



ANNALES DE L'UNIVERSITE MARIEN NGOUABI

Lettres et Sciences Humaines

VOL. 18 – N° 2 – ANNEE 2018

ISSN : 1815 - 4433

www.annalesumng.org

ANNALES DE L'UNIVERSITE MARIEN NGOUABI *LETTRES ET SCIENCES HUMAINES*



VOLUME 18, NUMERO 2, ANNEE 2018

www.annalesumng.org

SOMMAIRE

Directeur de la publication :
IBARA J. R.

Rédacteur en chef :
GOMA-TCHIMBAKALA J.

Rédacteur en chef adjoint :
NGAMOUNTSIKA E.

Comité de lecture
BOKIBA A. P. (Brazzaville)
KADIMA NZUJI M. (Brazzaville)
NGASSAKI B. M. (Brazzaville)
ABOLOU C. R. (Bouaké)
DAFF M. (Dakar)
FOTSING R. (Dschang)

Comité de rédaction
ILOKI B. (Brazzaville)
NGUIMBI M. (Brazzaville)
NOMBO A. (Brazzaville)

Webmaster
ANKY R. D.

Administration – Rédaction
Université Marien N'GOUABI
Direction de la Recherche
B.P. 69, Brazzaville – Congo
Email : annales@umng.cg

ISSN : 1815 - 4433

- 1 **LA RURALITE DE LA SOCIETE POST-MORTEM A LA LUMIERE DES CROYANCES KONGO (XVII^E-XX^E SIECLES)**
Jean Félix YEKOKA
- 13 **L'INHABITUEL CHEZ NIETZSCHE COMME POSTURE METAPHYSIQUE**
Akanis Maxime AKANOKABIA
- 25 **POUR UNE INTERPRETATION STYLISTIQUE ET COMPONENTIELLE DES METAPHORES POPULAIRES DANS LA RHETORIQUE CONGOLAISE**
Arsène ELONGO
- 36 **LA CONSTRUCTION CLIVEE EN FRANÇAIS PARLE AU CONGO**
Edouard NGAMOUNTSIKA



LA RURALITE DE LA SOCIETE POST-MORTEM A LA LUMIERE DES CROYANCES KONGO (XVII^E-XX^E SIECLES)

Jean Félix YEKOKA

*Université Marien NGOUABI,
Laboratoire d'anthropologie et d'histoire*

Email : yekokaj@yahoo.fr

RESUME

Prenant pied sur les croyances endogènes, dont l'un des effets directs est la structuration de la vision du monde des communautés qui les construisent, cette contribution consacrée aux traditions kongo des XVII^e et XX^e siècles explore le monde de l'au-delà. Elle explique, sur la base des mêmes traditions, que la société post-mortem est au confluent de la société des mortels, que les deux mondes sont présents sur le territoire du groupe lignager, mais dans une espèce de géographie de l'imaginaire. Dans ce monde de la félicité, on commerce, et on exerce des activités économiques sur l'espace relevant du monde terrestre. La vie festive est une particularité de cette société de l'abondance, où les hiérarchies sociales sont scrupuleusement respectées par tous. Cela va sans dire que cette société des ancêtres primordiaux, propriétaires des richesses naturelles du groupe lignager, influe sur celle des mortels.

Mots-clés: Ruralité, Société post-mortem, Ancêtres, Traditions, Félicité, Kongo

ABSTRACT

Taking foot on the endogenous beliefs, of which one of the direct effects is the structuring of the vision of the world of the communities which build them, this contribution devoted to the traditions kongo of 17th and 20th centuries explores the world of beyond. It explains, on the basis of the same traditions than, why the post-mortem society is with the confluence of the society of the mortals, that the two worlds are present on the territory of the lignager group, but in a species of geography of the imaginary one. In this world of the happiness, one trades, and one carries on economic activities on the concerning space terrestrial world. The festive life is a characteristic of this society of abundance, where the social hierarchies are scrupulously respected by all. That goes without saying that this company of the paramount ancestors, owners of the natural richnesses of the lignager group, influences that of the mortals.

Keywords: Rurality, Society post-mortem, Ancestors, Traditions, Congratulated, Kongo

INTRODUCTION

Nzambi kabaka bedia ko ni yeto bantu, Dieu ne trouva point à manger si ce ne sont les hommes. Cet apophtegme kongo pose clairement le problème de la mort et, davantage, celui du devenir de l'homme après la vie terrestre. Dans leurs croyances soutenues par l'expérience de la vie quotidienne, les Kongo croient à la vie après la mort. En fait, la vie *post-mortem* est évoquée à la fois comme une réalité objective et une vérité absolue. Une telle vision du monde structure la pensée du Kongo. Elle est régulièrement placée au cœur d'un faisceau de médiation avec le monde des ancêtres à travers un certain nombre d'activités culturelles officiées par le chef du groupe, le *mfumu kanda* et les *nlongi*¹.

L'intérêt porté sur la vie après la mort selon les traditions kongo, comme sujet d'étude historique, est intéressant à évoquer dans la mesure où la conception du monde de l'au-delà influe dans une certaine mesure sur la conduite humaine. Les travaux anciens² et nouveaux³ débrouillent cette question sous certains aspects. Mais, pour pertinents qu'ils puissent être, ils ne disent pas tout sur le sujet de la ruralité outre-tombe, entendue comme un mode de vie en campagne construit en fonction d'une vision du monde qui se transmet génération après génération. De même, pensons-nous, explorer davantage ce champ, c'est aller au-delà de l'imaginaire, afin de construire une pensée rationnelle kongo où s'invitent le croire et le vivre. Une telle démarche permet de comprendre tant soit peu les mœurs et les mentalités kongo, dans la vie de tous les jours. Elle est un moyen supplémentaire de vérifier la complexité des rapports que les Kongo entretiennent avec leur environnement, c'est-à-dire avec les forces numineuses qui peuplent leur monde. Dans la longue durée, elle permet aussi de comprendre la structure mentale kongo, dans ces sociétés précoloniales culturellement solides, certes, mais traversées par une série d'épopées horribles.

Ainsi, la réflexion proposée ici s'attache à étudier quelques réalités de la société post-mortem, dans un contexte où l'espace étudié n'échappe pas à la vérité historique, en tant que réalité matérielle au confluent du monde des vivants. De ce point de vue, le raisonnement invite à un croisement de sources

écrites et orales. Complémentaires, ces deux types de sources intéressent prioritairement l'espace social kongo, dans un cadre temporel qui s'étale entre le XVII^e et le XX^e siècle. Cette première borne temporelle est celle où nous disposons des premières informations écrites sur les réalités de la vie d'outre-tombe selon l'imaginaire des Kongo. La seconde borne, quant à elle, porte le sceau d'un syncrétisme au sein des églises dites traditionnelles qui émergent sur le sol kongo dès les premières décennies du XX^e siècle. Certaines de ces églises (Kimbanguiste, Ngunziste, Lassyste, etc.), qui s'abreuvent dans les Écritures Saintes, expliquent pourtant la vie d'outre-tombe selon les croyances endogènes.

En convoquant toutes ces sources, nous envisageons intégrer l'objet d'étude dans une approche qui tient compte de l'histoire des mentalités et des attitudes collectives, de l'histoire sociale, de l'histoire sérielle et de l'histoire des croyances. En particulier, il s'agit de comprendre comment, depuis leur lointain passé, les Kongo ont formulé une pensée positive de la vie après la mort. Ils ne contestent pas l'existence d'une société *post-mortem*. Mais, concrètement, comment appréhendent-ils la vie rurale de cette société ? Où se situe ce monde rural et comment y accède-t-on ? Comment la vie d'outre-tombe est-elle organisée, selon l'imaginaire kongo ? En fonction de leurs croyances endogènes, quels liens les Kongo établissent-ils entre leur monde et celui de la ruralité *post-mortem* ?

