et les totems animaliers. Il est le chef des terres garant de l'intégrité du lignage. Celui-ci se sédentarise, exploite la nature. Avec le déplacement forcé des villages au début de la colonisation, on assiste à un déplacement des lieux de cultes de terroir dans les villages, au milieu des habitations. Ce déplacement ne signifie point l'abandon des cultes, mais correspond à l'émancipation économique du groupe social.

La hiérogamie naturelle est représentée artificiellement par les maisons des esprits, nzo-bakuyu. C'est à l'intérieur de ces maisons que vont se concentrer désormais tous les fétiches de possession collective et des fétiches individuels. On peut citer comme fétiche individuel, le fétiche du mukomo, sorte dealebasse recherchée pour toute action individuelle. L'esprit du mukomo est essentiellement nuisible à la société car il pousse celui qui le possède à tuer. D'autres éléments de puissance individuelle sont les totems - animaliers qui se transmettent de père en fils ou d'oncle à neveu etc. Les totems associés au nkundu sont de plus en plus au service de l'individu. " Les fétiches de puissance personnelle correspondent à un stade plus avancé sur la voie de l'individualisation" (112). Les nzo-bakuyu deviennent des dépôts de richesses des mfumu-kanda. Ces richesses sont constituées par des objets de valeur tels que le sel, la poudre de chasse, le fusil, les tissus, l'argent etc, que les chefs de lignages acquièrent dans le commerce ou les échanges matrimoniaux etc. Aujourd'hui encore, les maisons des esprits sont des lieux sûrs de protection des biens personnels des mfumu-kanda. " L'association de la religion à la richesse est à bénéfice réciproque. La religion promet et protège la richesse et celle-ci par sa seule existence apporte la preuve concrète de la puissance des êtres surnaturels auxquels recourt la religion " (113).

Le fétichisme **culturel** condamné sans cesse par les religions universalisantes n'est pas une forme culturelle statique. Il n'est pas non plus séparé de la religion traditionnelle orientée nécessairement dans la voie du progrès social.

Section 2. La crise du système lignager et la création de nouveaux rapports sociaux

La religion traditionnelle, base du pouvoir des aînés garants des traditions connaît une plus grande dégénérescence après la campagne d'éradication de tous les fétiches et de pénétration du mode de production capitaliste. La destruction des nkisi et l'interdiction des cérémonies religieuses comme le Siku et le Ki-tu furent l'action des missionnaires et de l'administration coloniale, dans le but d'imposer le Christianisme comme Religion Nouvelle.

.../...

C'est l'Armée du Salut qui apparaît en 1940 et 1941 comme le premier des cultes anti - sorciers en pays Beembé. Elle est suivie par le Mouvement Croix Koma (114). Georges Dupré estime à environ 5500 le nombre de Beembé qui se rendirent à Kankata "soulever la croix" et jurèrent de ne plus ensorceler leurs parents.

Pour la plupart ce sont des mfumu-kanda, principaux accusés d'actes de sorcellerie qui se rendirent à Kankata munis de tous leurs fétiches pour s'en débarrasser. Cette campagne d'éradication non encore achevée en pays Beembé (115) a pour conséquence, l'affaiblissement du pouvoir des chefs lignagers (mfumu-kanda) dont le processus de destabilisation du système lignager n'a eu lieu qu'avec la mise en place du système colonial. Avant l'intervention de l'administration coloniale, les sociétés concessionnaires avaient tenté, sans aucun succès, l'introduction des rapports marchands, visant ainsi la substitution du mode de production capitaliste au mode de production précapitaliste (116). La transformation du mode de production précapitaliste sera le but fixé par l'administration coloniale. Celle-ci dut par la force des armes, contraindre les populations à l'exécution des travaux dits d'intérêts collectifs tels que le portage des produits vers la côte, les prestations de nourriture aux employés de l'administration et aux ouvriers dans les chantiers, enfin le paiement de l'impôt de capitation etc.

L'intervention de l'administration coloniale se heurte à la résistance paysanne. Elle aboutit à la désorganisation des lignages par le massacre des populations, l'emprisonnement des membres refusant de se soumettre et la perte du pouvoir d'achat des mfumu-kanda qui ne pouvaient acquérir des biens de prestige auprès des compagnies concessionnaires. Les mfumu-kanda pour compenser la perte de leur pouvoir d'achat acceptent de fournir des membres pour les recrutements sur leur chantiers par exemple celui de la construction du chemin de fer Congo Océan. Malgré toutes les difficultés dues aux mauvaises conditions de recrutement et de travail, le développement du salariat devait signifier pour les mfumu-kanda une reprise du contrôle de la circulation des biens de prestige par la vente pour les jeunes de leur force de travail. "Mais compte tenu des conditions dans lesquelles s'effectue le recrutement et du fait de l'absence prolongée des dépendants, les chefs n'ont aucune

C'est l'Armée du Salut qui apparaît en 1940 et 1941 comme le premier des cultes anti - sorciers en pays Beembé. Elle est suivie par le Mouvement Croix Koma (114). Georges Dupré estime à environ 5500 le nombre de Beembé qui se rendirent à Kankata "soulever la croix" et jurèrent de ne plus ensorceler leurs parents.

Pour la plupart ce sont des mfumu-kanda, principaux accusés d'actes de sorcellerie qui se rendirent à Kankata munis de tous leurs fétiches pour s'en débarrasser. Cette campagne d'éradication non encore achevée en pays Beembé (115) a pour conséquence, l'affaiblissement du pouvoir des chefs lignagers (mfumu-kanda) dont le processus de destabilisation du système lignager n'a eu lieu qu'avec la mise en place du système colonial. Avant l'intervention de l'administration coloniale, les sociétés concessionnaires avaient tenté, sans aucun succès, l'introduction des rapports marchands, visant ainsi la substitution du mode de production capitaliste au mode de production précapitaliste (116). La transformation du mode de production précapitaliste sera le but fixé par l'administration coloniale. Celle-ci dut par la force des armes, contraindre les populations à l'exécution des travaux dits d'intérêts collectifs tels que le portage des produits vers la côte, les prestations de nourriture aux employés de l'administration et aux ouvriers dans les chantiers, enfin le paiement de l'impôt de capitation etc.

L'intervention de l'administration coloniale se heurte à la résistance paysanne. Elle aboutit à la désorganisation des lignages par le massacre des populations, l'emprisonnement des membres refusant de se soumettre et la perte du pouvoir d'achat des mfumu-kanda qui ne pouvaient acquérir des biens de prestige auprès des compagnies concessionnaires. Les mfumu-kanda pour compenser la perte de leur pouvoir d'achat acceptent de fournir des membres pour les recrutements sur leur chantiers par exemple celui de la construction du chemin de fer Congo Océan. Malgré toutes les difficultés dues aux mauvaises conditions de recrutement et de travail, le développement du salariat devait signifier pour les mfumu-kanda une reprise du contrôle de la circulation des biens de prestige par la vente pour les jeunes de leur force de travail. "Mais compte tenu des conditions dans lesquelles s'effectue le recrutement et du fait de l'absence prolongée des dépendants, les chefs n'ont aucune

prise sur les conditions de vente de la force de travail par les dépendants. Dès lors c'est aux capitalistes que revient le rôle dominant et les rapports qui se sont établis entre système lignager et système capitaliste doivent être compris comme des rapports de subordination du premier au second" (117).

Les cadets en vendant leur force de travail sur le marché libre du travail acquièrent par leur salaire un certain pouvoir d'achat. Ils deviennent de moins en moins dépendants de leurs aînés, les mfumu-kanda. Ils sont même capables d'épouser une femme sans recourir au financement de ces derniers. Seulement les mfumu-kanda reprennant le pouvoir politique et économique sont obligés de monétariser la dot afin de contrôler l'accès aux femmes par les cadets et encore font peser sur eux des menaces magico-religieuses sous forme de sorcellerie. Ainsi donc, "le système lignager non seulement se subordonne politiquement à l'administration coloniale, mais encore se transforme profondément en acceptant le salariat comme une des formes de sa reproduction propre" (118).

Le mode de production capitaliste avec toutes ses conséquences sociales ne doit pas être considéré comme cause unique de transformation de la société. Il ne faut pas non plus voir dans les forces économiques induites de l'extérieur comme facteur décisif de changement social des sociétés étudiées par les anthropologues. Se limiter à cette seule constatation serait médiocre (119) car "les études orientées vers l'explication des changements des "sociétés traditionnelles" ne nous éclairent pas seulement sur le devenir de celles-ci mais aussi sur leurs structures et leur organisation antérieure" (120). Aussi est-il intéressant de s'interroger sur le passé de cette société beembé laquelle a réussi par une sorte de mouvement intérieur s'imposer une organisation sociale et politique.

La société beembé a connu cependant à l'époque précoloniale des transformations sociales, politiques et religieuses, que la colonisation est venue interrompre. Cette dynamique interne d'une société naissante (121) aura d'ailleurs pour effet d'abréger la colonisation du pays. Au XIX^e siècle, la mise en place du peuplement se réalise dans un état de guerre permanent. La guerre est régulière. Elle oppose des villages même entre ceux liés par des relations de parenté ou d'alliance.

.../...

Les causes de la guerre résultent des faits quotidiens. L'hostilité entre villages empêche les habitants de s'hasarder hors du terroir. La solidarité est limitée dans le village, elle est plus prononcée pendant la préparation des combats, autour du chef de guerre, le mfumu-muzingu (122). Ce dernier en tant que responsable de la guerre et des conséquences de celle-ci est prêt à dédommager toutes les pertes causées par la guerre. Un pareil dédommagement nécessite des moyens que les hommes riches seuls peuvent obtenir. Georges Dupré, analysant la guerre chez les Bembé démontre comment elle était devenue un moyen de domination économique et d'articulation des inégalités sociales. Dans cet état de guerre, "le village est une communauté ou chacun à sa place dans la division du travail guerrier" (123). "L'état de guerre domine toutes les activités sociales, détermine les conditions de la production et des échanges et les formes des rituels et les normes de l'éducation" (124).

Les nkanyi qui interviennent par leur courage et grâce à leurs pouvoirs spirituels pour mettre fin à la guerre, imposent un ordre politique au lieu d'un ordre économique qui s'amorce dès la création des marchés (125). La guerre comme moyen de peuplement est parvenue dès l'installation de la paix à modeler la société en un ensemble politique cohérent. Les kanda les plus puissants qui ont imposé leur domination peuvent dès lors contrôler les marchés en création, et faire des nkanyi des hommes riches du commerce de traite des esclaves et des activités guerrière. Cette pratique des échanges sur les marchés avait pu susciter une idéologie de la réussite sociale fondée sur le travail (126).

Cette idéologie issue des transformations socio-politiques a plutôt servi l'administration coloniale qui réussit à faire des nkanyi des auxiliaires de son pouvoir. Le pouvoir colonial au lieu d'achever le processus de paix déjà entamé, a plutôt causé chez les populations un traumatisme social nécessaire à l'introduction du mode de production capitaliste. Ce dernier est toujours considéré dans la plupart des sociétés africaines comme la cause principale d'apparition des faits sociaux nouveaux. Tel apparaît ici le cas des ngwala ou associations d'entraide que nous nous proposons d'analyser dans les pages suivantes.

T R O I S I E M E P A R T I E

LA SOLIDARITE SOCIALE

ET LES STRUCTURES D'INTEGRATION

C H A P I T R E 1

L'ASSOCIATION DES MIPENI

Section 1. Le récit de la dispersion du " Kanda "

Le récit de la migration du clan Mipéni n'est évoqué ici que comme simple indication de ce que pourrait un jour constituer l'histoire du kanda. Nous n'avons nullement la prétention d'écrire cette histoire pour laquelle il n'existe que des traditions orales. Nous tentons par cette rétrospective d'approcher quelques faits historiques liées à la création de l'association, Ngwala. Dans la rédaction de l'histoire des Beembé, la tâche de l'historien est compliquée du fait qu'il se base sur des récits souvent contradictoires obtenus pour un même kanda. Il appartient à l'historien de considérer ces indications comme fragments d'une histoire qui se voudrait complète ou bien simplement comme histoire différente (127).

Tous nos interlocuteurs affirment qu' avant l'époque coloniale, leurs ancêtres ont vécu longtemps au village Makélé qu'ils ont ensuite abandonné au profit du village Moussengué. Il est à ce propos difficile d'avoir plus de précisions sur leur origine au moment du peuplement de Makélé, village Téké ou s'est probablement constitué le noyau. Ainsi par hypothèse on peut préciser que l'histoire de la migration des Mipéni commence au village Makélé. Le contact Kongo et Téké ayant prévalu au XIXe siècle lors de l'occupation du pays par les Kongo est un argument qui milite en faveur de l'origine Téké des ancêtres du clan Mipéni. D'ailleurs, certains de leurs ancêtres de la lignée de Mouboultoutou, n'hésitèrent pas à trouver refuge en plein pays Téké après la segmentation du Kanda, tandis que d'autres vinrent s'installer chez les Beembé.

Aujourd'hui, les Mipéni ont encore le souvenir de leurs anciens villages situés dans les terroirs où l'on trouve des ~~tombes~~ de leurs ancêtres. Ces tombes sont devenues des lieux sacrés réservés à divers cultes. Ils se souviennent aussi de l'organisation lignagère avant l'éclatement du clan. Certains estiment à trois niyo, le nombre de lignages du kanda.

.../...

D'autres au contraire se limitent à deux. Le nombre des anciens chefs de mioyo (lignages) ~~sonsidérés~~ considérés comme ancêtres et cités par les uns comme par les autres diffèrent. Mais au-delà de toutes controverses, on peut considérer comme certain ce qui suit selon notre analyse des informations.

Autrefois à Makélé, deux personnages Ngwa Boussi et Mouboultoutou étaient deux frères en tête de la hiérarchie lignagère du clan. Chacun d'eux était représentant d'un matrilignage (nwoyo). Ces deux frères, mariés se retrouvent avec tous leurs parents à Moussengué, second village qu'ils fondèrent après Makélé. Au cours d'une pêche féminine, leurs épouses se disputèrent un poisson silure. Les femmes nîpéni, mécontentes du partage déclenchèrent une bagarre suivi d'une dispute après laquelle Ngwa Boussi et Mouboultoutou, incapables d'apaiser les esprits décidèrent la séparation des mioyo. Cet incident fut la cause de la dispersion des lignages en quête de nouveaux terrains d'habitations et de cultures (128). Cette dispersion eût pour conséquence, l'affaiblissement des liens de parenté. Même les cadets soumis aux deux aînés furent entraînés à la révolte, cherchant par conséquent leur autonomie. La plupart des lignages s'installèrent dans de nouveaux villages ~~distantes~~ des autres et dans un isolement effrayant.

Cet éparpillement à une époque très marquée par des guerres intervillageoises n'a fait qu'accentuer le déséquilibre social de tous les segments du kanda. Ce dernier par absence d'unité était devenu incapable de regrouper ses membres pour honorer et enterrer ses morts lors des funérailles, et même d'organiser des fêtes rituelles du ki-tu ou bien d'être représenté aux fêtes de ses voisins. Ainsi, le kanda autrefois symbolisé par l'animal panthère (ngho) à cause de ses nombreuses victoires de guerre était tout à fait déshonoré. Son manque de dynamisme dans toutes les occasions cérémonielles avait sensiblement affecté le pouvoir et la richesse des chefs de lignages. Cette richesse était essentiellement constituée par des biens d'échange : sel, poudre de chasse, fusil, tissus, esclaves etc., que l'on obtenait lors des mariages, du commerce de traite, des guerres, des funérailles, et des fêtes ki-tu etc. Leur détention permettait la formation d'un certain capital à partir duquel un chef de lignage négociait sa participation à toutes les cérémonies et affirmait sa supériorité sur l'ensemble des cadets. -

.../...

Afin d'éviter de tomber sous la dépendance d'autres lignages, les chefs lignagers n'avaient d'autres possibilités que celles de participer activement au commerce de traite des esclaves. Ainsi, ils vendaient des membres indésirables du lignage : un neveu, une soeur, un cadet ; ou bien encore ses propres biens : fusils, bêtes etc, parfois et cela fréquemment ils obligeaient leur fille, soeur ou nièces etc, à épouser un créancier. La dot (bila) versée pour ce mariage devait alors couvrir la dette.

L'acquisition des biens funéraires pour enterrer dignement leurs morts, ruina les lignages Mipéni isolés et les contraignit à se conduire en véritables marchands d'esclaves et cela au détriment de leurs propres lignages. Cette situation dura pendant toute l'époque précédant la colonisation. Quand celle-ci débuta, les dépenses aux moments des funérailles devinrent de plus en plus élevées à cause de la monétarisation de l'économie, de la destabilisation du système lignager et du travail forcé. La société beenbé fut entièrement soumise aux ordres de l'administration coloniale dont la conséquence ultime fut de transformer les rapports lignagers. Pour enterrer leurs morts, les chefs lignagers devaient tout acheter. Le cercueil en planches remplaça celui en fibres de palmier. Les draps blancs furent substitués aux nattes, couvertures, tissus de raphia, etc. Les bougies, parfums firent leur apparition. Les biens nouveaux importés de l'occident vinrent transformer les rites funéraires. Pendant les veillées mortuaires, les prestations, na-kanguï qui autrefois se faisaient en nature trouvèrent leur équivalent en argent. Il devenait plus aisé de transporter de l'argent dans une poche que d'avoir sur soi un régime de bananes, une gourde de vin de palme ou de traîner un animal pour participer aux funérailles des parents situés à plusieurs kilomètres.

Devant ces conditions de vie rendues plus difficiles par la transformation de la société, les Mipéni pour mettre fin à ce désordre social instituèrent en 1949 le regroupement des lignages (mioyo). Une lettre adressée à tous les aînés des mioyo aboutit à la création d'une associa-



PHOTO 2 - Mfumu-kanda du Ngwala Mipéni à Manguembo (Mouyondzi)

tion, Ngwala à Kipéni, grâce à l'idée suggérée par Nzaba Makélé (129) au début de 1949.

Section 2. Organisation du " Ngwala "

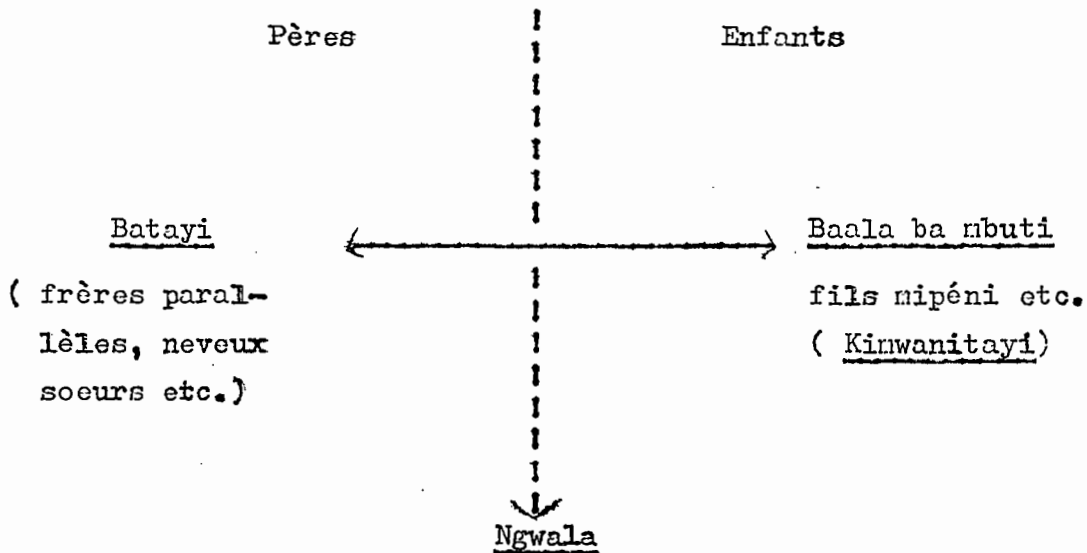
Après leur arrivée au village Moussengué, les Moussengué, les Mipéni furent de plus en plus nombreux. On les retrouve dans la plupart des villages du District. Leur nombre exact échappa aux fondateurs de l'association, obligés de diffuser la nouvelle du rassemblement dans toutes les directions. L'appel à la réunion tenue au début de 1949 a certainement mobilisé plus de la moitié des mipéni, excepté tous ceux qui s'étaient réfugiés chez les Téké et le Yaka, autres ethnies voisines mais différentes des Beenbé. La réunion commencée avant la fin de la matinée fut aussi une occasion propice de retrouvailles entre membres des lignages devenus nzo-nguri les uns par rapport aux autres et contraints selon la théorie du kanda à ne plus cohabiter. Du vin de palme et de la nourriture en abondance devaient confirmer cette initiative et la part offerte aux ancêtres allait accroître incontestablement la chance des promesses du lendemain. La réunion s'acheva sur la composition d'un bureau. Ce bureau allait devenir une structure dynamique chargée d'organiser les recrutements, la collecte de l'argent et l'aide aux adhérents.

I - LA STRUCTURE

Le Ngwala mipéni est une organisation d'entraide du kanda. Le Kanda est le seul concept qui définit le clan chez les Beenbé. Tous ceux qui font partie du kanda suivant un lien de descendance ou de naissance sont admis de plein droit au ngwala. Le bureau se veut un modèle représentatif du kanda. Les membres du bureau sont choisis parmi les lignages (mioyo) ayant accepté le contrat d'adhésion. Cette forme de recrutement implique la hiérarchie suivante, fonction elle-même du principe de séniorité. Les aînés occupent la direction de l'association. Ils sont chefs des lignages. Ce sont aussi les géniteurs des enfants qui adhèrent au ngwala. Avec leurs frères et neveux ils forment la classe des pères : les Batayi. Les autres adhérents forment la classe des enfants (fils) : les Baala ba mbuti.

.../...

Schéma 5. Les sens de la solidarité
du Ngwala Mipéni



Le Ngwala est fondé sur la solidarité lignagère en cas de décès d'un parent, dont le couple père, fils, fondamental dans l'association est formé des unités en complémentarité réciproque. La solidarité des Batayi se manifeste en fonction de celle des Baala ba mbuti selon le principe général des échanges dans la société, celui devolu aux funérailles, mariages, et fêtes diverses. Les cotisations versées par les membres parviennent au bureau par le truchement des trésoriers, avant d'être distribuées aux bénéficiaires,

Le modèle de fonctionnement satisfait à la définition d'une structure en ethnologie (130). Il est calqué sur le principe d'organisation lignagère. Les chefs de lignages ne sont pas de simples aînés comme les autres. Ils détiennent le savoir et le pouvoir lignagers. Leur présence au ngwala devient l'occasion de renforcer l'énergie vitale du Kanda. L'association n'est plus au début de 1949 une simple organisation d'entraide face à la mort des membres, mais la condition nécessaire pour

le kanda nipéni de manifester politiquement et idéologiquement sa présence après une longue période d'inertie.

II - LE FONCTIONNEMENT

L'association reçoit des versements de 967 adhérents appartenant à 13 villages que les membres du bureau sont sensés contrôler. Chaque village a son trésorier chargé de demander les cotisations à domicile, dès qu'un décès est annoncé. Les villages plus étendus peuvent avoir plus d'un trésorier limité par quartier résidentiel. Les trésoriers dépendent des chefs de lignages, membres du bureau qui peuvent selon leur volonté exercer un contrôle des cotisations par simple vérification des cahiers. Ces cotisations, une fois achevées sont gardées par les chefs jusqu'à la prochaine assemblée générale.

1 - L'Assemblée Générale

Les membres actifs ne se retrouvent que pendant cette assemblée, unique occasion où les membres du bureau assurent la distribution des revenus de l'~~association~~ aux parents du défunt. L'Assemblée est toujours une réunion extraordinaire parce qu'elle est convoquée par les proches parents du défunt dès que ceux-ci se sentent capables de recevoir les gens du ngwala. La réception suppose du vin et de la nourriture que les parents doivent mettre à la disposition des invités afin d'accomplir les conditions de la fête exigée par l'association. La date du rassemblement doit en principe correspondre à la journée du dimanche ou du jeudi de la semaine de sept jours (131). Les autres jours sont réservés aux travaux agricoles.

2 - Le déroulement de la réunion

Elle commence souvent en fin de matinée dans un mbongui.

.../...

Le chef est le premier à prendre la parole pour prononcer un discours de quelques minutes afin de rappeler aux associés les objectifs de l'organisation et de son assemblée. Puis enfin, il présente le lignage ayant convoqué cette réunion. Après le discours, les trésoriers font le compte des derniers versements des membres ne s'étant pas acquittés à temps de leurs dettes. La réunion est en général une séance de travail de laquelle seront exclus des associés n'ayant pas payé leurs anciennes dettes au cours de trois décès successifs.

III - LA SEANCE DE TRAVAIL

Comme la plupart des associations claniques, celle des Mipéni est administrée par un secrétaire au bureau qui fait l'inventaire de toutes les cotisations. Il reçoit les trésoriers qui lui remettent l'argent. Si les versements sont incomplets, les trésoriers des villages doivent s'en expliquer avant de noter sur le cahier la sanction à infliger à l'adhérent. Devant l'Assemblée le chef du lignage responsable du village et son trésorier évoquent au préalable les cas individuels et toutes les informations qu'ils auraient eu connaissance. Ils peuvent donc confirmer les adhésions et cherchent à éviter des éléments perturbateurs que l'on refuse d'introduire dans le groupe. Théoriquement, l'adhésion bien que fonction du lien de parenté n'est pas totalement gratuite. Le critère psychologique intervient comme moyen de sélection. Mais le Ngwala est une association volontaire même si en réalité le ngwala plus ou moins tendance à se fixer des buts autres que l'inhumation des morts.

Au moment de sa création d'ailleurs, tous les mipéni n'ont pas intégré le ngwala. Seuls quelques mfumu-kanda (chefs) se sont présentés avant que les trésoriers démontrent l'intérêt du ngwala pour s'attirer une clientèle. Les mipéni se sont inscrits en masse, attirés par les avantages et sans doute aussi par un sentiment d'unité clanique. Et depuis les recrutements ont augmenté jusqu'à porter le nombre d'adhésions à 967. Les cotisations ont aussi augmenté. Sur une période de onze années, elles sont passées de 10 francs à 25 francs CFA (132). A présent la cotisation est de 150 francs CFA. Cette augmentation en fait, n'a guère été proportionnelle au nombre d'adhérents.

.../...

Au fil des années le nombre de désertions s'est fortement accru, pour des raisons de sorcellerie. Mais nos informateurs ne mentionnent pas des départs causés par la mauvaise gestion, sans doute parce que les dirigeants versent à l'adhérent la somme réelle qui lui revient, que nous donne le tableau 2 P. 110.

nombre de Mipéni	somme totale des cotisations	primes allant aux trésoriers
967	8 050 F	1 690 F

En se reportant sur le tableau ci-dessus et celui de la page suivante, sur la base de 10 francs CFA de cotisation

Tableau 2

Cotisations et Primes du " Ngwala" Mipéni

Villages	Cotisations Village	Prime Reçu Trésorier
Banguembo	1 190	180
Dzabi	120	20
Dzaou	80	10
Kimpéni	3 240	570
Kingouala	380	70
Manguembo	1 410	260
Moussengué	520	100
Mayalama	80	10
Houssanda	210	30
Houyondzi/ Village .	170	30
Madoungou	140	20
NTétébé	980	170
NKila	1 150	220
TOTAL	9 670	1 690

individuelle, les 967 membres rapportent 9 670 francs CFA. De cette somme sont retranchées les primes des trésoriers estimées à 1 690 francs CFA. La différence (8 050 F) est remise au lignage du défunt.

La distribution est uniquement faite par les trésoriers afin d'éviter des détournements de l'argent collecté. Les chefs ne perçoivent rien mais se contentent seulement du repas que leur offrent les proches parents du défunt. Autrement, la somme (8 050 F), une fois perçue par le chef du lignage n'est plus sous le contrôle du ngwala. Le lignage seul doit décider de son utilisation. En général, cette épargne sert à payer les dettes laissées par le défunt, celles contactées lors des funérailles pour l'achat des biens funéraires, ou bien pour l'achat du vin de palme et d'un animal pour l'accueil de l'association. Le lignage peut aussi déduire de cette épargne, la part prévue pour la construction du tombeau et éventuellement celle de la cérémonie du retrait de deuil etc. Ce sont là, les dépenses fixes liées aux funérailles d'un parent. Si elles ne sont pas faites comme c'est souvent le cas, on peut s'interroger sur la véritable destination de l'épargne. L'argent est toujours remis entre les mains du chef du lignage. Lui seul peut décider de son utilisation et peut être même en détourner une partie sans subir une quelconque pression de la part des cadets ayant contribué au paiement des cotisations. Dans le lignage, personne n'a d'ailleurs le désir de contester par peur du mfumu-kanda, personne sacrée par son pouvoir politique et religieux. Il détient en outre la force du mal (nkundu) capable d'ensorceler les membres de son kanda.

IV - LA NOURRITURE, L'EAU ET LE VIN

Le ngwala est organisé aussi bien par les dirigeants que par le lignage qui les accueille. Chaque village envoie sa délégation composée des chefs de lignages, des trésoriers et de quelques membres. La nourriture : viande, maniocs, bananes et vin de palme etc., et distribués par village. L'animal choisi est toujours le porc ou le chevreau, souvent utilisé lors des cérémonies rituelles exigeants un sacrifice.

La viande crue ne peut-être distribuée. Elle est préparée dans le mbongui pour être mangée sur place. En attendant le repas on sert du vin de palme. Le premier verre de vin, versé par terre sert d'offrande aux ancêtres ni-péni. Le temps passé à manger et boire est toutefois important, car il prolonge la réunion jusqu'au soir. La réunion se transforme alors en une fête; la fête du kanda où on oublie en quelques instants la douleur causée par la mort d'un parent. Toutes les questions inhérentes au décès sont soulevées mais de manière informelle par petits groupes. Il s'agit par exemple de l'héritage, du mariage de la veuve, des enfants etc. A la fin du ngwala souvent les réponses aux questions sont d'avance connues. Mais le ngwala malgré le désir de quelques chefs, renonce toujours à insérer dans son programme les questions qui touchent à la justice coutumière. Il refuse de se substituer au conseil lignager formé essentiellement par les aînés du lignage. Le ngwala voudrait assurer uniquement une des fonctions dévolues au clan, celle de l'enterrement de ses morts par la communauté. Mais cette prise en charge des funérailles ne doit pas se faire sans que les associés accomplissent les rites mortuaires à l'occasion de chaque décès. Le ngwala, en tant que phénomène social est perçu comme un moyen de manipulation idéologique des parents par leurs chefs lignagers dans les villages. Il est de moins en moins considéré comme association d'entraide mais plutôt comme une secte dangereuse des sorciers qu'il faut combattre.

Section 3. La réforme du ngwala

Au cours d'une Assemblée Générale, tenue à Kipéni, un des chefs, découragé s'était exprimé en ces temps. "Les autres remplissent l'assiette avec l'argent du ngwala. Pour la mienne on refuse de la remplir" (133). Cette réflexion fut très mal accueillie par les membres de l'association et d'autres observateurs venus s'enrichir de l'expérience du ngwala. Déjà, quelques mois auparavant, le rythme des décès dans les villages commençait par rendre l'association suspecte. La déclaration publique d'un des dirigeants n'a fait que confirmer les actes de sorcellerie dont l'association devenait responsable. Les nombreux décès dans les villages contribuaient à l'enrichissement des membres de l'association. Ils auraient organisé selon les informations reçues un Kitéru ou tontine (134).

à partir duquel chaque sorcier désigne un nombre de son lignage de façon à ce qu'il soit bénéficiaire des cotisations du ngwala à la mort de la victime.

Après cette assemblée, plusieurs villages déçus avaient suspendu leurs cotisations, en accord avec leur chef. Leur révolte a causé un déficit devenu permanent dans l'association. Le déficit ne pouvant plus être comblé, les dirigeants décidèrent une restructuration de l'association après de vaines tentatives de réconciliation. La dernière réunion a donc eu lieu en 1957 à Kipéni, seul village qui porte le nom du clan. Elle avait pour finalité non pas la fin du ngwala mais sa réduction en associations diverses, plus petites mais limitées au niveau de chaque village qui devait organiser par lui-même son association. Pour clore la réunion, on acheta deux dames-jeannes (135) de vin de palme.

La réforme du ngwala nipéni n'a guère été suivie dans certains villages. Ceux-ci l'abandonnèrent systématiquement et s'étaient contentés des na-kangui ou dons régulièrement échangés sur la place mortuaire avant l'enterrement. D'autres, au contraire, se sont organisés le mieux possible en intégrant dans le groupe d'entraide des personnes appartenant à d'autres clans. Ces associations sont depuis ouvertes à toutes personnes qui acceptent le contrat exigé. Dans les villages, comme nous aurons l'occasion de l'analyser, le ngwala oriente aussi son activité vers une option nouvelle, celle de la modernisation du village.

C H A P I T R E 2

LES MINANDU ET MIMBUNDI

On connaît déjà un peu l'histoire des Minandu et Mimbundi écrite par Georges Dupré après une enquête dans le district de Mouyondzi (136). Cette approche historique démontre à partir d'une analyse des traditions orales, l'origine de ces deux clans. Elle provient selon l'auteur, d'une formation endogène à partir d'éléments Téké. Les Téké, une ethnie différente des Beembé qui forment un sous-groupe Kongo, "auraient constitué une frange méridionale en contact commercial avec les peuples Kongo qui se trouvaient en ce temps là au sud du Niari" (137). La plaine du Niari, peuplée par différentes migrations venant de l'ancien Royaume de Kongo dévasté par les portugais en 1665, fut le théâtre d'un grand commerce d'esclaves. Ceux-ci étaient quelquefois capturés à des fins démographiques. Ils devinrent au moment de leur affranchissement par leurs maîtres Téké, si nombreux qu'ils constituèrent les clans Minandu et Mimbundi ayant tous deux un ancêtre commun.

Les Minandu et Mimbundi s'étaient donc installés au XIXe siècle à l'endroit choisi par l'administration coloniale pour bâtir le poste colonial Mouyondzi qui devint le chef lieu du District. Ces deux clans se sont répartis dans les villages situés autour de Mouyondzi, imposant ainsi leur pouvoir à tous les habitants des plateaux. Sur ce plateau d'ailleurs, tous les occupants se nomment eux-mêmes Bar'-Mongo et se prétendent surtout les détenteurs de la pure tradition beembé. Ils se différencient des autres sous-groupes en particulier les Beembé Mussitu (Bar'mussitu) qui habitent la partie forestière de la région, milieu jugé par eux insalubre et les Bayari ayant émigré sur l'autre rive du fleuve Bouenza.

Le plateau est encore loin d'être surpeuplé. Les clan minandu et mimbundi se caractérisent par un certain dynamisme dans leur mode d'organisation sociale. A côté des lignages utérins (mioyo) existent parallèlement des associations ngwala. Ces derniers sont des institutions de solidarité entre groupes résidentiels.

.../...

Ils se différencient des lignages, mais parfois accomplissent ensemble les mêmes devoirs sociaux. La création des ngwala résulte sans nulle doute d'une exigence occasionnée par le changement que l'actuelle société beembé est en train de connaître. Les associations assurent l'ajustement des groupes sociaux dans leur accommodation au nouveau mode de vie.

Section 1. Le "Ngwala " des Minandu

La création de l'association par les minandu date de 1950. Elle se fait à une époque où l'on observe dans la plupart des clans beembé une création intense des ngwala. Chaque clan met en place une structure particulière. Seulement d'une façon unitaire, cette solidarité prend l'aspect d'une entraide financière et réciproque au moment de l'enterrement des parents.

Le ngwala s'étend sur 21 villages (Tableau 3, page 123), avec un effectif de 2 067 personnes unies par des liens de consanguinité ou de mariage. Dans ce groupe figurent les membres du clan en association avec leurs enfants et leurs femmes. Les deux derniers groupes (enfants et femmes) forment la majorité par rapport aux membres du clan qui assurent la direction de l'association.

Le ngwala se subdivise en deux catégories fondamentales : la première est formée par les pères (Bataayi) représentée dans le schéma ci-dessous par 1 et 2. L'autre catégorie (3 et 4) comprend l'ensemble des enfants (baala ba mbuti) et leurs mères (ba-nguri). Les mères sont les épouses des membres du clan.

Les enfants issus des unions préférentielles se considèrent comme membres du clan et rentrent dans la catégorie des Bataayi. Par contre les autres enfants quittent le village des pères pour vivre chez leurs oncles maternels où ils se préparent à devenir eux-aussi des Bataayi dans leur clan maternel.

