



UNIVERSITE MARIEN NGOUABI

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

Année : 2013

N° d'ordre : 1480

THESE

Pour l'obtention du diplôme de Doctorat

Domaine : Histoire

Formation Doctorale : Histoire et Civilisations

Spécialité/Option : Histoire d'Afrique noire précoloniale

Présentée et soutenue publiquement par

Jean Félix YEKOKA

Titulaire du DEA en Histoire et Civilisations africaines

Le 19 janvier 2005

L'HOMME ET SA TERRE AU PAYS DE BOKO- SONGHO DU XVII^e AU DEBUT DU XXI^e SIECLE

Directeurs de thèse :

- M. Dominique NGOIE-NGALLA, Professeur, Université Marien Ngouabi
- M. Yvon Norbert GAMBEG, Maître de Conférences, Université Marien
Ngouabi

Jury :

Président :

- Abraham Constant NDINGA MBO, Professeur titulaire, Université Marien Ngouagi

Membres :

- Dominique NGOIE-NGALLA, Professeur titulaire, Université Marien Ngouabi
- Yvon Norbert GAMBEG, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi
- Jacob SABAKINU, Professeur ordinaire, Université de Kinshasa (RDC)
- Placide MOUDOUDOU, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi
- Basile Marius NGASSAKI, Professeur titulaire, Université Marien Ngouabi

L'HOMME ET SA TERRE AU PAYS DE BOKO-SONGHO
DU XVII^e AU DEBUT DU XXI^e SIECLE

« La terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres », Saint Exupéry, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1939, p.9

Nsi nsi kwandi, « Les hommes passent, la terre reste », proverbe kongo.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE	7
PREMIERE PARTIE: LA TERRE ET LES HOMMES	29
Chapitre I : Le pays de Boko-Songho	31
Chapitre II : Le peuplement de Boko-Songho	57
Chapitre III : Les modes d'appropriation de la terre	94
DEUXIEME PARTIE : GROUPES LIGNAGERS, CLANS ET STRUCTURATION DE L'ESPACE	150
Chapitre IV : Parenté et organisation sociale	152
Chapitre V : L'univers symbolique de la terre	215
Chapitre VI : Le patrimoine foncier du groupe ligner	246
TROISIEME PARTIE : REGIME DE LA TERRE, CONFLITS FONCIERS ET LEURS REGLEMENTS	274
Chapitre VII : Les régimes fonciers	276
Chapitre VIII : Les conflits fonciers dans l'espace d'étude	317
Chapitre IX : La coutume et les procédures judiciaires	345
CONCLUSION GENERALE	
Sources et références bibliographiques	382
Annexes	310
Table des illustrations	430
Index	435
Table des matières	442

A mes parents, Bernard Yekoka et Bernadette Bouanga, *in memoriam* ;

A mes enfants Yekoka Mouck Gorshydain Suprême Allégresse et Yekoka Bouanga Noblesse Royale ;

A Joséphine Nadège, pour ta patience.

REMERCIEMENTS

Ce travail est la réalisation d'un vieux projet scientifique. Monsieur le Professeur Dominique Ngoïe-Ngalla, mon directeur de thèse en a suivi l'évolution de bout en bout, avec sa rigueur et ses exigences bien connues. Qu'il trouve ici l'expression de ma profonde gratitude. A Monsieur le Professeur Yvon-Norbert Gambeg, codirecteur de cette même thèse, tous mes remerciements, pour ses conseils et son esprit fécond. Tous mes remerciements aussi à Monsieur le Professeur Abraham Constant Ndinga Mbo, coordonnateur de la Formation doctorale Histoire et Civilisations africaines, qui a encouragé ce travail dans sa phase préparatoire.

Cette thèse a bénéficié du financement du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), sans lequel mon enquête aurait tourné court. J'exprime ainsi ma profonde gratitude à cette « institution panafricaine », pour cette subvention et pour ses efforts sans cesse renouvelés en vue du triomphe à la recherche en Afrique.