Une double approche, thématique et chronologique, est adoptée dans ce travail. Celle-ci a l'avantage de permettre une meilleure compréhension des réalités évoquées, de saisir leur permanence et leurs mutations.

Quatre principaux points constituent l'ossature de cette contribution. Le premier point puise dans l'imaginaire collectif kongo les éléments de construction de la société des ancêtres, ainsi que les conditions à remplir pour y accéder. Le deuxième point entend montrer que cette société post-mortem obéit à une structuration sociologique semblable à celle rencontrée dans les villages kongo avant la réorganisation de l'espace social imposée par l'administration coloniale au début du XX^e siècle. Le troisième point se propose d'étudier un certain nombre d'activités économiques et socioculturelles

1 Nous faisons allusion ici au culte funéraire des mouvements syncrétiques kongo comme le matsouanisme.

2 Nous pensons particulièrement à A. G. Cavazzi, 1732, *Relation historique de l'Ethiopie occidentale, contenant la description des royaumes de Congo, Angolle et Matamba*, traduite et augmentée de plusieurs relations de meilleures relations portugaises par J. B. Labat, tome 1, Paris, Charles Jean-Baptiste Delespine, pp. 387-395 ; Abbé Proyart, 1776, *Histoire du Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique rédigée d'après les mémoires des préfets apostoliques de la Mission française*, pp. 191-194.

3 Un nombre impressionnant de travaux abordent ce point du village des ancêtres, selon la vision du monde des Bantu. Au nombre de ceux-ci, citons l'article d'Y. Norbert Gambeg, 2013, « L'habitat kongo aux XVI^e-XVIII^e siècles », in Marie-Jeanne Kouloumbou et David Mavouangui (sous la direction de), *Valeurs kongo. Spécificité et universalité*, Paris, L'Harmattan, pp. 40-41. On lira aussi avec intérêt J. Van Wing, 1938, *Etudes Bakongo II. Religion et magie*, Bruxelles, Librairie Falk fils, pp. 16-99 et K. Mahaniah, 1982, *La maladie et la guérison en milieu kongo*, Kinshasa, Département de la Recherche Centre de Vulgarisation Agricole, pp. 27-56.

en vigueur dans le monde de l'au-delà. Le dernier point brode la toile des rapports complexes qui existent entre le monde des ancêtres et celui des « vivants ». Ici, il sera question de montrer la situation de dépendance dans laquelle les vivants du village d'en haut manifestent continuellement vis-à-vis des vivants du village d'en bas.

I. POUR UNE GEOGRAPHIE DE L'IMAGINAIRE DU MONDE DE L'AU-DELÀ

La croyance kongo est formelle, concernant l'idée de la vie après la mort. Cette vision est solidement implantée dans l'imaginaire collectif des Kongo, au point où elle est devenue tout simplement une réalité objective. L'existence d'un cadre formel, d'un habitat soigneusement aménagé réservé à ceux qui passent de la « vie à la vie » est donc une vérité inébranlable. Le bémol, ce monde de la société *post-mortem* participe plus d'une géographie de l'imaginaire que d'un cadre précis. Pour situer cet espace social, on évoque la forêt, l'eau, le monde souterrain, les abords des rivières⁴, etc. Cet extrait d'une *Étude Bakongo* datant de 1959 illustre clairement cette imprécision géographique :

*Gata di bakulu. Les défunts ont leur village à l'instar des vivants. [...] Ce village est situé ku masa, dans l'eau, du côté de la forêt, car la forêt se trouve près des rivières. Chaque village de vivants à son correspondant d'ancêtres, situé quelque part, on ne sait où, sur les terres du clan*⁵.

Et ce n'est pas Georges Balandier qui va contredire le missionnaire catholique belge :

*Les bakulu (de nkulu, les anciens) sont les membres défunts du clan. La terre est leur domaine ; ils y résident auprès des bois et des cours d'eau ; ils y forment des villages semblables à ceux des vivants et y vivent en parfaite harmonie. Le domaine souterrain des bakulu, c'est la terre sans mal*⁶.

À leur tour, Mgr J. Cuvelier et l'abbé Louis Jadin ont aussi fait une description géographique du village des ancêtres kongo en fonction des croyances

de ces derniers. Les faits qu'ils rapportent pourraient bien intéresser une chronologie qui remonte aux XVI^e et XVIII^e siècles :

*Ils (les gens de Kongo) enterrent les morts sur les montagnes en des lieux frais et agréables qu'ils appellent infindas. Les parents et les proches parents vont pendant de longues années pleurer sur la tombe à chaque lune. Après ces lamentations, ils laissent du vin et des vivres*⁷.

Populaire elle aussi, une autre version situe le pays des défunts à l'ouest, au coucher du soleil⁸. Dans la structuration de l'espace kongo, en effet, chaque village de vivants est bâti à l'image du village des ancêtres installés sur la terre du groupe lignager. Ce qui rend floues les frontières entre hameaux des vivants et monde des ancêtres. Au XVIII^e siècle encore, le missionnaire français, l'abbé Proyard notait le développement des villes et des villages kongo le long des rivières, des ruisseaux, des lacs et des fontaines⁹ ; une hydrographie bien souvent forestière. Constatons donc avec tous ces auteurs que « ce monde des esprits, des génies et des ancêtres primordiaux est plus proche de la société humaine que l'univers proprement divin¹⁰ ». Ce monde invisible est habité par des esprits, les bons ancêtres, les animaux, les plantes et les minéraux. Ceux qu'on appelle bons ancêtres se trouvent dans des communautés où ils constituent leur vie journalière comme ils l'avaient toujours fait dans le monde visible : ils naissent, se marient et meurent¹¹.

Les anciens Égyptiens, ceux de l'âge pharaonique, avaient identifié ce monde des ancêtres quelque part en Afrique centrale. Ce paradis, qu'ils opposèrent à l'enfer, ils le désignèrent du nom de *amenti*¹², c'est-à-dire pays des ancêtres¹³ situé au coucher du soleil.

Les croyances kongo de l'entre XVII^e et XIX^e siècle imaginent le monde des ancêtres comme un espace social où règne la paix, l'ordre et l'harmonie. *A priori*, n'entrent dans ce monde que les gentils, les aînés qui travaillent pour le bien-être collectif, les gens présentant un comportement exemplaire, ceux qui ont atteint un degré de spiritualité élevé dans la

⁴ Le missionnaire français Proyard a pu observer qu'au XVIII^e siècle encore les villes et les villages kongo se sont multipliés le long des rivières, des ruisseaux

⁵ J. Van Wing, *op.cit.*, p. 308.

⁶ G. Balandier, 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, p. 250.

⁷ Mgr J. Cuvelier et abbé Louis Jadin, 1954, *L'Ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640)*, Bruxelles, Documents 18, p. 123.

⁸ K. Mahaniah, 1988, *La mort dans la pensée kongo*, Kinshasa, Éditions Centre de Vulgarisation Agricole, p. 46.

⁹ Abbé Proyard, *op.cit.*, p. 53.

¹⁰ Th. Obenga, 1985, *Les Bantu. Langues, peuples, civilisations*, Paris, Présence Africaine, p. 156.

¹¹ K. Mahaniah, 1982, *op.cit.*, p. 31.

¹² D. Cheikh Anta, 1979, *Nations nègres et culture*, tome 1, Paris, Présence Africaine, p. 153.