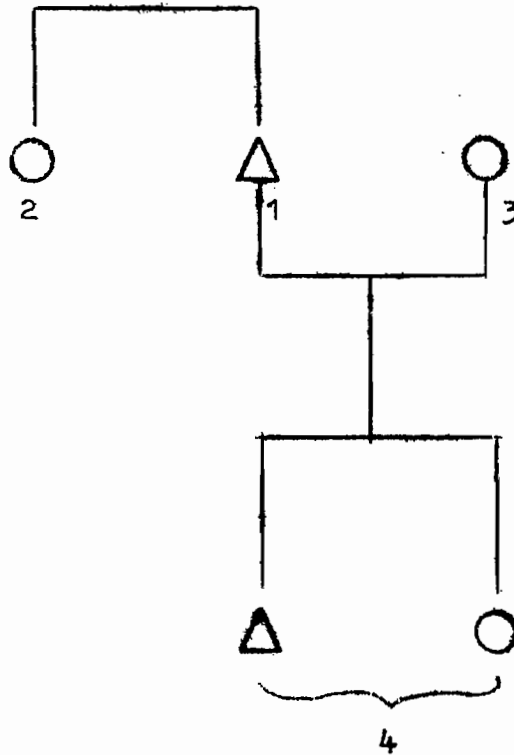


Schéma 6

Représentation théorique du ngwala Mirandu

Tableau 3

Cotisations du "Ngwala" Mimandu

Villages	Pères/Tantes (Bataayi)	Femmes Fils (Bala)
Kolo	-	31
Matolo	-	53
Mouyondzi/Village	56	44
Tsangou	-	89
Kimfikou	56	61
Kimpéni	-	31
NKosso	-	59
N'Tari	148	94
Moubombo	-	122
Mpanga	72	88
Kimpélé	-	41
Manguembo	-	37
Dzaou	-	16
Mayalama	-	10
NKengué	32	23
Madoungou	67	83
NKila	214	233
Moulombo	67	-
Mandou	149	-
NTétébé	-	28
Louboto	-	63
TOTAL	861	1 206

La solidarité entre toutes les catégories de parenté définies est libre et dénuée de toute contrainte. Les fils conservent leur statut de cadets sociaux devant les aînés qu'il faut respecter parce qu'ils ont le pouvoir des pères. L'organisation de l'association est calquée sur le clan. Pour cela, les cadets n'échappent pas à l'autorité de leurs aînés qui ont fini par bloquer le ngwala en renonçant à payer régulièrement leurs cotisations individuelles. Celles-ci s'élèvent à 10 francs CFA par personne. Chaque adhérent victime d'un décès perçoit une somme de 20 670 francs en cas de perte d'un proche parent. Cette somme lui permet de financer les funérailles par l'achat des biens funéraires, pour la construction du tombeau, pour payer les dettes du défunt etc. Le reste est partagé entre les membres du lignage sans que le ngwala intervienne dans la distribution finale (138).

En dehors des funérailles, le ngwala est devenu la base de construction des équipes de travail alternatif dans les champs. Ces équipes s'appellent, bitému. Les groupes de travail sont parfois rémunérés par le propriétaire du champ en raison de 300 francs CFA la journée de travail. Par contre si le travail est rotatif, le propriétaire du champ (ngundu) assure seulement le repas, la boisson et la direction du travail. Cette nouvelle fonction du ngwala permet ainsi une réduction de la durée du travail et augmente le rendement. Le ngwala peut devenir par conséquent une structure de transition capable d'intégrer les coopératives agricoles modernes. Le ngwala des Mimandu, suffisamment structuré d'ailleurs a permis dès sa dissolution en 1975 par les enfants en révolte contre leurs pères, au sujet des cotisations impayées par ces derniers, de créer le Ngwala des Artisans, Ouvriers, et Paysans de Mouyondzi, le plus important depuis 1958 dans le District de Mouyondzi.

Section 2. Le "Ngwala" des Mimbundi

Les Mimbundi bien que rattachés aux Mimandu à la suite de l'affranchissement par l'ancêtre de ces derniers des esclaves Téké (139) qui sont à l'origine des Mimbundi, forment leur propre clan et une association différente de celle des Mimandu.

Les Mimbundi comptent au moins cinq villages dans lesquels existe un ngwala. Celui du poste de Mouyondzi où notre enquête fut menée, regroupe quatre gros villages : NKila, Matolo, Mouyondzi-village et Tsangou. Les Mimbundi forment de nos jours trois mioyo ou lignages : Dzabi, Tsiéri et Mbayi, à l'intérieur de leur Kandan (clan).

Aujourd'hui l'unité entre les trois lignages se trouve au contraire renforcée par le ngwala. Autrefois le clan a connu des divisions au cours d'une guerre à laquelle un des lignages avait refusé de participer. Cette guerre opposait les Mimbundi à un autre clan. Le refus de contribuer à la bataille a opposé les Mbayi aux lignages de même kanda. Ces derniers l'avaient toujours qualifié de bu-baya comme l'indique à présent son nom, Mbayi c'est-à-dire ceux qui renient les autres.

L'association est tripartite. Les membres ont soit le statut de père (bataayi), de fils (baala ba mbuti) ou de petits-fils (batékulu) (voir tableau 4, page 107).

Tableau 4

NGWALA MIMBUNDI

Quartiers (nto-bula)	Pères (batayi)	Fils (bala-ba-mbuti)	Petits-fils (batékulu)
<u>Village/NKila</u>			
- Tsiéri	97	55	-
- Mbayi	121	280	-
- Dzabi	25	237	29
<u>Village/Matolo</u>			
- Matolo	125	162	20
Mouyondzi Village	237	174	-
- Tsangou	115	177	-
TOTAL	720	1 085	49

Le Ngwala a pour but de venir en aide aux kanda sur qui s'abattent des catastrophes ou des calamités en particulier, la mort. L'adhésion se fait par versement d'une caution de 110 francs CFA exigée à chacun des trois mioyo. La participation au frais de décès s'élève à 800 francs par village. Cette cotisation est collective et constitue

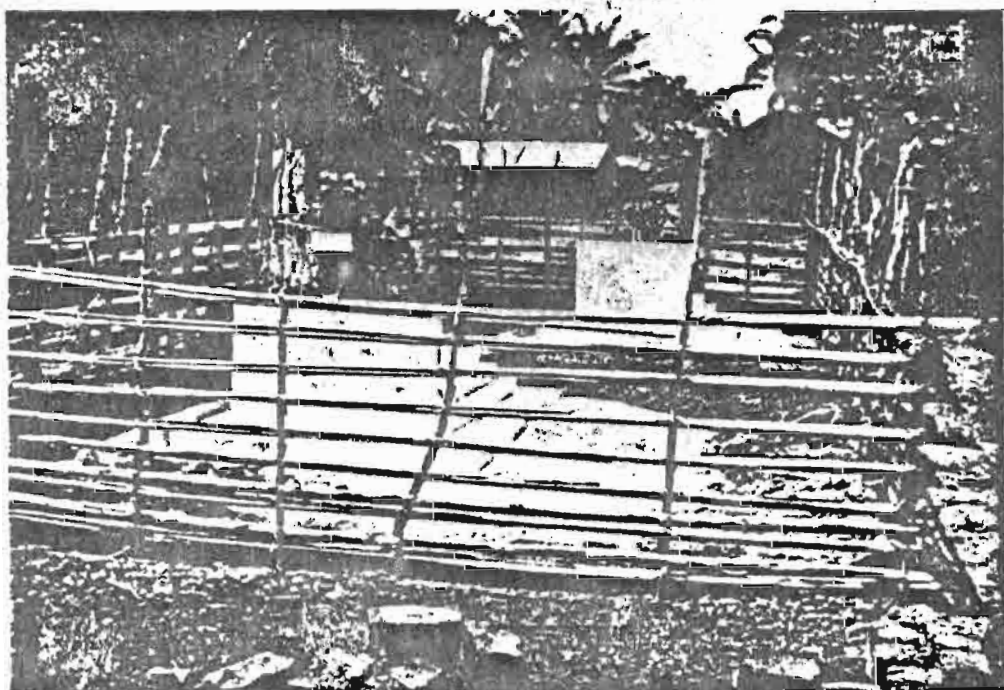


Photo 3. Un cimetière moderne à Kingoye, un des objectifs de tous les Ngwala Ba-Beembé

une assurance décès pour tous les parents du lignage. Elle est versée au bureau par le doyen qui doit au préalable rassembler les parts individuelles. Les chefs des lignages dirigent eux-mêmes leur ngwala selon le sens de la hiérarchie lignagère. Les aînés ont cependant le droit de préséance dans l'association. Cette dernière ne concerne que les mimbundi du plateau de Mouyondzi. En aucun cas elle ne peut aider les mimbundi des autres villages. La solidarité interlignagère continue d'exister malgré cela, mais elle est différente de celle pratiquée dans le Ngwala. Celui-ci a fonctionné jusqu'en 1975, mais un nouveau bureau mis en place a tenté de substituer les cotisations individuelles aux cotisations collectives et institué une prime spéciale aux responsables.

C H A P I T R E 3

LES ASSOCIATIONS SOCIO-PROFESSIONNELLES

Toutes les associations claniques sont structurées de façon identique sans qu'il soit besoin de les décrire toutes. Les aînés sociaux tentent à leur manière de les diriger en y introduisant quelques règles souvent mal respectées. Le statut, s'il existe est rarement appliqué. Il est difficile aux membres des bureaux d'être plus sévères. Les relations de parenté apparaissent comme un écran qui permet d'éviter toutes les sanctions afin de privilégier l'unité menacée par de pareilles décisions. Les dirigeants pèsent de tout leur poids sur le groupe. Leur statut de mfumu-kanda ou chef de lignage leur interdit tout excès qui attirerait la colère des cadets et des ancêtres. La distanciation reste dans le ngwala impossible à prendre. L'association quelque soit le principe de volontariat existant à la base de tout recrutement n'est pas moins confondu à la parenté du Kanda à laquelle sont empruntés la plupart des valeurs qui soutendent le ngwala. La raison de celui-ci c'est d'exister et faire, que ces valeurs soient maintenues comme nous le verrons dans les pages suivantes. L'association se voudrait donc une structure dynamique capable de s'opposer à cette recrudescence des valeurs, ayant débuté au moment de la colonisation. Elle montre la capacité d'adaptation de la société villageoise face aux nouvelles valeurs occidentales.

Mais cet objectif ne peut être atteint sans modification de la structure de l'association. Les conflits qui opposent souvent les chefs lignagers et parents de la base ne sont résolus que par une association hétérogène. Les associations qui sont déjà affectées par de telles transformations ne privilégient plus le critère de descendance. Elles subissent un glissement vers des formes plus égalitaires. A présent plusieurs d'entre elles sont liées à certaines professions. Pourrait-on par conséquent parler de ngwala ouvrier ?

Section 1 : Le " Ngwala" des malafoutiers

Créée en 1961 aux funérailles d'un malafoutier (140) célèbre, l'association compte depuis sa fondation, une centaine de membres. Tous n'exercent pas la même profession. L'association est ouverte à toutes personnes exerçant ou non un métier d'adhésion est libre mais une caution de 200 francs est exigée. Elle correspond à la première cotisation. Pour les enfants et les femmes cette cotisation est réduite à 100francs. Les enfants ne peuvent s'inscrire au cahier que sur la proposition de leurs parents. Mais dès qu'ils pourront se détacher de la tutelle du père et de la mère, ils paient 200 francs comme tout homme, même sans emploi.

Les associés habitent les villages suivants : Matolo, Nkila, Manguembo, Moukala, Mouyondzi-village etc. Les chefs contrôlent les membres de chaque village afin d'éviter toute escroquerie. Les dirigeants ont d'ailleurs à cause de cela renoncé à former une grande association à la demande d'autres malafoutiers des villages plus éloignés. Devant cette incapacité de s'étendre, le ngwala acquiert tout de même dans les villages où il est présent une cohérence que d'autres associations n'ont pas. Son organisation est comparable à celle des autres ngwala. Il possède un bureau chargé de la coordination des activités : collecte des cotisations, assemblées générales, enterrements etc. La somme des cotisations est d'abord dépensée pour l'achat du cercueil, des draps, pétrole, bougies, tôles etc. Si l'argent n'est pas entièrement dépensée aux funérailles, le reste est remis aux parents du défunt (niombo). Ces derniers récompensent cette initiative en achetant du vin et de la nourriture aux membres présents à l'Assemblée Générale.

Le ngwala des malafoutiers n'est pas différent des autres ngwala lignagers. Les difficultés de gestion dont il est la victime sont de même nature que celles des associations claniques. Un seul avantage subsiste, c'est qu'il peut appliquer les règles statutaires pour sanctionner des membres indésirables. En plus, il limite le nombre d'adhérents. Un homme, sa femme et ses enfants sont les seuls associés reconnus et pour lesquels l'aide de l'association est assurée.

Section 2. Le "Ngwala " des Artisans, Ouvriers
et Paysans de Mouyondzi

Les associations ngwala, celles créées dans les kanda se fondent sur de nouveaux rapports sociaux, entre descendants d'un même ancêtre, leurs femmes et leurs enfants. Ce principe de solidarité qui autrefois se faisait en nature gagne aujourd'hui des groupes sociaux sans lien de parenté, mais sur la base professionnelle ou salariale. Ce nouveau contrat social n'est-il pas le fait d'une évolution sociale, de l'institution de solidarité, où l'on voit apparaître une forme d'individualisme, conséquence du salariat ?

I - LES CONDITIONS SOCIALES DE SA CREATION

C'est dans un atelier de menuiserie raconte t-on que des compagnons de travail groupés en "corporation" décidèrent de créer un groupe d'entraide à la suite des funérailles d'un coéquipier. Celui-ci, longtemps orphelin était dépourvu de proches parents. A sa mort les camarades se cotisèrent et donnèrent 100 francs chacun pour acheter le matériel nécessaire à son enterrement, ce qui évita des dépenses aux parents éloignés de son kanda et aux habitants du village. Cette action de bonne volonté suscita une grande émotion dans les villages et ensuite la création d'un groupe d'entraide entre artisans. Peu de temps après elle s'étendit hors de l'atelier, sollicitée par de nombreux paysans et d'autres artisans. Pour la première fois semble t-il on ne put concevoir une autre manière d'enterrer socialement les morts. En effet, dans la société beembé les morts ne sont enterrés que par leurs parents au sein du kanda. Les membres du kanda sont les seuls habilités par l'intermédiaire du doyen d'âge à faire l'offrande aux ancêtres. Même en cas de disparition du chef du lignage, un kanda qui ne peut pas le remplacer passe sous la domination et la protection d'un autre kanda en attendant le moment venu de retrouver son autonomie. Ainsi, les morts n'étaient jamais abandonnés à des étrangers ; mais continuellement intégrés dans la structure sociale à travers les rituels funéraires. La solidarité quant à elle, s'articulait à l'intérieur de ce système de parenté.

La forme actuelle de solidarité instituée en 1958 en dehors de tout lien de parenté entre associés, relève d'un fait social nouveau qui résulte des conséquences du mode de production capitaliste. Celui-ci, introduit en 1911 après la victoire de l'armée française contre la résistance boembé a monétarisé l'économie. L'administration française a installé tout un ensemble d'industries qui employaient une main-d'oeuvre moyennant un salaire. Ce nouveau système économique devait s'accompagner de transformations dans les structures sociales.

II - LE SYSTEME D'ENTRAIDE

Le dynamisme du ngwala repose sur un système cohérent où se distinguent fonctions politiques et fonctions administratives des membres des bureaux et sections (Tableau 5, de la page 133). Ces deux fonctions coexistent dans chacun des villages contrôlés. Il y a environ 31 villages appelés "villages de commandement." Tous les habitants d'un village ne font pas partie de l'association. Il existe en moyenne 10 associés par village, ce qui rend le ngwala ouvrier plus représentatif par rapport à d'autres associations dans ces villages. Un village n'est jamais isolé des autres. Une liaison permanente est assurée par les responsables. Conventionnellement un groupe de villages situés dans la même zone forme une section administrée par un chef et des trésoriers. L'encadrement d'une section se fait au haut niveau par un bureau ayant à sa tête, un président, un vice-président et un secrétaire (tableau 5, p. 133) ; ce dernier détient le registre global des associations de la section correspondante. Il reçoit des trésoriers de l'échelon inférieur des liquidités et des informations. Mais en attendant que ces sommes lui parviennent, les comptes doivent être contrôlés par les chefs de section. Toutes les activités s'ordonnent jusqu'à l'aboutissement d'une Assemblée Générale.

1 - La trésorerie

L'association fonctionne uniquement par les cotisations réparties de façon inégale suivant l'âge et le sexe des associés. Pour l'ensemble des villages, on compte 790 hommes, 488 femmes et 608 enfants (tableau 6 et 7 page 135). Les hommes sont toujours plus nombreux, car depuis la création de l'association et jusqu'en 1961, les recrutements se faisaient sur une base professionnelle. Les femmes n'y étaient pas admises. Elles n'ont commencé à se faire accepter qu'à partir de 1971.

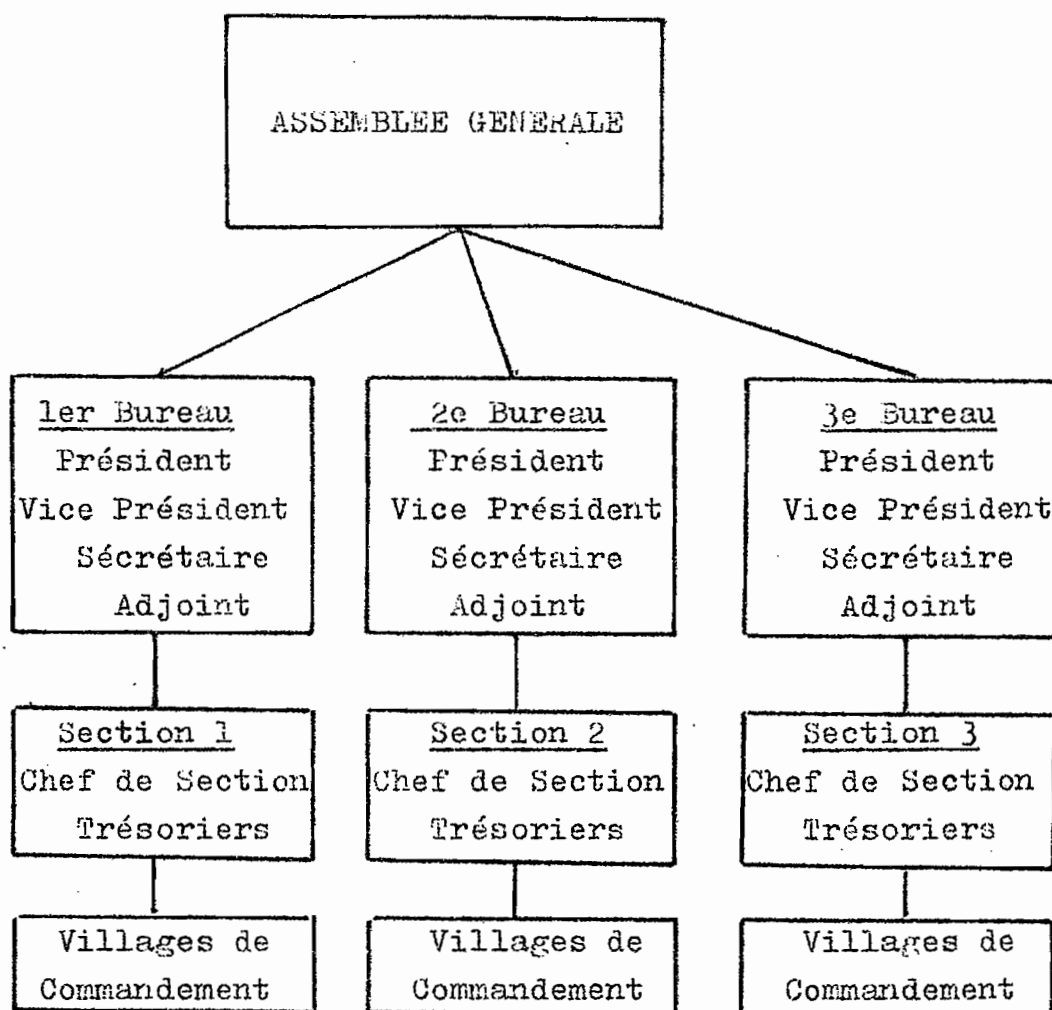


Tableau 5 : Organigramme Du Ngwala
Des Artisans Ouvriers et Paysans de Mouyondzi

Tableau 6

Effectif des villages et cotisations correspondantes

Section	Nombre de Villages	Cotisations Section
I I	10	71 000
II	7	94 230
III	14	72 550
		T. 237 780

Tableau 7

Effectif dans le Ngwala des Artisans Ouvriers et Paysans

Hommes	Femmes	Enfants
790	488	608

Ce sont souvent des femmes seules, cultivatrices ou commerçantes, divorcées ou veuves qui adhèrent individuellement et n'assurent aucun parent. Les enfants sont assurés par leur père, que ce dernier exerce ou non une profession. La cotisation pour l'assurance d'un tiers s'élève à 50 francs CFA. Cette part n'a presque pas augmenté du fait qu'elle est nouvellement instituée malgré le nombre croissant des enfants dont la quantité dépasse celle des femmes et tend à rattrapper celle des hommes. Cela démontre l'intérêt des parents à assurer leurs enfants et de leur réserver une meilleure place dans la structure familiale moderne. Pour les associés réels, les cotisations s'élèvent à 200 francs pour un homme quel que soit son statut social. Cette cotisation a doublée. En 1978 elle était à 100 francs, l'équivalent de ce que paient les femmes aujourd'hui.

Les femmes viennent à l'association à un âge plus avancé lorsque leurs enfants sont devenus grands. Pour les mères fécondes, rares sont celles qui assurent un enfant car elles redoutent une des clauses des statuts qui interdit l'indemnisation séparée de deux conjoints dans l'association. Dans ce cas, seul le père de l'enfant peut-être remboursé, ce qui décourage les femmes malgré l'absence d'un tel article dans les Statuts figurant à l'Annexe 3 p. 277. A l'exception des enfants et d'un conjoint l'assurance d'un autre parent est interdite. Le ngwala intervient spécialement au niveau du couple et de sa progéniture. Il s'enracine de plus en plus dans la famille conjugale moderne.

Les cotisations des membres ne sont en général pas trop élevées. On remarque plutôt qu'elles stagnent. Les démissions ou abstentions de certains associés on par conséquent d'autres mobiles qui s'expliquent soient par les modalités discrètes et incompréhensibles de remboursement en cas de décès ou par la caution d'adhésion particulièrement élevée. Si les cotisations sont faibles, par contre la caution et l'amende en cas de suspension sont très élevées. La caution fut introduite au début de 1959 par les fondateurs pour instaurer davantage de discipline au moment du recrutement. De 500 francs CFA elle a quintuplé en moins de dix ans pour atteindre 2 500 francs. A présent elle est de 3.000 francs. La tendance des dirigeants consiste à l'accroître sans cesse ; non pas en fonction de nombreuses demandes d'adhésion, mais plutôt dans leurs propres intérêts,

Tableau 8

Distribution des Primes aux Bureaux

	1er Bureau	2e Bureau	3e Bureau	4e Bureau	Chefs de Section
Caution 2 500	400	400	400	400	1 300
Arrende 2 000	500	500	500	500	
Repas	1 plat et 10 li- tres de vin de palme		1 plat et 10 li- tres de vin de palme		

tels que le démontre notre analyse. La caution est distribuée entre les responsables selon un principe statutaire (tableau 8 page 137). Elle n'est versée dans aucune caisse. Le ngwala a abandonné le paiement mensuel des cotisations à cause de la croissance de l'association. Le dépôt des cotisations dans une caisse aurait semble t-il facilité les détournements d'argent.

La trésorerie est cependant confiée aux chefs de sections et trésoriers. Les cotisations sont versées pendant la veillée mortuaire ou après celle-ci mais dans l'intervalle de temps qui doit séparer deux assemblées. En cas de non paiement de la cotisation, l'associé ne subit aucune contrainte, mais au quatrième décès son exclusion est irrémédiable. Tout adhérent victime d'une exclusion ne réintègre l'association qu'après paiement d'une amende de 2 000 francs. Pour éviter un nombre important de sanctions, les trésoriers sont devenus moins sévères et acceptent une avance de cotisations par l'adhérent ou bien aide ce dernier à emprunter un peu d'argent.

2 - L'organisation des funérailles

Le travail des chefs de section ou trésoriers commence véritablement le jour de décès d'un membre. Pendant la réunion mortuaire, ils forment des équipes de travail. La tâche essentielle consiste à collecter l'argent en quantité suffisante pour acheter la dizaine de draps exigés, des bougies, du pétrole, des planches, tôles, ciment, café, sucre et pains etc. Les travaux plus spécialisés concernant le cercueil, la tombe, sont confiés aux menuisiers et maçons du ngwala. Les femmes quant à elles, cassent du bois, préparent la nourriture, vont puiser l'eau et participent activement à la danse funéraire (kututu). Le travail dans l'ensemble s'effectue selon la division sexuelle des tâches. Les hommes font les travaux supposés plus pénibles et les femmes les moins fatigants. Après les travaux, tous les participants veillent avec la famille du défunt jusqu'au dernier jour de l'enterrement. Toutes les dépenses concernant l'enterrement sont à la charge du ngwala à l'exception de la nourriture. Celle-ci sera plutôt achetée par les parents du défunt, qui l'offriront au ngwala pendant la prochaine assemblée générale.

3 - Les cahiers d'enregistrement

Chaque **section** dispose de quelques cahiers distribués aux trésoriers. Ces derniers les utilisent pour inscrire les noms des membres selon leurs villages. Les recrutements ne se font que pendant la veillée mortuaire. Les nouveaux paient la caution de 3 000 francs CFA. Ils sont membres de l'association dès qu'ils ont pris connaissance des statuts. Ils peuvent dans l'immédiat prendre part s'ils le désirent aux travaux funéraires.

Le moyen de recrutement du ngwala tel qu'il apparaît est en fait stratégique. Il est contraignant et concurrentiel vis-à-vis des autres associations d'entraide. Son action attire l'attention de la collectivité villageoise qui comprend les bienfaits de l'association. Les paysans qui adhèrent ont souvent l'embarras du choix, à cause de cette multitude d'associations dont les recrutements se font le jour des funérailles. Tous présentent à peu près les mêmes avantages et chacune d'elles est lancée dans la bataille des recrutements.

Dans l'association, les trésoriers fournissent la totalité du matériel d'enterrement. Toutes les dépenses sont portées dans un cahier. Le principe du cahier est général pour toutes les associations. Il manque seulement de bons secrétaires capables de dresser un bilan comptable des fonds de l'association. Les bureaux possèdent en plus d'autres cahiers pour les vérifications. Secrétaires et trésoriers forment l'ensemble du personnel administratif. Les **présidents** et chefs de sections assument des rôles souvent difficiles à définir mais d'apparence politiques. Ils sont surtout actifs pendant les réunions.

Les cahiers constituent un fichier important sur chaque adhérent. Les responsables peuvent par conséquent vérifier l'état des cotisations individuels pour tout adhérent, la mobilité du personnel en cas de déplacement d'un village à un autre afin de faciliter leur transfert. Les cahiers justifient aussi le nombre exact des enfants et des femmes assurés. Les enfants, même adultérins sont reconnus. Il appartient aux dirigeants de mentionner dans leurs cahiers **discrets** qui relèvent parfois de la sorcellerie.

Devant cette extension de l'association, les chefs multiplient le nombre de trésoriers pour bien gérer l'association et prévenir à temps par ce moyen les causes de désordre. L'utilisation de la sorcellerie (makundu) à des fins précuniaires est interdite. L'association contribue aussi à la lutte menée par la société contre les sorciers. Une règle a été adoptée dans le cas de mort due à des causes surnaturelles ou par suicide. Les frais résultant de cette mort ne peuvent pas être pris en charge. Depuis la fin de la première crise de 1963 à 1975, un seul cas de décès par sorcellerie a été signalé. Cela démontre la difficulté d'un pareil diagnostic des morts par sorcellerie. Pour ce dernier cas les dirigeants ont choisi de donner à l'accusé un simple avertissement sans renoncer à l'indemniser.

4 - L'Assemblée Générale : bilan des cotisations et remboursement des dettes du défunt

Une fois terminée la phase des funérailles, les trésoriers continuent à collecter les dernières cotisations durant la période intermédiaire, celle qui sépare l'enterrement et l'Assemblée. Celle-ci est toujours considérée comme l'organe ~~suprême~~. C'est une réunion au sommet au cours de laquelle les chefs rencontrent officiellement les parents du défunt pour leur apporter la contribution financière du ngwala. Cette assemblée est unique car elle se prépare minutieusement et longtemps à l'avance, en attendant la convocation des parents du défunt après les funérailles. Elle permet aussi à l'association de faire une sorte d'inventaire de l'exercice terminée. On y fait le bilan des sommes collectées dans les villages. Les chefs de sections accompagnés de leurs trésoriers font les comptes devant les secrétaires des bureaux. Ces derniers remettent les sommes aux présidents puis par un bref discours on annonce la somme totale des cotisations.

Le travail se fait dans un maximum de collégialité. Tous les présidents se concertent et décident la somme à payer aux parents du défunt. Une fois les résultats partiels proclamés, on annonce la somme globale obtenue par l'addition des différents apports des trois sections. La somme s'élève théoriquement à 237 780 francs CFA (tableau 9 page 120)

Tableau 9 : Cotisations des principaux villages
du ngwala des Artisans, Ouvriers
et paysans de Mouyondzi

Villages	Cotisations	Section
Kengué	13 800	I
Kimfikou I et II ...	9 650	
Matolo I et II	14 200	
Mouyondzi I, II & III	19 400	
Tsangou I et II	13 950	
Madinga	17 300	II
Manguembo	13 250	
Matolo II	8 000	
Moubombo	18 950	
Mouyondzi-poste	19 350	
Nkila	17 450	
Nkosso	3 950	
Bikouka	1 500	III
Boussoumouna	7 300	
Dzaou	3 950	
Dzontso	8 400	
Kingomo	9 350	
Mayalama	10 000	
Mayalama	3 850	
Mbofina	1 050	
Moandi	3 000	
Moudzanga	13 450	
Moussanda	5 800	
Mpandi	1 400	
Mpika	1 050	
Nguiri	2 450	
Total	237 780	

Cette somme est la plupart du temps incomplète parce qu'une moitié est dépensée lors de l'enterrement. Le solde sert au remboursement des dettes du défunt, au repas d'ensemble et enfin revient aux parents qui se partagent le reste.

La distribution des revenus du ngwala telle qu'elle apparaît logiquement ne se passe pas sans commentaires. Elle est d'avance inégale. Elle se fait selon une logique incompréhensible dans des registres mal tenus. Les présidents en détournent parfois une partie. Cette hypothèse nous tenterons de la démontrer par un exemple concret.

En 1978, le bureau a estimé à 106 480 francs CFA les dépenses aux funérailles concernant l'achat des draps, vin de palme, nourriture, pétrole, bougies, cercueil, main-d'oeuvre etc. Les cotisations totales des associés ont permis de réunir la somme de 140 965 francs CFA. Sur le reste de 34 485 francs on a ajouté la somme de 800 francs des cotisations sur place. Cette somme s'élevant à 35 285 francs était alors remis aux parents du défunt. Cet exemple comme parmi tant d'autres montrent la mauvaise gestion des fonds de l'association. En calculant sur la base de 1 886 adhérents, l'association récupère une somme de 237 780 francs. Après toutes les dépenses il devait rester une somme de 96 815 francs. Cette somme trop importante n'a pas été remise aux parents.

Il en résulte que les dirigeants se soient appropriés cette somme. Les responsables, par le truchement de leurs trésoriers sont unanimes à rester discrets sur les informations à donner aux paysans. Pour la majorité d'entre eux, les paysans ignorent le nombre total des associés issus des 31 villages (tableau 9 p. 120) adhèrent au ngwala et par conséquent la totalité des fonds que réunit l'association. Ils ne sont guère sollicités pour le débat à l'assemblée qui décide de la distribution des revenus de l'association. Cette mauvaise gestion aux yeux du public a d'ores et déjà été dénoncée par de jeunes adhérents. Et depuis, les trésoriers ont renoncé après critique de financer les funérailles par l'achat des matériaux. La solidarité très active au début s'en trouve affectée.

Les parents du défunt ne sont plus aidés comme auparavant. Ils ne comptent plus que sur leurs parents et leurs alliés pour l'organisation des funérailles. La négligence des responsables va en s'emplifiant. Certains adhérents commencent par se décourager à cause de l'inactivité des bureaux. Ils tentent vainement à redonner au ngwala son dynamisme antérieur en refutant verbalement quelques règles votées et appliquées souvent au seul avantage des chefs.

Mais malgré quelques démissions traduisant une forme de contestation mineure, l'association ne cesse de se renforcer observe t-on en milieu paysan. Elle commence par s'étendre en ville. Cette croissance du mouvement rend plus difficile la gestion et le travail des responsables. Mais elle consolide le pouvoir de ces derniers. Le pouvoir de l'association se manifeste aux funérailles et aux réunions. C'est un pouvoir lié à l'argent que le ngwala apporte aux parents appauvris par les nombreux décès en milieu rural. Grâce à cet argent ils peuvent construire le cimetière du défunt autrefois réservés aux seuls nantis.

5 - La prime des chefs

Les services divers accomplis par les responsables sont compensés par une modique somme à percevoir directement. Les modalités sont définies à l'avance dans les statuts. Les trésoriers prélèvent 10 francs sur les cotisations individuelles. Cette allocation ne peut s'accroître que si un trésorier contrôle plusieurs villages ; où l'intérêt pour eux de recruter davantage d'adhérents. Le nombre de trésoriers a aussi augmenté à cause des difficultés de travail. Au début les quelques trésoriers en nombre restreint étaient obligés de parcourir des villages très éloignés pour demander des cotisations, abandonnant par conséquent leurs travaux champêtres. De nos jours, il y en a presque par village et même par quartier de village. Parfois ils sont aidés par leurs chefs, mais ces derniers refusent souvent parce qu'ils ne touchent pas la prime.

Les dépenses totales pour les primes s'élèvent à 13 445 francs. La prime des trésoriers n'a pas du tout augmentée. Les trésoriers réclament sans

cesse cette augmentation, car au contraire la caution et l'amende ont subi une hausse considérable. Chaque bureau reçoit 400 francs. Les chefs de section perçoivent 1 360 francs (tableau 8, p. 116). Le nombre de chefs a été réduit autant que celui des sections. Il n'y a plus que trois sections, ce qui incontestablement accroît la part individuelle des chefs de sections (Tableau 5 p. 113). A la fin de l'assemblée, on organise une fête. Les parents du défunt présentent aux bureaux de la nourriture et du vin de palme. Ce don fait partie des revenus allant aux chefs de sections.

III - LES RAPPORTS AVEC D'AUTRES " NGWALA "

Le ngwala, comme on peut le constater résulte d'une solidarité contractuelle entre travailleurs et paysans, de clans ou d'ethnies différents. Il apparaît conjointement avec le développement du capitalisme introduit pendant la période coloniale. Le développement de l'économie moderne provoque des changements dans les structures sociales sous la forme de destructuration (142) qui peuvent conduire à des "structures sociales nouvelles et à des modes nouveaux d'intégration sociale " (143). Il est le résultat de l'apparition de ces formations sociales.

Le ngwala des artisans, paysans et ouvriers, ne relèvent pas uniquement d'une entente entre menuisiers d'un même atelier. Il a une origine plus large qu'on retrouve dans un autre ngwala éclaté, celui des Mimandu dissout en 1975. L'organisation du ngwala des artisans est identique à celle des Mimandu (144). C'est au cours d'un conflit opposant fils et pères mimandu au sujet des cotisations impayées par les pères que les fils plus nombreux dans l'association, décidèrent la création d'une association parallèle faisant corps avec l'association des artisans et ouvriers de Mouyondzi.

La dissolution du ngwala mimandu déjà évoquée n'est pas unique, car beaucoup d'associations claniques s'adaptent très mal au changement de la société beem-bé et à la tendance des travailleurs à l'individualisme. Mais malgré cela, la présence encore nombreuse des associations lignagères et la résistance des lignages au changement, ne permet pas au ngwala des artisans, ouvriers et paysans d'œuvrer en toute indépendance. Plus de la moitié des membres

.../...

du ngwala proviennent des associations claniques. Les rapports entre ces différentes associations sont complexes. Les paysans adhèrent à plusieurs associations. Le fait pour un membre d'appartenir à plusieurs ngwala nous le caractérisons comme une participation multiple.

Cette participation multiple a plusieurs causes. La première cause relève d'une loi dans le Mouvement des artisans et ouvriers, selon laquelle, tout adhérent ne peut assurer que sa (ou ses) femme (s) et ses enfants. Ainsi, les membres de l'association sont obligés de se tourner vers les associations lignagères pour assurer d'autres parents, ceux qui font réellement partie du lignage (kanda) : il s'agit des mères, frères, et neveux etc. L'affirmation des liens de descendance est encore ressentie avec force dans la société où la forme de parenté est encore le kanda qui compte ses membres selon la descendance matrilineaire. Ni les enfants, ni leurs mères ne font partie du kanda du père. Leur exclusion de la parenté du kanda se ressent pendant les cérémonies mortuaires avec une vive émotion (145).

La deuxième raison est sans doute la principale. La participation multiple permet de réaliser une épargne importante plus sûre, laquelle est souvent supérieure au coût des funérailles. Les associations se présentent dans ce cas comme les seules institutions qui soient en mesure de réaliser une telle épargne. Pour cette raison les participations multiples augmentent sans cesse. Certains associés adhèrent au moins à trois associations, toutes liées aux ramifications de la parenté.

Nous rapportons ici un des exemples d'un membre qui a choisi la participation multiple. Son cas n'est pas du tout isolé. Tous les chefs de lignages sont intéressés à la participation multiple.

L'adhésion de ces membres dans l'association des ouvriers est tardive. Seulement il n'a pas rompu ses liens avec les autres associations suivantes :

- membre de l'association des Mimbundi, un ngwala de son kanda (clan) maternel.

- membre de l'association des Mipéni, de ses grands-parents maternels dont il est petit-fils (Mutékulu).

- membre de l'association Mimandu en qualité de fils mimandu (ngwala baala ba shuti).

Dans ces associations il possède trois statuts : le statut de chef de lignage (mfumu-kanda) dans l'association Mimbundi. Il est fils dans l'association des Mimandu et enfin, petit-fils dans l'association des Mipéni.