Mes remerciements à Monsieur Joachim Emmanuel Goma-Thethet, Chef du Département d'Histoire, à Monsieur le Professeur Sylvain Makosso-Makosso, à Madame le Professeur Scholastique Dianzinga, à Monsieur le Professeur Jean-Pierre Missié, à messieurs Jean Mouyabi, Samuel Kidiba, Jean Nzaou et Placide Nzaou, pour leurs encouragements.

J'ai une pensée de reconnaissance pour tous mes informateurs, ces gardiens de la mémoire collective des Kongo de la Vallée du Niari. Cette thèse est le fruit de nos communs efforts et de notre commune méditation.

CONVENTIONS SUR LA TRANSCRIPTION PHONETIQUE ET ORTHOGRAPHIQUE

Dans cette thèse, nous avons choisi la convention phonétique et orthographique telle qu'elle apparaît dans certains ouvrages de linguistique kongo.

u ou uu = ou (Ambuun = Amboundou ; Sundi
= Soundi)

s = ss (bisi Makaba = Bissi Makaba)

e = é (Teke = Téké)

wi ou ui = oui (Ambwila = Ambouila; muisi =
mouissi)

Pour les mots commençant par le préfixe ki de la 4^e classe des substantifs nous avons laissé le mot avec ki, même si dans son usage il est souvent sous-entendu, par exemple kikanana, plutôt que kanana. De même pour les substantifs de la deuxième classe avec le préfixe Mu au singulier et Mi au pluriel. En sundi cela fait musundi. Pareil en dondo. Nous avons souvent gardé Dondo et Sundi au pluriel et au singulier qui devraient s'écrire Badondo et Basundi au pluriel ; Mudondo et Musundi au singulier comme cela est d'usage chez ces peuples. En règle générale, un peu partout, nous avons écrit Dondo et Sundi, les articles les, le, un, des, de, seuls font la différence pour désigner leur pluriel ou leur singulier.

INTRODUCTION GENERALE

Le nombre d'auteurs qui ont consacré leurs travaux au Congo en général et à la Vallée du Niari en particulier est considérable. Pourtant, en considérant la masse de documents consacrés aux sociétés étudiées, on est frappé de constater que le problème de la terre n'y prend qu'une place fort réduite, comme si la terre n'était qu'un aspect négligeable de la culture matérielle de ces sociétés où elle est le fondement même de tout : *wa vuama bonso bua vuamina mu toto, wa sumba lufwa*, qui va s'enrichir comme s'était enrichie la terre achètera la mort, dit le proverbe. Il faut comprendre à travers ce proverbe sundi que la terre représente chez les Kongo de la Vallée du Niari et les groupes qui leur sont apparentés, toute la fortune d'un individu ou d'un groupe d'individus. A ce titre, on comprend qu'elle soit au centre de tous les conflits.

Seulement, comment les Kongo, groupes auxquels appartiennent les Dondo et les Sundi de la Vallée du Niari, définissent-ils la terre ? Ce que les Sundi, les Dondo et leurs voisins de la Vallée du Niari appellent la terre, *mutoto* ou *kitoto*, c'est un espace délimité et possédé en propre, susceptible de contenir des forêts, des espaces culturels, des rivières et des lacs, le tout sacralisé par l'existence d'un cimetière qui a d'autant plus de valeur que des ancêtres du groupe lignager y sont inhumés. La terre ainsi définie occupe une grande partie de l'imaginaire de ces peuples. Et Raymond Verdier a raison d'affirmer :

Avant d'être un espace que l'homme s'approprie, la terre est d'abord une entité spirituelle à laquelle il appartient : puissance dispensatrice de vie, elle est ce lieu vital d'où procède l'homme, qui, né de la terre, y retourne à la mort. En ce sens, le lien unissant l'homme à la terre est au plan cosmologique ce qu'est le lien entre l'enfant et ses géniteurs biologiques¹.