¹³ Selon Cheikh Anta Diop, c'est vers cette partie de l'Afrique qu'on a rencontré des animaux et des plantes qui ont servi à créer l'écriture hiéroglyphique.

religion des ancêtres et qui accèdent au statut des *bibah*¹⁴. En revanche, les meurtriers, les sorciers, les brigands et autres méchants ne peuvent y accéder. À leur mort, leurs esprits errent dans la nature, commettent des dégâts parmi les vivants, subissent une chasse sans merci des *nganga* qui, au final, finissent par les clouer définitivement dans leurs tombes. D'autres esprits, par contre s'incarnent dans des animaux sauvages. Au XX^e siècle, la croyance au sort réservé aux méchants a évolué en fonction de la doctrine chrétienne diffusée par les missionnaires dans la société kongo depuis le XVI^e siècle.

Kimpianga Mahaniah répartit les ancêtres en deux catégories : les bons esprits, *bakulu*, et les mauvais esprits, *mikuyu*. Les bons ancêtres se trouvent dans des communautés où ils continuent leur vie journalière comme ils l'avaient toujours vécu dans le monde visible : ils naissent, se marient et meurent¹⁵. Mais les résultats de l'enquête réalisée en 2003 chez les Kongo de la vallée du Niari limitent le statut d'ancêtres aux seules personnes ayant mené une vie respectueuse des valeurs coutumières fondamentales et des principes universels.

Selon les mêmes résultats, lorsqu'un homme supposé honnête décède, il se place en route pour le village des ancêtres dans un long voyage. Cette route est montagneuse et labyrinthique. Voilà pourquoi, pour l'aider à réussir son voyage, on lui charge de quelques présents : aliments (banane, poissons, tubercules, tabac, eau, etc.) et ustensiles de cuisine (calebasses, objets en bois et en argile). Le tout est déposé sur son tertre au moment de l'inhumation. Renouvelés en des circonstances particulières, suivant un rite, ces aliments permettent symboliquement au défunt de se nourrir tout au long de son voyage vers le monde d'outre-tombe. Le devoir de se nourrir réside dans l'intérêt d'un renouvellement de force face à une marche épuisante, car la route qui mène au village des ancêtres est tortueuse, avec des carrefours¹⁶.

En analysant de près cette croyance populaire des denrées alimentaires destinées aux morts, il est possible de voir dans le geste des vivants qui les donnent à leurs morts une logique du don et contre-don. Car en se nourrissant de ces aliments, les défunts auront l'obligation de répondre aux suppliques des vivants, une fois arrivés au village des ancêtres. L'acquisition du statut d'ancêtre, pense-t-on, leur donne le pouvoir de répondre aux besoins de leurs demandeurs. Le père J. Van Wing a longtemps étudié les mœurs et les croyances kongo.

Il établit une relation directe entre les biens qu'emmènent les défunts et la vie dans l'au-delà :

*Sur la tombe on dispose aussi la vaisselle : assiettes, vases, bouteilles, verres à boire ; le tout ébréché et pendu à des branches d'arbres fichées en terre. Périodiquement, aux fêtes des morts, on renouvelle ces objets devant servir aux repas des bakulu*¹⁷.

D'autres biens, témoignage du capital signe du défunt, de l'apport funéraire du clan ainsi que de ses alliés, sont enterrés avec lui¹⁸. En chargeant le défunt de toutes ces richesses, y compris des provisions alimentaires, le groupe éprouvé facilite le voyage de son fils vers ses ancêtres. Au XVII^e siècle, le missionnaire italien A. G. Cavazzi a pu observer cette vieille tradition kongo qui consistait à déposer sur les tombeaux des seigneurs, un siège, un arc, des flèches, un cornet, une coupe, et les autres choses dont ils se servaient quand ils étaient vivants¹⁹. Cependant, riche ou pauvre, dignitaire ou plébéien, l'accès au monde des ancêtres passe par un jugement :

*À l'entrée du séjour des défunts, il y a une barrière, une bifurcation. Les anciens y jugeaient ceux qui se présentaient et les méchants n'étaient pas admis. Ces méchants erraient alors et effrayaient les vivants par des apparitions, par des songes terrifiants*²⁰.

Les descriptions de Mgr J. Cuvelier renseignent sur le site et la sociologie du village des ancêtres : « lieux frais et agréables de montagnes, présence d'une barrière et d'une bifurcation à l'entrée, exclusion des méchants ». L'exclusion des méchants est un indice intéressant dans la compréhension de la façon dont les Kongo conçoivent le monde des ancêtres, un panthéon réservé aux justes. Voilà pourquoi on devrait procéder au jugement des âmes, *miela*, des défunts.

Concernant ce jugement, un mythe kongo donne à Ndundu, fille de Mudumango (dieu des enfers et des forêts), le pouvoir de juger et de peser les cœurs des morts. En effet, le cœur est symboliquement entendu comme la malle (*sanduku*), le réceptacle de tous les actes posés par le mort de son vivant. C'est donc lui qui est mis à nu par l'incorruptible déesse Ndundu. Celui qui entre au panthéon d'ancêtres, acquiert désormais le statut d'ancêtre. Il dispose à

¹⁴ On perçoit à travers cette vision kongo que chez ces peuples, c'est la mise en pratique des valeurs défendues par la communauté qui donnent accès au pays des ancêtres et non la foi à une quelconque force surnaturelle, comme cela est le cas chez les chrétiens.

¹⁵ K. Mahatah Mahaniah, 1977, « La psychothérapie dans le système médical traditionnel et le prophétisme chez les Kongo du Zaïre », in *Psychopathologie africaine*, XIII, 2, p. 154.

¹⁶ Un passage d'une chanson funèbre kongo entonnée autrefois dans des veillées mortuaires mentionne ces aspects d'informations.

¹⁷ J. Van Wing, 1959, *op.cit.*, p. 310.

¹⁸ Albert Mouanda, E.O du 27 mars 2003, Nkayi.

¹⁹ A. G. Cavazzi, *op.cit.*, pp. 390-391.

²⁰ Mgr J. Cuvelier, 1946, *L'ancien royaume de Kongo*, Bruxelles, Desclée, p. 115.

jamais la puissance et l'autonomie nécessaires pour agir face aux besoins et aux attitudes des vivants.

Le répertoire kongo est riche en chansons²¹ qui évoquent le monde de l'au-delà. Certains chants populaires sont devenus culturels. Corroborant Mgr J. Cuvelier et le mythe de Mudumango, le chant suivant dresse le portrait éthique de ceux qui sont susceptibles de franchir la porte du monde de l'au-delà :

*Muele wo bo bavedila ba kota wo
Mu muelo wobo bavedila ba kota wo
Bankua kindoki ka kaba lendi wa kota ko
Mu muelo wo kua ba vedila ba kota wo
Bankua bubi ka balendi wa kota ko
Mu muelo wo kua ba vedila ba kota wo*²².

Ce portique, ne le franchiront que les purs.

Dans ce portique, n'y accéderont que les purs

Les sorciers ne pourront jamais le franchir

Dans ce portique, n'y accéderont que les purs

Les faiseurs de mal ne le franchiront jamais

Dans ce portique, n'y accéderont que les purs²³.

Au-delà des règles morales qu'elle chante, la société kongo insiste sur le respect dû à l'autorité lignagère comme préalable d'accès dans le monde de l'au-delà. Cette autorité représente l'ancêtre dont il incarne les pouvoirs (magico-religieux, politiques, judiciaires, etc.). Lui faire allégeance, c'est obéir à la puissance de l'autorité ancestrale qu'il représente. L'entrée dans le village des ancêtres n'est donc pas une affaire de foi, mais de soumission, de respect et

d'éthique morale. Et celui qui accède à ce monde est forcément frappé par l'ordre social qui y règne.