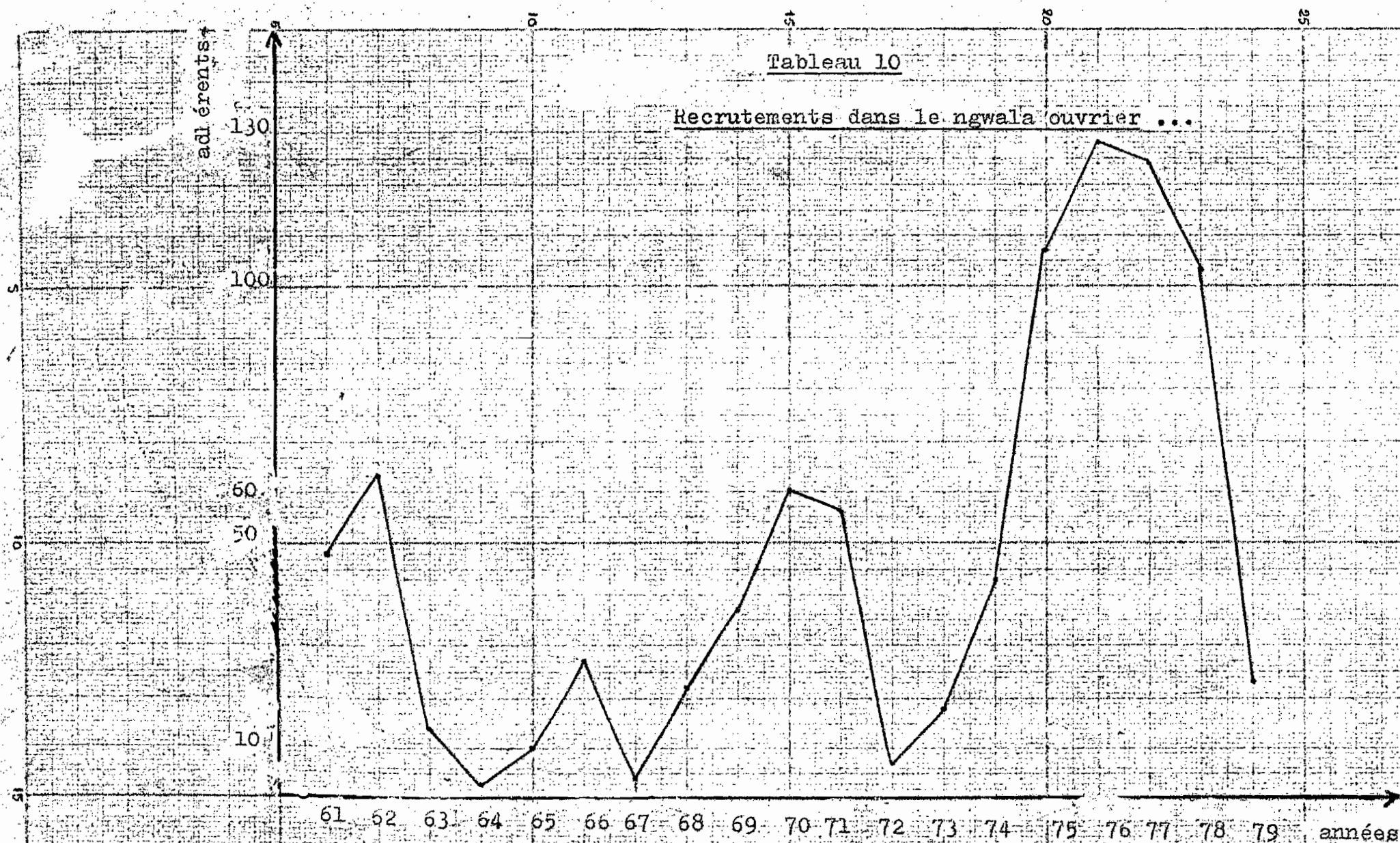
Tous les autres ngwala à l'exception de celui des travailleurs et artisans, attribuent à chacun des membres le statut qui leur est reconnu dans leur clan. Ils relèvent de ce fait d'un enchevêtrement de solidarités contractuelles que l'on ne doit pas confondre avec les obligations parentales. Pendant les funérailles notre associé verse pour chaque décédé deux cotisations distinctes. La première est destinée au ngwala, la seconde est versée en fonction de son statut familial. Cette dernière cotisation peut être versée soit en monnaie ou en nature. Elle est souvent remplacée aujourd'hui par un drap et du vin de palme. La réalité de ces participations se trouve moins dans un souci de solidarité que celui d'accumuler de l'argent. Depuis un certain nombre d'années, toutes les associations ont augmenté le prix de la cotisations qui s'élève à 150 francs environ. La recette a donc parallèlement augmentée au moment du décès. Les recrutements sont plus nombreux qu'auparavant et avoisinent plus d'une centaine de membres par association. Toutes ces recettes accumulées représentent des sommes considérables pour les paysans pauvres. Dans notre exemple cette somme peut être estimée approximativement à 271 300 francs CFA. (146).

Mais pendant combien de temps cela va-t-il durer ? Toutes les associations ont tendance à se doter des statuts. Le passage des lois non écrites aux statuts rédigés se concrétise souvent dans un souci de réduction de la famille et de modernisation des associations. Dans les villages il y a encore de très fortes résistances de la part des chefs lignagers qui dirigent les associations en maintenant la participation multiple. Cette modalité est interdite dans d'autres associations parce qu'elle devient aux yeux de la communauté villageoise une tentation à la sorcellerie. Les ngwala sont devenus dans les villages de réelles solidarités économiques.

La mort ici commande aux vivants. Elle permet toujours par le biais des ngwala de réaliser un certain profit qu'extorquent ceux qui sont au-dessus de la hiérarchie lignagère. Les sommes que procurent les associations sont nettement supérieures à celles qu'un paysan peut espérer avoir à la vente des produits agricoles.

Tableau 10

Recrutements dans le ngwala ouvrier ...



La baisse du prix de ces produits (arachides, café, palmistes etc), et réciproquement l'absence d'une politique économique tendant à encourager les paysans dans cette région prospère, conduit la population jeune à l'exode et aux moins jeunes à l'abandon des cultures commerciales dans les villages. Les ngwala en tant que reflet de la culture devient par ce moyen l'adaptation de la société à la réalité économique actuelle.

IV - CRISE DU " NGWALA " ET LUTTE CONTRE LA SORCELLERIE

Tous les ngwala doivent d'un moment à l'autre faire face à la sorcellerie qui tend à la détruire. Les dirigeants ripostent par le moyen d'exclusion des prétendus sorciers ou bien par une dissolution de l'association. Les exemples ne manquent pas ; le cas des Mipéni est cependant révélateur. Mais ce que l'on observe dans l'association des artisans, ouvriers et paysans est assez surprenant.

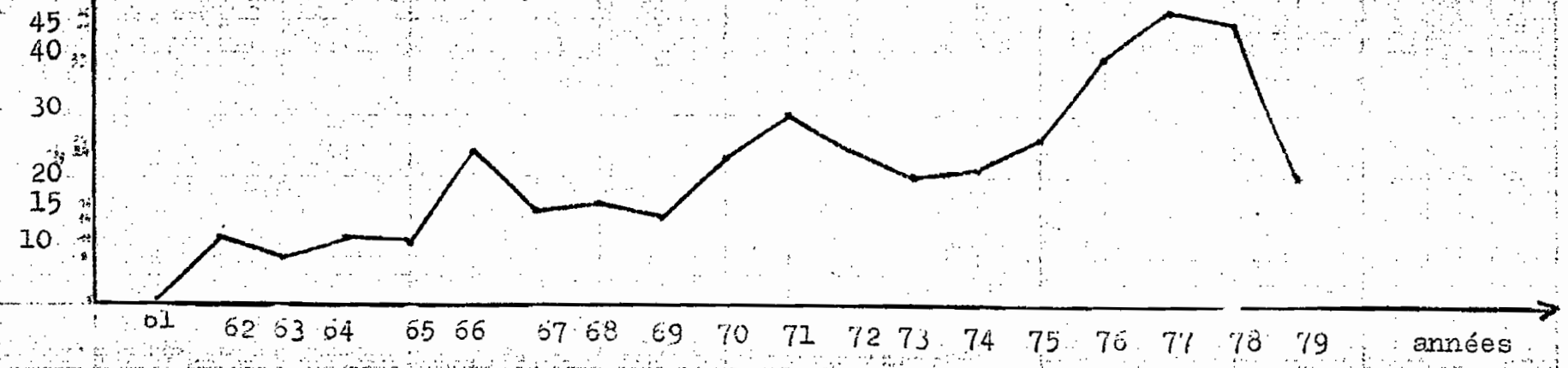
Les recrutements massifs des chefs de lignages ont entraîné une crise de l'association, provoquée par de nombreux décès à partir de 1963. Dans les villages les décès successifs provoquaient des conflits entre parents, les conduisant à la pratique des ordalies pour dénoncer les sorciers. Mais le meilleur moyen fut à cette époque de se rendre par groupe de parenté à Croix-Koma (147) participer aux cérémonies de désorcellisation.

L'association a pris part à cette forme de lutte, obligeant ses membres suspects à se rendre à Croix-Koma et ne recruta que des hommes susceptibles de confirmer leur retour de c Croix-Koma. La période 1963 - 1969 et 1971 - 1974 s'est traduite par une baisse considérable des recrutements et de l'effectif (tableau 10 pages 126). Cette crise fut causée par de nombreux décès par sorcellerie. Pendant ces deux périodes, l'association a perdu environ 160 membres décédés (148) en majorité des enfants. Mais entre ces deux périodes c'est-à-dire de 1969 à 1971, le recrutement a repris parce que les chefs de lignages et les nouveaux adhérents devaient présenter un certificat de séjour à Croix-Koma que les dirigeants du ngwala exigeaient d'eux avant d'accepter leur réintégration à l'association.

décès

Tableau 11

Progression des décès dans le ngwala des
ouvriers, artisans et paysans de Mouyondzi



Le séjour des membres à Croix-Koma a particulièrement été positif pour l'association. Les membres purifiés auraient abandonnés leurs fétiches et renoncés à la sorcellerie et à toutes pratiques malveillantes. Les rites subis devaient leur assurer une protection et permettaient aux accusés de prouver leur innocence en cas de survie. Cette nouvelle condition de recrutement a permis à l'association d'atteindre entre 1970 et 1976 un nombre très élevé de recrutements jamais atteint (tableau 10, p. 126), avant que la courbe décline à nouveau en 1978. La dernière baisse, celle de 1978 ne s'explique pas par la sorcellerie. Elle est plutôt liée à la conjoncture économique de cette année. Un certain nombre d'ouvriers du barrage hydroélectrique des chûtes Moukououlou, région de la Bouenza, ayant perdu leur emploi, ont dû regagner la terre tout en suspendant le paiement de leurs cotisations. D'autres ont émigré en direction des villes pour chercher du travail salarié.

Il faudra en conséquence attendre longtemps pour remonter la pente si les recrutements sont désormais fonction du marché de l'emploi. Les conditions économiques régionales dans la mesure où elles procurent un emploi salarié aux paysans, peuvent nous aider à expliquer les temps forts et les crises du ngwala ainsi que les contradictions internes. A présent l'association compte théoriquement plus d'adhérents qu'au début des années 60. Parallèlement le nombre de décès augmente pour des raisons que l'associations ne saurait comprendre. Le tableau de décès (tableau 11, p. 128) se superpose au tableau de recrutements (tableau 10, p. 126). Par analogie, cela correspond à une ~~rampe~~ très massive des beembé dans l'association. Les paysans sont décidés à s'assurer collectivement malgré les difficultés causées par la mauvaise conjoncture.

D'autres difficultés que l'association est décidée à surmonter consistent à mettre au point un nouveau système de collecte des cotisations, qui réussisse à contrebalancer l'ancien système sur lequel se trouve bâti toute la structure de l'association. Il manque une caisse de dépôt d'argent que les fondateurs ont abandonné en 1961, dans l'incapacité de la maintenir à cause de nombreux détournements de fonds. Il y a aussi chez les paysans des difficultés réelles de cotiser et surtout de concevoir qu'une telle épargne fonctionne comme une banque au sujet de laquelle ils sont méfiants et réticents. Les cotisations versées sur place aux funérailles ou pendant l'assemblée générale semblent malaisées. Les taux de cotisations s'élèvent pour un homme à 200 francs, 100 francs pour une femme et 50 francs pour un enfant.

Ils ne sont pas visibles et compréhensibles pour la majorité des membres. Ensuite, seuls les noms des hommes et des femmes figurent dans le registre. Les autres n'apparaissent qu'à titre d'assurés sociaux dont la cotisation correspondante est comptabilisée à l'insu de tous. Mais malgré ces quelques difficultés observées, le Ngwala est sans cesse sollicité par de nouveaux paysans. Les paysans viennent à l'association dans l'espérance d'être enterré dans les meilleures conditions à sa mort, ainsi que ses parents. Mais comme nous aurons l'occasion de l'analyser, ces investissements pour la mort seront de moins en moins réalisés au moment où les Beembé commencent par nier leurs morts pour de penser aux vivants. Cette volonté s'affirme déjà chez les jeunes qui s'organisent indépendamment des associations lignagères..

Q U A T R I E M E P A R T I E

LA REPRODUCTION DES VALEURS SOCIALES

CHAPITRE 3

MAINTENIR LE ROLE DES FUNERAILLES

Tous les Ngwala contribuent à la reproduction et au maintien des valeurs sociales. Ils ont été créés pour la plupart au moment de la dégradation de celles-ci. Leur rôle social est très important, car ayant pour objet les funérailles, ces associations ne s'écartent pas des normes sociales. Elles ne sont en rien contestatrices de l'ordre social auquel la société contraint ses membres à se conformer. Les associations assurent les mêmes devoirs que les groupes lignagers à la mort d'un parent que l'on considère comme note L. V. Thomas " un moment fondamental de l'existence du lignage ou du clan et un rite de passage essentiel pour le défunt" (149).

Section 1. Le déroulement des funérailles

Dans la société "traditionnelle", la maladie ou la mort relèvent toujours de causes surnaturelles. En effet, pendant la période de maladie grave, les membres du lignage constituent un conseil, le Kibila. Ce conseil compte de l'aveu du malade. Si ce dernier a violé un interdit, le chef du lignage fait un don aux ancêtres par le sacrifice d'un poulet suivi d'une libation de vin de palme. Par contre si le malade est victime d'une action malveillante d'un sorcier, le conseil fait appel au féticheur. Souvent, le dernier mot revient au féticheur qui doit soigner le malade soit par un remède de plantes ou par un recours à la magie noire, pour combattre l'influence du sorcier qui a provoqué la maladie. En cas de décès du malade à cause de l'inéfficacité des remèdes utilisés, les parents sont alors contraints de pratiquer une ordalie dont la plus courante est l'interrogation du cadavre. Toutes les ordales ont pour but de détecter le sorcier. Elles sont faites publiquement pendant la cérémonie mortuaire.

LA CEREMONIE MORTUAIRE

Elle commence aussitôt après l'annonce du décès par des cris et vociférations des femmes et des salves de coup de fusil etc. Mais en attendant que tous les parents, alliés et amis n'arrivent, les groupes résidentiels organisent la cérémonie. L'organisation consiste à se répartir le travail en fonction des cadres sociaux de la parenté, qu'une longue tradition des funérailles a d'avance structurée. On y retrouve les hiérarchies suivantes : les pères (ba-taayi), les enfants (baala ba mbuti), les alliés (bikwéri) et enfin les amis (madziki). Le travail s'effectue dans une solidarité réciproque car ces groupes sont des entités **consoientes** de leurs rôles. Les hommes changent les fusils pour faire des salves pendant toute la durée de la cérémonie, d'autres creusent la tombe, font le cercueil et vont chercher du vin de palme etc. Les femmes se rendent dans les champs chercher des denrées alimentaires. Celles-ci sont complétées par des provisions qu'apportent individuellement chacune des femmes du village ou d'ailleurs. Le stock de nourriture doit être suffisant afin d'éviter une éventuelle rupture du stock. Pour cela, le Chef du village interdit la vente du vin ~~et~~ des biens agricoles au marché (150). Une partie de la production du village doit être réservée pour la cérémonie mortuaire. Les femmes se chargent de la cuisine des repas funéraires et participent à la danse. Tel est leur rôle principal. Il arrive aussi qu'elles soient consultées pour la toilette du défunt si ce dernier est de sexe féminin. Les pleureuses à demi-vêtues, cheveux décoiffés, ~~parcourent~~ le village, dirigées par une proche parente du défunt (nga-mulébé). La cheftaine sélectionne les chansons funébres, dirige le groupe à travers le village ; puis revenant dans la cour mortuaire, les pleureuses écrasent de leurs talons toute la récolte des plantations du défunt en lançant des cris de révolte et des insultes à la nature.

Une pareille destruction des biens qui représente une offrande à la nature, devient en elle-même sacrifice. C'est une expression de révolte collective contre la nature et la mort. Les biens sont ainsi destinés aux esprits chthoniens et ancestraux pour qu'ils chassent de la société, la mort destructrice. Cette offrande est identique aux dons et contre dons qu'échangent les hommes pendant la séance des prestations du ma-kangui.

II - LA REMISE DES DON

La cérémonie mortuaire est conçue pour se séparer du mort et préparer son enterrement. Elle dure le plus longtemps possible afin de permettre à tous d'assister à l'autre cérémonie rituelle, celle des prestations, appelée ma-kangui. Elle est une des phases la plus importante des funérailles. Elle se déroule en silence à proximité du cadavre.

Le ma-kangui est aussi fonction de la solidarité entre classes de parenté définies plus haut. Les groupes de parenté font des dons au défunt par l'intermédiaire de leurs aînés. Mais l'acceptation de ces dons de plusieurs origines, devient un acte politique pour les lignages, car le "don est obligation réciproque, acte de bonne volonté qui revitalise les alliances" (151). Pour les classes de parenté : pères, fils, alliés et amis, les quantités sont définies à l'avance. Ces quantités sont définies par le statut social de chacun des donateurs (tableau 12 page 135). Mais le lignage peut accepter ou refuser publiquement des alliances. Les dons acceptés sont déposés sur une natte. Le geste du donateur ou du receveur est suivi d'un bref discours. Parfois le geste s'effectue en silence pour exprimer un parfait accord. Mais chaque fois qu'il y a discours, celui du chef de lignage qui reçoit est toujours prononcé en dernier lieu. Le mfumu-kanda, par cet acte verbal fait l'offrande aux morts-ancêtres, et désigne publiquement son allié. Le don (nkangui) est de ce fait un message. Il est utilisé comme langage ayant une charge symbolique. La quantité de don exigée ne doit être ni inférieure, ni supérieure à la norme. Chaque don reçu sera équilibré par un contre-don de même valeur. Cette réciprocité est le principe de la tontine (kitému) réinterprété dans le ngwala. Les deux partenaires engagent leurs lignages à une réciprocité de dons et contre dons tant que le contrat demeure. A ce stade de prestations économiques, les ~~inégalités~~ n'existent pas. Celles-ci se situent à l'intérieur de chacun des lignages au moment du partage des dons entre parents.

Les dons que reçoit un groupe lignager aux funérailles d'un parent, ne sont entièrement utilisés. Après l'enterrement, il y a toujours un reste que le chef du lignage conserve pour d'autres prestations. Les biens sont conservés sous la responsabilité de l'aîné qui peut les utiliser dans son intérêt s'il le désire.

Tableau 12

Les dons masculins aux funérailles

Lien de Parenté	Couvertures draps (mutulu)	Poudre de chasse	Vin de palme
Membre du segment de lignage (mwoyo)	3 ou 4	Plusieurs	Plusieurs Litres de vin
(muissi-kanda)	ou cercueil	boites	dane-jeanne
Fils (baala ba-mbuti)	2 ou 3	"	"
Pères (bataayi)	3 ou 4	"	"
Alliés (bikwéri)	cercueil ou draps	1 boite	"
Autres (Madziki)	1 drap	1 boite	

La vente de ces biens constitue souvent une source de revenus qui peuvent permettre au chef de lignage l'acquisition des biens dotaux (bila) s'il veut épouser d'autres femmes. Celles-ci vont renforcer son autorité et ~~amproître~~ sa ~~richesse~~ (152). L'acquisition des biens dotaux est aussi un moyen de soumission des cadets qui ne peuvent se marier sans ces biens dotaux. Leurs aînés se réservent ainsi le contrôle des échanges matrimoniaux qui sont "un des moyens par lesquels l'ensemble des aînés s'assurent le contrôle de la reproduction démographique des lignages. La reproduction du rapport de la dépendance des cadets par rapport, aux aînés est assurée corrélativement" (153).

La cérémonie du na-kangui est un acte profondément religieux. Mais il permet au mfumu-kanda par le biais de la religion de s'appropriier le surplus des biens funéraires, expropriant ainsi les cadets. Ces biens font partie de la production économique du village. Les funérailles permettent à la fois la consommation et la distribution des biens sous un angle politico-religieux. Elles permettent d'observer les inégalités sociales entre classes de parenté, et enfin l'exercice du pouvoir des aînés qui assurent le contrôle du capital funéraire constitué par les dons funéraires, soumis eux-aussi au principe des échanges entre lignages. Les inégalités entre classes de parenté sont réduites par les ngwala qui ont la vocation de rétablir la justice sociale.

III - L'ENTERREMENT

L'enterrement a toujours lieu l'après-midi avant le coucher du soleil et pendant la danse du kiyangui. Le cercueil est porté par les frères de la classe des Baala ba nbuti, suivi derrière par des pleureuses. Après l'enterrement, la danse kiyangui continue jusqu'au matin. C'est l'occasion des relations de plaisanterie entre la classe des pères (Bataayi) et des fils (Baala ba-nbuti), tous en compétition de danse. Celles-ci deviennent mystique et la danse ne s'arrête que lorsque le tam-tan éclate.

La danse du kiyangui a pour fonction d'effacer les conflits entre pères et fils classificatoires. Les totems (kibandu) qui se promènent d'une façon invisible au milieu de la troupe des danseurs n'ont pour but que de manifester ou de démontrer le pouvoir et l'énergie des uns comme des autres.

Les enfants ont ni plus de pouvoir, ni plus d'énergie que leurs pères qui leur ont légué ce pouvoir à la naissance. Il fait partie de l'héritage des pères transmis aux enfants. Ces derniers doivent obéir à leurs pères, car toutes désobéissance pourrait déclencher la sorcellerie paternelle sur l'enfant. Après la danse, lorsque le jour se lève, pères et fils se remettent au travail pour la distribution de la nourriture préparée la veille. Le partage de la viande, du vin de palme etc., se fait comme toujours en fonction des hiérarchies et cela jusqu'au dernier jour de la veillée mortuaire.

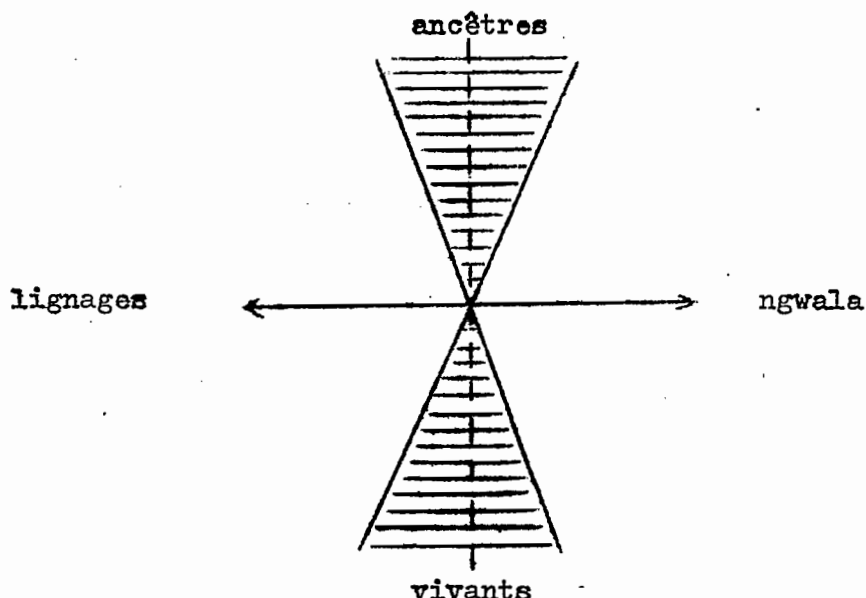
Section 2. L'ambivalence du "Ngwala"

Les ngwala créés pendant la colonisation tentent de corriger cette inégalité sociale entre chefs de lignages et membres des lignages. Ils adoptent sans la modifier la structure de solidarité existant entre pères, fils et petits-fils afin d'offrir à tous, les moyens disponibles d'entraide. Cette stratégie a pour but de pallier l'insuffisance de la parenté ressentie depuis l'époque précoloniale en matière d'enterrement des morts. Les cotisations sont versées en fonction du statut liant l'individu à son groupe de parenté. Cette cotisation assure la "sécurité sociale" du kanda tout entier, dont les membres peuvent désormais prétendre recevoir normalement les rites funéraires à une époque où les rapports lignagers tendent à devenir marchands. Les prestations en argent se substituent progressivement aux dons en nature. Il devient plus difficile qu'autrefois pour un lignage pauvre d'enterrer un membre sans le concours de la communauté villageoise.

Les funérailles sont toujours un grand moment d'exaltation collective. Les cotisations sont aussi une forme de don. Les dons sont offerts au défunt par l'intermédiaire de son aîné, lequel les transmet aux ancêtres sous forme de message. Les dons sont offerts par principe au groupe lignager, représenté par son chef (mfumu). Cette procédure quelque peu rituelle, restitue intégralement le pouvoir du mfumu-kanda, pouvoir qui n'existe que grâce aux enterrements. Le solde des cotisations après toutes les dépenses effectuées,

.../...

lui est remis, comme cela a lieu pendant la séance de distribution des dons au ma-kangui. Le chef du lignage peut ici comme ailleurs profiter de son pouvoir sur les vivants pour détourner l'argent des cotisations. Il peut ainsi constituer un capital. L'économie se fonde dans cette société par rapport à la religion. Cette accumulation est toujours possible tant que la circulation des biens emprunte les circuits lignagers.



Même dans les associations socio-professionnelles, la distribution des revenus est étroitement liée aux rapports de parenté. Dans les associations claniques, les ngwala visent à l'unité des sous-lignages, unité transgressée dans le passé pour l'ensemble des clans beembé. Le rassemblement se fait suivant certaines lois qui découlent des règles de résidence. Là où toute unité lignagère au clanique est rompue et vécue individuellement par les membres insérés dans la société, le ngwala absorbe tous ceux qui sont égarés au sein d'une structure qui offre une prise en charge vis-à-vis de ce qui est fondamental aux groupes, la mort. La consolidation de ces liens unificateurs et la parenté elle-même, ne sont réalisées que par rapport aux tombes, car c'est moment même de la mort que se créent où cessent les relations de parenté, d'amitié ou d'alliance.

Mais ce renforcement de la parenté ne doit en aucun cas donner l'illusion d'une acceptation de celle-ci et dans sa forme actuelle par les ngwala. Les sociétés débordées par la parenté ne se laissent en tout cas pas envahir par elle. Tout en assurant l'intégration des individus, les ngwala opèrent à l'intérieur des lignages, une modification de la structure familiale en rejetant la famille élargie.

Ils optent pour la famille conjugale comme base unique de reconnaissance des membres assurés. Ce choix passe nécessairement en ignorant tous ceux qui fondent le lignage et par conséquent du rôle social, politique et religieux de l'oncle maternel, chef du lignage (nfumu-kanda). Il apparaît comme une forme de négation du pouvoir de ce dernier et des conséquences sociales de son pouvoir. C'est dans ce sens qu'apparaît le changement apporté par le ngwala.

Le pouvoir du chef de lignage, nous le savons, est religieux parce qu'il tire sa source de relations sacrées entre vivants et ancêtres. Il est de ce fait politique, car grâce aux ancêtres il assure la défense du terroir et peut sanctionner des membres de son lignage ou extérieurs à son lignage qui violeraient les interdits ou désobéiraient à sa volonté. C'est pour cette raison que le chef du lignage est par essence sorcier. Mais il est aussi le protecteur de ses parents par le même moyen du pouvoir. De ce fait il est toujours le principal accusé en cas de décès ou de maladie d'un parent. Les ngwala en voulant lutter contre la sorcellerie pratiquée à des fins pécuniaires, combattent enfin de compte ce pouvoir lié aux injustices sociales que la société beenbé dénonce.

L'~~ambivalence~~ du ngwala est cependant très marquée à partir des rôles complémentaires assumés par les deux formes de ngwala. Mais leur coexistence, en associations lignagères et socio-professionnelles de libre adhésion ne correspond t-il pas comme nous aurons l'occasion de le voir à une pérennisation de ce pouvoir ?

CHAPITRE 2

LA CONTINUITE DU POUVOIR LIGNAGER PAR LE " NGWALA "

Les premiers exemples de ngwala apparaissent comme nous l'avons vu dans les clans. Ils se définissent comme éléments de cohésion sociale à travers le processus de solidarité. Chez les Mipéni, Mimandu et Mimbundi etc., les associations sont dirigées par des mfumu-kanda. Ces derniers

représentent les lignages qui composent les clans. Pour faire fonctionner les ngwala, les membres sont recrutés selon le principe de descendance. La hiérarchie est liée à cette descendance. Les aînés sont des chefs, par contre les tâches administratives restent l'apanage des cadets. Le ngwala vu sous cet angle est une association de parents,

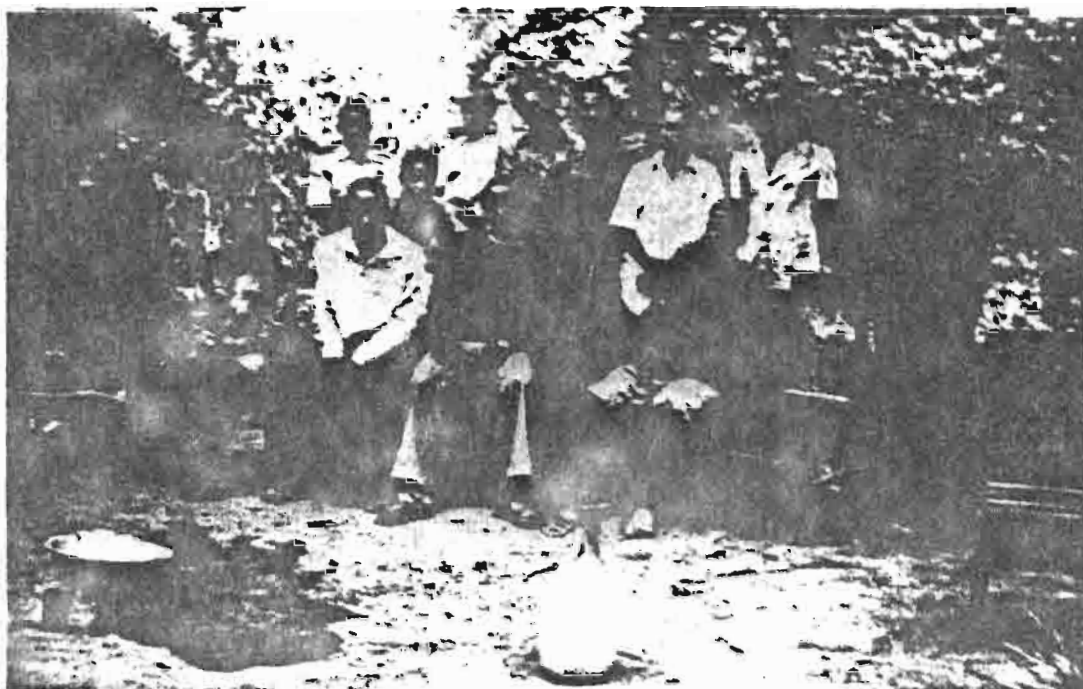


Photo 4 Conseil lignager. En face, une dame-jeanne de vin de palme, boisson culturelle par essence.

Village Kingouala

où l'autorité et le pouvoir des mfumu-kanda se trouvent investis. L'adhésion libre en principe apparaît comme une obligation pour les membres des lignages. Mais la cotisation payée par le chef reste valable pour tous y compris même les enfants.

La structure du ngwala est par conséquent fondée sur celle de la parenté. Elle accorde la primauté à tous ceux qui ont une place privilégiée dans la parenté. Mais ce sont les mfumu-kanda qui exercent plus particulièrement le pouvoir politique. La première catégorie est celle de tous les frères parallèles (bataayi) du lignage. La seconde comprend tous les fils de ces derniers (baala ba mbuti) dont l'organisation spécifique est la kimwanitayi. Enfin, la dernière catégorie concerne les petits-fils, batékulu.

Au sein de cette hiérarchie, les Bataayi ne sont autres que des oncles maternels c'est-à-dire des mfumu-kanda dans leurs lignages réciproques. Les mfumu-kanda à l'intérieur du système de parenté détiennent le pouvoir et l'autorité traditionnels. Ce pouvoir est politique et religieux. Leurs détenteurs sont par rapport aux autres des aînés qui maintiennent dans la dépendance le reste, formé par la classe des cadets.

Dans le ngwala la hiérarchie détermine la dépendance des cadets aux mfum-kanda qui dirigent les associations. La présence de ces mêmes mfumu-kanda dans les ngwala ouvriers permet la reproduction du pouvoir. Le pouvoir se matérialise par une confiscation des cotisations et par l'utilisation de celle-ci à la satisfaction de leurs intérêts. Ce sont ces pouvoirs d'ordre "charismatique" qui déterminent et assoient véritablement leur autorité, en attendant que les mêmes cadets accèdent au statut d'aîné par le droit de l'héritage ou du mariage.

La soumission des cadets par tous les moyens au sein des ngwala ne signifie pas leur exploitation par les aînés. Les risques éventuels de dépossession évoqués et dont les cadets sont victime ne sont pas très courants et se trouvent d'ailleurs de plus en plus contestés par les mêmes cadets qui créent leur propre ngwala, la kimwanitayi. La kimwanitayi est une association différente mais elle finit par devenir une association des aînés dès lors que les cadets qui la constituent deviennent adultes. L'accession au rang d'adulte " suppose de la part des cadets une conformité aux règles contraignantes de l'ordre social dont les anciens sont les gardiens vigilants et sévères "(154). Mais " l'exercice par l'aîné d'une autorité sur ses cadets ne crée pas en lui-même un rapport de classes " (155).

Les ngwala tendent vers une forme d'égalité sociale. Les cotisations aux funérailles fonctionnent comme une tontine (kitému) c'est-à-dire comme une obligation réciproque dont la tradition du kitému rend parfaitement compte. Ils ne peuvent de ce fait devenir un instrument d'exploitation des cadets par leurs aînés car "il y a exploitation lorsque l'utilisation du surproduit par un groupe qui n'a pas fourni le surtravail correspondant reproduit les conditions d'une nouvelle extorsion de surtravail aux producteurs " (156). Les ngwala s'efforcent d'améliorer par les rites funéraires les rapports sociaux entre associés et même envers les femmes qui sont doublement exploitées dans la société. (157).

CHAPITRE 3

LES AUTRES FORMES DE SOLIDARITE

Section 1. Le "Ngwala " des femmes en milieu rural

Toutes les associations étudiées jusqu'à présent sont en quelque sorte masculines. Elles sont pour les hommes, un autre moyen d'exercer le pouvoir par lequel ils ont le contrôle de la production et de la reproduction des valeurs. Les femmes, au contraire ne sont jamais recrutées dans les ngwala lignagers, abandonnant ainsi l'initiative à leurs frères ou oncles etc. Par contre dans les associations forcément volontaires de libre adhésions, les femmes sont de plus en plus nombreuses, mais réduites socialement par les hommes qui commandent ces associations. On peut même dire qu'elles sont plus soumises que les cadets qui peuvent espérer un jour devenir aînés. Même dans les associations mixtes, il est encore difficile de percevoir le sens réel que pourrait revêtir l'activité des femmes organisées. Cette action transparaît dans un ngwala typiquement féminin que l'on observe dans les villages.

Le ngwala est composé par toutes les femmes du village, grâce à la solidarité de fait entre les femmes originaires du village et épouses des hommes du village. Le ngwala procède d'un lien de territoire entre ces femmes dont la majorité est étrangère au village. Cette association est cependant plus diversifiée qu'elle dépasse de loin la simple entraide aux funérailles. L'entraide qui a lieu aux funérailles repose sur les denrées alimentaires que chacune des femmes apporte à la veillée mortuaire.

Tableau 13

Les dons féminins aux funérailles

Objets	Mesure
Bananes	Mpiri (panier)
Tubercules	"
Bois de Chauffage	"
Arachides	Kieye (petit panier)
Citrouilles	"
Nattes	2 ou 3
Eau	Plusieurs dames-jeannes

Elles doivent ensuite participer à la danse funéraire. Cette dernière, dirigée par une cheftaine peut durer plusieurs jours après l'enterrement. Le rôle de la solidarité féminine c'est d'entretenir la veillée par les dons de nourriture et de la rendre plus animée par des pleurs. Les funérailles sont un rituel où le chant et la danse interviennent. Ceux-ci, réservés exclusivement aux femmes, deviennent par le fait même sacrés comme la femme qui peut entrer en transes et grâce à laquelle le défunt annonce ses dernières volontés. La danse rituelle assure une fonction sacrale car transhumanisant le corps, elle rend à la divinité ce qu'elle avait donné à l'homme dans l'équilibre, l'harmonie et la beauté du corps. Dans la danse et le chant la femme à l'impression de se dépasser, de s'élever et d'être en communication avec les défunts devenus ancêtres grâce au rite de passage de la mort.

Dans le village, le ngwala fait des femmes ce qu'elles sont réellement. "Éléments mineurs soumis à des institutions masculines" (158), elles nourrissent toute la population par leur travail, mais ne bénéficient point du revenu de cette production contrôlée par les aînés. Elles sont malgré cela, objet du pouvoir et de l'exploitation par les hommes. Les dons en nature traduisent cette condition des femmes qui ne peuvent participer en argent dans leur association. Les hommes récupèrent presque tout l'argent des ventes des biens agricoles au retour du marché.

C'est grâce à cet argent que les hommes paient leurs cotisations aux ngwala. Même dans les associations socio-professionnelles où les femmes sont inscrites abondamment, les hommes ont pratiquement le contrôle du ngwala. Les associations féminines bien qu'universalistes restent encore figées dans les structures sociales où les femmes restent dépendantes des hommes. Dans tous les villages même où elles ont commencé à tenir un cahier de cotisations en argent pour la maladie et le décès, le ngwala féminin retrace toujours la condition sociale séculaire des femmes en milieu rural. Il n'est pas encore une institution capable de déjouer les règles de la domination masculine (159). Cette organisation des femmes aux funérailles ne se limite pas seulement aux cérémonies mortuaires, elle s'accomplit dans les champs où elles sont les principales productrices des biens agricoles.