¹ R. Verdier, 1986, "Civilisations paysannes et traditions juridiques" in R. Verdier et A. Rochegude (Dir.), *Systèmes fonciers à la ville et au village*, Paris, L'Harmattan, p. 9-10

L'individu et la terre où il s'installe sont à terme liés par un rapport de façonnage réciproque ; chacun donne à l'autre ce qui explique le lien affectif troublant qui attache l'individu à la terre. L'homme y dépose tout : ses angoisses, ses aspirations, ses affections, ses pouvoirs, etc. Le rapport qui existe entre les deux est donc communiel, et dans leur imaginaire collectif, les Kongo le croient au point où ils ont fait de la terre leur pierre angulaire. La terre et l'homme sont à ce point un que quelqu'un qui décède loin de sa terre souhaite qu'on l'y ramène afin qu'il soit fondu dans l'élément dont il fait partie. Cette vision est universelle à l'ensemble kongo.

Ce terme Kongo désigne, tout à la fois, un peuple, une langue, un espace et une culture, un continuum au sein duquel se distinguent des entités qui, mises ensemble, fondent son unité. Dans la Vallée du Niari, le terme Kongo est une communauté culturelle aux composantes sociales multiples, solidement structurées, contiguës et adossées les unes aux autres ; du moins si l'on considère les cartes produites par Marchand et le capitaine Baratier, respectivement en 1875 et 1878. Un véritable bloc ethnique : Kamba, Sundi, Dondo, Kunyi, Bembe ; ce groupe de cinq, à qui D. Ngoïe-Ngalla a consacré l'appellation justifiée de Kongo de la Vallée du Niari. Dans ce bloc, s'agissant de l'espace géographique de Boko-Songho, les Sundi n'apparaissent nulle part dans les inventaires ethniques des historiens. Certains auteurs (D. Ngoïe-Ngalla², Th. Obenga³, A. C. Ndinga Mbo⁴) ne voient pas ces Sundi comme une entité ethnique distincte des Dondo et les noient dans la population dondo dont ils font de l'espace social un espace ethniquement homogène. Ce qui paraît surprenant d'autant plus que les

² D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari. Origines et migrations XIII^e-XIX^e siècles*, Brazzaville, PUB, p.57-80.

³ Th. Obenga, 1973, *Introduction à la connaissance du peuple de la République Populaire du Congo*, Brazzaville, Librairie de Brazzaville, p.10 et suivantes.

⁴ A. Ndinga Mbo, 1984, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo. Tome 1, Hommes et cuivre dans le « Pool » et la Bouenza avant le XX^e siècle*, Brazzaville, P. Kivouvou Verlag, p.67.

Sundi et les Dondo développent culturellement⁵ une conscience ethnique distincte.

Tassés ici, dispersés là, Sundi et Dondo développent néanmoins un grand nombre d'aspects de leur vision du monde identiques. Par exemple, leurs attitudes et leurs rapports à la terre sont similaires.

Le nom de leur localité maintenant. Boko-Songho est un espace situé dans le Nsundi, ancienne juridiction du royaume kongo. Ce nom Boko-Songho est une invention ou plutôt une déformation de *Mbuku nsongo* mal transcrit par les voyageurs Européens de la fin du XIX^e siècle. Cette graphie et cette transcription malheureuses se sont par la suite imposées à l'usage au point de ne plus même faire penser à son étymologie chargée de tant de rêves : *Mbuku nsongo*, est le lieu par excellence où on produit du cuivre⁶. *Mbuka (kibuka)* en Dondo et Sundi c'est le lit, par extension le lieu, la place, l'endroit. Le *nsongo* dans les deux langues c'est le cuivre. Les deux termes accolés nous donnent littéralement "lieu du cuivre", entendant le lieu de production et du travail du cuivre. Rattaché au héros légendaire, Mbuku-Nsongho est devenue Buku-Nsongho. Et bien avant l'arrivée des Européens à la fin du XIX^e siècle, au même titre que Minduli, Kindamba, Lulombo et Kinkala, Boko-Songho⁷ désignait une *nsie*, c'est-à-dire une entité territoriale, administrative et politique très restreinte⁸.