II. ANATOMIE SOCIOLOGIQUE DE LA RURALITE DU MONDE D'OUTRE-TOMBE

Du point de vue de sa structure sociopolitique, la société *post-mortem* serait organisée suivant une architecture qui obéit à la géométrie de la distribution de l'espace. L'emplacement des tombes, sous la forme d'un plan en damier²⁴, laisse penser que l'habitat des vivants du monde de l'au-delà se présente sous la forme des agrégats, ou des quartiers plus ou moins homogènes, avec des frontières distinguant les notables des autres composantes sociales. Les habitations font face au soleil levant, pour que tout le monde suive le mouvement vital du soleil, depuis son lever jusqu'à son coucher. Cette vision de l'éternité kongo a inspiré le culte *lemba* dans sa construction cosmologique. Dans cette structure remplie d'astres, la rotation solaire autour de la croix est affirmation et réaffirmation des âmes qui s'incarnent et se réincarnent sans fin²⁵.

Dans la redistribution de l'espace social, le lien de sang est un recours indispensable. Mis à part les esclaves²⁶ et les femmes des *mfumu*, tout le monde appartient à une même parentèle. Du point de vue identitaire et communautaire, le village des ancêtres est d'une hétérogénéité à la limite de la perfection et du monde-plein. Cette configuration sociale est tributaire d'une cosmogonie, c'est-à-dire d'une croyance locale qui associe l'espace à la parenté. En d'autres termes, pour les Kongo, l'espace ou le territoire n'a de sens que lorsqu'il est placé sous le contrôle direct d'un groupe. Celui-ci forme avec son espace un tout homogène, une relation fusionnelle de type mystique. Voilà pourquoi dans les sociétés traditionnelles kongo, interdiction était faite d'enterrer quelqu'un loin de sa terre ancestrale²⁷. Pour la même raison, on ne pouvait jouer du tambour à fente lorsqu'un individu décédait en dehors de sa circonscription lignagère. Dans ces sociétés-là, jouer

21 Nous pensons à cet autre chant devenu, lui aussi, culturel : *mbanza yo, mbanza yo ya mpa, bavedila kaka bana kota yo*, c'est-à-dire que ce monde de la félicité, seuls les justes y accéderont. Et selon la culture kongo, le juste c'est celui qui respecte, en les défendant, les coutumes, les règles sociologiques, les codes et les forces (divinités) collectivement reconnus.

22 Julienne Balanguidila, E.O du 3 juillet 2009, village Massinda (Boko-Songho).

23 Notre propre traduction.

24 Il s'agit là du modèle des villages des vivants souvent repris par les femmes à travers un des modèles de leur tresse. Dans les langues kongo, ce modèle de tresse est souvent désigné sous le vocable de *makonzi*. Littéralement, *konzi* (*sing.*) et *makonzi* (*plu.*) coin ou les coins. Mais à la vérité, *makonzi* traduit plutôt l'idée de la forme carrée, comme un plan de damier.

25 D. Ngoïe-Ngalla, 1987, *Les sociétés et les civilisations du Niari dans le complexe ethnique kongo XIII^e-XVIII^e siècles. Formes et niveau d'intégration*, thèse d'État d'Histoire, université Paris I Panthéon Sorbonne, pp. 106-107.

26 L'esclavage est une réalité ancienne chez les Kongo. On le trouve même dans le monde cosmique, dans un de leurs mythes collectés et publiés en par Luc de Husch en 2012 dans le *Journal des africanistes*, 82-1/2, sous le titre : « Essai sur la mythologie bantoue », pp. 319-328. Ce phénomène a traversé les âges, depuis la période précoloniale jusqu'aux débuts du XX^e siècle. Dans plusieurs sociétés kongo, c'est l'administration coloniale qui a réussi à y mettre fin.

27 André Moukiamba, E.O du 13 février 2003, village Bissiasia (Londela-Kayes).

du tambour à fente était le moyen idéal d'informer la communauté des ancêtres de l'arrivée imminente d'un membre en leur sein²⁸. Et celui qui arrive au pays des ancêtres doit se conformer aux règles sociopolitiques qui le régissent. Le respect de la primogéniture et de la gérontocratie serait, de toute évidence, l'élément principal à la base de la cohésion sociopolitique. L'irrespect d'une telle disposition est lourd de conséquences. Il barre la voie à tous ceux qui veulent accéder au village des ancêtres. Les contes kongo sont assez prolifiques à ce sujet²⁹.

Le langage des biens remplissant les tombes kongo canalise une croyance collective. En effet, le modèle social kongo découlerait de l'efficacité organisationnelle du village des ancêtres. Pour saisir la puissance de l'organisation sociopolitique de la vie rurale qui y règne, il faut, entre autres, décrypter ses productions artistiques du monde des vivants. Les nombreuses figurines déposées sur les tombes kongo, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, expriment un foisonnement de vie de l'univers ancestral. Les statuaires, que sont les *biteki* ou les *mintadi* sont souvent travaillés sur la base de l'anatomie des défunts dont elles sont l'incarnation de la vie sans fin. Évoquées dans les chroniques européennes d'avant le XIX^e siècle sur les croyances kongo, ces œuvres d'art sont souvent idéalisées. Ils sont doués et dotés d'une grande dignité dans tout l'espace social kongo. Georges Balandier s'est penché sur la question en 1965. Voici ce qu'il affirme, dans un lyrisme qu'il met au service de la cause :

La plupart des mintadi sont des substituts du chef en vie, mais provisoirement absent, et des doubles du chef disparu ; dans les deux cas, ils sont « choses vivantes » ; ils maintiennent une présence efficace ; ils assurent une continuité mystique dont bénéficient tous les membres du clan. Ces figures de pierre apparaissent d'abord comme des « portraits symboliques » exaltant le pouvoir, manifestant la pérennité de la chefferie, alliant le gouvernement des notables à celui des ancêtres éminents. Elles sont les instruments de la religion politique, elles soumettent en assurant³⁰.

Donc, d'une certaine manière, les statues expriment la vie politique du monde en l'éternité, en

accordant une place privilégiée à ceux qui incarnent le pouvoir politique : les *mfumu*. Considérées sous le versant de la sémiologie, ces figurines révèlent que dans les sociétés kongo *post-mortem*,

le mfumu est généralement fixé dans une position méditative. Assis « en tailleur », la tête prenant appui sur une de ses mains, les yeux mi-clos, « il pense au bonheur de son peuple ». Il est établi dans l'éternité, détenteur de la vie qui « dure », garant de l'appui des puissances spirituelles. Il est l'image du pouvoir et de l'ordre que ce dernier instaure³¹.

Le *mfumu* est donc doublé de pouvoir politique et religieux, les prérogatives judiciaires étant incarnées, selon le mythe de Mudumango, par Ndundu, sa fille, qui pèse les âmes et juge les cœurs avant l'entrée des défunts dans le monde de la vie en l'éternité. Les *mfumu* du monde des ancêtres sont ceux qui l'étaient dans le monde terrestre. Conformément aux croyances kongo, à leur mort, ils sont enterrés dans la position fœtale, mais plus généralement, dans une position assise sur le trône en bas duquel on a d'abord placé les épouses, les esclaves et les gardes, ainsi que le témoigne Antonio G. Cavazzi au XVII^e siècle :

Quand ils enterrent le corps d'un Prince, ils l'asseoient [sic], comme s'il était sur son trône, dans la posture d'un homme qui commande. Ils égorgent un nombre de ses officiers et de ses esclaves, qu'ils mettent autour de lui ; afin qu'ils lui rendent les services qu'ils lui rendaient, lorsqu'ils étaient vivants : et de peur que rien ne lui manque, ils pratiquent une petite ouverture en dehors, par laquelle, au moyen d'un canal ou tuyau qui répond à la tombe du cadavre, ils lui font couler, tous les mois, les provisions de vivres et de boisson³².

Ces pratiques anciennes, décrites par des missionnaires européens, ne sont pas niées par les Kongo : « Jadis, les femmes pouvaient aussi être enterrées vives, ensemble avec un chef décédé [...]. Les femmes de nos jours sont beaucoup plus heureuses que celles d'antan³³ ». Le chef fait usage de ses attributs de pouvoir grâce aux nombreux matériaux que sa tombe et son tertre reçoivent pour préserver son statut dans la vie en l'éternité.