Section 2 . Les Bitému

La société beembé est essentiellement agricole. L'agriculture occupe une grande place dans la production des moyens de subsistance. La terre bien que propriété de l'Etat (160) reste encore détenue par les chefs de lignages (ngantsi) qui assurent la protection et en contrôlent l'accès. Le travail est individuel et collectif. Il est lié à l'ensemble des forces et des rapports de production. Le kitému est un système de travail (161). Il constitue jusqu'à présent l'unique force de travail institutionnalisé. Il est pratiqué soit entre parents par filiation ou par alliance ou bien simplement entre co-résidents. L'organisation sur le lieu de travail dépend du propriétaire du champ (ngatseke) qui devient chef de file du kitému (nga-kitému). Cette dernière, souvent une femme, prévoit les outils de travail, la nourriture et parfois du vin de palme pour les hommes. L'absence au travail ne rompt pas le contrat. L'intéressé peut accomplir sa tâche une autre fois ou à défaut doit payer une amende équivalente au prix d'une journée de travail.

Dans les villages, certaines associations se limitent à un travail rémunéré. Mais elles sont moins fréquentes à cause de l'insolvabilité chronique des paysans. Ce sont surtout les associations religieuses (Mabundu) qui pratiquent un tel système de travail pour accroître les revenus de la Paroisse. Leurs adhérents travaillent dans les champs ou dans les villages à des travaux de construction de maisons en assurant le transport des matériaux (briques, pierres, sable etc.) Les bitému en tant que groupe de travail n'en demeurent pas

pas moins l'unique moyen de production capable d'accomplir un travail pénible en une journée. Dans les Biténu mixtes, le travail s'effectue selon la division sexuelle des tâches, rythmé par les saisons.

I - LE CALENDRIER AGRICOLE

La coopération dans le travail suit le rythme des saisons caractérisées par des activités diverses qui ne modifient en rien le principe de base. Dès le mois de mai, les biténu se forment. Les femmes commencent les travaux de défrichement à la houe. Les herbes sont arrachées sur une grande surface pour former un champ (Tseke). Elles sont ensuite regroupées par tas et recouvertes de terre sous forme de buttes (mayila), que l'on brûle dès le mois de Septembre. En forêt, des biténu font l'abattage partiel puis total des arbres entre les mois de juin et septembre pour obtenir une plantation dans la forêt (ngudu). Les femmes qui accompagnent les hommes pendant l'abattage s'occupent seulement du transport de la nourriture et du vin de palme. Parfois, la cuisson des repas se fait sur place dans un nkomo ou hangar de forêt. Les champs de forêt sont brûlés au même moment que ceux des plaines, afin de permettre aux hommes et aux femmes d'aller à la chasse et la pêche en attendant la tombée des premières pluies à la mi-septembre.

Les hommes pratiquent la chasse (mbingu) et les femmes la pêche collective (kuyaha). Les associations de pêche ont lieu entre femmes d'un groupe résidentiel accompagnées par le chef du lignage qui fait un sacrifice (muswaaka) pour éloigner l'esprit des eaux. Il y a quelques années la pêche dans les endroits profonds et très poissonneux d'une rivière rassemblait tous les habitants du village. L'empoisonnement des rivières (mbaka) permettait de capturer aisément les poissons. A la fin de la pêche, les groupes se partageaient les poissons et chacun d'eux remettait une part au chef de terre.

Pour la chasse, seule la technique mbingu est collective. Tous les hommes actifs armés de fusils et accompagnés de chiens encerclent une partie de la plaine ou de la forêt où se sont réfugiés des animaux fuyant l'incendie. Les chiens surexcités par une clochette attachée à leur collier et par des cris des hommes, délogent les animaux qui sont ensuite abattus ou capturés au filet. A la fin de la chasse, le partage du butin se fait en fonction des rôles assumés.

Tableau 14

Calendrier des activités agricoles
nécessitant des équipes de travail, biténu

Mai Juin	Juillet	Août Sept.	Oct. Nov.	Déc. Jan.	Fév. Mars. Avril	Saisons
défrichement (kusolo)	abattage (kukwanga)	chasse (mbingu) pêche (kuyaba)	semences arachides maïs ignames bananiers (kukunu)	sarclage des champs (kuyobolo)		grande saison sèche
					recettes des arachides, maïs ignames (kutoio)	grande saison des pluies

La chasse et la pêche apparaissent comme des activités de transition d'une saison à l'autre. Dès la tombée des premières pluies, les paysans retournent aux champs. Les biténu se reconstituent pendant les semailles, le sarclage et enfin les récoltes.

A l'exception des travaux champêtres, de la chasse ou de la pêche, les Beembé ont d'autres activités de production où interviennent les biténu. Ce sont par exemple des groupes de coopération pour extraire l'huile de palme, pour récolter du vin de palme (malafoutier) et enfin pour pratiquer l'élevage par la technique ku-tuila (162). Pour ces dernières formes de travail, les associés se partagent les bénéfices immédiats de la production.

III - LE CONTROLE DE LA PRODUCTION

Les Biténu sont une des formes de la solidarité villageoise pour le travail agricole. Ils peuvent se former grâce aux classes de parenté définies plus haut et qui sont à la base des ngwala. Il est d'ailleurs fréquent d'observer des biténu où pères (bataayi), fils et filles (baala...) petits-fils et petites filles (batékulu), s'associent pour des travaux réciproques. Les biténu permettent le passage de ces classes de parenté fusionnées dans les ngwala vers des groupes de travail productif. Chacune de ces institutions ayant par conséquent un rôle important à jouer dans l'équilibre de la société villageoise. Les ngwala assurent en quelque sorte la "sécurité sociale" des individus et les biténu sont pour la production économique dans les villages.

Mais ni les hommes, ni les femmes actives dans ces biténu n'interviennent dans le contrôle de la production. Il y a malgré tout une forme d'égalité soit dans le travail exercé, soit au moment du partage du produit de la récolte. Toutefois au retour du village, les hommes ou les femmes remettent à leurs aînés un peu de viande, du poisson, des denrées alimentaires et même l'argent des ventes de la récolte.

.../...

Ces dons symbolisent leur dépendance par rapport aux aînés. Cette attitude est aussi l'expression de leur reconnaissance envers ces aînés qui leur ont appris le métier et les protègent. Si les bitému sont utiles et réservés seulement pour l'entraide c'est qu'en réalité le contrôle de la production revient plutôt aux chefs lignagers. Dans les sociétés lignagères, le contrôle de la production se fait indirectement à travers le processus d'échanges, par exemple les échanges de dons aux funérailles sont en partie liés aux mariages entre lignages différents. Les dons échangés sont utilisés au profit des chefs lignagers. Le ngwala qui se présente comme une association des aînés ne cesse de contrôler les funérailles, un des derniers maillons où s'exerce encore ce pouvoir.

Section 3. La guerre

Si les bitému prennent de nos jours de plus en plus d'importance et ont une finalité avant tout économique, le principe de la solidarité, lui n'est pas récent. Les Beembé l'appliquaient particulièrement pendant les guerres inter-villageoises à l'époque précoloniale.

Durant l'époque précoloniale, il existait un consensus social entre le groupe des fils (baala ba nbuti), des pères (bataayi) et enfin des alliés (bikwéri), en cas de conflits débouchant sur la guerre. Celle-ci comme le note Dupré était " une situation régulière et parfois souhaitable de règlement de conflit " (163). De nos jours, la guerre bien qu'ayant disparu apparaît encore dans la mémoire des vieux comme une étape nécessaire de l'évolution sociale.

La guerre permettait de regrouper autour du responsable de guerre (mfumu-muzingu) tous les hommes braves armés de fusils sous la protection du féticheur de guerre (nganga-mukomo). Le féticheur devait doter chacun d'eux des pouvoirs suffisants d'invulnérabilité mais à condition que les guerriers fussent pourvus d'une puissance personnelle par la possession d'un totem. Tous les totems n'étaient pas utiles au combat. Seuls étaient recommandables les totems suivants : panthère (ngho), boa (nbomo), éléphant (nzaou), étoile (mbutété), lune (ngondo), hippopotame (ngufu) etc. On peut remarquer qu'un guerrier qu'un guerrier avait plutôt besoin d'un totem qui fut le symbole de sa puissance. La disposition sur le terrain de combat était également dictée par le chef de guerre et le féticheur, associés et suivant la fonction assurée par les totems des guerriers.

Les combattants dépourvus de totems étaient d'office écartés des combats. Leur tâche consistait seulement à protéger le village contre d'éventuels envahisseurs. Avant de se rendre sur le lieu de combat, le chef de guerre devait mettre à la disposition du village un muziri qui annoncerait la victoire ou la défaite pendant le déroulement des combats.

Les femmes elles aussi préparaient cette victoire par un rassemblement dans une case sous la conduite d'une féticheuse. Cette cérémonie essentiellement féminine était célébrée dans la nudité corporelle et actualisait tous les pouvoirs féminins au service des guerriers.

Durant les combats, tous les habitants d'un village devaient oeuvrer ensemble dans une grande solidarité. En cas de victoire, le chef de guerre organisait une grande fête avec des danses et des salves de coup de fusil. Cela donnait l'occasion de tuer quelques animaux pour un repas communautaire. Les préparatifs de la guerre supposaient des moyens matériels suffisants : poudre de chasse, fusils, statuettes, féticheurs, animaux etc., que seuls des lignages riches pouvaient avoir. Ce processus a entraîné plusieurs conséquences dont la domination économique (164) de certains lignages sur d'autres. Une sorte de clivage s'était ouverte entre lignages prospères et lignages pauvres. Aux lignages riches appartenaient des NKanyi, personnages puissants ou héros possédant des pouvoirs magico-religieux et dont la réputation reposait sur d'importantes victoires dans les guerres. Plus tard ces NKanyi devaient former la résistance beembé contre la colonisation française. Une autre conséquence fut le risque pour un clan d'être chassé de ses terres en cas de défaite. Le clan Mizumba par exemple fut chassé du village Madungu après une défaite. Par la suite, quelques membres occupèrent Mbounou en chassant le groupe Téké qui s'y était installé.

Pour pouvoir résister à la guerre et triompher, la société beembé a dû mettre en place tout un système d'éducation. Tous les enfants à naître dans le clan devaient être initiés (ku-semi). On leur transmettait un totem et selon leur âge on leur apprenait la technique de combat à la chasse au village. Le mbongui construit au milieu du village contenait toutes les armes et fétiches pour la défense de la terre (ntsi). Le mbongui était construit de façon à pouvoir repérer les ennemis en cas d'attaque inattendue. Seules les filles ne recevaient pas cette éducation.

La préparation de la guerre était chez les beembé au centre de la solidarité villageoise. Elle mettait les différentes catégories sociales dans une sorte de dépendance mutuelle. Ces mêmes groupes sociaux forment aujourd'hui la base essentielle sur laquelle se construit le ngwala.

C I N Q U I E M E P A R T I E

LES NGWALA CITADINS

C H A P I T R E 1

LES FORMES DE REGROUPEMENT ETHNIQUE

C'est à partir de 1940 que les migrations beembé en particulier dans la ville de Brazzaville commencent à se constituer en un processus sociologique de regroupement. Les migrations dans les autres villes notamment Pointe-Noire, Lou-bomo et Nkayi sont non seulement tardives mais ne se singularisent pas. Elles sont peu nombreuses et les ethnies ont tendance à se confondre pour former la ville.

A Brazzaville une première tentative s'ébauche par un regroupement de tous les Beembé sur une base ethnique. Ils créent une association dont les objectifs sont l'entraide sociale en cas de maladie et principalement en cas de mort. L'association est un moyen de lutter contre le dépaysement urbain. Un bureau constitué est dirigé par les aînés (Bakutu) en fonction de leur âge et de la connaissance du milieu. Ces derniers s'engagent à regrouper tous les nouveaux venus dans la capitale, et à atteindre les buts fixés. Les membres du bureau sont en même temps des chefs coutumiers choisis par l'administration coloniale pour représenter leur ethnie. Ce privilège de l'époque, leur permet d'assurer aux migrants la protection et surtout l'emploi. L'association en définitive s'efforce d'intégrer réellement les Beembé dans la ville. Elle s'identifie au "mbongui" dans les villages par sa vocation séculaire d'accueil. Par ses diverses fonctions l'association devient le cadre réel d'affirmation des identités ethniques en milieu urbain.

Après 1960, l'exode rurale en direction des villes s'accroît. Les campagnes se vident des éléments jeunes qui viennent fréquenter dans les écoles ou chercher un emploi saharien. Le Ngwala face à cette arrivée massive des Beembé devient incapable de réaliser ses objectifs. La rareté de l'emploi, le refus de cotiser pour certains adhérents et pire encore, l'association affronte le problème intérieur à l'ethnie de "vrai" et "faux" beembé, qui est à la base des divisions intra-ethniques. Celui-ci se transforme en un conflit qui aboutit au fractionnement de l'association en plusieurs ngwala autonomes. Quelques ngwala s'en tiennent à l'appartenance clanique au cas où la présence de plusieurs membres du clan dans la ville nécessite la création d'une association. D'autre font appel au lien de territoire entre originaires de plusieurs villages qui autrefois formaient une seule Terre pendant la colonisation. La Terre, comme cadre de référence procède d'un découpage par l'administration coloniale de tous les districts du Congo en Cantons et ces derniers subdivisés en Terre (165).

L'échec d'un ngwala ethnique en milieu urbain montre les difficultés de constituer une association de ce genre, lorsque les membres deviennent plus nombreux et dépassent un nombre optimal. Les Beembé ne sont pas les seuls à rencontrer cette difficulté car "le lien ethnique et les liens qu'imposent le système de parenté ne peuvent assurer dans les centres urbains la cohésions qu'ils maintiennent dans les sociétés coutumières" (166).

Notre enquête à Brazzaville s'est limitée à l'observation d'une association, ngwala dont le regroupement se fonde sur les liens de territoire car ces derniers passent nécessairement avant les relations de parenté dans les agglomérations urbaines (167).

Section 1. Le NKontsi

La fin inéluctable d'un ngwala ethnique a particulièrement permis aux adultes (Bakutu) représentants du sous-groupe Beembé-Mussitu (168) de rallier tous les jeunes de cette "région" dans une association plus homogène. Cela à cause du rejet par les autres sous-groupes qui ~~les accusent de faux-beembé~~.

Le NKontsi selon leur propre traduction est la "Mutuelle de tous les ressortissants de la Terre Ndolo dont les villages sont : Dzanga, Kingoye, Bouenza, Kingouala, Louboto, Mbounou, Moubiri, et Kiniangui." Le Nkontsi (169) est subdivisé en trois association :

- L'association des adultes (Bakutu)
- L'association des femmes (Batalé-Bayirika)
- L'association des jeunes (Union des jeunes de Mouzaki) qui regroupe des élèves et étudiants.

Le siège du Nkontsi est fixé à Brazzaville mais avec possibilité d'élargissement de l'association dans d'autres villes où des formations identiques sont en création.

.../...

I - L'ASSOCIATION DES ADULTES (NGWALA BAKUTU)

Le Ngwala des adultes conserve le nom de Nkontsi. Entre ces trois associations, il n'y a en fait que très peu de relations, malgré cette apparente unité. Chacune d'elles a un maximum d'autonomie.

Pendant au moins une dizaine d'années, le Nkontsi n'a intéressé qu'une faible minorité d'originaires de la Terre. On peut donc considérer 1974, comme l'année de démarrage de cette association. Lors de la première réunion en Juillet 1974, les statuts furent adoptés dans un grand enthousiasme. Les objectifs du Nkontsi eurent pour résultat positif de sensibiliser tous les membres et de jeter en quelque sorte les bases de la cohésion sociale. Ce rassemblement n'a constitué qu'un premier contact car les activités devaient réellement commencer au cours de la seconde réunion.

1 - La seconde réunion : cotisations et élection du bureau

La seconde réunion a été décisive car c'est à ce moment que les contradictions internes ont commencé par se manifester entre les deux générations au sein de l'association : les jeunes et les adultes. La catégorie de jeunes comprenait quelques intellectuels à qui on a confié la direction du Nkontsi. Le bureau élu était renouvelable tous les ans. Les dirigeants pouvaient être reconduits si leur action était jugée satisfaisante. La seconde tâche a consisté à collecter des cotisations d'un montant de 1000 francs par mois et par associé. Ce montant nous a paru comparable à un sacrifice collectif qui permettrait à l'association de se constituer un capital suffisant pour faire face aux premiers décès. Ensuite, le montant de la cotisation devait baisser au huitième mois pour n'être plus que de 300 francs. L'acceptation de cette cotisation ne s'est pas faite sans provoquer quelques contestations surtout chez les ouvriers ayant de faibles revenus. Cet aspect de la question marquait déjà un clivage entre les jeunes et les adultes. Le désaccord s'est aussi accentué au sujet d'autres questions concernant l'adoption de quelques articles des statuts, en particulier l'article n°7 et 11 (Voir Statuts à l'Annexe 7, pages 238 et 284) (170).

Ces deux articles, bien qu'adoptés n'ont pas été approuvés par tous les membres car ils portaient sur un problème fondamental celui de toutes les associations d'entraide. L'article 7 détermine le montant de l'aide à accorder à un adhérent en cas de maladie ou à ses proches en cas de décès.

Il précise en outre les parents choisis pouvant bénéficier d'une aide de l'association. L'article 11 prévoit par conséquent une réduction du montant de l'aide lorsque plusieurs parents associés ont un décès dans leur famille.

Ces deux articles ont souvent provoqué de très vives discussions. Mais malgré ces protestations, ils n'ont jamais été modifié. Leur application a de plus été l'objet de confusions à tel point que l'association était sur le point de disparaître.

2 - Les Statuts

Toutes les associations citadines exceptées celles des femmes, sont dotées de statuts copiés sur les techniques occidentales pour la conduite des réunions. Les articles des statuts sont rédigés par les intellectuels qui forment la couche sociale la plus occidentalisée. Ces articles correspondent rarement aux aspirations des membres. Ils conduisent le groupe soit à la remise en cause des règles de fonctionnement ou parfois à la dislocation de l'Association. Cependant une remarque s'impose, c'est que ces micro-groupes ne peuvent plus attirer que des ouvriers souvent liés par la parenté sans intéresser tous ceux qui font partie de la bourgeoisie bureaucratique. Il y a une coupure qui provient du désintéressement de ces derniers pour tout ce qui a trait à la campagne.

Les statuts de l'association sont simples et cohérents. Ils précisent la nature de l'association en tant que groupe d'entraide réservé seulement aux migrants de l'ex Terre NDolo. Le comportement des membres, la durée du mandat et les sanctions sont définis y compris les parents à aider et la destination des ressources de l'association en cas de dissolution du NKontsi. Cette clarté n'élimine en rien la complexité des problèmes soulevés par l'interprétation de quelques articles. Les dirigeants n'ont d'ailleurs réussi à les faire adopter qu'au moyen de votes (voir Annexe VII, page 282).

2.1. - La contradiction sur les constructions familiales

Théoriquement les articles 7 et 11 sont inadéquats à cause des divergences profonds concernant le concept de famille. Deux conceptions s'affrontent régulièrement dans le groupe. Le premier groupe formé d'intellectuels considère que l'association doit limiter son aide strictement à la famille conjugale comprenant un homme sa (ou ses) femme (s) et ses enfants. Les contraintes de la vie urbaine imposent nécessairement ~~à une réduction de la parenté~~ Une pareil choix fait éviter les inconvénients qui résultent du choix des autres parents qu'on souhaitait aider. Il y a aussi une question financière car la caisse de l'association ne serait pas à même de faire face à de nombreux décès. Le Nkontsi se voudrait plus moderniste que les ngwala paysans qui sont basés sur l'unité du clan car celle-ci devient en elle-même un élément suffisant de cohésion sociale.

Le second groupe accepte au contraire la famille élargie, mais ne la précise pas. Il comprend surtout des aînés (Bakutu) qui ont l'expérience de l'organisation associative. Ils furent parmi les fondateurs du ngwala ethnique et voudraient que les règles qui régissent les associations ne soient pas modifiées. Ils sont plus conservateurs que les autres dans le Nkontsi. Ils souhaiteraient reconnaître tous les membres du lignage maternel (kanda) et quelques parents du lignage paternel notamment le père, le grand-père et les soeurs du père. Il est difficile selon eux de méconnaître certains parents pour lesquels la responsabilité et l'honneur des aînés sont déterminants.

L'association après délibération n'a retenu que le père, la mère, les frères et leurs soeurs et l'oncle maternel en dehors du couple et leurs enfants. La question sur la famille a été réglée de cette façon sans que les aînés en soient satisfaits. Sur les parents énoncés ci-dessus on restait dans l'incertitude de savoir dans le lignage quels étaient les parents retenus. S'agissait-il par exemple des germains ? Des oncles maternels ou des tantes maternelles ? En face de la parenté classificatoire, l'ambiguïté demeurerait encore sur le choix des parents mal définis dans les statuts.

Les Bakutu ont une autre conception sur la question familiale. Ils restent attachés à la famille élargie qui correspond encore au lignage (kanda). Ils sont aussi attachés à la parenté paternelle.

Le NKontsi s'est plutôt penché vers la famille maternelle en s'éloignant de la parenté paternelle qui bénéficie encore de la solidarité des ngwala paysans. Ces derniers ont résolu la question deux manières différentes : soit en considérant tous les parents maternels et paternels (système de solidarité dans les associations lignagères), ou bien en instituant un système de cotisations sous forme d'assurance. Ce système est davantage pratiqué dans les associations des ouvriers, paysan ou artisans etc. Quant à la maladie, le NKontsi n'a apporté aucune précision sur les modalités d'aide ; ce qui a de nouveau relancé le débat au niveau de la base.

2.2. - L'indemnisation en cas de décès

L'aide en cas de décès comme le montre le tableau 15 ci-dessous est plutôt dépendante de l'âge et du statut du défunt.

Tableau 15

Le mode d'indemnisation au NKontsi

	:	:	:	:	:	:
	:	:	:	:	:	Autres
	:	:	:	:	:	:
	:	Adhérent	Adhérent	:	:	Parents
	:	:	:	:	:	:
	:	régulier	irrégulier	:	Enfant	Adulte
	:	:	:	:	:	Maternels
	:	:	:	:	:	:
Aide	:	1000 F x X	500 F x X	250 F x X	500 F x X	300 F x X
	:	:	:	:	:	:
Compen-	:	:	:	:	:	:
sation	:	500 F	500 F	250 F	500 F	300 F
	:	:	:	:	:	:

Légende

X : Adhérent

Exemple : 1000 F x X : 1000 F multipliés par le nombre total d'adhérents.

.../...

En cas de décès l'association verse la somme unitaire par exemple 1000 F pour le décès de l'adhérent, 250 pour celui de son enfant, 500 pour un fils adulte et enfin 300 F pour le décès d'un autre parent multipliée par le nombre d'associés. En contre partie chaque membre verse une part presque équivalente (sauf ici pour le décès de l'adhérent). Cette seconde cotisation de compensation est distincte de la cotisation mensuelle. Elle sert à combler le vide de la caisse à l'occasion d'un décès.

Chez certains associés, cette cotisation est apparue comme une cotisation supplémentaire. Elle ne devrait pas être exigée d'autant plus qu'à la fin du mois l'adhérent devait verser sa part qui pourrait compenser le vide de la caisse. La cotisation supplémentaire pendant la veillée mortuaire ne devrait pas exister. Seules les cotisations mensuelles viendraient compenser le déficit car elles sont conçues pour cela. Cette cotisation a en fait alourdi les dépenses des associés aux funérailles. Cela nous a semblé évident en examinant le cahier des comptes où sont inscrites plusieurs dettes impayées sans doute pour des raisons suivantes.

La régularité des décès en ville et dans les villages d'origines impose aux associés d'avoir souvent de l'argent liquide pour y faire face. Comme leur épargne individuelle ne peut y suffire, ils se retournent donc vers l'institution d'entraide, laquelle fonctionne comme une " sécurité sociale" en milieu urbain. Les cotisations versés tous les mois constituent une épargne forcée qui permet à chacun de prévoir son éventuel décès ou celui d'un parent. Donc, la réduction de la famille ne les dispense pas d'engager des dépenses pour les funérailles auxquelles le NKontsi renonce à intervenir. Toutes les veillées mortuaires nécessitent le versement de cotisations dont le montant est devenu invariable. Elles sont nombreuses car elles dépendent des relations sociales très diversifiées. Celles-ci concernent son groupe de parenté, ses amis du quartier, ses collègues de l'usine etc. L'ensemble de ces relations forme un réseau de solidarité suffisamment dense.

Les associations d'entraide viennent effectivement encadrer ces relations basées sur la réciprocité en donnant aux individus les moyens d'y faire face.

.../...

Mais dans ces structures de solidarité, la parenté occupe encore une place de choix. Elle centralise l'individu au milieu des relations biologiques et parentales, distinctes de celles qui commandent la profession et le voisinage.

Parenté maternelle de l'épouse

Parenté ~~paternelle~~ maternelle du sujet

NKONTSISTE

Parenté maternelle du sujet

Parenté paternelle de l'épouse

Ainsi l'associé se substitue au chef du lignage (mfumu-kanda) et devient le représentant de ce dernier en ville. Il a le devoir de maintenir les relations d'alliance et parentales qui sont un prolongement du pouvoir lignager en ville. Les échanges (nkangui) aux funérailles se font uniquement en monnaie mais comme dans les villages, on prend la précaution d'inscrire la somme et le nom du donateur dans un cahier différent de celui de l'association. Ce cahier est gardé par l'ainé des membres du lignage résidant en ville.

En face d'incessantes difficultés financières, les associations citadines sont conçues dans le but d'accomplir cette fonction d'échanges. Toute réduction de la parenté ne pourrait qu'accentuer le conflit des générations. Les membres du NKontsi y sont d'ailleurs très sensibles car ils sont très attachés à la parenté maternelle et paternelle. Il aurait fallu sans doute orienter l'aide uniquement sur la famille conjugale au lieu d'écarter certains parents qui sont au fondement de la parenté lignagère (Kanda), cela aurait dû faire éviter la scission du groupe. Comme toutes les associations, le NKontsi n'existe que par besoin de solidarité qui exige de la part de ses membres l'obligation de faire face à toutes les dépenses inattendues en cas de maladie ou de décès d'un parent.

3 - L'affaire du dispensaire et de l'école

Le problème de l'Ecole précédé par celui du Dispensaire, concerne les projets d'aide aux paysans en vue des travaux d'infrastructure à la campagne. Il est question dans les villages pouvant totaliser un nombre optimum d'habitants de parvenir à la construction d'écoles et de dispensaires. Les paysans doivent les réaliser grâce à leurs propres investissements, l'ETAT n'intervenant qu'en dernier lieu pour la fourniture du matériel humain et technique. Ce principe a fait l'objet d'un mot d'ordre politique de mobilisation des masses et a abouti à la création des Comités de villages. Les paysans de l'ex-Terre Ndolo ont donc accepté la construction d'un dispensaire et d'une école secondaire. Le financement des travaux devait concerner tous les habitants y compris les citadins. Une lettre adressée au NKontsi par des organisations rurales souhaitait la participation collective des citadins représentés par le NKontsi pour Brazzaville.

Le NKontsi saisi du projet n'a pas réussi à réunir des cotisations supplémentaires en faveur du dispensaire et de l'école.

Les associés n'étaient pas contre la proposition mais ils redoutaient que de pareils investissements soient financés par l'épargne prévue en cas de maladie et de mort. L'association se trouvait devant un problème dans tous les cas non inscrit dans les statuts. Pour cela il était difficile de faire exécuter ce projet surtout pendant cette période de crise interne.

La construction du dispensaire de Kingoye fut réalisée seulement par les paysans à raison de 1000 francs de cotisation par homme et 500 francs par femme. Tous les villages devaient ~~théoriquement~~ collaborer. Un calendrier de travail mis en place nécessitait une rotation de travail sous la surveillance des représentants des Comités de villages. Mais en réalité seuls quatre villages sur les huit de l'ex-Terre NDolo avaient participé au financement et aux travaux. Les autres ayant renoncé même au paiement de cotisations pour des raisons qui seront évoquées dans la suite. Chaque village constituait une force de travail. Les hommes faisaient des briques, creusaient le sable et s'en allaient couper dans la forêt le bois de charpente. Le desherbage et le transport du sable, briques ~~cuites~~ et pierres étaient assurés par les femmes et les jeunes garçons et filles. Une fois les matériaux regroupés, les menuisiers et les maçons devaient achever la construction. L'argent des cotisations a servi pour l'achat des tôles, des serrures et du matériel médical etc.

Le dispensaire achevé, l'ETAT a affecté un infirmier et une sage-femme pour y travailler. Les habitants des villages ayant renoncé aux travaux devaient payer 250 francs pour pouvoir bénéficier des soins médicaux. Cette nouvelle rentrée d'argent devait permettre la construction du logement de l'infirmier et de la sage-femme et plus tard l'agrandissement et la modernisation du dispensaire. A présent le dispensaire de Kingoye construit par les paysans depuis 1976 est toujours dépourvu d'un équipement médical nécessaire. Les cotisations toujours versées par les paysans ne suffisent que pour l'achat de quelques médicaments. Les paysans attendent sans découragement l'aide de l'ETAT et celle du NKontsi.

Le refus de participer aux travaux de construction du dispensaire par les habitants des autres villages explique l'emplacement du dispensaire. Le fait de l'avoir construit à Kingoye ne pouvait satisfaire les habitants trop éloignés. Cet argument n'était pas convainquant car auparavant ces mêmes habitants parcouraient au moins une vingtaine de kilomètres pour se faire soigner à l'infirmierie de Npono ou à l'hôpital de Mouyondzi.

En réalité les habitants des villages opposés à la construction du dispensaire s'étaient plutôt contentés d'un autre dispensaire plus rapproché, celui construit à l'époque par l'assistance technique chinoise pendant les travaux du barrage hydroélectrique de MOUKOUKOULOU. Les soins étaient en outre gratuits. Ils étaient donc persuadés que cette infirmerie pourrait fonctionner même après la fin des travaux. Ainsi ils pourraient se passer de l'oeuvre collective. La fermeture du dispensaire du barrage à la fin des travaux en 1978 devait en conséquence consolider la solidarité villageoise face aux projets d'investissements collectifs.

Les conflits inter-villageois se reflètent dans l'association des citoyens qui se livrent à une sorte de rivalité politique pour la prise de la direction du Nkontsi. Tout en dénonçant les statuts, quelques membres commencent par refuter le bureau dont la composition n'est pas représentative des villages.

En effet les membres du bureau ne sont originaires que de trois villages : Kingoye, Kingouala et Louboto. Le reste des villages semblent défavorisés. On trouve donc une corrélation entre la présence des originaires de ces villages et le développement de l'infrastructure villageoise.

Mais selon une autre analyse, il semble que le fait d'être membre du bureau ne suffit guère à influencer les projets d'investissements à la campagne. On peut citer l'exemple de Louboto dont les originaires s'opposent à toute forme d'aide aux paysans et contestent la concentration du dis-



Photo 5. Le Dispensaire de Kingoye construit par les paysans pour les paysans, avec l'aide des citadins de L'ex-Terre NDolo.

pensaire et d'une école à Kingoye, seul village où les conditions naturelles semblent réunies notamment en alimentation et en eau. Il y a au contraire une raison latente que l'on retrouve dans toutes les organisations d'entraide : celle de l'opposition des générations. Le conflit entre aînés et cadets dans le Nkontsi est sans doute la conséquence de nouvelles orientations prises par les jeunes

qui ne se contentent plus désormais d'investir uniquement pour les funérailles. Le NKontsi subit donc une transformation.

Dans les villages on s'est aperçu du rôle important que le NKontsi pourrait avoir sur le développement des villages. Le dernier projet de construction d'une école secondaire a été conçu et réalisé par l'association à la suite de la démission de quelques aînés du village Louboto. Tous les associés restés au NKontsi ont versé chacun une cotisation de 2.500 francs (171). D'autres associations des villages Madoungou, Kikabu ainsi que les autres associations du NKontsi à Pointe-Noire ont consenti au financement des travaux de l'école (C.E.G.). Dans le cadre des investissements aux villages d'originaires, les intellectuels assurent l'intermédiaires entre le Pouvoir Etatique et les masses paysannes. Ils peuvent par conséquent influencer et faire aboutir les projets collectifs.

4 - Des Abstentions à la Scission

Les contradictions sur les relations familiales (article 7) et celles concernant l'aide des parents et le transfert des fonds (article 14, voir statuts p. 227) ont eu pour conséquence une baisse considérable de l'effectif et une hausse des abstentions (tableau 16, p. 168). Les membres n'assistaient plus aux réunions, mais sans annoncer leur démission. Pendant l'année de démarrage (1974), l'association comptait 50 membres actifs dont une vingtaine s'étaient abstenus de payer leurs cotisations. Le nombre d'abstentions a doublé deux années après de 1974 à 1976 malgré la baisse progressive de la cotisation de 1000 francs à 300 francs dès 1975. Parmi les défaillants, certains n'assistaient plus aux réunions. En 1976 ce fut la paralysie totale. L'arrêt du paiement des cotisations a rendu l'association incapable de venir en aide à 13 membres ayant perdu un parent (1972). Seuls les dirigeants avaient payé la totalité de leurs cotisations annuelles. Ils tentèrent en vain de convoquer des réunions dans le but d'élire un nouveau bureau ou discuter des statuts. Les aînés avaient désavoué le bureau car à l'exception des derniers point de désaccord, un autre problème aussi important était à nouveau au centre des discussions. Il s'agit du transfert des fonds dans une banque pour les mettre en sécurité.

C'est vers la fin de 1974 que les fonds de l'association avaient été placés en banque. Pour quelques membres de la base, il était évident que les dirigeants tentaient d'une manière astucieuse de se servir des fonds pour la satisfaction de leurs propres intérêts. L'accumulation des biens par certains dirigeants suscitait des soupçons. Les aînés souhaitaient que les fonds soient conservés à domicile, ce qui permettait une vérification régulière au début de chaque réunion. Cette exigence apportait la certitude que l'argent n'était pas détourné.

La plupart des membres de la base ont encore des habitudes de vie paysanne où l'économie de subsistance leur a appris une thésaurisation directe. Les dirigeants auraient dû jouer sur la psychologie du groupe afin de leur montrer l'intérêt d'une épargne bancaire avant d'ouvrir un compte.

.../...

Il n'empêche que le placement des fonds en banque est devenue une erreur impardonnable surtout parce que le bureau ne peut pas justifier la diminution de la somme placée et amputée des commissions. (173). Les hommes auraient dû faire comme le groupe des femmes qui renonce à ouvrir un compte en banque. Les cotisations des femmes sont confiées au trésoriers du NKontsi qui les leur remet le jour des réunions. Un pareil comportement augmente la confiance des associés. Le danger apporté par la mise des fonds en banque a été exploité par d'autres associations notamment l'association NKontsi de Pointe-Noire.

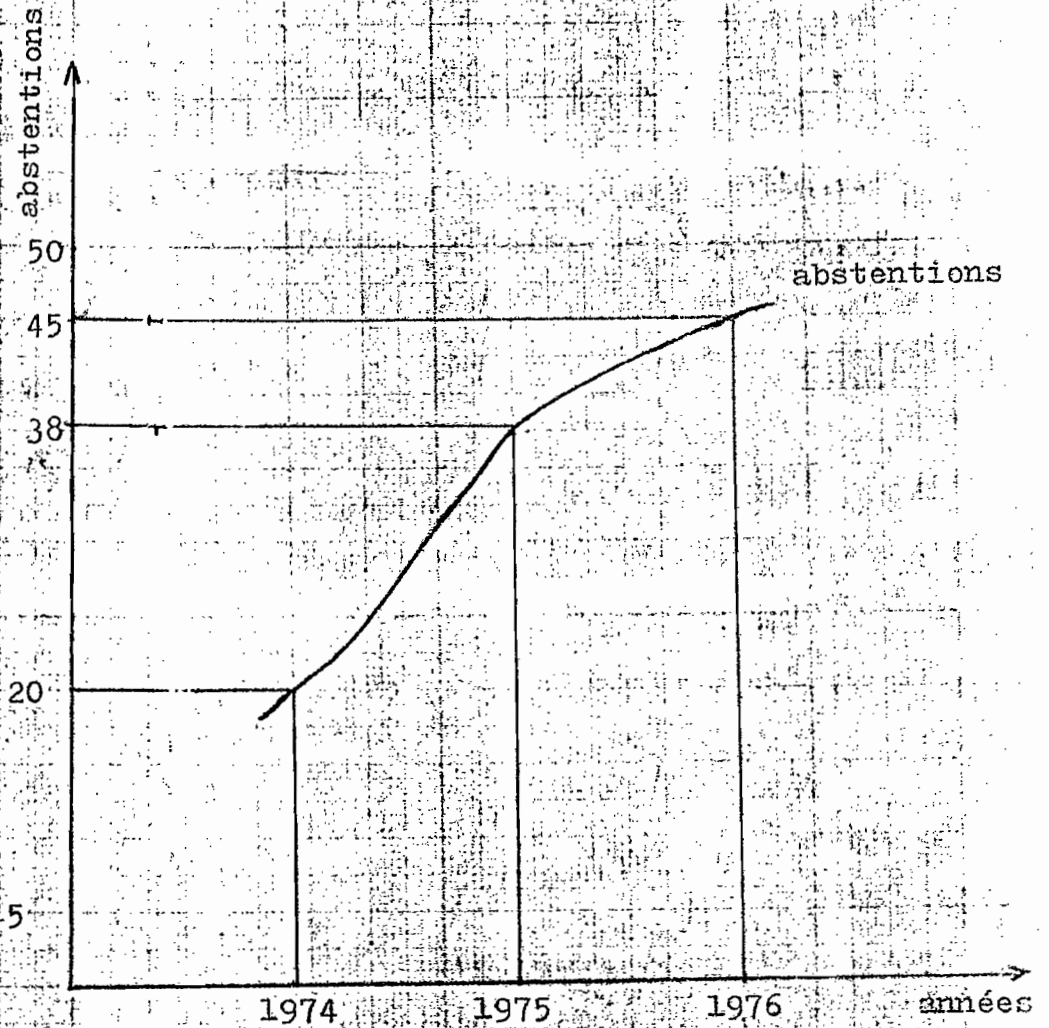
5 - Le " NKontsi " dans la ville de Pointe-Noire

Le Ngwala des ressortissants de la Terre Ndolo à Pointe-Noire, crée il y a deux ans compte à peine 33 membres. Cette association bien que prétendant représenter la Terre Ndolo dans cette ville ne forme en fait qu'une association intervillageoise des membres de deux villages seulement : Kingouala et Bouenza. Les originaires des autres villages ont renoncé à s'associer pour marquer ainsi leur distance vis-à-vis de Kingouala et Bouenza car c'est la première fois qu'une association de ce genre a été créée pour les migrants, dans cette ville.