Le pays de Boko-Songho, qui abrite deux communautés ethniques kongo s'ouvre au nord par le district de Madingou. Au nord-est, il voisine avec le district de Mfouati, à l'est et au sud-est avec l'actuelle République Démocratique du Congo. Dans cette partie nord, les districts de Mfouati, de Loutété et de

⁵ Bien qu'ayant des affinités sur beaucoup de plans, il n'en demeure pas moins qu'on trouve dans la langue, l'anthroponymie clanique, l'art culinaire, les techniques de pêche et de danse, etc. des points saillants qui distinguent les Sundi des Dondo.

⁶ Jean Loukanou, E. O n° 24 du 26 juillet 2009, village Kiteka, pays sundi.

⁷ A. Ndinga Mbo, 1984, *Introduction*, op.cit, p. 85.

⁸ - Avec la colonisation, Boko-Songho devient un poste administratif en 1906. Cf. Annuaire du Gouverneur Général de l'Afrique Equatoriale Française, 1^{ère} partie, Paris, Emile Larose, Librairie-Editeur, 1929, p.225

Madingou forment une espèce de rempart qui lui empêche toute relation directe avec les grandes voies de communications telles que le CFCO et la route nationale 1. Au sud et à l'ouest, la rivière Loa le sépare du district de Londela-Kayes dans le Niari. Au nord-ouest, il s'ouvre sur le district de Nkayi. Boko-Songho fit de la région du Ndingi dont parle Dapper. Ce Ndingi était lui-même un district de la province Kongo de Nsundi.

L'histoire foncière colle à l'histoire de l'homme. Dans le cas kongo, elle est difficile à suivre dans ses principales mutations, parce que les ruptures dans l'évolution de la société kongo n'ayant pas été consignées dans des documents que l'historien peut exploiter. Voilà pourquoi, prudemment, nous l'aborderons sur la période comprise entre le XVII^e et le début du XXI^e siècle. Au départ, nous pensions nous limiter au XX^e siècle. Mais, l'ampleur des situations foncières postérieures à cette période nous a incité à nous étendre jusqu'au début du troisième millénaire. Du XVII^e au XXI^e siècle, nous comptons plus de quatre siècles ; ce qui constitue approximativement une vingtaine de générations. Dans une civilisation de l'oralité, c'est le laps de temps que la mémoire humaine peut parfaitement remonter. Sauf le détail, ce que la tradition dit des rapports de l'homme à la terre possédée en propre peut être parfaitement mémorisé. Par rapport à la possession d'un domaine foncier, voici ce que nous avons appris de la tradition dondo et sundi et des pratiques qui, jusqu'aujourd'hui, ont toujours cours dans ces deux sociétés.

Le groupe lignager qui arrive dans un espace foncier qui lui est étranger doit d'abord savoir que l'espace qu'il entend occuper est habité par des esprits, les génies de la terre, les *bisimbi*. C'est à eux que celui qui conduit le groupe, en principe le *mfumu kanda* (chef du lignage), s'adresse. Il sollicite leur bienveillance. De leur agrément dépendra la fertilité ou la fécondité des sols qu'ils ensementeront. Un rite d'installation est donc obligatoire, et un des moments importants de ce rite consiste, pour les postulants, à s'enduire de la boue

faite avec la terre où ils désirent s'installer. En *kidondo* et en *kisundi*, ce rituel est appelé *ku yobila kitoto*. Enduits de la terre qu'ils désirent s'approprier, ils ne font plus qu'un avec elle. Le *mfumu kanda* fait ensuite des libations et dit : « Nous voici, les miens et moi. Nous sommes de tel lignage. Nous sommes un peuple pacifique et hospitalier, amis des forces protectrices. Nous demandons à nous installer sur cette terre. Nous faisons la promesse d'y vivre en paix et en harmonie avec les esprits supérieurs des lieux qui, nous l'espérons, s'uniront à nous et nous ouvriront leurs⁹ portes. Nous travaillerons sur cette terre que nous baptiserons *kitotokia (ki) kanda*, c'est-à-dire la terre du groupe lignager. Nous nous multiplierons ici et nos morts reposeront en paix sur cette terre¹⁰. »