²⁸ Cette croyance locale kongo a été défendue par un grand nombre de personnes lors de nos enquêtes, en 2002, dans les pays kongo de la vallée du Niari.

²⁹ Nous pensons, en particulier, au conte de l'homme qui chercha à déstabiliser l'ordre cosmique, en demandant que soit placée dans son cercueil une hache... À sa mort, on fit sa demande, mais son corps grossit au point de briser le cercueil. La scène se répéta, et les personnes averties comprirent qu'il se faisait malmené par les dieux, c'est-à-dire les ancêtres qui le punirent à cause de

son projet machiavélique de déstabiliser l'ordre sociopolitique du monde de l'au-delà. Nous avons donné ici l'idée générale d'un conte collecté en pays kongo, en 2003.

³⁰ G. Balandier, *op.cit.*, p. 326.

³¹ G. Balandier, *op.cit.*, p. 237.

³² A. G. Cavazzi, *op.cit.*, pp. 390-391.

³³ Lebeka Kiniongono, 2003, « La femme congolaise, jadis et aujourd'hui », *Au pays des palmiers. Récits du Congo écrits par des moniteurs indigènes (1928)*, Éditions Svenska Missionskyrkan/CE/EEC, p. 93.

Autour des *mfumu* rôdent les autres dignitaires, les notables de second rang. Les Kongo les représentaient souvent dans l'attitude de respect que le protocole impose en présence des personnalités de haut lignage. Ils se trouvent à genoux, les bras fléchis, les mains jointes et les paumes dirigées vers le haut. Ils expriment la soumission et la dévotion, alors que les *mintadi* « royaux » expriment la majesté³⁴. Ces dignitaires pourraient représenter la catégorie des cadets, composante sociale très active dans l'organisation sociopolitique du monde terrestre. Cette catégorie fait le pont entre l'ordre des aînés incarné par les *mfumu* et la composante des femmes chargées de perpétuer le groupe dans l'autre monde. Les femmes ont, en dessous d'elles, les enfants, symbole de la chaîne existentielle et de la permanence de la vie. Les roturiers ferment la marche de toutes ces hiérarchies. Cette plèbe est essentiellement constituée d'esclaves. Le monde d'outre-tombe représente ainsi une espèce de pyramide sociale constituée de cinq paliers : les esclaves, les enfants, les femmes, les cadets et les aînés.

Cette vision des XVII^e-XVIII^e siècles est nuancée par les églises syncrétiques kongo (*ngunzisme* et le *matsouanisme*) qui surgissent au début du XX^e siècle. Ces nouvelles formations religieuses distinguent deux paliers essentiels du monde de l'au-delà : les *bibah* et les *bakulu*. Les premiers sont ceux qui échappent à la géhenne et qui intègrent le village des ancêtres à la suite d'un rituel funéraire de purification. Les seconds sont ceux qui obtiennent le statut d'ancêtres universels, à cause de l'humanisme qui a caractérisé leur vie sur terre³⁵.

Mais sur la base des principes qui régiraient l'ordre social du monde de l'au-delà, pour savoir celui qui y tient les règnes, l'imaginaire collectif kongo fait primer la règle de la primogéniture. Celle-ci se conçoit, non sur le critère de l'âge, mais sur l'antériorité sur l'espace qui abrite le village des ancêtres, c'est-à-dire le cimetière. Le premier des membres du groupe lignager à être inhumé à l'intérieur du territoire de celui-ci reçoit de ses membres le pouvoir de demiurge³⁶. Il est régulièrement associé au rite de fondation du village des vivants, lui-même construit à l'image du village des ancêtres³⁷. Dans ce village de la félicité, la vie quotidienne est un panache du travail avec les réjouissances. En d'autres termes, une partie importante de la vie dans l'au-delà se résume entre l'animation du village et les activités économiques qui s'effectuent en dehors du cercle villageois.

III. LES ACTIVITES RURALES DU MONDE DE L'AU-DELÀ

À en croire les traditions kongo, la ruralité est une réalité vivante du monde des ancêtres. De nombreux indices matériels (houe, couteaux, machette, etc.) déposés sur les tombes soutiennent les témoignages que les contes et les mythes kongo donnent à cet effet. Pour les vivants de l'autre monde, l'intérêt de travailler réside dans la vie de l'abondance matérielle voulue par chaque individu et dans le prolongement des occupations ayant dominé la vie terrestre. À côté des biens matériels issus de la forge et de la sculpture, les produits alimentaires issus de l'agriculture, de la chasse, de la pêche et de la collecte dominent par leur variété, leur fonction sociale et leur intérêt économique.

Les céréales, les arachides, les haricots et les tubercules sont entre autres aliments qui dominent les activités agricoles du monde paysan des ancêtres. Ceux-ci ont leurs champs sur les terres du groupe lignager, car les vivants et les ancêtres partagent les mêmes espaces agraires. Mais à la différence des vivants, les ancêtres disposent de domaines réservés que l'anthropologie économique et culturelle appelle sous le vocable de « forêt sacrée ». Lieu de don et contre-don, univers d'interdits et de révérence, la

*forêt sacrée chez les Africains est un espace boisé ou non, représenté par une colline, un trou, un rocher, une rivière, un arbre, un îlot de forêt [...] habité par une divinité particulière*³⁸.

En dehors de ces « forêts sacrées », les frontières sont difficiles à déterminer entre les espaces mis en valeur par le lignage et ceux dont la terre reçoit les semences et l'humus des ancêtres. Cependant, l'espace lignager a l'avantage d'être un lieu de synthèse et d'affirmation de l'identité du groupe, soit-il d'en haut ou d'en bas.

La division sexuelle du travail, ainsi que la répartition générationnelle des tâches sont respectées par les ancêtres³⁹. Cette réalité conforte notre analyse dans le fait que le monde paysan d'outre-tombe est une continuité de la vie terrestre. Par la pratique quotidienne de l'agriculture, de la pêche, de la chasse, de l'élevage, de la cueillette, l'homme revit au-delà de la mort. Il n'est pas immobile. Il bouge constamment, travaille, mange, boit, comme jadis sur terre⁴⁰.

Certains produits issus de l'agriculture, la chasse, la pêche et la collecte entrent dans le circuit

34 G. Balandier, *op.cit.*, p. 237.

35 Ulrich Stévio Baral Angui, E.O du 13 juillet 2015, Brazzaville.

36 Jacques Nsiénsié, E.O du 7 mars 2003, Boko-Songho centre.

37 Basile Ntoyo, E.O du 29 juin 2004, village Kitiditouna (Boko-Songho).

38 D.M. Gadou, 2001, « Forêt sacrée : espace symbolique », *Annales de l'université Marien Ngouabi*, série A, vol.2, n°1, p. 42.

39 Nestor Kibote, E.O du 23 juillet 2014, Brazzaville.

40 M-A. Mombo, 2013, « La ruralité dans les réalités de la vie après la mort physique en Égypte pharaonique. Enquête dans les Textes des

d'échanges exercés par les habitants de la société *post-mortem*. Les chroniques européennes sur les sociétés kongo de l'entre XVI^e et XVIII^e siècle l'attestent. La vie d'échanges intéresse aussi les poteries, les vanneries que la sculpture. Concernant la sculpture, par exemple, les croyances kongo affirment que « les statuettes de pierre figurent souvent parmi ces richesses intouchables destinées au commerce de l'au-delà⁴¹ ».