La cotisation mensuelle s'élève à 500 francs par mois. Elle a doublé au début de l'année 1981. En cas de décès le ngwala rembourse 750 francs pour un adulte et 350 francs pour un enfant et l'on multiplie cette somme par le nombre d'adhérents. Les parents protégés sont tous ceux faisant partie de la famille élargie. Ils sont aidés en cas de décès d'un proche ou d'hospitalisation prolongée. En cas de maladie, l'association rembourse les frais en raison de 200 francs par adhérent. D'autres formes d'aide de type nouveau ont été retenues. Elles concernent l'aide aux chômeurs et aux élèves sans tuteurs. Toutefois un adhérent qui prend son emploi ne peut être aidé que sous forme d'un prêt par l'association, et dans l'espoir que la dette sera remboursée. Les modalités d'aide aux chômeurs qui sont devenus plus nombreux ne semblent pas définies clairement. Le bureau rencontre encore de sérieuses difficultés pour les rendre plus explicites. Il est possible qu'avec un nombre plus important d'adhérents, le NKontsi pourra disposer d'un capital suffisant qui lui permette de réaliser tous ses projets.

Tableau 16

Evolution de abstentions dans le " Nkonts "



Comme d'autres associations, il est limité par ses moyens. Les ~~maigres~~ ressources dont il dispose sont utilisées avec beaucoup de précaution car le Nkontsi forme à Pointe-Noire comme partout ailleurs, la seule organisation capable d'aider les paysans, et d'assurer l'intégration sociale des migrants dans cette ville industrielle qui constitue un grand marché de l'emploi.

II - L'Association des Jeunes de Mouzaki

Elle est mieux connue par son ancienne appellation U.J.R.M. (Union de la Jeunesse Rurale de Moudzanga), fondée en 1977. Elle regroupe tous les jeunes des villages : Moudzanga, Kingoye 2 et Kitanba. Comme l'association des adultes, Nkontsi, elle est présente dans les deux grandes villes dupays : Brazzaville et Pointe-Noire, où résident plus de la moitié des jeunes en provenance du District de Mouyondzi. Dans ces conditions, elle s'efforce de développer des structures d'accueil et d'aide en faveur des élèves et étudiants démunis. Ceux qui arrivent pour la première fois en ville trouvent un accueil favorable auprès des aînés dont l'association s'efforce de faire connaître et de créer un sentiment de solidarité. L'aide ne peut être réalisée qu'en fonction de cette solidarité entre aînés et cadets. Cette solidarité ne repose plus sur une appartenance ethnique mais sur un lien de territoire entre originaires de quelques villages de l'ex Terre NDolo.

Mais, normalement, c'est à partir de cotisations mensuelles de 100 francs par élève, 200 francs par étudiant et 300 francs pour les travailleurs que l'association essaie d'aider des membres sans proches parents en ville, comme le prescrit les articles n°s 4 et 33 des statuts (voir Annexe 8, p.230 . A l'aide concernant les fournitures scolaires, il faut aussi ajouter celle concernant la maladie et la mort.

En 1978, à l'occasion du transfert de la dépouille mortelle d'un adhérent à son village natal (Moudzanga), les autres ngwala lui ont exprimé leurs encouragements. Une autre activité a de nouveau contribué à la réputation de l'association, à cause de la construction pendant la même année d'un puits avec une pompe manuelle au village Moudzanga, ce qui supprimait les difficultés dans ces trois villages pendant la saison sèche.

Le manque d'eau pendant cette saison durait depuis des années à causes d'un manque d'organisation des paysans. Les jeunes avaient réussi à réunir une somme importante de 70.000 francs CFA pour financer les travaux et acheter du ciment, sable, pierres etc. Les travaux furent réalisés par les habitants eux-mêmes. Les hommes creusaient le puits, les femmes transportaient les pierres dans leurs paniers etc. Le reste de la somme fut utilisée pour payer les naçons. Un travail identique fut réalisé par une autre association au quartier Songaméfrica à Mouyondzi. Ceci démontre partout la volonté des jeunes à améliorer le cadre de vie où ils passent leurs vacances et plus tard le reste de leur existence. Les associations prennent part à bien des projets dans leurs villages. Ces travaux viennent souvent effacer les conflits qui empêchent les paysans d'oeuvrer en commun. Les jeunes de Moudzaki ont aussi participé à la construction de l'école primaire de leur village. Il manque encore dans ces villages un dispensaire que les paysans ne cessent de revendiquer auprès des autorités politiques du pays, malgré la présence à quelques kilomètres de là d'un dispensaire commun à tous les villages de l'ex Terre NDolo.

Ainsi on peut remarquer que l'unité des trois associations qui représentent l'ex Terre NDolo est très fragile. Ici, comme ailleurs les relations fondées sur l'appartenance à une Terre ou à un CANTON disparaissent devant les liens de résidence communs à un ou plusieurs villages ayant des rapports de parenté et d'alliance. La terre et le CANTON, qui procèdent d'un découpage du pays ébeimbé par l'administration coloniale pour asseoir son influence politique et économique dans le District, ne constitue plus après l'indépendance une unité sociologique. Les ngwala qui s'en réclament aujourd'hui trouvent seulement par ce moyen le désir de s'attirer une clientèle capable de réaliser les objectifs souhaités. Au contraire, l'appartenance à un même village est fondée sur des relations qui trouvent leur expression en milieu citadin.

Les jeunes de Moudzaki forment une association de 40 adhérents environ. Ce nombre bien qu'insuffisant par rapport au nombre de jeunes originaires de ces villages, leur permet facilement de tenir des réunions et de réaliser sans peine leurs objectifs. L'association a ensuite élaboré des statuts pour sanctionner l'indiscipline. Mais ceux-ci trop théoriques coïncident rarement avec les intérêts des membres (voir Statuts à l'Annexe 8). Les jeunes de Moudzaki

sont déjà à la deuxième rédaction des statuts pour ne parler que de cette première difficulté. Les voyages de quelques membres actifs pour achever leurs études à l'Etranger, entravent aussi le dynamisme de l'association ; surtout parce qu'au retour de ces jeunes après leur formation, ils deviennent de plus en plus individualiste et prennent leurs distances vis-à-vis des associations de solidarité, contrairement aux obligations des statuts. On peut enfin conclure que la continuité dans ces associations de jeunes reste encore difficile.

III - Le Ngwala des Jeunes : une des formes de la participation spontanée.

Tous les jeunes de l'ex-Terre NDolo ne forment pas une association unique ; sans doute à cause de leur plus grande mobilité dans la société et des problèmes inhérents à la réalité sociologique de la Terre. Les associations qui existent déjà à Brazzaville et Pointe-Noire, apparaissent comme des structures de transition. Souvent à la fin de leurs études, quelques jeunes rallient les associations des adultes ou bien cessent définitivement toutes activités avec les associations d'originaires. Une fois entrée dans la vie active, ils constatent que les buts des associations deviennent inconciliables avec les fonctions politiques, administratives, ou subsistent des pressions d'une idéologie foncièrement différente. Les jeunes établissent alors consciemment une coupure avec leur milieu ethnique. Un tel clivage a nécessairement des causes économiques.

Toutes les associations de jeunes beembé ont les mêmes objectifs. Ces objectifs sont d'ailleurs plus concrets que ceux de leurs aînés regroupés dans plusieurs associations urbaines, lesquelles sont orientées essentiellement vers les funérailles. Les projets de modernisation des villages sont réalisés pendant la période des vacances scolaires, lorsqu'ils se retrouvent nombreux dans les villages. En attendant les vacances, les associations tiennent en ville des réunions diverses pour faire face à quelques cas éventuels de maladie ou de décès et surtout d'achats de fournitures scolaires sous forme de prêts que les associations accordent à ceux qui en font la demande. Pourtant à chaque rentrée, elles accordent une aide aux élèves dont les parents sont pauvres. Mais, souvent l'argent des cotisations ne suffit pas à satisfaire tous les besoins.

Même si les dépenses en fournitures scolaires s'avèrent prioritaires, on constate qu'une autre partie des cotisations et peut être la plus importante est utilisée pour financer quelques travaux collectifs en train d'être réalisés dans leurs villages.

Ces investissements se présentent comme la contre partie de l'aide financière que les parents leur remettent à la veille de la rentrée des classes, car en majorité des jeunes ne sont pas salariés. Alors, même si la volonté existe de développer l'infrastructure villageoise par exemple en participant à la construction d'un pont, d'une pompe à eau, d'une route et au desherbage des routes etc., la participation des associations des jeunes au développement n'est que très réduite. Ces associations ont une autre finalité, plus culturelle.

Elles ont tendance à regrouper tous les jeunes dans un but

../...

d'interconnaissance, pour qu'ils se manifestent en tant que groupe cohérent face aux autres associations similaires de jeunes, d'ethnies différentes. Les rencontres souvent organisées offrent aux célibataires l'occasion de se lier d'amitié avec des filles, une amitié pouvant les

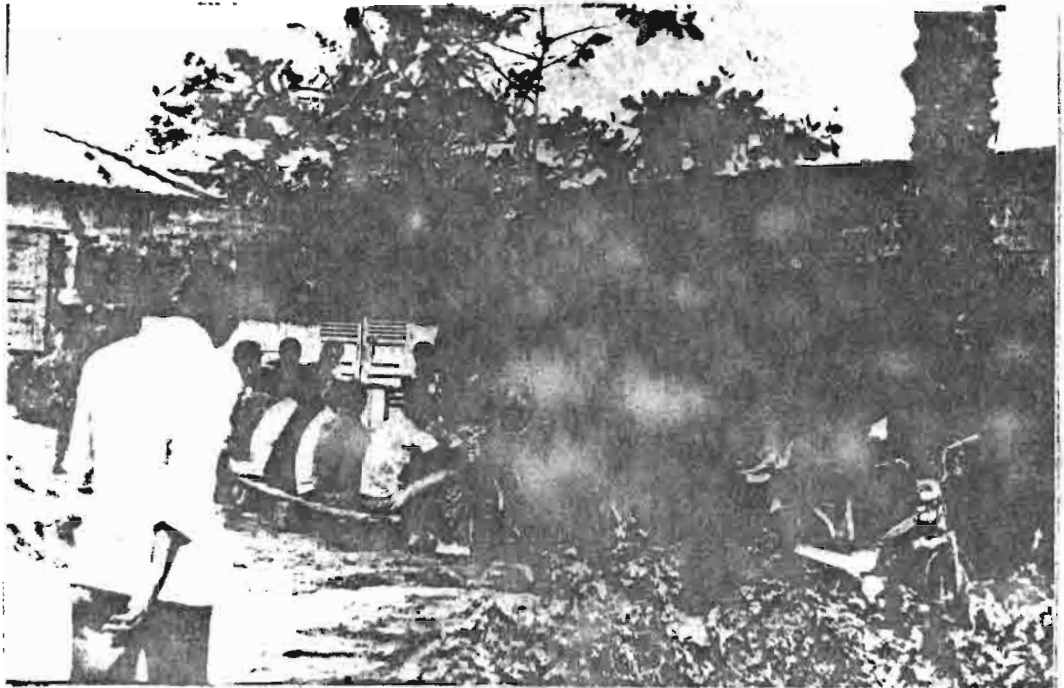


Photo 8. Le ngwala des jeunes de Moudzaki à Brazzaville.

" Se réunir pour mieux se connaître "

conduire jusqu'au mariage. Il y a là une tendance à " l'endogamie " du groupe qui s'oppose à toute forme " d'exogamie " de ses membres. Un tel comportement reste fortement marqué dans la plupart des ngwala dont l'action consiste à se différencier des autres et à vouloir maintenir consciemment les valeurs de la culture ethnique.

Partout où ils se retrouvent nombreux, les jeunes beenbé créent des groupes de solidarité. Celui qui a été créé récemment à Paris, clame très hautement cette volonté de conservation. A l'exception de l'entraide en cas de mort ou de maladie, d'autres objectifs encore à l'étude s'orientent vers l'accueil inconditionnel de nouveaux étudiants, pour que ces derniers ne soient pas conduits à s'écarter du groupe. Le ngwala des travailleurs et étudiants beenbé à Paris poursuit vraisemblablement le même but que tous les autres ngwala jusqu'ici étudiés. Il ne peut pas s'écarter des modèles communs qui régissent toutes les associations nées de l'appartenance ethnique ou des liens intervillageois. Il trouve à Paris un moyen propice de rapprocher tous les béembé déracinés, et victimes de la plus grande aliénation culturelle. Pour toutes les associations, cet approfondissement des liens de solidarité crée des rapports de type nouveau qui vont du simple contrat de solidarité aux formes plus profondes d'intégration sociale en milieu citadin. Cette intégration ne rompt à aucun moment les relations entre la ville et la campagne, mais au contraire les rend plus fructueuses.

.../...

Section 2. Les "ngwala" féminins en milieu urbain

I - LE "NGWALA" DES FEMMES DU NKONTSI.

" BATALE BAYIRIKA "

Cette association féminine est rattachée au NKontsi depuis 1973. Les hommes n'ont qu'une faible emprise sur elle, après leur échec de vouloir la rallier au Nkontsi. Elle est donc autonome et regroupe quelques épouses des membres de l'association des hommes et des femmes originaires de l'ex-Terre NDolo. Ces dernières dirigent l'association en formant un bureau élu grâce aux conseils des hommes, et progressivement les ont initiées aux nouvelles méthodes d'organisation. L'association n'a pas des statuts propres. Elles continue d'appliquer quelques règles empruntées aux statuts de l'association des hommes, mais en prenant la précaution de rejeter celles qui ne lui conviennent pas ; par exemple, l'article 7 (Annexe 7 p. 227) concernant le choix des parents pouvant bénéficier de l'aide. Les femmes plus conservatrices se sont placées dans le droit fil de la double filiation maternelle qui s'impose en ville. Elles refusent aussi de discuter les problèmes soulevés par les investissements dans les villages, persuadés sans doute qu'elles manquent de moyens.

Leurs réunions se tiennent régulièrement dans les locaux du Nkontsi. En cas de litige à l'intérieur de leur association, elles n'hésitent pas à faire appel aux hommes pour régler le conflit. Bien que leur association soit en partie autonome, elle est malgré tout contrôlée par les

.../...

hommes. Ceux-ci ont d'ailleurs chargé leur trésorier de conserver leurs cotisations qui leur sont remises à chaque réunion. Elles ont renoncé à déposer leurs cotisations en banque pour ne pas courir le risque. Mais malgré

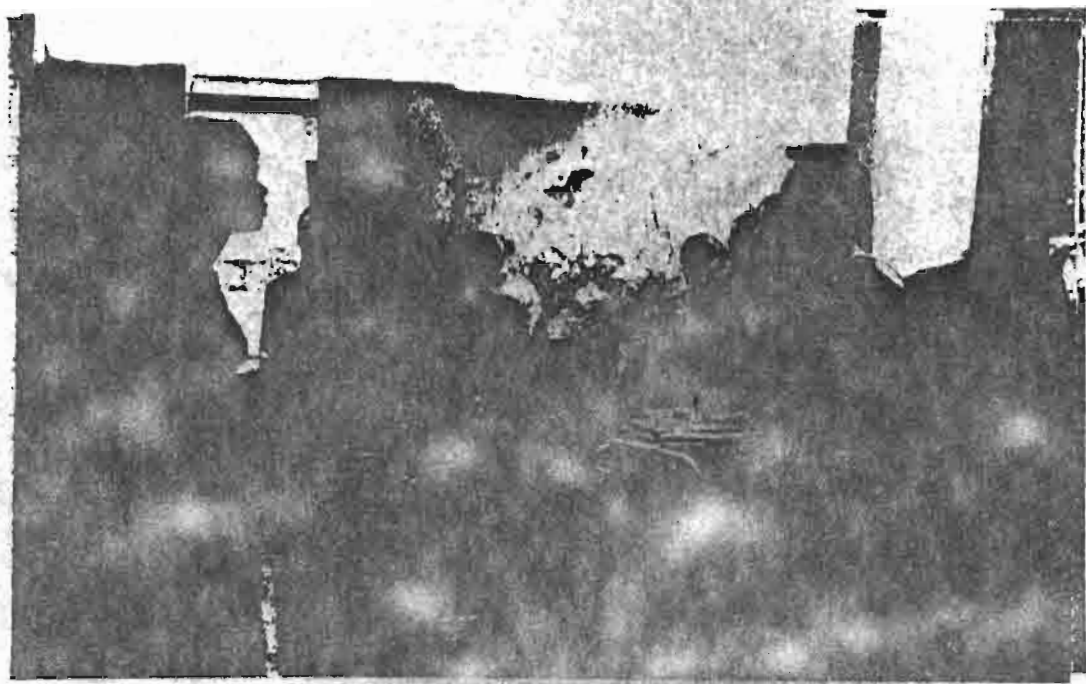


Photo 7. Le bureau de l'association, BATALE BAYIRIKA des femmes du Mkontsi, une des formes de leur émancipation en milieu urbain.

tout, cette association semble bien organisée. Elle dispose d'un cahier d'appel et de cotisations. L'adhésion se fait par paiement d'une caution de 1000 francs et d'un versement mensuel d'une cotisation de même valeur pendant quelques mois, ensuite cette cotisation est réduite à 500 francs.

En 1973, l'association comptait 93 femmes (tableau 17 page 178). Ce nombre a légèrement augmenté l'année suivante, mais le départ de quelques femmes a diminué l'effectif. En 1978, des femmes originaires du village, Moandi ont préféré créer une association pour des raisons jusqu'alors inconnues. En 1979, de nouvelles adhésions ont contribué à renforcer chez les femmes du Nkontsi l'espérance d'une solidarité féminine aux funérailles qu'organisent les originaires de l'ex-Terre NDolo. Elles ont conscience de leur rôle que désormais leur ngwala prend en main. Celui-ci constitue aussi une des formes sociales de leurs revendications en milieu urbain.

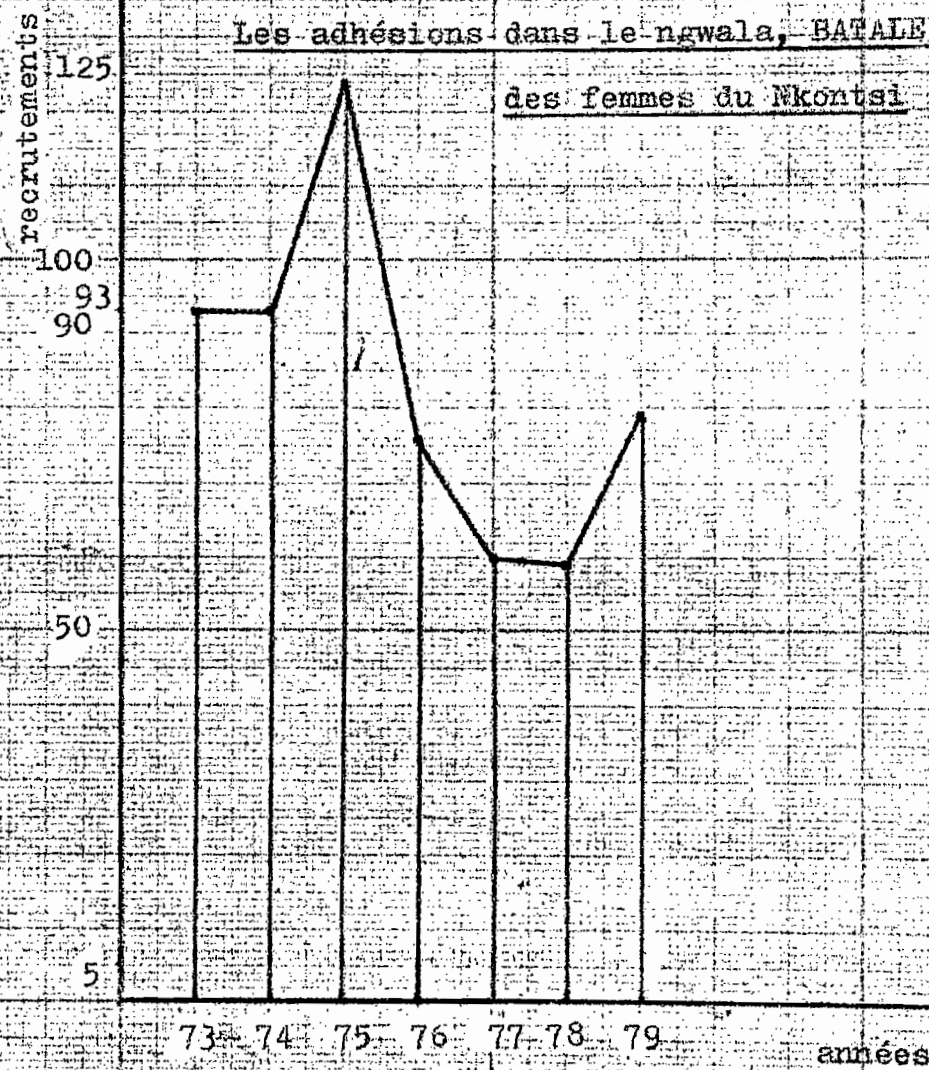
II - LE " NGWALA " DES FEMMES BEEMBE A LOUBOMO

A Loubomo, les Beembé n'ont pas une association bien définie. Les hommes n'ont pas réussi à organiser une association regroupent tous les originaires depuis la fondation de la ville. Cela tient sans doute aux différentes affinités liant les immigrants dans leurs villages d'origines et à cause de l'absence d'une unité ethnique. Par contre les relations de parenté demeurent efficaces et s'expriment dans les quartiers. Loubomo (ex-Dolisie), ne commence véritablement à accueillir des immigrants de toutes ethnies qu'à partir de 1900 ; d'après les statistiques offertes par Marcel Soret (174). Au fil des années, le nombre d'immigrants a augmenté car la ville constitue à cette période un marché de l'emploi. Elle devient une des causes du dépeuplement des villages d'où partent de nombreux jeunes à la recherche d'une dot et du mieux vivre. Pour les originaires de Mouyondzi en particulier les immigrants Beembé, leur nombre n'est significatif qu'à partir de 1910. Ils sont plus importants entre 1920 et 1930. Mais ce nombre décroît ensuite, ce qui donne à la fin de 1948 un chiffre absolu de 408 hommes. Le nombre d'hommes est nettement supérieur à celui des femmes, estimé à 189 pour la même période, car n'oublions pas que l'arrivée des femmes dans la ville dépend d'abord des hommes qui les appellent seulement en tant qu'épouses.

Chez les hommes, on retrouve quelques cahiers-circulaires individuels pour le contrôle des cotisations pendant les veillées mortuaires. Les groupes sont structurés comme dans les villages. Les hommes font partie des entités informelles et obligatoires que forment les associations des pères, fils ou alliés etc. Ce mode d'organisation par groupes de parenté ne comporte aucune restriction dans les rapports avec les autres ethnies. Les individus appartenant à ces ethnies apportent leurs cotisations à l'occasion des décès. Les

Tableau 17

Les adhésions dans le ngwala, BATALE-BAYIRIKA
des femmes du Nkontsi



cotisations s'élèvent à 200 francs ou 500 francs CFA selon l'âge du défunt. Les funérailles permettent ici beaucoup plus qu'ailleurs un brassage entre les différentes ethnies qui composent la ville.

Mais en dehors de la solidarité des citoyens à l'intérieur des quartiers, les femmes au contraire sont parvenues à former un groupe volontaire plus cohérent, identique au ngwala masculin. Le ngwala des femmes débute en 1956, à l'occasion des funérailles d'une femme non accompagnée par ses parents. Cette dernière mourut à l'hôpital public et une femme qui l'avait vue, réunissait toutes les femmes beembé de la ville pour son enterrement. Un autre cas identique s'était produit au décès d'un enfant de parents pauvres. Et depuis ce jour l'habitude étant prise les femmes se sont décidées volontairement à former une association d'entraide.

L'association a son bureau comprenant une présidente, une secrétaire et des trésorières. Elle est entièrement composée de femmes qui exercent diverses fonctions : vendeuses, salariées dans l'administration publique ou privée, ménagères etc. Elle dispose d'un registre dans lequel la secrétaire inscrit les noms des associées, leurs cotisations individuelles aux veillées mortuaires et aux cérémonies de retrait de deuil. La cotisation s'élève à 50 francs CFA. Elle est une assurance en cas de décès, de retrait de deuil pour l'assurée et ses parents. Seulement en cas de maladie, chaque femme rendant visite à la patiente à l'hôpital, peut lui remettre sa part. Pour les funérailles ou la préparation de la cérémonie du deuil, l'association achète tous les biens utiles. Le reste de la somme est donnée soit à l'adhérente, soit à son mari ou à ses parents.

Cette association est comme nous l'avons signalée, dirigée exclusivement par les femmes. Son importance a augmenté considérablement jusqu'à inquiéter les hommes. Toutes les femmes ont trouvé dans cette solidarité, l'accomplissement de leur désir, celui de participer réellement aux funérailles d'un parent. Le premier cahier des cotisations ayant disparu, nous n'avons retrouvé que le second concernant les cotisations versées entre 1970 et 1973.

Ce cahier nous donne seulement des effectifs de présence à chaque décès. Il est cependant difficile d'obtenir un nombre exact de femmes inscrites. Toutes ne s'inscrivent pas le même jour et l'inexactitude du cahier ne permet pas d'obtenir des statistiques correctes.

Tout de même on observe un nombre important de femmes entre 1970 et 1971 puis entre 1972 et 1973. Le nombre des adhérentes s'élève à 112 membres en moyenne (voir tableau à l'annexe IX, p. 236). Cela s'explique en nombreuses adhésions et la volonté des femmes à participer souvent au ngwala malgré l'interdiction des hommes qui voient dans cette association un moyen d'émancipation. Les femmes ressentent l'intérêt à s'unir pendant que l'unité des hommes est pratiquement impossible. C'est aussi pendant ces années que les migrants du pays beembé en direction des villes deviennent de plus en plus importantes, augmentant ainsi le nombre de femmes qui viennent rejoindre leurs époux. Les femmes qui émigrent trouvent dans la ville l'occasion de faire du commerce en vendant au marché. Cette activité permet de payer les cotisations à de nombreuses associations dont elles font partie.

En 1973, les difficultés rencontrées par l'association des femmes résultent d'une riposte des hommes. Les Beembé, inquiets du mouvement des femmes ont accusé la présidente d'escroquerie et de détournement de fonds. L'affaire fut portée devant les tribunaux. Mais malgré la victoire de la présidente, l'association fut dissoute, aux grands regrets des membres qui se voyaient supprimer un espoir de promotion sociale à cause de la jalousie masculine.

L'association des femmes de Loubomo n'a jamais pu se reconstituer depuis 1973. Les femmes ont intégré les seules entités non volontaires constituées par les ngwala lignagers qui persistent encore. Ces associations sont pour la majorité contrôlées par les chefs de familles en milieu citadin. En s'opposant à l'unité des femmes, les hommes exercent mieux leur autorité sur les femmes. L'absence d'un ngwala ethnique à Loubomo comme ailleurs dans les autres villes du Congo, permet de conclure une impossibilité d'un appareil regroupement qui pourrait nécessairement menacer l'ordre socio-politique. La règle qui s'impose est celle en faveur d'une pluralité des associations où se retrouvent des originaires ~~soient~~ d'un ou plusieurs villages, d'une Terre d'un lignage ou clan. Les bases essentielles de cohésions sont les mêmes partout et se présentent par des liens de territoire ou de parenté des groupes qui affirment en commun leur identité ethnique.

.../...

CHAPITRE 2

LA CONDITION FÉMININE

Au terme de notre description des associations féminines, on ne peut plus ignorer le but longuement évoqué de ces associations. Il nous reste cependant à montrer leur impact dans la vie sociale des femmes beembé en milieu citadin.

Section 1. Les moyens d'une promotion féminine

L'adaptation dans un milieu nouveau qu'est la ville incite les hommes autant que les femmes à une solidarité de fait. Celle-ci, prend l'aspect d'une affirmation de liens ethniques nécessitant la création des groupements de solidarités soient ethniques, lignagères ou quartiers etc., Les femmes ne sont pas tenues à l'écart de ces processus sociaux. Elles parviennent tôt au tard à former, elles aussi, des groupes homogènes comme nous avons eu l'occasion de le voir. Leurs associations paraissent plus dynamiques, tel que le confirme la stabilité des groupes où règnent peu de conflits internes. Elles n'éprouvent des difficultés que dans leurs rapports avec des hommes qui les subordonnent à tous les niveaux afin de les maintenir dans leur rôle séculaire de mère et épouse. Le mouvement des femmes organisées inquiète toujours les hommes même si les objectifs poursuivis par leurs organisations consistent à améliorer les conditions d'existence des ménages. En effet, en ville, contrairement à la campagne, les femmes deviennent improductives. Loin des villages situés à des centaines de kilomètres, elles n'ont plus accès à la terre, leur unique source de revenus. Elles sont donc résignées à devenir inactives par manque de travail salarié pour les femmes illetrées dans l'économie moderne. En conséquence, elles trouvent une compensation dans la valorisation de la tenue de la maison et dans l'exercice des activités lucratives dans les marchés urbains, ou bien à domicile. Elles se consacrent activement au petit commerce, parfois contre la volonté du mari qui voit dans cette activité une menace pour la stabilité du foyer. Le petit commerce est en tout cas déterminant pour l'amélioration des conditions de vie des familles pauvres où seul le mari travaille. Les adhésions dans les associations d'entraide, plus nombreuses chez les femmes des prolétaires, deviennent une nécessité pour les ménages afin de pouvoir faire face à toutes les dépenses souvent inattendues. Le financement des funérailles plus coûteuses en ville qu'à la campagne, incite les femmes à adhérer à des associations. Les cotisations mensuelles aux associations sont payées grâce aux recettes du petit commerce.

L'accroissement de la mortalité surtout infantile oblige les femmes mêmes non salariées à participer elles aussi aux dépenses funéraires.

Cet apport féminin dans les ménages est un facteur capable de modifier la mentalité et la situation féminines. Il vient bouleverser l'ordre traditionnel où la femme est maintenue continuellement en dehors de l'échange dont elle est objet. Dans la société beenbé, comme nous l'avons analysée, en effet, les femmes ne peuvent participer à la cérémonie du ma-kangui où les parents du défunt reçoivent des parents et alliés, les dons utiles pour l'enterrement du mort. Les femmes du lignage, résignées à la condition des pleureuses ne peuvent pas jouer le rôle politique, économique et religieux nécessaire à toutes les cérémonies mortuaires. Il en est de même pour leur ngwala intervilageois, lequel n'est encore que l'expression de la subordination des femmes exploitées.

En donnant aux femmes les ressources monétaires qui leur permettent d'enterrer les morts, le ngwala leur assure un réel pouvoir d'achat dans la société. Ce pouvoir d'achat affecte en même temps les funérailles qui subissent des transformations en milieu urbain. En ville, les femmes ne sont plus réduites au rôle de cuisinière des repas funéraires ou de pleureuses. La durée de la veillée mortuaire se trouve d'ailleurs raccourcie à cause des obligations d'ordre professionnelle. Au retour de l'enterrement, il ne reste plus que des proches parents venus du village pour continuer la veillée, laquelle se termine quelques jours après. Il n'est non plus obligatoire pour la femme de porter le deuil (mvindu) qui n'est pas réellement une tradition beenbé. La femme est en quelque sorte libérée par l'évolution des moeurs et des coutumes. Le ngwala lui-même ne repose plus en ville sur la reproduction des valeurs féminines liées aux rituels funéraires. Il prend au contraire l'allure d'une solidarité économique.

Cette forme de solidarité permet la formation d'une épargne productive. Elle devient le signe manifeste d'un désir d'indépendance des femmes. On constate par ce fait que l'argent perçu par chacune des adhérentes en cas de décès d'un parent n'est jamais remis totalement au mari ni dépensé à l'enterrement. L'association des femmes est calquée sur les associations masculines mais avec des projets tout à fait divergents. L'épargne constituée dans les ngwala est augmentée par celle issue des biténu à base d'argent. Les biténu sont synonymes de tontines ou système d'épargne et de crédit rotatif entre femmes liées par ce contrat.

L'argent collecté revient à chacune d'elles jusqu'à ce que le tour complet des bénéficiaires soit effectué. Il sert à la consommation, soit à faire fructifier le commerce.

En tant qu'institution d'entraide sociale, le ngwala féminin permet aux femmes en milieu citadin de réaliser en plus un certain profit. Elles trouvent dans le commerce une compensation, conditionnée par la stabilité du foyer menacé par l'infidélité des hommes qui n'hésitent guère à devenir polygames. Les ngwala et les tontines font prendre conscience aux femmes de leur faiblesse et le commerce accroît incotestablement les chances d'une promotion féminine.

Quelques femmes ont déjà réussi dans le commerce de biens agricoles et manufacturés. Elles se sont même enrichies plus que leurs époux qui travaillent dans la fonction publique et qui touchent de maigres salaires. Elles deviennent aussi responsables de leur famille. La commercialisation des produits agricoles en provenance du pays beenbé ou des autres régions, n'est plus seulement l'apanage des hommes. Elle est aussi assurée par des femmes, quelquefois associées aux hommes. Elles se rendent dans les villages pour l'achat des denrées qu'elles reviennent vendre en ville. Très courageuses, ces femmes font du commerce parfois au mépris des devoirs conjugaux. Elles possèdent désormais leur pouvoir économique qui leur garantit un statut social élevé et les place à l'abri des rivalités de leurs co-épouses et des dangers du divorce, car il est difficile pour un homme de répudier une femme riche. Ces femmes ont un grand rôle à jouer dans les ngwala qu'elles supervisent comme chefs de file en prodiguant des conseils aux nouvelles immigrées, novices dans l'association.

Section 2. La maîtrise de l'acculturation

Les ngwala féminins ne doivent pas être vus seulement sous cet aspect économique. La fonction de sécurité qu'ils accomplissent est fondée sur la lutte contre le dépaysement et la dénaturation des valeurs de la culture ethnique. Le ngwala est avant tout une institution socio-culturelle. Celle-ci tend à freiner l'aliénation culturelle des membres. Elle a conscience de la domination culturelle des valeurs traditionnelles par les valeurs occidentales. Cette domination implique chez les autochones une perte des valeurs héritées des ancêtres et l'acquisition de nouvelles qui affectent les structures sociales.

Les femmes qui arrivent pour la première fois en ville, pour rejoindre leur mari deviennent des êtres déracinés. Elles tentent de concilier leur culture à celle de la ville. Elles trouvent par conséquent un apaisement à partir de leurs relations avec d'autres femmes de même origine. Mais c'est surtout dans les ngwala créés dans ce but que les échanges s'avèrent plus fructueux. Au cours des réunions, où aux veillées mortuaires, toutes les femmes se retrouvent. Ces deux moments sont capitaux car ils contribuent au renforcement des liens de parenté, au brassage d'individus d'origines différentes, et enfin à une affirmation des identités culturelles propres à chacun des groupes. Les funérailles, par la contrainte qu'elles exercent sur les femmes surtout, facilitent le contact entre elles. Certains hommes poussent ces femmes à la création des ngwala pour la bonne raison que ceux-ci sont liés aux funérailles et à toutes les valeurs véhiculées par les funérailles. En agissant ainsi, les hommes mettent leurs femmes à l'abri du dépaysement et les prédisposent à travers leur association à refuter les valeurs perverses. Ainsi, les ngwala font partie de la vie quotidienne des femmes. Les réunions deviennent le moment souhaité de retrouvailles, de bavardages et d'échanges diversifiés. Elles sont un des moyens de divertissements où s'oublient toutes les difficultés du présent et la nostalgie du passé etc. Souvent confinées dans des quartiers hétérogènes et préoccupées sans cesse par les travaux ménagers, les femmes trouvent pendant les assises régulières de leurs associations, l'occasion de trinquer et de danser au rythme d'une chanson folklorique qu'un groupe de danse traditionnelle anime (175). Cela ne peut se réaliser que loin des enfants, des beaux-frères et du mari. Comme tous les ngwala celui des femmes vise surtout à l'équilibre de ses membres dans la société nouvelle et à la renaissance des "idéaux-beembé dont elles sont les représentantes " (176), malgré le comportement d'une catégorie de femmes lettrées dont le style de vie est largement emprunté aux valeurs de la civilisation européenne.

.../...

C O N C L U S I O N

IDENTITE BEEMBE, INTEGRATION

ET PARTICIPATION AUX " NGWALA "

Au terme de cette étude, il est facile de définir les ngwala qui se présentent comme des associations d'entraide aux funérailles d'un membre ou d'un parent assuré. On distingue deux formes de ngwala aux options différentes.

Les premiers recrutent leurs membres à partir des liens de parenté. Les seconds, caractérisés de ngwala socio-professionnels sont ouverts à quiconque accepterait le contrat d'adhésion en vigueur. Si l'adhésion dans les premiers ngwala est parfois rendue obligatoire par la pression lignagère, par contre elle reste volontaire dans les autres ngwala. Ainsi le passage des ngwala lignagères au ngwala de libre adhésion traduit une forme d'évolution de l'institution d'entraide et de la société beembé.