Moment important des libations attendu avec pas mal d'anxiété : en effet, si le vin de palme versé sur le sol est vite absorbé, c'est bon signe. Les esprits des lieux ont accepté la demande et boivent en signe d'agrément. En revanche, si le vin de palme versé au sol n'est pas immédiatement absorbé, c'est mauvais signe : les esprits ne sont pas d'accord. Ils n'agrément pas la demande du chef de groupe. Cependant, un tel refus est plutôt rare. Dans tous les cas, le chef de groupe multipliera les prières et les rites d'invocation jusqu'à ce que les génies l'exaucent.

La cérémonie terminée, le visage toujours enduit de boue de la terre des lieux, le groupe s'en retourne d'où il est venu. Il passera la nuit dans cet état. La boue, momentanément collée au corps symbolise la pérennité du lien qui lie le groupe à la terre dont ses membres se sont enduits le visage. Désormais, ceux-ci sont habilités à se livrer aux diverses activités de transformation de l'espace approprié symboliquement. Ils peuvent maintenant s'identifier à la terre dont ils se sont enduits. Désormais, ils peuvent nommer les cours d'eau, les forêts, les

⁹ Par portes scellées, il faut entre les secrets de la nature propres à l'espace sollicité.

¹⁰ Simon Bissombolo, E.O n° 20, du 13 juillet 2009, village Hidi, pays sundi.

montagnes, bref tous les éléments de la nature qui, dans l'espace acquis méritent de porter un nom.

Cette appropriation anthropologique de l'espace se fera progressivement, au rythme de son arpentage par les membres du groupe. Elle deviendra complète à partir du moment où le groupe y inhumera ses morts, qui deviennent pour lui une manière de semence spirituelle qui répandant les bienfaits de ses fruits sur lui. Le groupe est désormais chez lui. L'appropriation juridique du sol s'est répercutée dans l'affectif, ce qui a pour conséquence la jouissance en toute sécurité psychologique des lieux.

Plus l'installation d'un groupe sur un terroir est ancien, plus profond sera son attachement affectif à ce territoire. Il sera difficile pour ses membres de le quitter. Propriété collective, ceux qui ne sont pas du groupe et même les individus nés des mâles du groupe n'ont ici que le droit d'usus. Si chez les Romains il était reconnu le droit d'abusus et de cumulus, c'est qu'ils étaient sortis de la formule collectiviste de la propriété des sociétés archaïques dans lesquelles la propriété acquise en commun, c'est-à-dire par le groupe ou le responsable du groupe était propriété collective, indivisible. Nos traditionnalistes reconnaissent volontiers que l'enchevêtrement des dispositions du droit traditionnel et du droit de l'occupant colonial occulte la nature du statut réel de la propriété foncière chez les Dondo et les Sundi des temps anciens. Et sans doute, chez tous les Kongo de la Vallée du Niari. L'*Encyclopédie de l'Union Française*, dirigée par Guernier¹¹, n'avait donc rien compris du statut de la propriété foncière en AEF, puisqu'il la caractérise par beaucoup de confusions quant à l'identité de son propriétaire.

En effet, les sociétés traditionnelles ont, sous des formes diverses, organisé le contrôle de l'espace dont elles tiraient leur subsistance. Chacune d'elles effectuait une appropriation de la nature pour lui faire servir les fins de

¹¹ E. Guernier (dir), 1950, *Encyclopédie de l'Union Française. Afrique Equatoriale Française*, Paris, Blaise-Desgeffe, p. 234.

reproduction sociale selon certains choix adaptés aux contraintes du milieu, aux possibilités du mode de production et aux conceptions politico-religieuses dominantes. Chacune, enfin, identifiait les règles de gestion de ce milieu et pouvait en imposer le respect¹².