Par ailleurs, la vie rurale de la société d'en bas intègre aussi dans son agenda des moments de célébrations. Dans ce monde des *bakulu*, les fêtes apportent un supplément nécessaire dans l'animation de la vie quotidienne. Elles constituent « un moyen d'intégration dans la vie et dans la mémoire sociale, que la tombe prolonge au-delà de la mort⁴² ». Dès lors, la mémoire collective se nourrit de l'ambiance festive qui domine la vie du monde des ancêtres :

*Kuna kwa yenda tata éé yaye
Nkembo we kuna éé yayeéé
Tala ta mana nunge éé yaye
Nkembo we kuna ee yayeee...*

Où était parti mon père
Il y a la fête là-bas
Si nous vaincrons
Il y a la fête là-bas⁴³.

Souvent critique avec les mœurs kongo, au XVII^e siècle, A. G. Cavazzi a reconnu néanmoins la force de leurs croyances sur l'existence de la vie après la mort. Il évoque avec lyrisme la vie festive qui règne dans la société du dessous des Kongo ; montre l'importance de ce monde paysan d'outre-tombe, où les gens revivent sans souffrir de la pauvreté, du mal, de la mort, mènent une vie sans souffrance ni misère, fêtent en permanence dans l'abondance des femmes, de l'argent et des étoffes, du gibier et du vin de palme⁴⁴.

On le voit, l'idée de la vie festive dans le monde de l'au-delà reste une réalité permanente des croyances kongo. En conséquence, « quand des poules disparaissent après la mort d'un chef, [les Kongo] disent : un tel est venu prendre des poules pour donner une fête à ses parents, au village des ancêtres⁴⁵ ».

Chez les anciens kongo, la fête n'est pas cet *otium* romain, ou cette *skolê* grecque. Dans le monde d'en bas et d'en haut, elle est confirmation de la cohésion sociale qui règne dans le village. De même,

la fête matérialise un instant particulier de communication, voire d'union entre le monde des ancêtres et celui des vivants. L'épopée Nkengue (une fille vivante) mariée à un « défunt » offre de perspectives d'analyses intéressantes sur les rapports entre le monde des vivants et celui d'ancêtres.

Tout ce qui sert à organiser la fête est pris dans la nature : viande, poisson, huile, vins, condiments, épices, accompagnements (céréales, ignames, patate, taro, etc.). Ce dialogue entre deux personnages d'un conte collecté chez les Kongo de la vallée du Niari le prouve bien. Il montre en substance que dans la société kongo *post-mortem*, les célébrations exigent l'implication de tous :

— D'où viens-tu
avec ce fagot ?

— De la forêt située de l'autre côté de la rivière.

— Mais à qui appartient-il ?

— À mon maître qui prépare la fête du quatrième jour. Tout est prêt : viande, condiments, légumes et céréales. Le vin de palme aussi. Demain la pêche se poursuivra pour que le poisson frais ne fasse pas défaut. Les hommes chercheront du poisson pendant que les enfants apprêteront l'eau nécessaire à la cuisson des grains que les femmes moudront.

— Et toi maintenant, d'où sors-tu ? J'ai été visité mon champ de maïs [...]46.

Ce conte, puisé dans le répertoire des traditions kongo, montre comment les fêtes intègrent pleinement les activités du monde de l'au-delà. Il met en évidence la chaîne d'opérations préparatoires et la mobilisation des ressources humaines nécessaires à la réussite totale de l'activité. De même, il confirme l'importance des activités économiques dans ce monde.

Pour les Kongo, le monde d'ancêtres est un jardin de la félicité, dont l'argile blanche (*mpemba*) traduit l'image et la symbolique. Cette belle image est devenue, depuis, un toponyme désignant le cimetière (*ku mpemba*)⁴⁷, c'est-à-dire le village des ancêtres⁴⁸. Cette toponymie est conformée par la

Sarcophages et le Livre des Morts (2160-1085 av. J.-C.) », *Res antiquae*, Separatum, p. 360.

41 G. Balandier, *op.cit.*, p. 236.

42 J. Assmann, 2010, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, MdV éditeur, p. 55.

43 Bouetoumoussa Albertine, E.O du 7 avril 2015, village Minguengue (Bouansa).

44 G. Balandier, *op.cit.*, pp. 256-257.

45 J. Van Wing, *op.cit.*, p. 265.

46 Notre propre traduction. Bahola Judette, E.O du 27 février 2002, village Nzangui (Boko-Songho).

47 *Ku mpemba* est parfois traduit par un autre toponyme de même sens, *Ku bikinda*, qui dériverait de *ku kinda*, c'est-à-dire se fortifier, être brave et fort. Le lieu de la félicité est aussi le lieu des braves.

48 Voilà pourquoi, dans la vie de tous les jours, les Kongo disent volontiers *kumpemba kwa*

linguistique kongo, car *kumpemba* dans l'ensemble des dialectes kongo signifie le cimetière. Seulement, *kumpemba* n'est pas à confondre avec le *kadia mpemba*, c'est-à-dire le diable, le démon, l'imposteur. Une telle vision nous place systématiquement dans une logique comparatiste, entre deux mondes placés au coude à coude, mais opposés différents l'un à l'autre par la nature des réponses qu'ils apportent distinctement aux besoins existentiels de l'homme.

IV. RELATIONS ENTRE L'UNIVERS DES ANCETRES ET LE MONDE DES VIVANTS

Analysant la structure de la parenté lignagère kongo, l'anthropologie sociale distingue une formation sociale triptyque complexe composée des vivants, des ancêtres et de ceux qui naîtront à l'intérieur du groupe. Il va sans dire qu'une telle structure sociale met en relation directe, au moins deux entités que sont le monde terrestre et le monde des ancêtres. Leurs membres sont unis par le territoire, le sang, le totem et la devise clanique. À des degrés divers, cette espèce de nœud collectif met tout le monde (vivants d'en haut et vivants d'en bas) dans une communauté de destin consolidée par des rapports de dépendance des uns vis-à-vis des autres, dépendance sans laquelle les vivants du monde terrestre vivraient en toute souveraineté. Une telle réalité sous-tend cette idée : pour les vivants, le monde des ancêtres ne saurait être un sphinx terrifiant. Il est plutôt la source d'une énergie vitale pour la vie terrestre. À ce point, il est la source de tout bien, à moins de provoquer le courroux des ancêtres. Les mortels le savent. Voilà pourquoi ils redoutent le pouvoir d'agressivité des ancêtres et des autres forces invisibles qui gouvernent la nature.

La présence des cimetières et du reliquaire contenant les restes des ancêtres (ongles, poils des aisselles, colliers, etc.) manifeste l'omniprésence des ancêtres parmi les vivants. En effet, « la tombe reste culturellement un excellent trait d'union entre⁴⁹ » le monde des vivants et celui des ancêtres. Par sa visibilité et sa visitabilité, elle est un bon moyen de rester présent dans la vie sociale⁵⁰.

La tombe est certes une propriété et comme telle le substrat matériel, le symbole visible d'une sorte d'individualité, mais elle est en même temps une institution sociale, un fait social, [...] « un fait social total »⁵¹.

Cette croyance sociale a conduit, au fil des âges, à enterrer les personnes les plus illustres dans la concession familiale. Des maisons sont construites

pour eux, avec des statuettes à leur image afin que les générations futures les voient et qu'elles se fassent une idée, même vague, de ce qu'ils furent de leur vivant. Régulièrement aménagées, ces maisons sont des sanctuaires, des lieux de culte où les mortels viennent exprimer leurs problèmes aux ancêtres. Le temps passant, plusieurs statuaire finissent par s'enfoncer dans la terre. Mais les traditions kongo disent qu'elles marchent, jouant le rôle d'intermédiaires entre le monde « du dessus » et le monde « du dessous », et qu'elles parlent⁵².