Mais quel que soit le type d'association en milieu rural ou urbain, les funérailles ne constituent qu'un but apparent tel qu'il apparaît dans notre analyse antérieure. Les funérailles deviennent des occasions de distractions mêlées de chagrin et où s'expriment, se créent et s'estompent les relations de parenté, d'amitié et d'alliance. Pendant les cérémonies mortuaires, la solidarité autour du défunt n'est que le reflet de la solidarité des vivants dont le ngwala devient l'institution de maintien de cette solidarité et de la tradition beembé. Celle-ci peut se définir "comme un ensemble régulateur de comportements, de pratiques, de dépenses et de valeurs, qui opère à l'intérieur du système social pour en maintenir la permanence" (177). Cette tradition ne reste pas figée, car à l'intérieur des groupes de solidarité, apparaissent des dynamismes, des innovations liées à des pratiques non conformistes. Les conflits de classes à l'intérieur de la parenté en sont une réalité. Ils montrent le degré de divergence des intérêts qui opposent aînés et parmi eux les mfumu-kanda apparaissent toujours comme les garants de la tradition, intercesseurs des vivants auprès des ancêtres. Ils s'imposent grâce à leur pouvoir magico-religieux qui leur permet d'assurer le contrôle des échanges, de la production et aussi du surplus funéraire. Ils perpétuent à travers les ngwala, le pouvoir et l'idéologie des lignages (kanda), qui sont à la base des valeurs de la culture ethnique.

Les ngwala instaurent la justice sociale entre classes de parenté opposées : les cadets et les aînés. Ils pallient à l'insuffisance de la parenté ressentie depuis l'époque pré-coloniale en matière d'enterrement des morts. La cotisation collective versée au ngwala par le doyen de chaque lignage est une assurance des parents du kanda en cas de décès. Cette association permet à tous d'être enterré dignement, conformément à l'usage des pratiques funéraires à une époque où les rapports lignagers tendent à devenir marchands.

Cette transformation des rapports lignagers par les ngwala s'effectue sans bouleversement de l'ordre social existant. Le ngwala restitue aux chefs lignagers (mfumu-kanda) leur pouvoir qui a tendance à leur échapper. Ce pouvoir n'existe que par rapport aux tombes car c'est le chef du lignage qui accepte, refuse ou transmet les dons aux ancêtres par un acte verbal. Ces dons accumulés pendant plusieurs décès par le lignage peuvent être extorqués par le chef du lignage. Ce processus n'est qu'une forme d'économie pratiquée dans la plupart des ngwala et laquelle n'existe que par rapport à la religion sur laquelle les mfumu-kanda justifient leurs richesses. Mais pour que cela persiste, il faudrait absolument qu'existe l'unité du lignage que les ngwala instaurent désormais.

Les ngwala sont le reflet du changement social dans la société beembé où s'affaiblissent les liens de parenté à l'intérieur des lignages. L'ambivalence constatée dans ces associations démontre en effet que celles-ci bien que renforçant les rapports de parenté ou bien créant une forme de sociabilité constituent un moyen de rejet de l'idéologie des kanda. D'ailleurs certains ngwala n'existent que par négation des relations de parenté. Cette suppression de la parenté dans les ngwala est une tentative pour éviter les conséquences du pouvoir des chefs de lignages et de la sorcellerie dans les associations. Mais l'acceptation de ces mfumu-kanda dans les nouveaux ngwala socio-professionnels ne permet pas encore de nier le pouvoir des chefs lignagers qui s'exerce continuellement dans les associations mêmes prétendues modernes.

Certaines de ces valeurs sont en définitive repoussées par les ngwala qui recrutent leurs membres par adhésion volontaire. Ces associations créent un autre cadre de vie communautaire où s'assemblent artisans, salariés, paysans qui ont les mêmes conditions d'existence.

Ils ne retiennent dans leur association que des membres faisant partie de la famille conjugale, et qui renoncent à la famille élargie encore en vigueur dans d'autres associations. Pour cela, elles sont ouvertes au moderne, sans conservatisme social qui d'après les anthropologues caractérisent tous les associations volontaires. Ces associations aussi acceptent sans crainte des femmes parce qu'elles s'intéressent à l'amélioration de leurs conditions sociales, lesquelles subissent nécessairement quelques transformations en milieu urbain.

La création de nombreux ngwala exclusivement féminins démontre partout où ils évoluent l'amélioration des conditions d'existence des femmes. Les ngwala féminins tendent nécessairement vers une promotion de la femme en milieu citadin. Ils engagent toutes les femmes qui adhèrent à assurer des responsabilités jusqu'alors réservées aux hommes. Les femmes participent aux funérailles, et désormais d'une manière plus active grâce à leurs associations. Celles-ci ne peuvent plus être ignorées des hommes qui encouragent plutôt l'unité des femmes parce que les ngwala, berceaux de la culture ethnique agissent dans le sens du renforcement des valeurs de culture beembé en particulier et africaine en général.

Mais pour la plupart des femmes les ngwala deviennent une institution d'épargne, une forme de solidarité économique qui permet d'investir dans le petit commerce. Ces associations s'orientent donc dans le sens du progrès de cette couche sociale encore dominée.

Dans les villes ou dans les villages, les ngwala permettent aux individus ou groupes sociaux d'affirmer leurs identités culturelles sous-tendues par les solidarités intervillageoises et lignagères etc. Ces solidarités localisées ne parviennent plus à créer une unité ethnique. En ville comme partout ailleurs, l'ethnie beembé se fractionne en de petits groupements d'appartenance soit clanique, lignagère ou villageoise. La multiplicité des associations en milieu citadin n'est pas seulement imputable au conflit intra-ethnique de "vrai" et "faux" beembé, mais aux structures sociales : lignagères et coloniales. En effet pendant plus d'un demi-siècle, l'administration coloniale avait divisé le pays beembé en CANTONS et TERRES, devenus sans cesse des réalités sociologiques.

.../...

Toujours en ville, les ngwala affrontent le problème crucial de définition des cadres de la parenté sur lesquels doivent s'exercer leurs activités. La famille conjugale semble intéresser la classe d'âge des jeunes mais se heurte à l'opposition des moins jeunes qui véhiculent encore le pouvoir traditionnel des mfumu-kanda en milieu urbain.

L'opposition des aînés ou Bakutu en ville a sa raison d'être car ils conçoivent le ngwala comme une institution d'épargne, laquelle leur permet de faire face à tous les décès qui surviennent dans les familles sans restriction de celles-ci. Ces associés ayant de faibles revenus ne peuvent pas faire face aux nombreuses funérailles du milieu urbain. Pour cela ils sont contraints de limiter leurs dépenses en rejetant les autres objectifs du ngwala notamment ceux concernant l'investissement dans les campagnes. Le refus de participer au financement des travaux d'infrastructure dans les villages crée entre les jeunes et les adultes (Bakutu) un clivage essentiel dans notre étude. On peut affirmer que l'institution du ngwala est en transformation et à surtout tendance à s'intéresser aux vivants.

Mais comme on peut le constater, les ngwala du milieu citadin assurent d'autres fonctions plus importantes. L'adaptation dans la ville nécessite un enracinement des citadins qui trouvent dans les associations les éléments culturels nécessaires pour la lutte contre le dépaysement. C'est en ville que la détribalisation due à l'atonisation des rapports sociaux par le capitalisme est ressentie avec force. La ville est aussi l'unique espace où le changement social est plus accéléré et la tendance à l'individualisme plus accentuée. Les ngwala tendent de résorber cette tendance pour amoindrir les effets de l'aliénation culturelle. Ils participent dans ce cas à l'intégration des individus dans la société nouvelle qu'est la ville. On peut dire qu'ils constituent un processus nouveau d'intégration urbaine. Cette intégration est fondée sur l'affirmation des liens de parenté et de territoire entre individus déracinés et par l'encadrement des marginaux. En ville comme à la campagne, le ngwala est toujours un phénomène ambivalent. Son action agit soit dans le sens du renforcement ou de l'affaiblissement des liens de parenté. Les individus marginalisés dans la société trouvent dans le ngwala les formes modernes et anciennes d'intégration sociale.

Devant cette évolution irréversible de la société beembé, la rupture avec le passé est évidente ; ~~mais~~ le conservatisme social des aînés étouffe sans cesse l'innovation des cadets.

Les investissements pour les funérailles se rarefient et cèdent la place à des entreprises plus productives orientées dans la voie de la modernisation sociale. Ainsi, à travers les rapports ville-campagne, les ngwala intègrent réellement les masses populaires dans l'économie monétaire et leur font prendre conscience du développement de leurs villages. De plus en plus, les paysans apprennent à ne compter que sur leurs ~~propres forces~~ sans trop attendre l'aide extérieure laquelle ne peut que contribuer à leur appauvrissement. La participation des paysans au développement des villages s'effectue dans la production intense des biens agricoles et à la réalisation des travaux d'infrastructure qui relient l'exode des jeunes. Ceux-ci adhèrent nombreux aux ngwala et y apportent des transformations sociales observées.

Même si l'action productive des ngwala reste encore mineure, on ne peut pas ignorer que son rôle principal, est celui d'assurance-décès ou de maladie pour ses adhérents et leurs familles. A côté des autres institutions de travail (kitému, kuyaba, nbingu etc...), où règne une division sexuelle des tâches en tant que règle fondamentale de leur fonctionnement, le ngwala ainsi que toutes ses formes de coopération, forment un système social qui régit toute la vie paysanne.

.../...

N O T E S

- (1) : Jacquot (A), - Essai de systématization de la graphie pratique des ethnonymes du Congo,
O.R.S.T.O.M., Paris 1966.
- Les langues du Congo-Brazzaville, cahiers
O.R.S.T.O.M. série sc. hum. vol. VIII n°4 1971.
- (2) : Sur l'histoire de l'associationnisme, consulter : - Meister Albert, vers une sociologie des associations, Editions Ouvrières, Paris 1972.
- (3) : Durkheim (Emile), De la division du travail social, P.U.F., Paris 1978.
- (4) : Tocqueville (Alexis de), De la démocratie Américaine, Gallimard, 1968.
- (5) : Paulne (Denise), Classes et Associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Plon, Paris 1971.
- (6) : Einsenstadt (S.N.) , From Génération to génération (Londres 1956) rapporté par Denise Paulne, op. cit. page 9.
- (7) : Institution d'entraide dans les champs, forme de tontine etc., (Voir 4^e partie, chapitre III, section 2).
- (8) : Durkheim (Emile), Leçons de Sociologie, P.U.F. Paris 1969, page 212.
- (9) : Balandier (Georges), Sociologie des Brazzavilles Noires, Armand Colin, Paris 1955.
- (10) : Les premiers ngwala apparaissent en 1949. Ils sont plus nombreux à partir de 1960. On ignore encore le nombre exact en ville aussi bien qu'à la campagne par manque de statistiques. Ceux, étudiés par la suite sont parmi les plus importants.

- (11) : Bitemu, au singulier Kitemu, terme par lequel les Beembé désigne toute institution d'entraide réciproque en particulier dans les travaux champêtres.
- (12) : Paulme (Denise), classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Plon, Paris 1971 page 9.
- (13) : Dupriez (Hugues), Paysans d'Afrique noire, Editions Terre et vie, 1980 page 36
- (14) : L'auto-développement, pris comme " un développement anthroposocial se définit comme l'actualisation ou la réalisation des potentialités et des virtualités des membres du corps social et de la société elle-même. Il implique une prise en considération de la base culturelle et naturelle des individus concernés par le développement". Cette finalité doit se concevoir de façon différente des modèles classiques de la croissance économique. Diata Hervé, la négation du paradigme productiviste. Thèse pour le Doctorat d'Etat en Sciences Economiques Université de Grenoble III 1979 page 330.
- (15) : C.F. Balandier (Georges), Anthropologie Politique, P.U.F. Paris 1978 ou bien se reporter à notre 2 ème et 4 ème Partie.
- (16) : C.f. Girard (Jean), de la communauté traditionnelle à la collectivité moderne en Casamance, Editions Pédone, Paris 1963.
- (17) : Il s'agit principalement de la fonction des Comités de village, émanation du Comité du Parti du District de Nouyondzi, dans le cadre du développement auto-centré au niveau régional, dont les objectifs ont été clairement définis dans le programme triennal 1975 - 1977.

- (18) : Il existe deux sortes de cahiers.
- un cahier du lignage, détenu par l'aîné du groupe, dans lequel sont portés les noms et les dons reçus lors des funérailles d'un parent.
- un autre cahier, souvent plus gros peut appartenir à une association.
- (19) :: Les informations concernant la segmentation des clans et même des lignages, la création des villages etc., sont aussi sacrées car elles touchent à l'histoire et à la vitalité des Kanda. Les vieux refusent à répondre aux questions dans un hangar (mbongui), fréquenté par tous les habitants du village.
- (20) : Le mbongui a un double sens. Il désigne le lignage. Dans ce cas il est synonyme de Kanda dans un village. Il désigne le hangar construit par le chef du lignage et propriétaire du village. Ce dernier peut s'appeler nga-mbongui ou nga-bula et même mfumu-kanda s'il est considéré comme l'aîné du clan.
- (21) : Copans (J), L'anthropologie : Science des sociétés primitives ? Collection Le Point de la Question, Editions E.P., Paris 1971.
- (22) : Buakassa (Tulu kia Mpansu), L'impensée du discours.
U.N.A.Z.A. C.E.D.A.F. 1973 page 5.
- (23) : Notamment, à l'Armée du Salut et aux religions synchrétiques anti-sorcières.
- (24) : Les jeunes sont craints parce qu'ils peuvent détenir des talismans de la magie noire sur ce détail nous avons été accusé de la mort de notre oncle Kakala Ngoh, survenu deux semaines après notre interview. Cette mort ne nous a pas permis de poursuivre l'enquête. Des féticheurs furent consultés par les enfants du décédé, groupés dans leur association, Kimwanitayi, pour détecter le sorcier. Mais dans tous les cas ils ne purent porter l'affaire devant le juge.

- (25) : Les groupes Beembé (Kanda) en quête de terrains fertiles s'installèrent d'abord sur les plateaux. Peu après, sous la poussée démographique et à cause des guerres, ils désertent les plateaux pour s'aventurer dans la forêt jusqu'à traverser le fleuve Bouenza. La carte sur les différentes migrations et les recits de quelques chefs de village vérifient cette hypothèse. Pour plus d'informations voir Guillot (B) et Massala (A), Histoire du pays Beembé, Cahiers O.R.S.T.O.M. Série Sciences Humaines vol. VII, n°3 - Paris 1970 page 41.
- (26) : Recensement de 1974, Ministère de la Coopération Direction des programmes Juin 1975 page 42.
- (27) : La chaîne du Mayombe comme celles qui s'étendent entre Ouesso, Kellé et Souanké ont une structure comprenant des roches tendres et dures disposées en plis serrés et redressés. Ce sont des chaînes du précambrien moyen. Ref. Atlas Jeune Afrique, Le Continent africain sous la direction de VAN-CHI-BONNARDEL, Jeune Afrique, Paris 1973.
- (28) : Dupré (Georges), Création et développement chez les Beembé 1870 - 1911, O.R.S.T.O.M. Brazzaville page 1 447.
- (29) : La superficie du District de Mouyondzi ; (5 110 Km²) et la population (52 700 habitants) sont les plus fortes de la Région de Bouenza. Celle-ci compte 6 Districts et 3 P.C.A. (Poste de contrôle administratif. La superficie totale est de 12 313 Km² et la population de 113 000 habitants.
- (30) : Balandier (Georges), La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIIe au XVIIIe siècle, Hachette 1965 page 17.
- (31) : Plus précisément dans le sud du plateau Bautchi et jusqu'au sud de la Benoué (affluent du Fleuve Niger). Des archéologues dont Bernard Fagg ont découvert des sculptures en terre cuite représentant des hommes ou des animaux dans un style naturaliste. Des travaux sur l'exploitation des mines d'étain ont particulièrement mis à découvert cette ancienne civilisation à présent connue et appelée Nok-culture.

- (32) : R et M Cornevin, Histoire de l'Afrique, des origines à la 2^e guerre mondiale. Petite Bibliothèque Payot, Paris 1964 PAGE 105.
- (33) : C'est au sud du lac Kisalé où l'on a découvert dans un grand cimetière, des bijoux et des lingots de cuivre qui révèlent des richesses minéralogiques du territoire. Mais plus spectaculaire fut la découverte de squelettes analogues à ceux des actuels Balouba.
- (34) : La Royauté reposait sur une monarchie élective non héréditaire mais de préférence matrilineaire. Les institutions politiques étaient : le Conseil d'Etat et le Corps administratif composé de gouverneurs des provinces et des prêtres chargés du culte des ancêtres. A l'échelon inférieur se trouvait l'autorité des gouverneurs de provinces, les chefs de village, les nouveaux des " nobles ". Tous n'étaient pas nommés à vie car ils dépendaient du roi. La protection du royaume était assurée par une garde royale composée d'esclaves d'ethnies étrangères.
- (35) : Rancière (W.G.), L'Ancien Royaume du Congo. Des origines à la fin du XIX^e siècle, Editions Mouton, Paris 1968 page 18.
- (36) : Mbanza Kongo, Capitale du Royaume devient San Salvador après être baptisé par les Jésuites. Il est situé au nord de l'actuel Angola.
- (37) : Les navigateurs portugais s'étant aperçu que leurs hommes envoyés en mission pour rendre hommage au Roi tardaient à venir emportèrent quelques congolais en otage. Ces congolais passèrent deux années au Portugal avant de regagner le Royaume. C'est ainsi qu'ils vantèrent les mérites de l'Occident.

- (38) : Les portugais livraient sur les côtes africaines des tissus, des bassins de cuivre, des draps, de la bimbeloterie, des couteaux etc. Ils emportaient des nattes de raphia, du vin de palme, du fer, du cuivre de l'ivoire, de la poterie, des haches et surtout des esclaves. L'économie du Royaume reposait sur un commerce intérieur et extérieur dans les marchés. Les esclaves constituent la main-d'œuvre utilisée dans les plantations espagnoles à Cuba, à Hispaniola. Le développement de ce commerce florissant de traite a fait abandonner aux portugais toute autre marchandise.
- (39) : Les Jagas, peuple Barbare venu de l'Est. Au Congo, ils sont assimilés aux Bayaka qui habitent le District de Sibiti
- (40) : Il s'agit de la Province de Nsundi d'où sortirent probablement les Beembé, les Kamba, et du Royaume de Loango autre autrefois vassal de Kongo.
- (41) : En 1570 les Vili trafiquaient avec les Portugais. Au moment où la demande en esclave augmente, le Royaume de Loango abandonne le commerce du cuivre etc. pour s'adonner à la traite des esclaves. C'est à ce moment qu'arrivent Hollandais, Français et Angolais, dans le marché de la traite. On a estimé de 15 000 à 20 000 esclaves par an.
- (42) : Soret (Marcel), Histoire du Congo (Brazzaville) Berger-Levrault Paris 1978 page 70.
- (43) : Réf. Sautter (Gilles), De l'Atlantique au Fleuve Congo. Une géographie de sous-peuplement, Mouton Paris 1966 page 473.
- (44) : Sautter (Gilles), Op. Cit. page 473.
- (45) : Soret (Marcel), op. cit. page 70

- (46) : Dupré (Marie Claude), Contribution à l'histoire de la République Populaire du Congo, les Tékés Tsaayi, des origines à 1898, Annales de l'Université de Brazzaville Tome IX, 1973 page 69.
- (47) : Guillot (B) et Massala (A), Analyse systémique du milieu de mosaïque forêt-savane à Mouyondzi (CONGO) in l'Espace Géographique n°2 Paris 1977 page 85.
- (48) : Guillot (B) et Massala (A), Histoire du pays Beembé. Cahiers O.R.S.T.O.M. Série Sciences Humaines, volume VII n°3 Paris 1970 page 41.
- (49) : Pendant la migration les Beembé se seraient installés dans la région du Bas-Zaïre et Bandundu. Certains noms de villages par exemple NKengé, Kolo, Kiniangui, Kiélé etc., se retrouvent dans la région de Mouyondzi - Munkasa (Jean), contacts et mentalités chez les la : Le et Be : mbé près de Mouyondzi, Mémoire de Maîtrise, Université de Brazzaville 1974 - 1975.
- (50) : Dupré (Georges), Les naissances d'une Société. Histoire et dynamismes sociaux chez les Beembé de la République Populaire du Congo, Thèse pour le Doctorat d'Etat en Sociologie, Ecole Pratique de Hautes Etudes ; Sorbonne Juillet 1981 page 35.
- (51) : Dupré (Georges), Création et développement des marchés chez les Beembé 1870 - 1911 op. cit. 1456.
- (52) : Sautter (Gilles), op. cit. page 622
- (53) : Cf. Soret (Marcel), Histoire du Congo (Brazzaville) Berger Levrault, Paris 1976.
- (54) : Cf. Dupré (Georges), Création et développement des marchés op. cit.
- (55) : Cf. Dupré (Georges), Les Naissances d'une Société op. cit.

- (56) : Ibid.
- (57) : Dupré (Georges), Les Naissances d'une Société, op. cit. page 186
- (58) : Cf. Ibid.,
- (59) : L.V. Strauss (Claude), Anthropologie Structurale, Plon page 46.
- (60) : L.V. Strauss (Claude) op. cit. page 46
- (61) : L'endogamie c'est la "règle obligeant un individu à choisir son conjoint à l'intérieur du groupe auquel il appartient lui-même, ce groupe pouvant être soit un groupe de parenté, soit un groupe territorial, soit un groupe formé de personnes possédant un statut identique". (Michel Panoff, Michel Perrin, Dictionnaire de l'Ethnologie, Petite Bibliothèque Payot 1973)
- Les Beembé, comme le note Georges Dupré ont "une endogamie villageoise très forte qui atteint 60 % des cas au maximum et une faible dispersion des femmes." Cette endogamie est, le fait de nombreux mariages préférentiels, mariage d'un homme avec sa cousine croisée : d'un frère ou d'un neveu avec une esclave. A cela s'ajoutent d'autres mariages accidentels qui ressortent des cas d'inceste, tels que ceux, d'un oncle avec sa nièce, d'un frère avec une soeur classificatoire, d'un père avec sa fille, d'un petits-fils avec sa grand-mère etc. Ces unions consistent dans l'ensemble à réduire le nombre de mariages réalisés sans liens de parenté qui sont le fait, d'une exogamie des Kanda
- (62) : Dupré (Georges), Les naissances d'une société, op. cit. page 238.

- (63) : Le " Buta bwa tayi " est la contrepartie de la dot perçue par l'oncle maternel qu'il doit remettre au père de la fille. A défaut des biens en nature comme par exemple un fusil, un costume etc, l'argent était couramment utilisé pour le paiement de cette compensation.
- (64) : Dupré (Georges) op. cit. page 237.
- (65) : Cf. Balandier (Georges), Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, P.U.F. 1955
- (66) : Bien que l'échange des femmes soit la règle acceptée universellement en vue de l'accroissement démographique des lignages et l'échange des biens économiques on constate chez les Beembé selon Dupré (Géorges) que ce but est aussi atteint par la satisfaction de l'appétit sexuel des hommes. Il existe un nombre important de mariages qui résultent uniquement de rapports incestueux avec des filles du Kanda. Ces mariages tolérés mais parfois réprimés sévèrement vérifient le règle universelle concernant l'échange des femmes.
- (67) : L.V. Strauss (Claude) op. cit. page 50.
- (68) : Girard (Jean) Ethnologie approfondie, cours polycopié, Université de Lyon 2 Département d'Ethnologie page 13.
- (69) : Les Beembé, des plateaux, de la forêt ou encore les Mikengué etc., accordent facilement des mariages à l'intérieur de chaque groupe. Le nombre de femmes échangées ne justifie pas la fin de l'obstacle culturel à toute interpénétration.
- (70) : A présent les bidimbu sont en argent. La somme est souvent égale ou supérieure à 1000 francs CFA.
En attendant le premier vin, le jeune homme peut rendre visite à sa future fiancée et lui apporter de la viande, des pagnes etc.

Si la main de la fille lui est accordée par les parents, en général, il se rend trois fois chez le père et chez l'oncle avec 1 ou 2 dames-jeannes de vin de palme de la nourriture (1 cochen plus un régime de bananes). Le dernier jour il remet à la mère un mudaita.

La dot (bila) quant à la elle dépasse rarement 100 000 francs CFA.

- (71) : J. Van Wing, Etudes Bakongo Sociologie - Religion et Magie, Desclée de Brouwer 2^{ème} édition 1959 page 98.
- (72) : Dpré (Georges), Les Naissances d'une Société histoire et dynamiques sociaux chez les Beembé de la République Populaire du Congo. Thèse pour le Doctorat d'Etat, Sorbonne 1981 page 174.
- (73) : Beattie (John), Introduction à l'Anthropologie sociale, Payot, Paris 1972
- (74) : Dupré (Georges), op. cit. page 178
- (75) : Guillet (B) et Massala (A), Histoire du pays Beembé op. cit. page 41.
- (76) : Nzo-nguri se définit littéralement "la maison de la mère" (maison-mère). Nzi désigne maison et nguri, mère. Les Beembé utilisent autre expression Nzo-taayi, signifie, père.
L'expression Nzo-taayi semble peu usitée. Elle n'est pas liée comme l'expression Nzo-nguri à l'organisation sociale, matrilinéaire. Elle désigne simplement la maison du père.
- (77) : J. Van Wing ; op. cit. page 85
- (78) : Les interdits alimentaires sont liées aussi à l'histoire Kanda. Selon certaines circonstances de maladies, accidents, rêves, etc. ; un Kanda (clan) s'interdit la consommation d'une espèce animale ou végétale etc., comme le démontre

les Basundi du village Kimbunda 2 (District de Mabombo). L'histoire nous est racontée par un ancien esclave devenu mfumu-bula c'est-à-dire membre à part entière du clan Mubunda. "Nous avons un ancêtre Yengo dia Mbougou dans le village Kimpondzi au pays Doondo. Un jour il fut attrapé par un caïman au bord du fleuve, qui le traîna dans une grotte. Au plafond de cette grotte il y avait un petit trou par lequel s'échappait une poussière de terre grattée par des pintades. Notre ancêtre ayant remarqué ce trou, l'agrandi et réussit enfin à s'enfuir - C'est pour cette raison que Yengo dia Mbougou a interdit à nous autres parents de manger la pintade (nkangui) qui l'a sauvée de la mort". (Kimbunda 2, septembre 1979).

- (79) : Dupré (Georges), op. cit. page 175.
- (80) : Ibid. page 171.
- (81) : Ibid. page 175.
- (82) : Cresswell (Robert), Eléments d'Ethnologie, Editions Berger-Levrault, Nancy 1975 page 178.
- (83) : Le village (Bula), forme un mbongui ou lignage. Il comprend des hommes avec leurs femmes et enfants ; des soeurs, des neveux et des nièces mariés ou célibataires. Certains sont mariés à des esclaves. Enfin, le chef du village peut accorder l'hospitalité à des étrangers qui seront considérés en qualité de co-résidents (midzakiri).
 Parmi les habitations on distingue ; la maison du chef du village (nga-bula) aussi chef du lignage (mfumu-kanda). A côté, celles des frères parallèles et celles des femmes. Ces maisons sont transformées en cuisine (kikuku). Les femmes préparent dans ces maisons, prennent leurs repas et conservent les récoltes. Si l'homme n'a pas encore construit une maison à part (nzo-mpisi), la cuisine de la femme constitue la maison principale.

Mais un homme finit toujours par construire une maison distincte de la cuisine où sont conservés des biens de valeur (fusil, argent, tissus etc.) retirés de la maison des esprits (nzo-bakuyu).

Cette dernière est souvent construite à proximité de la grande maison. La maison des esprits est le lieu de cultes et de conservation des fétiches. Elle est interdite aux femmes et aux étrangers.

Au milieu du village ou à l'entrée se trouve le mbongui qui devient cette fois un hangar d'accueil où tous les hommes prennent leurs repas. Les enfants de sexe masculin sont éduqués au mbongui. C'est aussi le seul endroit réservé pour la surveillance du village. Il contient des armes et des fétiches pour la défense du village contre les sorciers et les ennemis. Tout étranger avant d'entrer au village passe par le mbongui. Cette fonction d'accueil du mbongui existe encore dans les villages où l'unité sociale est préservée. A présent les villages sont plus étendus qu'autrefois. Ils sont formés de plusieurs quartiers appelés nto-bula. L'absence des mbongui dans quelques villages est un signe d'évolution de ces derniers. Le hangar même là où il persiste n'exerce plus les mêmes fonctions que dans le passé. Le village reste toujours malgré tout une unité sociale spécifique, une société d'inter-connaissance où s'établissent des rapports divers : relations de solidarité, relations matrimoniales entre groupes lignagers, et des relations entre vivants et morts. On peut dire avec Placide Rimbaud (VILLAGE EN DEVELOPPEMENT, MOULTON 1969 page 15), que " l'espace villageoise n'est pas d'abord un cadre géographique dans lequel le groupe édifié son système économique, organise sa vie sociale ou déploie ses réactions psychologiques. Il entre comme élément indispensable dans le système social".

- (85) : Notre définition de la hiérogamie naturelle ou artificielle correspond à celle que donne François Laplantine dans le Dictionnaire de l'Anthropologie, Editions Privat. Cette définition nous ramène également à celle de Jean Girard dans son livre : DEIMA, Prophètes Paysans de l'Environnement Noir, Tome 1, P.U.G. 1974

" On appelle hiérogamie un mariage de plusieurs hiérophanies associées dans le but d'accroître l'efficacité symbolique recherchée. La constitution des fétiches africains s'obtient par la complémentarité hiérogamique des deux séries symboliques : l'une ouranienne (ciel), l'autre chthonienne (terre, caverne). La hiérogamie vise alors au conservatisme du clan. Tantôt on passe alors de la pluralité des fétiches villageois à leur unicité et à leur universalité. Cette seconde option correspond à une distanciation de la nature et de la culture.

Enfin la création des hiérogamies, qui est à la base de la vie socio-religieuse des peuples, s'accompagne de leur réactualisation rituelle".

Dans le terroir : les cimetières, les arbres sont sacrés comme certains animaux, certaines grottes contenant des pierres précieuses, des étangs etc. Toutes ces choses sont dispensatrices d'énergie. Les membres des lignages construisent dans le terroir un atelier de travail, le nkomo pour se reposer, prendre leurs repas et faire des offrandes à leurs ancêtres.

- (86) : Aguessy (Honorat), Les Religions Africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité in colloque sur les religions traditionnelles africaines ; Cotonou du 16 au 22 août 1970. Commission Nationale du Dahomey pour l'UNESCO, page 27.

- (87) : Balandier (Georges), La Vie Quotidienne au Royaume de Kongo du XVI ème siècle, Hachette 1965, page 248
- (88) : Deschamps (Hubert), Les Religions de l'Afrique Noire, P.U.F. Que Sais-Je ? Paris 1970, page 30.
- (89) : Thomas (Louis-Vincent), Luneau(Réné), Les Sages Dépossédés, Editions Robert Laffont, 1977, page 163
- (90) : Ibid. page 163.
- (91) : Balandier (Georges), op. cit. page 249
- (92) : Il existe une croyance selon laquelle, les enfants ne peuvent être ancêtres car ils doivent naître dans leur lignage en "retournant" dans le ventre de la mère. Par contre les adultes et les vieillards, vont rejoindre leurs ancêtres. Leur présence parmi les membres défunts se manifeste par des rêves, à l'occasion des trances particulièrement chez les femmes.
- (93) : Entretien avec un mfumu-kanda (chef de lignage) du village Bandzangui (District de Mouyondzi).
- (94) : Entretien avec un chef lignager de Kingoye.
- (95) : Dupré (Georges), op. cit. page 302.
- (96). : Le squelette représentant un ancêtre s'appelle muziri. Le Ki-tu est une cérémonie au cours de laquelle se fait l'introduction du muziri dans la maison des esprits (nzo-bakuyu), en effet, la transformation du défunt (niombo) en ancêtre se réalise pendant le Ki-tu. Elle consiste à exhumer le défunt dont les ossements seront conservés dans la maison qui lui est destinée. Le squelette devient l'objet de sacrifices multiples rendus au muziri pour les nombreux services qu'il rend à la société.

L'exhumation des morts n'a eu lieu que pendant l'époque pré-coloniale. Elle fut prohibée par l'administration coloniale. Ce rite fait partie de la religion traditionnelle.

La tombe est creusée en profondeur et articulée dans le fond où l'on place le corps en position assise sur une claie en bois recouverte de nattes et de palmes. Des précautions sont prises pour éviter un effondrement du tombeau. La tombe est ensuite refermée par des feuilles imperméables et par dessus on élève un toit. Le corps subit la putréfaction jusqu'à ce qu'il ne reste sur l'étagère que des ossements.

Après six ou douze mois, les parents convoquent tous les habitants des villages environnants pour y assister à la fête du ki-tu. C'est au cours de cette fête que l'on fait l'exhumation. L'opération dans son ensemble se déroule pendant la journée du Muziki, journée autrefois sacrée et réservée aux activités religieuses. Les membres du clan insistent sur la présence de leurs alliés car, comme aux funérailles, le ki-tu constitue une occasion d'offrandes. L'exhumation se fait en public. Les féticheurs s'introduisent dans la fosse, rassemblent les ossements qu'ils enveloppent dans des nattes pour les remonter à la surface. La reconstitution du squelette se fait avec de la bouture de bananier et autres ficelles. Ensuite on le couvre de nattes, d'un tissu noir ou rouge, et on le place entre deux jarres de vin de palme portant des plumes de perroquet. Cette phase terminée, elle est suivie par le discours du chef de lignage. A la fin on verse un peu de vin de palme par terre, comme symbole de lien indissoluble entre vivants et morts. Tout cela est exécutée par des féticheurs locaux qui peuvent associer un muziri à d'autres fétiches par exemple, le mukomo ou le nkondi.

.../...

Le muziri ne reste pas inactif. Il participe à la jouissance collective avec les vivants. Cette renaissance du niombo est accueillie par des acclamations du bruit de tam-tams et des coups de fusil. Les parents le promènent dans le village avant de l'installer dans sa demeure. Pendant ce temps la fête continue par des danses qui dureront deux ou trois nuits. Le second jour le clan organise le repas communautaire où l'on tue des porcs. Chaque village reçoit sa part de nourriture. En retour les invités remettent au clan les dons apportés. La fête du kistu est liée au pouvoir de la société villageoise. Le muziri assure la protection du village. Il est le symbole de la survie et de la vitalité des groupes lignagers. La visite du muziri est contrôlée par les chefs lignagers. Le muziri devient objet de culte pour les membres du lignage. Cette case (nzo-bakuyu) forme la hiérogamie artificielle garant de l'intégrité du village et fait du mfumu-kanda parfois l'être charismatique.

- (97) : De notre informateur Tsika-Nkaya, chef de lignage village Kigoye (District de Mouyondzi)
- (98) : Dupré (Georges), op. cit. p. 279
- (99) : Dupré (Georges), op. cit.
- (100) : Dans le village, l'interrogation du mort est un des moyens pratiqués pour dénoncer publiquement le sorcier (nga-makundu). La bouture et feuilles du manioc (de l'espèce mupélé) trempées dans une cuvette d'eau, sont couramment utilisées comme orda-lie. Elles contiennent une force capable de mouvoir le cercueil en réponse aux questions posées au mort (mvumbi).

Pendant la cérémonie, certains parents du défunt (oncle, père, tantes, etc.) ne sont pas obligés d'y assister. On attache le cercueil posé sur deux planches parallèles aux porteurs, guidés par le cadavre à la recherche du sorcier.

- (101) : Le féticheur possède une gamme de fétiches (nkisi ou nganga) capables de causer la mort au sorcier. Mais un des fétiches redoutables fut le Kuagny d'origine Téké. L'esprit du Kuagny agissait comme une peste car non seulement il détruisait le sorcier mais s'attaquait aux innocents en causant leur mort et en détruisant leurs récoltes. Pour cela il entraînait le déplacement des habitants qui changeaient de village dès que le coup de fusil annonçant le Kuagny avait éclaté.
- (102) : En fait le Kibila n'est réalisé que lorsque le malade ne peut guérir et que par la suite on soupçonne une action malveillante des ancêtres ou d'un sorcier. La réunion des hommes du lignage est nécessaire pour décider des moyens d'intervention. Ils peuvent faire appel à un féticheur si l'acte du sorcier continu à nuire au malade. Le féticheur (nganga) est en même temps un voyant qui doit révéler si la maladie est causée par un sorcier ou un esprit (mukuyu).
- Dans le premier cas le féticheur agit contre le sorcier en le détruisant. Dans le second cas il demande particulièrement au chef de lignage (mfumu-kanda) de construire une maison des esprits (nzo-bakuyu) pour loger les esprits. Cette cérémonie nécessite du vin de palme et un poulet ou un porc pour être offerts aux ancêtres.
- (103) : Pendant l'époque précoloniale, des féticheurs procédaient à la demande des parents du défunt, à l'intervention du cadavre, en vue de son autopsie. Si le mort était sorcier le nkundu, sous forme d'organe était visible aux yeux de tous.
- (104) : Froelich (J.C.), Animismes les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest, Editions de l'Orante 1964 page 25.