Par rapport au rituel de prise de possession de la terre, il existe, entre Dondo et Sundi une différence essentielle qui a des conséquences considérables dans l'approche juridique et affective du mode d'appropriation du domaine. Les Dondo considèrent que l'appropriation de l'étendue du domaine foncier ne dépend pas de l'endroit où sont exercés les rites. Au centre ou à la périphérie des limites du domaine que le groupe se propose d'acquérir, aucune importance. Le rite agit. *Ex opere operato*, c'est-à-dire du fait même de son déploiement, il agit. Chez les Sundi, leurs cousins, en revanche, pour être opératoires et efficaces, les rites doivent obligatoirement se dérouler sur un point précis de la propriété à acquérir. Ils pensent que le centre de la propriété est le lieu indiqué parce que c'est l'endroit où se tiennent les esprits ou les génies de la propriété en question. Le centre est l'équilibre.

La conséquence d'une telle vision des choses est qu'une partie de la propriété, pour avoir été loin de l'endroit où le rituel a eu lieu, peut échapper à la règle de l'indivisibilité du patrimoine du groupe.

Deux problèmes majeurs apparaissent de manière récurrente dans l'étude du statut juridique de la terre chez les Kongo de la Vallée du Niari. Le premier repose sur la recherche des éléments fonciers les plus anciens dans la culture kongo ; ce qui n'est pas chose aisée quand on mesure l'extraordinaire capacité des sociétés étudiées à s'adapter au monde contemporain en suivant les voies de la modernité, à intégrer certains éléments culturels de leurs voisins dans leur système. Il n'est pas toujours facile de faire la différence entre les Sundi

¹² FAO, sd, *La réforme du droit de la terre dans certains pays d'Afrique francophone*, F.A.O, étude législative, Rome, Italie, p.3.

installés dans le pays de Boko-Songho et les Dondo avec lesquels ils ont presque fini par fusionner. La difficulté surgit lorsque chacune des deux composantes kongo de Boko-Songho prétend y être arrivée la première ; à la différence que les Dondo, selon leur tradition orale, n'y avaient trouvé personne à leur arrivée, tandis que les Sundi disent y avoir trouvé des pygmées. Dans ces conditions de fusion des populations, la difficulté sera de remonter aux premiers maîtres de la terre.

Le second problème ramène à la question délicate de l'interprétation des sources indirectes qui décrivent assez abondamment les groupes étudiés, mais de manière souvent inégale. Comment appréhender un rite quand deux observateurs en déclinent des formes absolument contradictoires ? Quelle valeur attribuée à une devise clanique quand, pour le même clan, ses membres en donnent deux interprétations différentes, ou, du moins, pour le même nom du clan vous avez deux groupes humains qui donnent à chacun sa devise du clan ? En brassant les sources, il faut recourir régulièrement à la critique historique, seul moyen pour nous garantir l'objectivité. Ces précautions une fois prises, une étude de la propriété foncière chez les Kongo de la Vallée du Niari peut être valable sur le plan scientifique et être une contribution importante à l'historiographie du Congo.

Mais quel intérêt historique peut revêtir un thème intéressant les agronomes, les géographes, les juristes, peut-être les sociologues aussi ? Ce sujet porte une dimension scientifique évidente. La question vue sous l'angle du rapport de l'homme à sa terre n'a jamais fait l'objet d'une étude historique décisive. Alors, le sociologue, le spécialiste de la psychologie sociale, l'anthropologue, l'ethnologue, et bien entendu l'historien y trouvent matière inépuisable pour de grands développements.

L'étude des relations de l'homme avec la terre et du statut juridique de cette dernière chez les Dondo et Sundi du pays de Boko-Songho, où depuis l'indépendance du Congo interfèrent plusieurs juridictions, soulève des

problématiques où, à la vérité, la recherche d'une solution satisfaisante aux problèmes soulevés par les parties concernées n'est pas facile. Compte tenu de la valeur de la terre et de son mode d'appropriation, pour les groupes humains et de sa symbolique si lourde de spiritualité chez les ruraux, on s'attend à ce qu'elle devienne le lieu de marchandages et de négociations interminables. La superposition des droits et des juridictions donne lieu à des conflits dont l'arbitrage est difficile parce que les juges chargés d'examiner ces affaires n'ont pour document de travail que la tradition. Or, celle-ci est évolutive dans son interprétation en fonction des intérêts du moment, ou tout simplement du fait que la mémoire peut avoir oublié un détail important de cette tradition.