Dans la vision symbolique et opérationnelle, le *nganga* et le *mfumu kanda* jouent accomplissent, chacun selon sa fonction, ce rôle d'intermédiaire entre les vivants et les morts. Le chef de famille, en particulier, est le prêtre du culte des ancêtres. À ce titre, il est le gardien autorisé du coffret contenant les restes (poils, ongles, bracelets, peau de panthère, etc.) des ancêtres. Au début de chaque saison culturelle, il implore pour les siens les faveurs des ancêtres à travers certains rites agraires. Par l'évocation des ancêtres, il congédie les malheurs, les catastrophes naturelles et la disette. Missionnaire au royaume du Kongo au XVIII^e siècle, le père Laurent de Lucques a bien observé le déroulement des rites agraires kongo. Mais la description qu'il en fait laisse transparaître quelques indices de méconnaissance de la culture locale :

Un autre mardi, tous retournent ensemble pour labourer ce champ qu'ils appellent en leur langue Uri. Ils disent et tiennent pour certain qu'en ce champ il y a un démon sous forme de serpent qu'ils appellent Uri et c'est pour cette raison qu'ils donnent au champ le même nom. Au milieu de ce champ, ils laissent un bosquet où puisse demeurer le serpent que faussement ils supposent y rester. Ils ne cultivent jamais cet endroit. Quand ils ont cultivé le champ, tous vont se mettre autour du bosquet. Ils parlent au serpent et disent : Uri, Uri, nous vous avons offert des sacrifices, nous vous avons honoré par nos cérémonies ; ayez donc soin de nous accorder beaucoup de pluie et l'abondance en toutes choses⁵³.

Le serpent *Uri* apparaît ici comme l'ancêtre, le dieu de l'agriculture, de la même manière que *ngombo* représente, pour les Kongo, la divinité des

tekila waku, lorsque, de façon fortuite, dans la sphère publique, son problème est réglé par un parent ou une connaissance.

⁴⁹ J. Assmann, 2010, *op.cit.*, p. 55.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid. p. 56.

⁵² G. Balandier, 1965, *op.cit.*, p. 236.

⁵³ Mgr J. Cuvelier, 1953, *Relations sur le Congo du père Laurent de Lucques (1770-1717)*, Bruxelles, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, tome XXXII, Fascicule 2, pp. 111-112.

« enquêtes judiciaires⁵⁴ ». Dans les procès fonciers, cette divinité est consultée avant la mise en œuvre du rituel du *mukanu nsi* où l'on évoque les ancêtres du lignage pour qu'ils donnent les preuves de la possession par le groupe de la terre discutée.

L'anthroponymie permet, à travers le système de dation kongo, d'identifier un pan reliant le monde des ancêtres à celui des vivants. En effet, pour garder la mémoire de leurs ancêtres et bénéficier de leurs faveurs, les Kongo attribuent volontiers leurs noms aux nouveau-nés. Parfois, l'identification en l'enfant de quelque indice d'un lointain parent est une preuve suffisante d'attribution au nouveau-né le nom de cet ancêtre qu'on croit revenir parmi les vivants. Ainsi, dans son processus de socialisation, l'enfant est appelé avec une terminologie de révérence qui rappelle le statut social ainsi que la place occupée par ledit ancêtre dans la parentèle lignagère. À terme, le retour des ancêtres parmi les vivants et l'homonymie permettent le renouvellement puis l'évacuation des tensions susceptibles de traverser la société. Selon les circonstances (danger, exclamation !, etc.), les noms des ancêtres sont évoqués spontanément. C'est en leurs noms qu'on préfère jurer. Les ancêtres sont aussi évoqués et invoqués lors des rituels du *kitoba*⁵⁵, du *mulemvo*⁵⁶ et du *kitoto*⁵⁷.

Dans le domaine religieux, le rituel funéraire matsouaniste permet de comprendre que dans les différentes phases de purification du corps du défunt qui doit se préparer à rencontrer les *nkuluntu*, le tissu blanc frappé d'une étoile rouge et de raphia qui recouvre le cercueil permet d'établir une relation avec les ancêtres⁵⁸. Dans ce même registre religieux, le rite du *kimpasi*⁵⁹ est une opportunité d'enfermer le Kongo dans un Kongo magique et mystique qui, pour les Kongo, devient le Kongo d'ancêtres⁶⁰, pour établir une relation fusionnelle entre le Kongo d'en haut (monde des vivants) et le Kongo d'en bas (univers des ancêtres). Ceux qui se rendent au Kongo d'en bas sont chargés de viatique et de messages. Prenant à son compte les écrits de certains chroniqueurs sur le Kongo, entre le XVII^e et

le XVIII^e siècle, Randles résume en ces termes la communication entre les vivants de la vie d'outre-tombe et ceux du monde des vivants :

*La communication avec les ancêtres peut s'établir de diverses manières : par des songes où apparaît l'ancêtre du dormeur ; par l'intermédiaire de médiums qui, en transe, parlent avec la voix de l'ancêtre ; par une simple prière que le chef du clan adresse à la corbeille des ancêtres ; par des « augures », comme le passage inopiné d'une certaine espèce d'oiseaux en laquelle les âmes des héros sont censées s'incarner ; enfin, par une communication directe avec l'esprit de l'ancêtre fixe dans un arbre*⁶¹.

Effectivement, les rêves sont entre autres canaux à travers lesquels ceux qui portent le statut d'ancêtre contactent les vivants. Les mauvais rêves signifient que les ancêtres sont mécontents des œuvres des vivants à leur égard. La répétition ou la permanence de tels rêves oblige celui qui les fait à organiser une fête à leur honneur aux fins de les apaiser. En juin 1933, alors missionnaire dans le Bas-Congo, J. Mertens assista à une fête que les Kongo orientaux organisèrent en l'honneur de leurs ancêtres. Voici un extrait de ce qu'il en rapporta en 1942 :

*Les gens se servent d'unealebasse minuscule du nom de kitutu pour faire la libation ; des fruits makasu, enfin une procession de chèvres, boucs ou porcs, voilà l'inventaire de ce qu'on apporte pour la cérémonie. Arrivés à l'endroit voulu [au cimetière], on s'agenouille et l'on parle aux défunts ; on s'adresse d'abord à ceux qui sont morts il y a longtemps, puis à ceux qui les ont suivis*⁶².

⁵⁴ M. Soret, 1959, *Les Kongo nord occidentaux*, Paris, PUF, p. 93.

⁵⁵ Rituel consistant à rendre féconde une femme stérile. Ce rituel est exécuté au cimetière, par la tante paternelle de la femme stérile. Elle joue ici le rôle de la prêtresse, en faisant des libations et invoquant ses ancêtres.

⁵⁶ Rituel thérapeutique consistant à guérir un membre du groupe d'une maladie jugée collectivement non naturelle. Le rituel consiste en un lavage des mains, en demandant pardon et en invoquant les faveurs des ancêtres pour la guérison du malade.

⁵⁷ Le rituel du *kitoto* a un but économique. Il se fait au cimetière où un ou plusieurs membres du corps social invoquent leurs ancêtres, pour congédier la malchance, la misère et la rareté.

⁵⁸ U. S. Baral-Angui, 2006, *Les aspects religieux du matsouanisme des origines à nos jours*, mémoire de maîtrise d'Histoire, FLSH, université Marien Ngouabi, p. 86.

⁵⁹ La prêtresse du culte du *kimpasi* est une albinos, mais on ne sait pas si dans l'imaginaire kongo cette albinos, *ndundu*, dans les langues kongo, fait référence à la *Ndundu* qui juge les cœurs avant leur entrée dans le monde des ancêtres.

⁶⁰ A. Custodio Gonçalves, 1985, *Le lignage contre l'État*, Université de Evoor, p. 167.

⁶¹ WGL Randles, 1968, *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton, pp. 43-44.

⁶² J. Mertens, 1942, *Chefs couronnés chez les Bakongo orientaux. Etude du régime successoral*, mémoire Institut Royal colonial belge, p. 418.