- (105) : Hagenbucher - Sacripanti (F). Eléments de magie et de sorcellerie chez les Arabes d'Afrique Centrale page 253, Cahiers O.R.S.T.O.M. série Sciences Humaines, vol. XIV, n° 3, 1977.
- (106) : Froelich (J.C.), op. cit. page 26
- (107) : Dupré (Marie-Claude), Histoire et Rituels. L'observation du Siku en pays Beembé - République Populaire du Congo. Viverols Janvier 1977 Février 1978 page 1.
- (108) : C.f. Dupré (Marie-Claude), op. cit.
- (109) : Dupré (Marie-Claude), op. cit. page 16.
- (110) : Girard (Jean), DEIMA ; Prophètes paysans de l'environnement noir Tome 1. Presses Universitaires de Grenoble (P.U.G.) 1974 page 5.
- (111) : Girard (Jean), op. cit. page 5.
- (112) : Girard (Jean), op. cit. page 34.
- (113) : Dupré (Georges), op. cit. page 318.
- (114) : Croix-Koma est un mouvement religieux synchrétique crée en 1964 par Victor Malanda au village N^oKankata en pays Lari. Son fondateur fut un ancien catéchiste baptisé dans l'Eglise Catholique. La même année il proclama solennement dans sa chapelle, le combat contre la sorcellerie. Tous ceux qui avaient chez eux des fétiches ou tous objets recelant des **forces** magiques pouvaient les apporter à N^oKankata. En même temps ceux qui étaient suspectés de sorcellerie pouvaient venir avec leur famille pour prouver leur innocence.

Les nkisi, statuettes, etc., furent entassés dans un hangar dressé à côté de la chapelle. La purification des fidèles à la c Croix-Koma devait se faire pendant un séjour d'une semaine, rythmé par des cérémonies diverses : prières, port de la Croix et renonciation à la sorcellerie et tout acte de banditisme etc.

A partir de 1964, ce Mouvement s'est répandu dans tout le sud du Congo jusqu'en pays Beembé.

- (115) : Les religions de d"sorcellerisation ne cessent d'apparaître en pays Beembé. Celle créée récemment au village Kimbunda (P.C.A. de Mabombo) poursuit le même but.

- (116) : Dans l'ensemble du Congo, les sociétés concessionnaires avaient institué une économie de plantation dont l'activité reposait essentiellement sur la cueillette du caoutchouc, du commerce de l'ivoire etc., et la commercialisation d'huile de palme et des palmistes. Elles avaient mission d'instaurer une économie de marché par la création du numéraire.

Mais elles ont connu un échec dans la tentative de substituer le mode de production capitaliste au mode de production pré-capitaliste. Ces sociétés qui avaient reçu le monopole d'exploitation du pays ne visaient en fait que des profits immédiats. Elles s'interdisaient d'aller au-delà des chefs lignagers. Ces derniers en percevant les salaires des cadets (membres dépendants) devaient avoir comme unique destination la réintégration dans le système des biens de prestige dotaux. Ainsi la stratégie des compagnies concessionnaires ne pouvait pas aboutir à des transformations sociales susceptibles de mettre en péril l'autorité des chefs de lignages.

- (117) : Diata (Hervé), le Paradigme Productiviste, Thèse pour Doctorat d'Etat en Economie de Développement Université de Grenoble 11, 1979 page 158.

- (118) : Bertrand (Hugues), Le Congo. Formation social et mode de développement économique. Editions Maspéro Paris 1975. page 82.
- (119) : Balandier (Georges), Sens et Puissance, P.U.F. 1971 page 218.
- (120) : Balandier (Georges), op. cit. page 218.
- (121) : C.f. Dupré (Georges), Les Naissances d'une Société op. cit.
- (122) : Voir chapitre III, Section III de notre IVe partie, concernant la solidarité pendant la guerre.
- (123) : Dupré (Georges), Ibid. Page 56.
- (124) : Dupré (Georges), Ibid. page 52.
- (125) : Dupré (Georges), Ibid.
- (126) : Dupré (Georges), Ibid.
- (127) : L'exemple nous est rapporté par Georges Dupré (op.cit.). Dans le but d'étudier les Kanda (clans) les plus importants. L'auteur remet en question l'histoire des Beembé toujours considérée dans la classification ethnique comme groupe Kongo à part entière. " Classer les Beembé dans le groupe des Kongo et s'en tenir là a pour effet d'éviter l'histoire selon l'auteur. Au contraire, procéder sur le terrain par l'étude de peuplement de la région par chacun des Kanda consiste à refuser la démarche classificatoire pratiquée pour les besoins de la colonisation.

(128)

: L'histoire des Mipéni, aurait nécessité la prolongation de notre enquête, entièrement consacrée à l'étude de leur association. Nous nous sommes limités à quelques informations qui pourront probablement aider d'autres chercheurs, historiens notamment. Selon les informations reçues mais peu contradictoires, les Mipéni se sont divisés en deux groupes après la segmentation du clan. Le premier sous la conduite de Mouboultoutou et le second par Ngwa Boussi. Le premier a dû se réfugier en pays Téké. Le second c'est-à-dire, Ngwa Boussi occupèrent les villages ci-après.

Bandzaka
Tsimbi
Matoutou
Kimpéni kia Mouloungui
Manguembou
Moukongolo
Kingwala
Madoungou
Bankolo
Moubiama
Bibouri
Kiélé
etc.

D'autres ~~informateurs~~ font état de trois mbongui ou lignages ayant vécu dans le village Moussengué qui est la seconde étape après l'émigration. Ces trois mbongui étaient représentés par Moukengué Mabilia, Madzille et Ngomo Bounbou. C'est à Moussengué qu'eurent lieu les disputes ayant opposé les femmes de Ngwa Boussi et Mouboultoutou. Une ~~bagarre~~ éclata faisant des morts. Mais la pire des conséquences fut la segmentation du clan en ses divers segments, les mioyo.

.../...

(129) : Nzaba Makélé, originaire du clan, Iminiangui fut le premier à sensibiliser les Beembé sur les conséquences sociales de la mort, lesquelles ne pouvaient être résolues que par la création des Ngwala.

(130) :: L'analyse que nous proposons de faire sur le ngwala ne peut être tentée qu'à partir de la monographie réalisée et existant sur les Beembé. Une pareille analyse suppose une synthèse dont le but est de parvenir à la découverte des structures inconscientes. La méthode ethnologique suppose une pareille démarche. La structure d'après Lévi-Strauss " ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci." L'auteur a particulièrement critiqué l'opinion selon laquelle la structure est " là " dans la société.

C.f. Lévi-Strauss, Anthropologie Structurale, Plon, Paris 1974.

(131) : Il s'agit de la semaine du calendrier Grégorien adopté par la France en 1582, qui l'a introduit au Congo pendant la colonisation.

A l'époque précoloniale la semaine était de quatre jours : ce sont : Nkoyi, Boukondza, Mpiki, Moukili. Les deux premiers jours étaient consacrés aux travaux champêtres, à la chasse, ou la guerre etc. Par contre les deux derniers, Mpiki et Moukili, étaient essentiellement réservés aux cérémonies religieuses, aux divertissements, fêtes etc., et cessation de toutes activités productives. La violation d'un interdit entraînait inévitablement une réprobation collective. La semaine Beembé comparée à celle en usage aujourd'hui s'interrompt au 4^e jour du mercredi de la semaine du calendrier grégorien. Le mercredi est encore considéré dans les villages comme journée sacrée. Il en est de même du 5^e jour (le jeudi).

- La semaine beembé à l'époque précoloniale était intégrée dans la cosmogonie. Celle-ci correspond à une division du temps en catégories symboliques comparables au yin (féminin) et yang (masculin) en vigueur dans la communauté chinoise traditionnelle.
- (132) : 50 F CFA = 1 FF
- (133) : Entretien avec les Mipéni de Nkila (Mouyondzi) ; août 1979.
- (134) : Dans les représentations sociales, le Ngwala passe pour être une association de sorciers, malfaisants. Plusieurs de nos informateurs nous ont fait part du danger suscité par le Ngwala dans certains villages. Mais avec l'avènement des cultes de désorcellisation, cette image du Ngwala tend à disparaître.
- (135) : Une dame-jeanne de vin est une bouteille d'une contenance de 10 litres.
- (136) : Dupré (Georges), op. cit. page 12.
- (137) : Dupré (Georges) op. cit. page 12.
- (138) : Le partage de cet argent pose toujours des problèmes, en particulier les risques de détournements toujours signalés dans les associations.
- (139) : Sur l'histoire des origines des clans Mimandu et Mimbundi, consulter la thèse de Georges Dupré, op. cit. page 9 et suivantes.
- (140) : Personne dont la profession est de récolter le vin de palme.
- (141) : Voir Annexe n°6 de la liste détaillée des villages et de l'effectif dans l'association des Ouvriers, Artisans et Paysans de Mouyondzi.

- (142) : Balandier (Georges), Sens et Puissance, op. cit. page 218.
- (143) : Ibid.,
- (144) : C.f. chapitre 2 de la 3 ème Partie
voir aussi Annexe 5 sur les principaux clans d'origine des
membres du Ngwala des Ouvriers, Artisans et Paysans de
Mouyondzi.
Nous n'avions pas pu évaluer ces clans en pourcentage, ce
qui aurait permis de mieux observer le nombre particulière-
ment élevé des Mimandu dans cette association des travail-
leurs.
- (145) : C.f. chapitre 2 de la 3 ème partie.
L'intégration de tous ceux qui sont étrangers au lignage
(Kanda) de l'homme par le Ngwala est une reconnaissance de
la parenté paternelle que les associations ont tendance à
légitimer dans la société beembé. La solidarité de tous
les fils (kimwanitayi) est ressentie avec force et s'impose
à tous les niveaux.

- (146) : Selon les recettes suivantes :

-	<u>Ngwala</u> , des Artisans, Ouvriers	
et	Paysans :	237 780 francs
"	des Mipéni	8 050
"	des Mimandu	20 670
"	des Mimbundi	<u>4 800</u>
Soit un total de		271 300 francs CFA

.../...

- (147) : Sur le Mouvement Croix Koma.
Voir la note ou bien les auteurs ci-après à la bibliographie :
Vincent (Jeanne-Françoise), Le Mouvement Croix Koma, op.cit.
Sinda (Martial), Le Messianisme Congolais et ses incidences politiques, op. cit.
- (147) : Il y a en au total 402 décès de 1961 jusqu'au début de 1979. Voir tableau 13 concernant la progression des décès dans notre 3 ème partie,
- (149) : Thomas (Louis-Vincent) et Luneau (Réné), la Terre africaine et ses religions, Editions Larousse Université, 1975 page 256.
- (150) : La destruction des biens agricoles et l'interdiction du marché par le chef du village pendant la durée de la veillé mortuaire n'ont existé qu'à l'époque précoloniale.
- (151) : Poirier (Jean), L'économie Quaternaire et l'oblation. De la destruction des biens économiques à la création des valeurs sociales ; in Cahiers de l'I.S.E.A., Economie et Société 11 n°4 - Avril 1968 Librairie Droz Genève
- (152) : La polygamie, très fréquente en pays beembé a aussi une finalité économique. Les enfants issus de ces mariages et leurs mères, constituent une force de travail nécessairement bénéfique pour les pères des enfants.
- (153) : Dupré (Georges) et Rey (Philippe), Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges, Cahiers Internationaux de Sociologie, P.U.F. 1967, page 145.
- (154) : Meillassoux (Claude), Femmes greniers et capitaux Uaspéro Paris 1979 page 124.
- (155) : Meillassoux (Claude), Ibid. page 125

- (156) : Dupré (Georges) et Rey (Philippe), op. cit. page 152.
- (157) : Meillassoux (Claude), op. cit page 119.
- (158) : Le Cour Grandmaison (Colette), Femmes Dakaroises Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, 1972 page 7
- (159) : Le Cour Grandmaison (Colette), Ibid.
- (160) : Selon la constitution du 24 juin 1973, article 30 - 31.
- (161) : Gosselin (Gabriel) dans son ouvrage, "Développement et tradition dans les sociétés rurales africaines, BIT Genève 1970, page 4, définit le système de travail comme " l'ensemble des structures, des fonctions et des valeurs qui concernent le travail. L'agencement de ses structures à un moment donné du changement et les fonctions sociales que cet agencement permet de remplir, constituent ce que nous appelons l'organisation du travail".
- (162) : Ku-tuila est une technique d'élevage du petit bétail, mais basée sur une réciprocité des tâches. Elle consiste à confier un animal à un parent, un ami, ou un allié etc., qui élève pendant une année au moins. Le partage s'effectue au moment où l'animal aura donné des petits. Le propriétaire de l'animal se présente avec une damo-jeanne de vin de palme et demande à partager les petits. Cette technique peut se repeter pendant de longues années.
- (163) : C.f. Dupré (Georges), Les Naissances d'une Société op. cit.
- (164) : C.f. Dupré (Georges), Ibid.

- (165) : A l'époque coloniale, le District de Mouyondzi comme tous les autres Districts des pays de colonisation française, était subdivisé en 6 Cantons et 19 Terres. Chaque Terre était constitué de plusieurs villages. La Terre NDolo, du nom de son chef NDolo, faisant partie du Canton Mouyondzi. Elle comptait 8 villages dont les originaires forment aujourd'hui l'association NKontsi.
- Depuis l'indépendance du Congo, le pays compte 9 Régions et 45 Districts qui sont des subdivisions au niveau des Régions, et enfin 18 Postes de Contrôle Administratif (P.C.A.)
- (166) : Balandier (Georges), Sociologie des Brazzavilles noires, Armand Colin, Paris 1955 page 135.
- (167) : Il existe dans les villages plusieurs associations beembé que nous n'avions pas réussies à les dénombrer toutes. Ce sont des associations (ngwala) qui sont basées sur l'appartenance à une Terre (voir note 155), à un ou plusieurs villages ou rarement à partir des liens de parenté des migrants.
- (168) : C.f. 1 ère Partie, section 2, concernant la population du District de Mouyondzi.
- (169) : NKontsi ou NKondzi au sens étymologique signifie appartenir à la même terre (Ntsi). Cette notion renvoie à une réalité coloniale dont la solidarité issue des liens de territoire trouve aussi sa source dans l'histoire des groupes lignagers et de leurs relations réciproques.
- (170) : Voir Annexe 7 : Ces articles sont en voie d'être reformés.
- (171) : Auparavant, 28 membres avait participé volontairement aux frais du projet de construction d'une Ecole Secondaire (C.E.G.) à Kingoye.

- (172) : Le NKontsi avait déjà résolu 12 cas de décès pour un montant de 231 750 francs. Mais l'association n'a jamais pu indemniser 13 cas de décès parmi lesquels figurent des cas non prévus par les statuts. Ces 13 décès étaient évalués à 114 300 francs, somme impossible à payer aux bénéficiaires par manque d'argent liquide.
- (173) : On estime à 33 914 francs, la somme totale des aggios soustraits au compte du Nkontsi de 1975 à 1978. Ces retraits d'argent ont largement diminué l'avoir de l'association évalué à 215 400 francs en 1975. Les versements étant inférieurs aux dépenses, le solde en 1978 n'était plus qu'à 159 119 francs. Dans tous les cas les aggios ont contribué à la baisse de cette somme et au grand regret des membres ignorent tout du fonctionnement du système bancaire.
- (174) : Carte Ethno-démographique de l'Afrique Equatoriale française. Extrait du bulletin : Institut d'Etudes Centrafricaines, Nouvelle série, Brazzaville, n°11 pp 27-52.
- (175) : Les Beembé ont créé à Brazzaville deux groupes folkloriques : le groupe Moukala-Nkaya et le groupe Moukoulou National. Ces deux groupes sont greffés aux différents Ngwala de la ville.
- (176) : Dupré (Georges), Les Naissances d'une Société op. cit. page 382.
- (177) : Martin (Jean-Yves), Les Matakam du Cameroun, Essai sur le dynamisme d'une société pré-industrielle, O.R.S.T.O.M., Paris 1970 page 196.

.../...

A N N E X E S

A n n e x e 1

L'enquête sur le terrain

Elle fut réalisée comme nous l'avions indiquée dans notre chapitre préliminaire, avec difficultés. Nous mentionnons en fin de page les noms de nos principaux informateurs. Certains d'entre eux sont morts quelques mois après notre interview. D'autres chercheurs pourront par conséquent vérifier ces informations qui nous sont permis de réaliser le présent travail.

Nous répondrons volontiers à l'appel de tous ceux qui voudrions entreprendre un tel travail. En dehors de toutes données recueillies grâce à l'enquête de terrain, d'autres proviennent de nôtre expérience car nous avons été comme "initiés" au Ngwala depuis l'enfance. Notre prise de conscience du Ngwala date de 1965, pour répondre au voeu de mon père qui m'obligeait à l'accompagner aux réunions. Mon père avait l'habitude de faire le rapport des cotisations du Ngwala Mipéni de son village (Kingouala). Il me les confiait chaque fois qu'il y avait une assemblée générale. Le soir après la réunion, je lui ~~faisais~~ un compte rendu. Peu à peu je m'y suis intéressé d'ailleurs contre la volonté de ma mère qui redoutait la sorcellerie du Ngwala particulièrement vulnérable aux enfants. J'étais utilisé comme Secrétaire, tenant à jour le cahier des réunions. Dans le Ngwala Mipéni j'avais donc ma place entièrement réservée en qualité de fils, mwana-mbuti.

Après des études secondaires, j'ai dû me familiariser à Brazzaville, cette fois non plus avec le Ngwala de mes paternels mais celui animé par mes parents maternels de mon Kanda. Ainsi, les informations livrées dans cet ouvrage sont aussi celles de mon Kanda. J'ai dû par la suite au cours de mes recherches rencontrer en France, Monsieur Georges Dupré, Sociologue à l'O.R.S.T.O.M. qui m'a guidé efficacement sur le sujet.

.../...

A n n e x e 2

Liste des villages et des principaux informateurs.

Les noms soulignés sont ceux des mfumu-kanda ou nga-bula. Pour ceux d'entre eux ayant accepté l'anonymat, leurs noms ont été simplement omis. Il en est de même pour tous les citadins.

Village	Informateurs
Bandzangui	-
Dzanga	<u>N'Tiéné</u>
Kimbounda I et II	Bakala Joseph Mbougou Achille
Kingouala	Kongo Esther Mbougou Henri Mabiala ma Manougou <u>Manougou</u> <u>Moukoudyou Nguimbi</u> Moussounda Marie Niangui Julienne
Kingoye	<u>NKaya Tsika</u> <u>Kakala Ngoh</u>
Louboto	<u>Mahougou ma Louiki</u> <u>Bikindou bia Mboko</u>
Mounou MBounou	<u>Mbougou Inana</u> <u>Bissila</u> <u>Mankita</u>
Moukala - Village	Mabélé ma Mouboko
Moutambou	<u>Ya Niombo</u>
Mayombo	Nzoumbou Loubaki Boutoto Mabiala
Mouyondzi	Missengué Georges
Nkila	Moubéri Mougounga <u>Moukoubouka Maurice</u>
Ngukiti	<u>NDombo Mwahza</u>
Tsangou	MBougou Aaron
Kintouari	Moubolo

A n n e x e 3

Ngwala des Ouvriers, Artisans

Maçons, Ménagères et Paysans

de Mouyondzi

Bois d'enterrement

- N° 1. - Tous membre doit obligatoirement se présenter au décès de son frère, muni de son outillage. Les menuisiers font le cercueil, les maçons creusent la tombe, les ménagères préparent la nourriture etc.
- N° 2. - Tout homme verse 200 F pour enterrer son frère. La femme 100 F et l'enfant 50 F.
L'Assemblée doit effectuer toutes les dépenses. Le reste de la somme est remis aux parents du défunt.
Si les parents du défunt font toutes les dépenses, dans ce cas, on leur remet la totalité de la somme des cotisations. Il sera seulement déduit 4 500 F de celle-ci, pour l'apéritif d'ensemble.
- N° 3. - L'Assemblée enterre des membres morts de maladie, par accident d'eau, de palmier, d'automobile, de foudre etc. Elle ne vient pas en aide à tous ceux qui sont tués par une arme (couteau, matchette, fusil, etc), ou par suicide.
La sorcellerie est interdite. Nul ne doit ensorceler sa femme, ses enfants ou autrui, dans un but financier. Nous n'attendons que l'appel de Dieu.
- N° 4. - L'inscription a lieu pendant la veillée mortuaire d'un associé ou d'un parent. La caution est de 2 500 F.
Est exclu, tout adhérent n'ayant pas acquitté ses dettes pendant 4 décès au moins. Il perd en conséquence tous ses versements antérieurs.
La réintégration n'est possible qu'après paiement d'une amende de 300 F.

N° 5. - Les droits d'inscription sont, distribués entre les membres du Bureau, de la façon suivante :

- Président et Vice-Président	400 F
- Secrétaire et Secrétaire adjoint .	400 F
- Trésoriers et Trésoriers adjoints	400 F
- Aux 4 chefs de sections et leurs adjoints.....	1 200 F
- Au décédé	100 F

Pour chaque enterrement, la répartition de la nourriture se fait de la manière suivante :

- plat et 1 dame-jeanne de vin de palme pour 2 bureaux
- 1 plat et 2 litres de vin pour le Secrétaire et son adjoint.

N° 6 - A l'enterrement le Ngwala achète :

- 6 dames-jeannes de vin de palme et un cochon
- des planches, briques, ciment, sable, tôles
- 5 draps etc.

- On déduit 4 500 F pour l'apéritif
la somme restante est remise aux enfants.

Ce réglément doit être obéi et respecté afin d'éviter le désordre aux réunions et faciliter la bonne marche de notre Association.

.../...

A n n e x e 4

Professions des Membres

du Ngwala des Artisans, Ouvriers et Paysans
de Mouyondzi

(Apprenti-maçon	: Maçon
(Boucher	: Malafoutier
(Chasseur	: Manoeuvre
(Chauffeur	: Ménagère
(Chef de village	: Mécanicien
(Cuisinier	: Menuisier
(Contrôleur de Prix	: Peintre
(Commençant	: Peseur O.N.C.P.A. (1)
(Cultivateur	: Policier
(Econome	: Retraités
(Eleveur	: Savonnier
(Fabricant huile de palme	: Scieur
(Féticheur	: Sentinelle
(Fonctionnaire	: Tailleur
(Gérant	: Vendeur-Braques
(Jardinier	: Vendeur Sable

(1) Office Nationale pour la Commercialisation des Produits Agricoles.

A n n e x e 5

Principaux clans d'origine
des membres du Ngwala
des Artisans, Ouvriers et Paysans
de Mouyondzi

Bakongo

Bakoyi

Basundi

Madungu

Masanga

Mibamba

Mimbéri

Mimbundi

Nibunda

Mihandi

Mikaya

Mimandu

Miniangui

Mipéni

Mimfikou

Minguila

Minsuari

Minzumba

Mitamba

Mintombo

Annexe 6

Effectif des associés par Village et Classes d'âge dans
le ngwala des Artisans, Ouvriers et paysans ...

Villages	Effectifs		
	Hommes	Femmes	Enfants
Tsangou I et II	46	29	37
Mouyondzi I, II, et III	63	42	52
Matolo I et II	51	23	34
Kimfikou I et II	31	21	27
NKengué	44	32	36
NKila	62	27	47
Manguembo	45	27	31
Moubombo	65	37	45
Madinga	58	33	48
Kosso	12	11	11
Moussanda	17	16	16
Dzaou	12	10	11
Mayalama	33	21	26
Bikouka	6	2	2
Dzontso	30	15	18
Moudzanga	46	27	31
Boussoumouna	25	15	16
Kingomo	29	22	27
MBoûna	13	8	13
Nguiiri	12	12	10
Mpika	11	8	9
Mpangdi	10	9	9
Moandi	8	10	13
Mayalama	35	8	10
Mouyondzi/Poste	53	29	37
TOTAL	790	488	608

A n n e x e 7

STATUTS DU NKONDZI (ou NKONTSI)

P R E A M B U L E

La mort et la maladie sont deux fléaux qui exigent une préparation pour les affronter, parce qu'ils sont d'un caractère accidentel.

Nul au monde ne sait quand est-ce, tombera-t-il malade ou mourra-t-il. La maladie comme la mort n'a jamais crié Gare !

Soucieux d'être prêts à affronter ces multiples malheurs, les ressortissants de la Terre N'DOLLO résident à Brazzaville, ont créé une mutuelle d'entraide à caractère SOCIAL ; dénommée " LUBAKUSU LUA NKONDZI" afin de subvenir aux besoins causés par les maladies et la mort dans les familles des ressortissants.

Tel est le but et la nécessité de créer cette Mutuelle.

Article 1 : Sont membres de la Mutuelle "LUBAKUSU LUA NKONDZI" tous ressortissants de la Terre N'DOLLO ; des villages suivants : ZANGA, KINGOY, BOUANDZA, KINGOUALA, LOUBOTO, M'BOUNOU, MOUBIRI, et KINIANGUI.

Article 2 : Tout ressortissant des villages nommés ci-dessus n'est adhérent à la Mutuelle que lorsqu'il assure régulièrement ses cotisations.

Article 3 : Tout ressortissant ne se conformant pas à la présente disposition, ne sera jamais aidé en cas de nécessité.

Article 4 : Les membres actifs n'auront aucun droit d'utiliser les biens de l'organisation pour venir en aide aux non-adhérents quelques soient les liens qui les unissent.

.../...

Article 5 : La Mutuelle a pour but essentiel de venir en aide à l'adhérent en cas de décès ou de maladie qui frappe sa famille, celle de sa femme ou d'un de ses parents.

Article 6 : La Mutuelle ne s'engage pas à encourager les actes de banditisme, de vol et d'adultère, en accordant au contrevenant son aide.

Article 7 : L'aide accordée par la Mutuelle est ainsi répartie selon que le décès ou la maladie se trouve à Brazzaville ou ailleurs, de la manière suivante :

1) - Cas de maladie : Il sera convoqué un Conseil extraordinaire par le Bureau pour examiner l'aide éventuelle à fournir à l'adhérent.

2) - Cas de décès

a) - à Brazzaville : - pour un adulte, la Mutuelle sortira 500 Frs multipliés par le nombre d'adhérents, et chaque membre versera lui-même aussi une somme de 500 Frs.

- pour un enfant, la Mutuelle sortira 250 Frs multipliés par le nombre d'adhérents, et chaque membre versera lui-même aussi une somme de 250 Frs.

b) - Ailleurs : père, mère, frère, soeur, oncle maternel
La mutuelle sortira une somme de 300 Frs multipliés par le nombre d'adhérents, et elle sera remboursée par complément de 300 Frs, à la cotisation mensuelle.

Adhérent régulier : La Mutuelle sortira une somme de 1.000 Frs. multipliée par le nombre d'adhérents, et chaque membre versera lui-même une somme de 500 Frs.

Adhérent irrégulier : La Mutuelle sortira une somme de 500 Frs, multipliée par le nombre d'adhérents, et chaque membre versera lui-même une somme de 500 Frs.

.../...

Article 8 : Les cotisations de la Mutuelle sont mensuelles et s'élèvent à 300 Frs pour chacun des membres.

Articles 9 : En cas de départ définitif de Brazzaville d'un membre, la Mutuelle lui remboursera le 1/3 de ses cotisations des trois (3) dernières années, au cas où il n'avait jamais été frappé par un malheur quelconque. Si l'adhérent refuse de se faire rembourser, il lui sera exigé les cotisations habituelles depuis sa nouvelle résidence.

Article 10 : Les cotisations ainsi définies ne sont pas définitives et peuvent faire l'objet d'une étude antérieure suivant le coût de la vie.

Article 11 : En cas de malheur commun dans une même famille, Frères, père et fils, oncle et neveux tous adhérents à la Mutuelle, celle-ci donnera un versement de 1.000 Frs, multiplié (x) par le nombre d'adhérents ; (+) 500 Frs que chaque adhérent donnera lui-même.

Article 12 : Les membres du Comité Directeur de l'organisation désignés par l'Assemblée Générale, ont un mandat d'un an. Leur candidature peut être renouvelable en cas de confiance de tous les adhérents, et le mandat peut être abrogé en cas d'inconduite caractérisée : exemple : absences aux réunions, détournements, etc...

Article 13 : Les réunions de l'organisation sont mensuelles, tous les premiers dimanches du mois, et tous les procès-verbaux seront notifiés dans le cahier de charge. La situation financière devra être présentée à chaque réunion afin d'éviter les spéculations.

Article 14 : En cas de défaillance de la Mutuelle, les fonds seront répartis dans les écoles et les dispensaires de la Terre N'DOLLO à Mouyondzi.

Article 15 : Le présent statut prend effet à compter de ce jour dimanche 9 Juin 1974 à 12 h 35 mn, et donne naissance à LUBAKUSU LUA N'KONDZI de la Terre N'DOLLO à Mouyondzi.