Un des éléments importants qui concourent au réaménagement de la tradition est l'idéologie du clan qui place ses membres sur le même pied d'égalité, appartiendraient-ils à des groupes ethniques différenciés et leur donne du même coup les mêmes droits. Un individu du groupe sundi est en droit d'être reçu comme membre du groupe chez les Dondo de même clan que lui, et rien ne l'empêche théoriquement de s'installer chez ses hôtes qui, dans la logique de l'idéologie clanique, est moins un hôte qu'un frère éloigné. Ce Sundi migré chez les siens n'aura peut-être pas de prétentions sur la terre de ses frères de clan, mais sa descendance, le temps passant, se fera-t-elle les mêmes scrupules ? Il faudra alors la vigilance du groupe et des voisins pour trancher. Cette vigilance collective signifie, de toute évidence, que le rapport à la terre n'est pas simplement le rapport entre l'homme et la terre, mais un rapport social, politique, économique et culturel.

Le problème de l'étranger à une terre ne se pose à la vérité qu'en cas de conflit susceptible de diviser les membres d'un groupe donné. C'est alors qu'on part à la recherche de vrais propriétaires de la terre, c'est-à-dire les descendants de l'ancêtre acquéreur. Du point de vue du droit coutumier, les vrais propriétaires

sont ceux-là qui sont sur leurs terres depuis les origines, ou, qui les ont reçu en don d'un groupe propriétaire.

L'investissement affectif des maîtres de la terre représente en termes économiques des sommes considérables. Ce qui fait que les propriétaires ont tant de mal à céder leurs terres à des tiers, même si la compensation financière proposée est importante. Pourtant, se prévalant de ses prérogatives régaliennes, en 1969, l'Etat décide que les anciens maîtres ne sont plus propriétaires, ou du moins, ils doivent fractionner leurs domaines pour que des individus étrangers au groupe s'installent sur une ou plusieurs portions du domaine, au grand dam des propriétaires qui considèrent que la terre est un patrimoine indivisible. On imagine aisément les frustrations de ces derniers d'avoir été obligés de donner ce qui ne doit pas être cédé. Certes, grâce aux décisions de la Conférence nationale souveraine, certains nouveaux maîtres de la terre installés par l'Etat en 1969 se sont retirés, mais certains s'entêtant, sont restés. Le conflit avec les premiers maîtres qui contestent toujours leurs droits aux nouveaux maîtres de la terre est inévitable.

Une situation sociologique tout à fait différente est celle où des esclaves affranchis et intégrés au groupe se prétendent maîtres de la terre, à la disparition des maîtres légaux de la terre. Or, en droit coutumier, si le groupe acquéreur de ces esclaves et de leurs descendants affranchis leur reconnaît la jouissance de la terre, il ne fait pas d'eux des propriétaires de cette terre. De telles situations se sont accompagnées d'autres cas où des esclaves, ou leurs descendants, entrés dans la confiance du maître, refusent de reconnaître l'autorité d'un membre du groupe du maître, au décès de celui-ci.

Il y a aussi des cas où des clans ont tenté d'usurper des terres appartenant à d'autres clans, par des calculs que les alliances matrimoniales interclaniques rendent possibles.

Une autre situation enfin, non moins génératrice de conflits, à propos de la terre et de ses légitimes propriétaires, est celle provenant de regroupements de villages décidés au début du XX^e siècle par l'administrateur colonial. Après quelques générations, des individus installés sur des terres des tiers se prétendent propriétaires et refusent, comme le leur demandent les propriétaires légitimes, d'en déguerpir, se prévalant de l'autorité du droit administratif colonial.