Dans plusieurs cérémonies, les Kongo versent toujours un peu de vin au sol, avant de le consommer. Ce geste de conciliation consiste à satisfaire les ancêtres, à leur témoigner une reconnaissance totale pour leurs nombreux bienfaits. De la sorte, on continue à leur montrer une entière soumission et, finalement, à solliciter leurs faveurs en toutes circonstances. Le royaume de Loango constitue un exemple parfait d'une entière soumission de la haute hiérarchie sociopolitique de la société aux ancêtres. Dans ce royaume, en effet, le Maloango nouvellement intronisé fut souvent invité à exécuter publiquement les danses *nkwanga* et *tchilomba* pour qu'il prenne part à l'intense monde festif des ancêtres. Ainsi, ses roulements dans la poussière ne sauraient être interprétés comme un acte dramatique, mais plutôt comme un signe d'allégeance aux ancêtres et un rite d'appropriation de la puissance numineuse de leur terre⁶³.

CONCLUSION

Depuis leur berceau de formation, les Kongo ont puisé dans la nature les expériences de leurs croyances. Ils n'ont jamais douté de l'existence d'une vie après la mort du corps physique. Leurs traditions sont formelles à cet effet : « après la vie, il y a la vie ». Ainsi que le témoigne le viatique donné au « mort », le voyage menant vers le pays des ancêtres est long et épuisant. Mais au-delà de tout ce que les croyances kongo soutiennent sur l'existence de la vie après la mort, dans cette contribution, la principale tâche consistait à saisir le problème de la conception de la ruralité dans cette vie d'outre-tombe. La convocation des sources orales et écrites a permis de comprendre que, pour les Kongo, le monde de l'au-delà est un monde parfait et de la

félicité ; un espace idéal réservé aux justes, car les mauvais ont leur place au précipice, *lubila*. Ces mêmes sources ont permis de comprendre que les offrandes que reçoit le mort pour son voyage vers le monde des ancêtres ne mettent pas fin, en réalité, à ses tâches terrestres. Il doit continuellement travailler, pêcher, ramasser, chasser, pour espérer maintenir la vie et faire face à la faim.

Ces activités économiques, la société paysanne du monde de l'au-delà les exercent sur les terres des vivants. Ils chassent dans leurs forêts, pêchent dans leurs rivières. Cette croyance conforte l'idée selon laquelle, le monde paysan des ancêtres n'est pas différent de celui des vivants. Ceux qui habitent le monde d'en bas et ceux qui peuplent celui d'en haut partagent les mêmes surfaces agraires. Il s'agit des espaces appartenant aux lignages. Une telle réalité signifie que la mort ne met pas fin aux liens de parenté qui existent entre les vivants et ceux qui ont atteint le statut d'ancêtre.

Par ailleurs, dans la ruralité outre-tombe, les individus conservent le statut qu'ils avaient sur terre. Leur place dans la hiérarchie sociale aussi ne change. C'est ce qui justifie la pratique kongo d'enterrer les *mfumu* avec leurs esclaves et leurs concubines. Les chroniques européennes sur les croyances kongo, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle indiquent avec force détails cette vision kongo d'enterrer les notables avec leurs gardes, leurs esclaves et leurs concubines. Ces mêmes textes insistent sur la vie festive qui caractérise la société post-mortem, un monde sublime, semble-t-il, toujours en contact avec celui des vivants.

1. Les sources orales

SOURCES ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

N°	Noms et prénoms	Date de l'enquête	Lieux de l'enquête
1	Makosso Frédéric	12 juillet 2015	Pointe-Noire
2	Balanguidila Julienne	3 juillet 2009	Massinda (BKS)
3	Moukiam André	13 février 2003	Bissiassia
4	Ntoyo Basile	29 juin 2004	Kitiditouna
5	Nsiensié Jacques	7 mars 2003	Boko-Songho
6	Bouetoumoussa Albertine	7 avril 2015	Minguengue
7	Bahola Judette	27 février 2002	Nzangui
8	Baral Angui Ulrich Stévio	13 juillet 2015	Brazzaville

63 Frédéric Makosso, E.O du 12 juillet 2015 à Pointe-Noire.

2- RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- 1- Abbé Proyard, L. B., 1778, *Histoire du Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*, Paris, C. P Berton.
- 2- Assmann, J., 2010, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, MdV éditeur.
- 3- Balandier, G., 1965, *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.
- 4- Baral-Angui, U.S, 2006, *Les aspects religieux du matsouanisme des origines à nos jours*, mémoire de maîtrise d'Histoire, FLSH, université Marien Ngouabi.
- 5- Custodio Gonçalves, A., 1985, *Le lignage contre l'État*, Université de Evoora.
- 6- Diop, C. A., 1979, *Nations nègres et culture*, tome 1, Paris, Présence Africaine.
- 7- Gadou, D. M., 2001, « Forêt sacrée : espace symbolique », *Annales de l'université Marien Ngouabi*, série A, vol.2, n°1, pp. 38-47.
- 8- Gambeg, Y-N, 2013, « L'habitat kongo aux XVI^e-XVIII^e siècles », in Marie-Jeanne Kouloumbou et David Mavouangui (sous la direction de), *Valeurs kongo. Spécificité et universalité*, Paris, L'Harmattan, pp. 35-55.
- 9- Kiniongono, L., 2003, « La femme congolaise, jadis et aujourd'hui », *Au pays des palmiers. Récits du Congo écrits par des moniteurs indigènes (1928)*, Éditions Svenska Missionskyrkan/CE/EEC, pp. 90-94.
- 10- Mertens, 1942, *Chefs couronnés chez les Bakongo orientaux. Etude du régime successoral*, mémoire Institut Royal colonial belge.
- 11- Mahaniah, K., 1977, « La psychothérapie dans le système médical traditionnel et le prophétisme chez les Kongo du Zaïre », in *Psychopathologie africaine*, XIII, 2, pp. 149-195.
- 12- Mahaniah, K., 1982, *La maladie et la guérison en milieu kongo*, Kinshasa, CEDI.
- 13- Mgr Cuvelier, J., 1953, *Relations sur le Congo du père Laurent de Lucques (1770-1717)*, Bruxelles, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, tome XXXII, Fascicule 2.
- 14- Mgr Cuvelier, J. et Abbé Louis, J., 1954, *L'Ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640)*, Bruxelles, Documents 18.
- 15- Mingouolo, A., 2013 « Le Ngwa matoto Nkondi », in Claudine Munari, Dominique Ngoïe-Ngalla, Abraham Ndinga Mbo et Joséphine Ntsika (Sous la direction de), *Le Centenaire des Pays de Mouyondzi (1911-2011)*, Paris, Bajag-Meri, pp. 209-217.
- 16- Mombo, M-A, 2013, « La ruralité dans les réalités de la vie après la mort physique en Égypte pharaonique. Enquête dans les Textes des Sarcophages et le Livre des Morts (2160-1085 av. J.-C.) », *Res antiquae*, Separatum, pp. 353-366.
- 17- Ngoïe-Ngalla, D., 1987, *Les sociétés et les civilisations du Niari dans le complexe kongo XIII^e-XVIII^e siècles. Formes et niveau d'intégration*, Thèse d'Etat d'Histoire, université Paris I Panthéon Sorbonne.
- 18- Ngoïe-Ngalla, D., 2007, « Tableau du royaume du Loango au 19^e siècle », *La saison des pluies* n°05, Brazzaville, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, pp. 169-181.
- 19- Obenga, Th., 1985, *Les Bantu. Langues, peuples, civilisations*, Paris, Présence Africaine.
- 20- Randles, WGL, 1968, *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton.
- 21- Soret, M., 1959, *Les Kongo nord occidentaux*, Paris, PUF.
- 22- Van Wing, J., 1959, *Études bakongo. Sociologie-religion et magie*, 2^e édition, Desclée de Brower.