A n n e x e 8

JEUNESSE DE MOUZAKI
(J.D.M.)
BRAZZAVILLE

REPUBLIQUE POPULAIRE DU CONGO
TRAVAIL - DEMOCRATIE - PAIX
=====

/// TATUT DE LA J. D. M.
~~~~~

TITRE 1 : DISPOSITIONS GENERALES

Article 1.- Il est crée à Brazzaville, le 30 Janvier 1977, un Groupe de Jeunes élèves étudiants et travailleurs, dénommé JEUNESSE DE MOUZAKI : (J. D. M.).

Article 2.- Son siège est installé à Brazzaville

TITRE 2 : BUTS ET ACTIONS

Article 3.- La J.D.M. n'est pas un Groupe à caractère politique, ni religieux, c'est un Groupe à caractère social qui honore les autorités politiques du pays.

Article 4.- Tous les membres de la D.J.M. se donnent le devoir de s'entraider et de s'assister matériellement et moralement, mais aussi de combattre tous les maux qui menaceraient le patrimoine commun, voire les coutumes regressives, l'égoïsme, l'individualisme et toute pratique servile.

Article 5.- La J.D.M. ne se substitue pas aux parents de ses membres, mais peut aider ceux-ci à retrouver une amitié qu'une éventuelle contradiction aura endommagé

.../...

Article 6 : - La J.D.M. n'est pas un Groupe rival des Unions des Grands ou des Femmes déjà existantes, mais se veut un complément de celles-ci.

Article 7 .- La J.D.M. se garde de porter atteinte à la vie privée de ses membres, mais toute fois, tout membre sujet de scandale au sein du Groupe répondra de ses faits devant l'Assemblée Générale qui décidera de son sort.

Article 8 .- Toute fois qu'il sera possible, les membres du Groupe se feront le plaisir de trinquer et de danser ensemble. Le groupe pourra également dans le cas du possible célébrer le déplacement d'études ou de profession de ses membres sans pourtant assimiler ce geste à un quelconque remboursement.

### TITRE 3 : ADMISSION DES MEMBRES

Article 9 .- Est membre de la J.D.M., tout jeune de MOUDZANGA et de KINGOYE 2, sans distinction de sexe ou de classes sociales, qui aura atteint l'âge minimum de 18 ans pour les garçons et 15 ans pour les filles.

Article 10 .- Le Groupe reste ouvert et reçoit tout jeune des villages environnants remplissant le minimum d'âge exigé et acceptant ledit statut.

Article 11 .- Les membres du Groupe devenus mariés choisiront d'y rester ou de rejoindre l'Union des Grands ou celle des Femmes. Ils peuvent toutefois, s'ils le désirent adhérer aux deux.

### TITRE 4 : RESSOURCES DU GROUPE

Article 12 .- Les ressources du Groupe sont constituées par :

- les cotisations de ses membres,
- les recettes des manifestations,
- les dons etc...

Article 13.- Tout membre de la J.D.H. devra participer à toutes les cotisations en vue de permettre le bon fonctionnement du Groupe.

Article 14.- Les droits des cotisations sont fixés comme suit :

- 300 Francs pour les travailleurs,
- 200 Francs pour les étudiants et
- 100 Francs pour les élèves.

Ces cotisations sont mensuelles et peuvent être modifiées si les circonstances l'exigent. L'Assemblée reste seule titulaire de ce droit de modification.

Article 15.- Les cotisations étant classées en trois catégories, le passage dans l'une ou l'autre de ces catégories est automatique dès que changement il y a.

#### TITRE 5.: ADMINISTRATION

Article 16.- Le Groupe comprend deux organes :

- l'Assemblée Générale et le Bureau - Directeur.

Article 17.- L'Assemblée Générale est l'organe suprême du Groupe. Elle comprend tous les membres du Groupe réunis en session. Elle est présidée par un Présidium de deux membres dont : Le Président du Bureau-Directeur et le Secrétaire Général.

Article 18.- L'Assemblée Générale se réunit une fois le trimestre en session ordinaire. Elle se réunit autant de fois en sessions extraordinaires que les circonstances exigent. Elle contrôle le plan d'action annuel du Groupe et son exécution. Les décisions à l'Assemblée sont prises à la majorité des 2/3

Article 19.- Le Bureau-Directeur est l'organe exécutif du Groupe dans l'intervalle des Assemblées. Il comprend 6 membres titulaires dont :

.../...

- 1 Président
- 1 Vice-Président
- 1 Secrétaire Général
- 1 Secrétaire chargé des relations extérieures
- 1 Secrétaire chargé de l'information, Presse et  
Propagande.
- 1 Trésorier Général chargé des finances et matériel.

Des secrétaires adjoints seront votés, sur proposition du Bureau-Directeur.

Article 20.- Le Bureau-Directeur est élu pour un AN par l'Assemblée Générale. Il assure le bon fonctionnement du Groupe. Il se réunit au moins une fois le mois.

#### TITRE 6 : ATTRIBUTIONS DES MEMBRES

Article 21. - Le Président est le numéro 1 du Groupe. Il incarne juridiquement la responsabilité du Groupe.

Article 22.- - Il est précisé qu'il existe un Président fondateur qui reste et d le demeure.

Article 23.- - Le Président est aidé dans sa tâche par le Vice-Président.

Article 24.- Le Secrétariat est dirigé par le Secrétaire Général.

Article 25.- Pour assurer l'unité de tous les jeunes de MOUDZAKI, il est crée deux sections J.D.M. l'une à Pointe-Noire et l'autre au village.

Article 26.- Ces sections fonctionnent dans le cadre du Présent statut de la J.D.M. Elles doivent adresser à la fin de chaque trimestre, un rapport détaillé de leurs activités au Secrétariat Général de la J.D.M. à Brazzaville, de qui elles dépendent.

.../...

27

Article 27..- Ces sections comprennent 4 membres dont :

- 1 Secrétaire Général de la section qui est le représentant n°1 de la J.D.M. dans la localité. Il coordonne toutes les activités de la section.
- 1 Secrétaire chargé des relations extérieures
- 1 Secrétaire chargé de l'information, presse et propagande.
- 11 Secrétaire chargé de la trésorerie et du matériel.

#### TITRE 7 : EXCLUSION DES MEMBRES

Article 28..- Sont exclus, sur proposition du Bureau-Directeur :

- tout membre du Groupe qui délibérément aura demandé son exclusion.
- tout membre qui ne participe pas aux cotisations.
- tout membre qui par une action ou une autre freine la bonne marche du Groupe.

Article 29 : Sont également exclus, les membres visés à l'Article 11.

Article 30 : - L'exclusion est prononcée par l'Assemblée Générale à la majorité simple.

#### TITRE 8 DISSOLUTION DU GROUPE

Article 31..- La dissolution du Groupe n'est possible que si elle est demandée par les 2/3 des membres réunis en Assemblée Générale.

Article 32..- En cas de dissolution statuaire ou non statuaire, les fonds et biens du Groupe seront versés au compte de l'Union des Grands ou de celle des Femmes. Les documents relatifs à la vie du Groupe seront brûlés.

.../...

TITRE 9 : D I V E R S

Article 33 .- Tout membre du Groupe souhaitant recevoir une aide financière, doit introduire une demande au Secrétaire Général. Le Bureau-Directeur saisi en délibère dans les 24 heures qui suivent.

Article 34 .- Dans le cas de gravité et d'Urgence extrêmes, l'avis, favorable ou défavorable est donné soit par le Président du Bureau-Directeur ou le Secrétaire Général qui en informe les autres membres du Bureau dans les 3 jours qui suivent.

Article 35 .- En cas de dissolution du Groupe, Une cCommission de liquidation sera mise sur pied. Elle devra comprendre :

- le Président du Bureau-Directeur,
- le Secrétaire Général,
- le Trésorier Général.

TITRE 10 : R E V I S I O N

Article 36 .- Ce statut ne peut être révisé ou modifié que par l'Assemblée Générale, sur proposition du Bureau-Directeur.

Article 37 .- Le présent statut, révisé et voté à l'unanimité au cours de l'Assemblée Générale du 8 Avril 1979, sera diffusé partout où besoin sera.

\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$

FAIT A BRAZZAVILLE, LE 08 AVRIL 1979.

0000000 &&&&&&&&&0000000

A n n e x e 9

Moyenne des effectifs mensuels et annuels aux  
cérémonies mortuaires et retraits de deuil dans  
le Ngwala des femmes beembé de  
Loubono de 1970 à 1973

| années    | 1970 | 1971 | 1972 | 1973 |
|-----------|------|------|------|------|
| mois      |      |      |      |      |
| J Janvier | -    | 132  | 83   | 104  |
| Février   | -    | 76   | 114  | 76   |
| Mars      | -    | 105  | -    | 94   |
| Avril     | -    | 55   | 268  | -    |
| Mai       | -    | 255  | 65   | -    |
| Juin      | -    | 82   | 76   | -    |
| Juillet   | -    | 116  | 54   | -    |
| Août      | 148  | 186  | 195  | 92   |
| Septembre | 149  | 51   | 85   | -    |
| Octobre   | 107  | 30   | 85   | -    |
| Novembre  | 54   | 59   | -    | -    |
| Décembre  | 123  | 116  | 79   | -    |
| Moyenne   | 110  | 102  | 102  | 137  |

L E X I Q U E

Lexique des termes beembé utilisés

|                           |                                                                                    |
|---------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| <u>Ba</u> .....           | indique le pluriel                                                                 |
| <u>Bataayi</u> .....      | les pères classificatoires                                                         |
| <u>Baala</u> .....        | les fils                                                                           |
| <u>Ba mwa yaayi</u> ..... | les grands parents ou bien les aînés<br>de la génération ascendante.               |
| <u>Ba-nzari</u> .....     | les beaux-frères                                                                   |
| <u>Bakoo</u> .....        | les beaux-parents                                                                  |
| <u>Ba-nkutu</u> .....     | les adultes                                                                        |
| <u>Bakuyu</u> .....       | Les esprits, désignant les ancêtres                                                |
| <u>Bar'Mongo</u> .....    | Les habitants du plateau de Mouyondzi                                              |
| <u>Bar'Mussitu</u> .....  | désignation des beembé qui vivent dans<br>la partie forestière du District.        |
| <u>Batéké</u> .....       | de l'ethnie Téké qui vit dans le District<br>de Mouyondzi                          |
| <u>Bayari</u> .....       | sous groupe beembé qui occupe l'autre<br>rive du fleuve Bouenza                    |
| <u>Banfumi</u> .....      | désigne les oncles aussi tous les membres<br>du lignage par rapport aux étrangers. |
| <u>Banguri</u> .....      | les mères, au singulier nguri, toutes<br>les femmes de la classe des mères.        |

|                                 |                                                                                                                   |
|---------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <u>Bataayi</u> -ba nkiétu ..... | les socurs des pères classificatoires<br>ainsi que les nièces de ces derniers                                     |
| <u>Binkasi</u> .....            | les neveux au singulier nkinkasi.                                                                                 |
| <u>Bidimbu</u> .....            | somme d'argent que le jeune homme remet<br>à la fille au moment de la demande en<br>mariage.                      |
| <u>Bila</u> .....               | les biens ou la dot                                                                                               |
| <u>Bitému</u> .....             | au singulier kitému. C'est un système de<br>travail rotatif dans les champs. Désigne<br>toute forme de ristourne. |
| <u>Buta</u> .....               | le fusil                                                                                                          |
| <u>Buta bwa taayi</u> .....     | contrepartie de la dot que l'oncle ma-<br>ternel remet au père                                                    |
| <u>Bula</u> .....               | le village par opposition à la forêt<br>( <u>Mussitu</u> )                                                        |
| <u>Fula dia di bi</u> .....     | un bon mariage lorsque les échanges natri-<br>moniales sont bons                                                  |
| <u>Kanda</u> .....              | clan ou lignage selon le sens utilisé                                                                             |
| <u>Kcengue</u> .....            | nom d'une personne ou d'un village                                                                                |
| <u>Kibandu</u> .....            | totem-animalier                                                                                                   |
| <u>Kibila</u> .....             | prière aux ancêtres à l'occasion d'une<br>maladie.                                                                |
| <u>Kifunba</u> .....            | origine clanique                                                                                                  |

|                              |                                                                                                                                                                   |
|------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <u>Kikuu</u> .....           | la cuisine                                                                                                                                                        |
| <u>Kinwanitaayi</u> .....    | la solidarité entre frères                                                                                                                                        |
| <u>Kisa kia mukono</u> ..... | fétiche de protection collective ou individuelle.                                                                                                                 |
| <u>Kitaayi</u> .....         | la paternité                                                                                                                                                      |
| <u>Kiyangui</u> .....        | danse traditionnelle aux funérailles                                                                                                                              |
| <u>Kusalala</u> .....        | travailler en particulier dans les champs pour le père consiste à enrichir ce domaine                                                                             |
| <u>Kututu</u> .....          | danse funéraire, celle des pleureuses                                                                                                                             |
| <u>Kuvutulu masubu</u> ..... | rendre le sperme. Obligation pour un fils d'épouser sa cousine croisée patrilatérale                                                                              |
| <u>Lukindzu</u> .....        | le respect                                                                                                                                                        |
| <u>Maana</u> .....           | la mère terme d'appellation d'une mère                                                                                                                            |
| <u>Maala</u> .....           | divise                                                                                                                                                            |
| <u>Mabuku</u> .....          | la forêt, le terroir où se trouvent les tombes des ancêtres                                                                                                       |
| <u>Makundu</u> .....         | sorcellerie pouvoir d'ensorceler                                                                                                                                  |
| <u>Marpébé</u> .....         | la tombe                                                                                                                                                          |
| <u>Manvila</u> .....         | les liens de parenté                                                                                                                                              |
| <u>Masubu</u> .....          | urine ou sperme                                                                                                                                                   |
| <u>Mbongo nbatu</u> .....    | expression qui désigne l'activité principale des femmes : fécondation. Elle est souvent utilisée pendant les cérémonies fétichistes (Siku) de guérison des femmes |

|                            |                                                                                                              |
|----------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <u>Mbongui</u> .....       | hangar construit au village où les hommes se reposent et prennent leurs repas. Il est synonyme d'un lignage. |
| <u>Mbuila</u> .....        | mariage par rapt                                                                                             |
| <u>Mfunu</u> .....         | chef                                                                                                         |
| <u>Mfunu-kanda</u> .....   | chef du lignage ou du clan                                                                                   |
| <u>Mfunu-mbongui</u> ..... | responsable d'un hangar                                                                                      |
| <u>Mfunu-bula</u> .....    | chef du village                                                                                              |
| <u>Mfunu muzingu</u> ..... | responsable de la guerre                                                                                     |
| <u>Midzakrivi</u> .....    | résidents étrangers dans un village                                                                          |
| <u>Miniangui</u> .....     | tous ceux du clan Miniangui au singulier Muniangui                                                           |
| <u>Mimandu</u> .....       | pluriel de Mumandu, ceux du clan Mimandu                                                                     |
| <u>Mimbundi</u> .....      | au singulier Mumbundi. Ceux du clan Mimbundi                                                                 |
| <u>Mimbelbongo</u> .....   | les aïeux                                                                                                    |
| <u>Minkengué</u> .....     | tous ceux appartenant au sous-groupe, heembé, les keengué                                                    |
| <u>Mongo</u> .....         | plateau                                                                                                      |
| <u>Mipéni</u> .....        | responsable du clan Mipéni au singulier mupéni                                                               |
| <u>Muluni</u> .....        | mari                                                                                                         |
| <u>Mukasi</u> .....        | l'épouse                                                                                                     |
| <u>Mufiri</u> .....        | la veuve                                                                                                     |

|                           |                                                                                                                                                |
|---------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <u>Mukuyu</u> .....       | l'esprit, ou l'ancêtre                                                                                                                         |
| <u>Mpori lembé</u> .....  | Fétiche donné à l'enfant par<br>ses tantes paternelles                                                                                         |
| <u>Mussitu</u> .....      | la forêt, où l'on travaille                                                                                                                    |
| <u>Mutékulu</u> .....     | le petits-fils au pluriel batékulu                                                                                                             |
| <u>Mukisi nampa</u> ..... | esprit des eaux qui attaquent les femmes<br>et qui sont la cause des cérémonies fétichistes du <u>Siku</u> en vue de maîtriser leur<br>colère. |
| <u>Muniongui</u> .....    | regret des femmes malades victimes de la<br>colère des esprits de l'eau                                                                        |
| <u>Mukono</u> .....       | fétiche de protection                                                                                                                          |
| <u>Mgiri</u> .....        | squelette du défunt exhumé                                                                                                                     |
| <u>Mukiétu</u> .....      | la femme                                                                                                                                       |
| <u>Mwaana-nbuti</u> ..... | fils                                                                                                                                           |
| <u>Mwaana-nguri</u> ..... | cadet                                                                                                                                          |
| <u>Mwaana</u> .....       | fils, ou petit par rapport à l'âge, contraire<br>de mukutu                                                                                     |
| <u>Mwoyo</u> .....        | le matrilineage, désigne aussi le ventre d<br>d'une mère                                                                                       |
| <u>Ndongo</u> .....       | la lignée                                                                                                                                      |
| <u>Nga-bula</u> .....     | chef du village ou responsable du village                                                                                                      |
| <u>Ngantsi</u> .....      | chef de terre, propriétaire de la terre                                                                                                        |

|                                |                                                                                                                                                                  |
|--------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <u>Nguri-baala</u> .....       | la mère des enfants                                                                                                                                              |
| <u>Ngulu</u> .....             | porc, animal recherché pour tous sacrifices<br>cochon de la honte désigne ou les biens ou<br>la somme d'argent à payer à un oncle après<br>un mariage incestueux |
| <u>Ngwala</u> .....            | groupe, réunion désigné l'association d'en-<br>traide                                                                                                            |
| <u>Nga-muzingu</u> .....       | le responsable d'une guerre                                                                                                                                      |
| <u>Nga</u> .....               | appartient à                                                                                                                                                     |
| <u>Nga-nbongui</u> .....       | responsable du hangar (nbongui)                                                                                                                                  |
| <u>Nga-nkondi</u> .....        | propriétaire du fétiche <u>nkondi</u>                                                                                                                            |
| <u>Nganga</u> .....            | féticheur ou guérisseur                                                                                                                                          |
| <u>Nganga-mukomo</u> .....     | féticheur qui détient le fétiche <u>mukomo</u>                                                                                                                   |
| <u>Nguri</u> .....             | la mère                                                                                                                                                          |
| <u>Nkasi-bakala</u> .....      | un frère                                                                                                                                                         |
| <u>Nkisi</u> .....             | fétiche                                                                                                                                                          |
| <u>Nkundu</u> .....            | sorcellerie. Organe qui permet d'ensorceler                                                                                                                      |
| <u>Nkundu dia di bwé</u> ..... | sorcellerie bienfaitrice relevant de la magie<br>blanche                                                                                                         |
| <u>Nkundu dia di bi</u> .....  | sorcellerie destructrice relevant de la ma-<br>gie noire                                                                                                         |
| <u>Nkuntu</u> .....            | esclave                                                                                                                                                          |
| <u>Nkangala</u> .....          | panier d'offrandes aux ancêtres                                                                                                                                  |

|                            |                                                                  |
|----------------------------|------------------------------------------------------------------|
| <u>Nkondi</u> .....        | fétiche servant d'ordalie                                        |
| <u>Niari</u> .....         | le fleuve                                                        |
| <u>Nto-bula</u> .....      | quartier occupé par un autre lignage dans<br>un village          |
| <u>Nzo</u> .....           | la maison                                                        |
| <u>Nzo-mikuyu</u> .....    | la maison des esprits ancestraux                                 |
| <u>Nzo-taayi</u> .....     | la maison du père                                                |
| <u>Nzo-mpisi</u> .....     | la grande maison                                                 |
| <u>Nwutu</u> .....         | le corps, le double                                              |
| <u>Nzanbi</u> .....        | Dieu                                                             |
| <u>Nzanbi-mpungu</u> ..... | Dieu tout puissant                                               |
| <u>Siku</u> .....          | la cérémonie fétichiste du mukissi                               |
| <u>Taayi</u> .....         | le père                                                          |
| <u>Tsi</u> .....           | la terre lignagère                                               |
| <u>Tsoni</u> .....         | la honte                                                         |
| <u>Yaaya</u> .....         | l'aîné, désigne le frère aîné, le grand-père<br>ou la grand-mère |
| <u>Zumbu</u> .....         | le terroir.                                                      |

.../...

BIBLIOGRAPHIE

A - OUVRAGES CONCERNANT LA METHODE SOCIOLOGIQUE

- Albouy (Serge) - Eléments de sociologie et de psychologie sociale, Editions Privat, Toulouse 1978.
- Birnbaum (P)  
Chazel (F) - Théorie sociologique, P.U.F., Paris 1975.
- Brimo (Albert) - Les méthodes des sciences sociales, Editions Monchrestien 1972.
- Buakassa  
(Tulu kia Mpansu) - L'Impensée du discours, Université Nationale du Zaïre C.E.D.A.F. 1973.
- Copans (Jean) - De l'Ethnologie à l'Anthropologie, Sciences des Sociétés Primitives ? Editions E.P., Paris 1971.
- Coplow (Théodore) - L'enquête sociologique, collection U<sub>2</sub> Armand Colin, Paris 1970.
- Cazeneuve (Jean) - L'Ethnologie, Livre de poche, Paris 1967.
- Cresswell (Robert) - Eléments d'Ethnologie, Tomes I et II, Armand Colin, Paris 1975.
- Cresswell (Robert)  
Godelier (Maurice) - Outils d'Enquête et d'analyse Anthropologiques François Maspéro, Paris 1976.
- Durkheim (Emile) - Les règles de la méthode sociologique, Quadrige/ P.U.F., Paris 1961.
- Duverger (Maurice) - Méthode des Sciences Sociales, P.U.F., Paris 1961.
- Encyclopédie des Sciences Sociales Tome 3 Bordas
- Ghiglione (Rodolphe)  
Matalon (Benjamin) - Les Enquêtes sociologiques, théorie et pratique, Armand Colin, Collection U, Paris 1970.

- Grawitz (Madeleine) - Méthodes des Sciences Sociales, 2 ème Edition,  
Dalloz, Paris 1974.
- Gourhan (Leroi) - Ethnologie de l'Unions Française Tome 1, P.U.F.  
Paris 1952.
- Maget (M)/ - Guide direct des comportements culturels, C.N.R.S.  
Paris 1962.
- Mendras (Henri) - Eléments de sociologie, Collection U Armand Colin,  
1979.
- Merton (Robert) - Eléments de théorie et de méthode sociologique,  
Plon, Paris 1965.
- Panoff (Michel et François) - L'Ethnologue et son ombre, Payot,  
Paris, 1964.
- Sorokin (Pitrim. A) - Les théories sociologiques contemporaines, Payot,  
Paris 1938.

## B - OUVRAGES CONCERNANT LA GEOGRAPHIE ET L'HISTOIRE

- ~~A~~las Jeune Afrique - Le Continent africain, sous la direction de Régime  
VAN CHI - Bonnardel, Editions Jeunes Afrique,  
Paris 1973.
- Badinga (Samuel) - Essai sur l'évolution économique du Congo (1900 -  
1973). Thèse pour le Doctorat d'Etat, Grenoble  
1975.
- Balandier (Georges) - La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIe au  
XVIIIe siècle, Hachette, 1975

- Baumann (H) et Westermann (B) - Les peuples et les civilisations de l'Afrique, Payot, Paris 1967
- Cornevin (R. et M) - Histoire de l'Afrique des Régions à la 2e guerre mondiale, Petite Bibliographie Payot, Paris 1970.
- Coquery-Vidrovith (Catherine) - Le Congo, au temps des grandes Compagnies concessionnaires 1898 - 1980, Houton, Paris 1972
- Dapper (Olivier) - Description de l'Afrique, Amsterdam 1685.  
 Denis (J), Vennetier (P)
- Wilmet (J) - L'Afrique Centrale et Orientale, P.U.F., Paris 1971.
- Diop (Cheik) Anta) - Nations nègres et culture, Tomes I et II Présence Africaine, Paris, 1979
- Dupré (Georges) - Création et développement des marchés chez les Beembé, 1870 - 1911, O.R.S.T.O.M.
- Dupré (Georges) - Les naissances d'une Société.  
 Histoire et dynamismes sociaux chez les Beembé de la République Populaire du Congo. Thèse pour Doctorat d'Etat en Sociologie, Ecole Pratique de Hautes Etudes, Sorbone, 1981.
- Dupré (Marie-Claude) - Contribution à l'histoire de la République Populaire du Congo, les Téké Tsaayi, des origines à 1898, Annales de l'Université de Brazzaville, Tome IX, 1973.
- Guillot (Bernard) - Analyse systématique du milieu de Mosaïque forêt savane à Mouyondzi (Congo) ; in l'Espace Géographique n°2, Paris 1977.

- Guillot (B) et Massala (A) - Histoire du pays Beembé, cahiers O.R.S.T.O.M. Serie Sciences Humaines volume VII n°3 1970 page 41.
- Hildebert (Isnard) - Géographie de l'Afrique tropicale et Australie, P.U.F. Que Sais-Je ? 1974.
- Ibrahim (Baba Kaké) et Mboloko (Elikia) - La dispersion des Bantous, Histoire Générale de l'Afrique Noire volume 5 Collection A.B.U., Belgique 1977.
- Ki-zerbo (Joseph) - Histoire de l'Afrique Noire, Hatier Paris 1972.
- Lenga (Placide) - Institutions et civilisations à Kinkala selon la tradition, Mémoire de Maîtrise. Université de Brazzaville 1974
- Massagha (Worengly) - La Révolution au Congo, cahiers libres 261-262 François Maspéro Paris 1974
- Mouandza (Albert) - Civilisation traditionnelle des Mikengue du District de Mouyondzi. Essai d'Ethno-Histoire Université de Brazzaville 1974 - 1975.
- Mouyabi (Jean) - Economie traditionnelle de subsistance et d'échanges en pays Beembé, Mémoire de Maîtrise Université de Brazzaville 1974 - 1975
- Munkasi (Jean) - Contacts et mentalités chez les La : Le et BE : MBE près de Mouyondzi. Mémoire de Maîtrise de Brazzaville Université de Brazzaville 1974 - 1975
- Ngoïe-Ngalla (Dominique) - Contribution à l'histoire Congolaise . Les rapports de la Vallée du Niari et du Royaume de Loango. La semaine Africaine n°s 1424, 1425, 1426 Brazzaville 1981.
- Obenga (Théophile) - L'Afrique dans l'Antiquité. Présence Africaine.

- Obenga (Théophile) - La Cuvette Congolaise. Les hommes et les Structures. Présence Africaine 1976
- Pédrales (D.P.) - Manuel Scientifique de l'Afrique Noire. Payot Paris 1948
- Pigafetta (Filippo) et Lopez (Duarte) - Description du Royaume du Congo et des contrées environnantes. Editions E. Nauwelaerts 1963.
- Poutrin (Dr.) - Esquisse ethnographique des principales populations de l'Afrique Equatoriale Française. Masson et Cie Paris 1914.
- Randles (W.G.L.) - L'Ancien Royaume du Congo, des origines à la fin du XIXe siècle. Mouton Paris 1968.
- République Populaire du Congo - Dossier d'information économique Ministère de la Coopération, Direction des programmes Juin 1975.
- Sautter (Gilles) - De l'Atlantique au fleuve Congo. Une géographie de sous-peuplement Tome I et Tome II. République du Congo, République Gabonaise. Mouton
- Soret (Marcel) - Carte ethno-démographique de l'Afrique Equatoriale Française in Bulletin Institut d'Etudes Contr-  
fricaines. Nouvelle Série, Brazzaville n°11 1956.
- Soret (Marcel) - Les Téké de l'Est. Thèse pour le Doctorat de 3e cycle 1973.
- Soret (Marcel) - Histoire du Congo (Brazzaville). Berger-Levrault Paris 1976.
- Soret (Marcel) - Problèmes fonciers chez les Kongo Nord-Ouest in cahiers de l'I.S.E.A. n°166, octobre 1965.
- Soret (Marcel) - Les Kongo Nord-occidentaux, avec la collaboration d'André Jacquot sur questions linguistiques. P.U.F. Paris 1934.
- Vennetier (Pierre) - Atlas de la République Populaire du Congo. Editions Jeune Afrique Paris 1972

Vennetier (Pierre) - L'Afrique

C - OUVRAGES CONCERNANT LA PHENOMENOLOGIE DU SACRE

- Abelas (M) "Pouvoir, Société, Symbolique" Dialectiques n°6  
Autonome 1974.
- Arnaud (Robert) - L'Afrique du jour et de la nuit. Presses africains,  
Maspéro, Paris 1968.
- Augé (Har) - La construction du monde Dossiers africains,  
Maspéro, Paris 1968
- Augé (Marv) - Théorie des Pouvoirs et Idéologie, Collection  
Savoir, Paris 1975.
- Balandier (Georges) - Afrique ambiguë, Plon, Paris 1957
- Balandier (Georges) - Anthropologie Politique, P.U.F. Paris 1974.
- Balandier (Georges) - Anthropologiques, P.U.F. Paris 1974.
- Balandier (Georges) - Sens et Puissances. Les dynamiques Sociales, P.U.F.  
Paris 1977.
- Balandier (Georges) - Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Changement  
sociaux au Gabon et au Congo. P.U.F., Paris 1955
- Balandier (Georges) - Conséquences du Progrès technique dans les pays  
sous-développés. U.N.E.S.C.O., Paris, 1954-1955.
- Balandier (Georges) - Structures Sociales Traditionnelles et Changements  
Economiques, Copédith, Paris 1968.
- Balandier (Georges) - Dictionnaire des Civilisations africaines,  
et Maquet (Jacques) F. Hazan, Paris 1968.
- Bamumba (Y.K) et - La mort dans la vie africaine. Présence Africaine  
Adoukou (B). U.N.E.S.C.O. 1979.
- Bastide (Roger) - Religions africaines et structures de Civilisation.  
Présence Africaine n°66 1968.

- Bredbury (R.E)  
 Geertz (C)  
 Spiro (M.E.)  
 Turner (V.W.)  
 Waiter (E.H.)
- Essai d'Antrhopologie religieuse, Gallinard, Paris 1972.
- Beatte (John)  
 - Introduction à l'Anthropologie sociale, Payot, Paris 1972.
- Bettelheim (Bruno)  
 - Les blessures symboliques, Gallinard, 1971
- Bertrand (Michel)  
 - Le statut de la religion chez Marx et Engels, Editions Sociales, Paris 1979.
- Bouquet (A)  
 - Fétiches et médecines traditionnelles au Congo (Brazzaville) O.R.S.T.O.M. Paris 1969.
- Caillois (Roger)  
 - Le mythe et l'homme, Gallinard, 1972
- Cazeneuve (Jean)  
 - Sociologie du rite, P.U.F., Paris 1972
- Centre d'Etudes Ethno-  
 logiques  
 L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Téké et Boma IV ène semaine d'Etudes Ethno-pastorales Bandundu 1968.
- Centre d'Etudes de la  
 Pensée Politique,  
 - Analyse de l'Idéologie sous la direction de Gérard Duprat, Editions Galilée Paris 1980
- Diéterlon (Germaine)  
 - Système de Signes, Hermann, Paris 1978
- Deschamps (Hubert)  
 - Les Religions de l'Afrique Noire, P.U.F.  
Que-Sais-Je ? Paris 1970
- Diop (Cheik Anta)  
 - Nations Nègres et Cultures, Présence Africaine, Paris 1955
- Durand (Gilbert)  
 - Les structures Anthrologiques de l'Imaginaire, Bordas, 1974
- Durkheim (Emile)  
 - Les formes élémentaires de la vie religieuse, P.U.F., Paris 1968.

.../...

- Dupré (Georges) et Roy (Philippe) - Réflexion sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges, Cahiers Internationaux de Sociologie P.U.F./ O.R.S.T.O.M., Brazzaville 1967.
- Dupré (Georges) - Les Naissances d'une société Histoire et dynamisme sociaux chez les Bembe de la République Populaire du Congo, Thèse pour le Doctorat d'Etat Sorbone 1981.
- Eliade (Mircea) - Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, 1952.
- Erny (Pierre) - Ethnologie de l'Education, P.U.F. Paris 1981.
- Evans-Pritchard (E.E.) - Systèmes Politiques Africains, P.U.F. 1964.
- Evans-Pritchard (E.E.) - Les Nuer, Gallimard, 1968
- Francis de Chasseoy - L'Etrier, la houe et le livre, "Sociétés Traditionnelles" au Sahara et au Sahel Occidental, Editions Anthropos, 1977.
- Froelich (J.C.) - Animismes. Les Religions Païennes de l'Afrique de l'Ouest, Editions de l'Orante 1964
- Fortes (Meyer) - Oedipe et Job dans les religions Ouest-africains, Bibliothèques Repères 1977.
- Fox (Robin) - Anthropologie de la parenté, Gallimard, 1978.
- Granet (Marcel) - La pensée chinoise, Albin Michel, Paris 1980.
- Girard (Jean) - DEIMA. Prophètes Paysans de l'environnement noir, Tome I, P.U.F. , 1974
- Girard (Jean) - Dynamique de la Société Ouébé, I.F.A.N./ Dakar, 1967.
- Girard (Jean) - Génèse du pouvoir charismatique en Base Casamance, I.F.A.N. / Dakar, 1969.
- Godelier (Maurice) - Rationalité et irrationalité en économie, Maspéro, 1966.

- Hagenbucher-  
Sacripanti (Franck) - Eléments de Magie et de Sorcellerie chez les Arabes d'Afrique Centrale, Cahiers O.R.S.T.O.M. Série Sciences Humaines Vol. XIV, N°3 1977.
- Hagenbucher-  
Sacripanti (Franck) - Les fondements Spirituels du Pouvoir au Royaume de Loango, O.R.S.T.O.M. Paris
- Herskovits (M) - Les Bases de l'Anthropologie Culturelle, Payot, Paris 1950.
- Holas (Bohunil) - Le Séparatisme religieux en Afrique Noire, Editions Gonthner, Paris 1965.
- Holas (Bohunil) - Les Dieux d'Afrique Noire, Editions Gonthner, Paris 1968.
- Laplantine (François) - Les 50 mots clés de l'Anthropologie, Privat 1974.
- Lafargue (Fernand) - Religion, Magie, Sorcellerie des Abidji en Côte d'Ivoire, Nouvelles Editions Latines, Paris 1973.
- Lévi-Strauss (Claude) - Le Totémisme aujourd'hui, P.U.F., Paris, 1974.
- Lévi-Strauss (Claude) - La pensée sauvage Plon, 1958
- Lévi-Strauss (Claude) - Anthropologie Structurale, Plon, 1958.
- Lévi-Strauss (Claude) - La famille, in Annales de l'Université d'Abidjan, 1971 Série F tome 3 Ethnologie.
- Lévi-Strauss (Claude) - Les Structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1967
- Lombard (Jacques) - Structures de type féodal en Afrique Noire. Etudes des dynamismes internes et des relations sociales chez les Barika du Dahomey, Mouton et Co. Paris 1965.

.../...

- Makarius (Raoul et Laura) - L'origine de l'exogamie et du totémisme, Librairie Gallinard, Paris 1961.
- Mauss (Marcel) - Sociologie et Anthropologie, P.U.F. 1950
- Maquet (Jacques) - Pouvoir et Société en Afrique, Hachette, 1970.
- Meillassoux (Claude) - L'Anthropologie Economique des Gouro de la Côte d'Ivoire, Houton 1964
- Meillassoux (Claude) - Femmes, Greniers et capitaux, Maspéro, Paris 1979.
- Michel (André) - Sociologie de la famille et du mariage, P.U.F. Paris 1978.
- Morin (Edgar) - L'homme et la mort, Seuil, 1970
- Panoff (Michel) et Perrin (Michel) - Dictionnaire de l'Ethnologie, Payot, Paris 1973.
- Palou (J) - La Sorcellerie, P.U.F. Paris 1975.
- Paulne (Denise) - Les Civilisations Africaines, P.U.F. Paris 1959.
- Poirier (Jean) - Ethnologie régionale, Tome I, N.R.F. Paris 1968.
- Pouillou (François) - L'Anthropologie Economique, Dossiers Africains, Maspéro, Paris 1967.
- Radin (Paul) - Le monde de l'homme primitif, Payot, Paris 1962.
- Radcliffe-Brown (A.R.) - Structure et fonction dans la société primitive, Editions de Minuit, 1972.

- Rey (Pierre-Philippe) - Colonialisme, Néocolonialisme et transition au capitalisme, Maspéro, 1971.
- Rivière (Claude) - Clans et Stratifications sociales en Afrique. Le cas Guinée, P.U.F.
- Servier (Jean) - L'homme et l'invisible, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1980.
- Sinda (Martial) - Le Messianisme Congolais et ses incidences politiques, Editions Payot, Paris 1972
- Tempels (R.P.) - La philosophie Bantoue, Présence Africaine 1949.
- Terray (Emmanuel) - Le Marxisme devant les Sociétés Primitives, Maspéro, Paris 1979.
- Thomas (L.V.) - Mort et Pouvoir, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1978.
- Thomas (L.V.) - Anthropologie de la mort, Payot, Paris 1975.
- Thomas (L.V.) - Anthropologie religieuse d'Afrique Noire, Larousse 1974.
- Thomas (L.V.) - La terre africaine et ses religions Editions Larousse Universitaire 1974.
- Thomas (L.V.) - Le cadavre, de la biologie à l'anthropologie, Editions Complexe, Bruxelles 1980.
- Thomas (L.V.) et Luneau (René) - Les sages dépossédés, Robert Laffont 1977.
- Thomas (L.V.) - Cinq essais sur la mort africaine, philosophies et sciences sociales, Dakar 1968.

D - OUVRAGES CONCERNANT LES ASSOCIATIONS ET L'ACTIVITE  
ECONOMIQUE EN AFRIQUE NOIRE

- Agulhon (Maurice)      Les associations au village Actes du Sud, 1981  
et  
Bodiguel (Maryvonne)
- Alzon (Claude)      Femme mythifiée, femme mystifiée, P.U.F., Paris  
1971.
- Amin (Samir)      L'impérialisme et le développement Inégal Editions  
de Minuit, Paris 1976.
- Babassana (Hilaire)      Travail, expropriation et formation du salariat en  
Afrique Noire. Presses Universitaires de Grenoble  
P.U.G. 1978.
- Balandier (Georges)      Sociologie des Brazzavilles Noires Armand Colin,  
Paris 1955.
- Barral (Pierre)      Les sociétés rurales du XXe siècle, Armand Colin,  
1978.
- Bellard (Louis-Luc) et      Demain : les paysans d'Afrique Ecole Supérieure  
Bonnin (Philippe)      d'Agriculture d'Angers, 1979.
- Bertrand (Hugues)      Le Congo. Formation Sociale et développement écono-  
mique, Maspéro, Paris 1975.
- Centre de Recherches      Sur les Sociétés Capitalistes, Editions Sociales,  
Marxistes      Paris 1973.
- Chemin-Degrange (Arletto)      L'Image de la Femme Noire dans la littérature  
négro-africaine d'expression française (poésie et  
roman). Thèse de 3e cycle Grenoble II, 1973.
- Christian (Sébastien)      Progression Coopérative en République Populaire  
du Congo, 1978.

.../...

- Deluz (Ariane) La natte et le manguier, les carnets  
Le Cour-Grandmaison (Colette) d'Afrique de trois ethnologies, Mercur  
Retel-Laurentin (Anne) de France 1978.
- Desroche (Henri) Villages en développement. Contribution à  
une sociologie villageoise, Mouton, Paris  
1971.
- Diata (Hervé) La Négation du Paradigme Productiviste  
Thèse pour le Doctorat d'Etat en Economie  
de Développement, Université de Grenoble II  
1979.
- Durkheim (Emile) De la Division du Travail Social, P.U.F.  
1978.
- Dupriez (Hugues) Paysans d'Afrique Noire, Editions Terre  
et Vie 1980.
- Eliou (Marie) Formation de la conscience nationale en  
République Populaire du Congo. Anthropos  
1977.
- Gibbal (Jean-Marie) Citadins et villageois dans la ville  
Africaine l'exemple d'Abidjan. Presses  
Universitaires de Grenoble François  
Maspéro, 1974
- Girard (Jean) De la Communauté Traditionnelle à la  
Collectivité Moderne, Editions Pédone,  
Paris 1963.
- Gosselin -(Gabriel) Développement et Tradition dans les Socié-  
tés Rurales Africaines, Bureau Interna-  
tional du Travail (BIT) Genève 1970.
- Gosselin (Gabriel) L'Afrique Désenchantée, Vol I et II  
Anthropos, Paris 1978 et 1980.
- Hargous (Sabine) Les Déracinés du Quart Monde, Maspéro,  
Paris 1972.

- Kellershals (Jean-Marie) Formation et Fonctions de l'Action Communautaire dans la Société Moderne (Essai sur la participation aux associations volontaires). Thèse de 3 ème cycle, Université de Genève - Editions Payot, Lausanne 1974
- Lacoste (Yves) Géographie du sous-développement Quadrige/  
P.U.F. 1981.
- Le Cour Grandmaison (Colette) Contrats économiques entre époux dans l'Ouest Africain in l'homme, Revue Française d'Anthropologie, Juillet - Décembre 1979.
- Mabundu (Rigobert) Mobilisation, Accumulation du surplus et formation des prix agricoles. L'exemple du Congo. Mémoire de d D.E.A. en Economie de Développement. Université de Grenoble II, 1981.
- Meister (Albert) Participation animation et développement à partir d'une étude rurale en Argentine, Editions Anthropos, Paris 1973.
- Meister (Albert) Vers une sociologie des associations Editions Ouvriers, Paris 1972
- Michaud (Guy) Identités collectives et relations Inter-culturelles sous la direction de Guy Michaud, Editions Complexe 1978.
- Molard (Richard-Jacques) Groupements Ethniques et Civilisations Nègres d'Afrique, les Cahiers d'Outre-Mer, T.V. 1952.
- Mulago (V) La Participation Vitale, Principe de la Cohésion de la Communauté Bantoue Editions Yaoundé 1969.
- Nicolas (Guy) Faits Ethniques et Usages du Concept D'Ethnie in Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume LIV P.U.F. 1973

- Osmont (Annick) Une Communauté en ville africaine : les Castors de Dakar, Presses Universitaires de Grenoble, 1978.
- Paulme (Denise) Classes et Associations d'Age en Afrique de l'-  
~~Ouest~~, Plon, Paris 1971.
- Parti Congolais du Documents d'Orientation Economique Nos 1, 4 et 5.  
Travail (P.C.T.) Comité Central au Plan, 1974 - 1975 - 1977.
- Rivière (Claude) Classes et Stratifications sociales en Afrique, le  
cas Guinée, P.U.F. 1978.
- Schwartz (A) Tradition et Changements dans la société Guéré  
(Côte d'Ivoire) O.R.S.T.O.M., Paris 1971.
- Vincent (Jeanne- Femmes Africaines en milieu urbain.  
Françoise) O.R.S.T.O.M., Paris 1968

T A B L E     D E S     I L L U S T R A T I O N S

CARTES

|        |                                                                                                                                                                                         |    |
|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. -   | Le Congo en Afrique Centrale.<br>(par Hugues Bertrand, Le CONGO, Formation Sociale et Mode<br>de Développement Economique, Maspéro, Paris 1975.....                                     | 37 |
| II. -  | Le pays Beembé, croquis de situation.<br>(par Guillot (B) et Massala (A), Histoire du pays Beembé<br>in Cahier <u>O.R.S.T.O.M.</u> , Série Sci. Hum., vol. VII, n°3,<br>1970 p. 42..... | 39 |
| III. - | Les Différents groupes Beembé.<br>(par Georges Dupré, Les Naissances d'une Société, Thèse<br>pour le Doctorat d'Etat en Sociologie, <u>Sorbone</u> 1981) ....                           | 41 |
| IV. -  | L'Ancien Royaume de Kongo.<br>(par Randhles W.G.L., L'Ancien Royaume du Congo, des ori-<br>gines à la fin du XIX siècle, <u>Mouton</u> Paris 1968).....                                 | 44 |

SCHEMAS

|        |                                                          |     |
|--------|----------------------------------------------------------|-----|
| I. -   | Classes et Termes de Parenté.....                        | 53  |
| II. -  | Mariage d'Ego avec une de ses <u>Taayi-Nukiétu</u> ..... | 71  |
| III. - | Mariage d'Ego avec la fille de son oncle .....           | 72  |
| IV. -  | Présentation simplifiée d'un Nzo-Nguri .....             | 78  |
| V. -   | Le Sens de la Solidarité du <u>Ngwala Mipéni</u> .....   | 110 |
| VI. -  | Représentation théorique du <u>Ngwala Mimandu</u> .....  | 122 |

.../...

TABLEAUX

|       |                                                                                                    |     |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I.    | Termes de parenté et nomenclature réciproque.....                                                  | 55  |
| II.   | Cotisations et Primes du " <u>Ngwala</u> " Mipéni.....                                             | 115 |
| III.  | Cotisations du " <u>Ngwala</u> " Mimandu.....                                                      | 123 |
| IV.   | <u>Ngwala</u> Mimbundi.....                                                                        | 126 |
| V.    | Organigramme du <u>Ngwala</u> , des Artisans, Ouvriers et paysans de Mouyondzi.....                | 133 |
| VI.   | Effectifs des villages et cotisations correspondantes .....                                        | 135 |
| VII.  | Effectif dans le <u>Ngwala</u> des Artisans, Ouvriers et Paysans.....                              | 135 |
| VIII. | Distribution des primes aux Bureaux .....                                                          | 137 |
| IX.   | Cotisations des Principaux Villages du <u>Ngwala</u> des Artisans, Ouvriers et Paysans .....       | 143 |
| X.    | Recrutements dans le <u>Ngwala</u> Ouvrier.....                                                    | 152 |
| XI.   | Progression des décès dans le <u>Ngwala</u> des Ouvriers des Artisans et Paysans de Mouyondzi..... | 154 |
| XII.  | Les dons masculins aux funérailles.....                                                            | 160 |
| XIII. | Les dons féminins aux funérailles .....                                                            | 172 |
| XIV.  | Calendrier des activités, agricoles nécessitant des équipes de travail, <u>Bitómu</u> .....        | 176 |
| XV.   | Le mode d'indemnisation au NKontsi.....                                                            | 192 |
| XVI.  | Evolution des abstentions dans le <u>Ngwala</u> .....                                              | 202 |

.../...

|       |                                                                                             |     |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| XVII. | Les adhésions dans le <u>Ngwala</u> "BATALE BAYIRIKA"<br>des femmes du <u>NKontsi</u> ..... | 215 |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

.....

LISTE DES DOCUMENTS PHOTOGRAPHIQUES

|      |                                                                                                                                      |     |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I.   | Village Bandzangui, en relief Le mbongui .....                                                                                       | 83  |
| II.  | <u>Mfumu-kanda</u> du <u>ngwala</u> Mipéni à Manguembo (Mouyondzi).                                                                  | 108 |
| III. | Un cimetière à Kingoye .....                                                                                                         | 127 |
| IV.  | Conseil lignager. En face, une dame-jeanne de vin de<br>palme, boisson culturelle par essence. Village<br>Kingouala .....            | 168 |
| V.   | Le dispensaire de Kigoye construit par les paysans<br>et citadins de l'ex-Terre NDolo .....                                          | 199 |
| VI.  | Le <u>ngwala</u> des jeunes de Moudzaki à Brazzaville....                                                                            | 210 |
| VII. | Le bureau de l'association, "BATALE-<br><u>BAYIRIKA</u> " des femmes du <u>NKontsi</u> , une des<br>formes de leur émancipation..... | 213 |