Mais, avant cette ère de la parenthèse conflictuelle née de l'imbrication d'un certain nombre de processus contradictoires, le ressort de l'imaginaire collectif dondo et sundi considérait la terre avant tout comme un objet de cohésion sociale. La terre permettait d'établir une communication fonctionnelle entre les vivants et les ancêtres, *bakulu*, qui, selon les croyances locales, sont à l'origine du caractère sacré de la terre. Il existe donc une cosmogonie complexe qui établit une relation dynamique entre les vivants regroupés au sein de leur lignage, la terre et l'au-delà.

Les sources utilisées maintenant. Pour réaliser ce travail consacré à une société de l'oralité, rien d'étonnant, il a été largement fait usage des sources orales, devenues familières aux historiens travaillant sur les sociétés sans écriture. Celles-ci sont « toujours prometteuses dans les études africaines, malgré la disparition de plus en plus accélérée de leurs dépositaires¹³ ».

A cet effet, la moisson d'informations que nous avons pu faire dans différentes localités (villages) du district de Boko-Songho porte essentiellement sur le processus de formation, d'organisation sociale, ainsi que le type de rapports que les 'autochtones' ont avec leurs terres. Grâce à la tradition orale donc, nous avons pu cerner le type d'organisation sociale des Dondo et Sundi, avant et après le XIX^e siècle. Grâce à la tradition orale toujours, nous avons pu remonter au XVIII^e et au XVII^e siècle où existent, sur les Kongo entendus comme groupe ethnique, des sources écrites. Et puisque leur existence est attestée au XVII^e

¹³ Abiola Félix Iroko, sd, *Une histoire des hommes et des moustiques en Afrique*, Paris, L'Harmattan, p.18

siècle, s'agissant d'institutions sociales qui ont généralement une longue vie, il est tout à fait licite de faire remonter à plus haut dans l'histoire des Kongo, l'organisation sociale des Kongo et un certain nombre d'institutions sociales, dont le statut juridique de la terre, l'objet de ce travail.

Mais comme on le sait, cette source est de traitement difficile. Cependant, l'ayant soumise à l'analyse que mérite ce type de données, nous en avons tiré le maximum¹⁴.

Après les sources orales dont nous venons de donner l'importance et l'utilisation qui en serait faite dans le cadre de ce travail, évoquons à présent le deuxième type de sources utilisées.

Le deuxième type de sources utilisées est l'onomastique dont la toponymie et l'anthroponymie, en rapport avec la terre, permettent une lecture de l'histoire du statut de la terre chez les Dondo et des Sundi du district de Boko-Songho. Les toponymes inscrivent dans le paysage l'action d'une population et permettent ainsi à l'historien une lecture de son histoire.

Faute de fouilles¹⁵, il ne nous a pas été possible de recourir à l'archéologie, où nous aurions peut-être trouvé des renseignements susceptibles de jeter un nouvel éclairage sur cet aspect de l'histoire des Dondo et des Sundi de Boko-Songho que nous écrivons ici.

Précieux, sans doute à cause de leur ancienneté, les documents écrits sur le Kongo précolonial sont d'origine européenne. Des auteurs comme Pigafetta-Lopez¹⁶, Proyard, Dapper¹⁷, Cavazzi¹⁸, Jean François de Rome¹⁹ et l'auteur

¹⁴ Cf. liste des personnes enquêtées *in fine*.

¹⁵ Il est vrai que Boko-Songho a eu le privilège de voir s'opérer les premières fouilles archéologiques du Congo sur son sol par Edouard Dupont en 1887 et par Droux au cours des années 1930, mais, les résultats (découverte des pierres taillées, découvertes de 30 stations préhistoriques assimilées à de « véritables villages ») de ces fouilles n'autorisent pas à prendre des conclusions capables de rétablir la vérité historique.

¹⁶ F. Pigafetta et D. Lopes, 1965, Description du royaume de Congo et des contrées environnantes, traduite de l'italien et annotée par Willy Bal, 2^e édition, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, p. 253p.

¹⁷ O. Dapper, 1686, *Description de la Basse Ethiopie*, [extrait de Description], Amsterdam, in fd., p. 320-409

anonyme de la précieuse *Historia do reino do Congo* (XVII^e siècle) ont fait de belles descriptions ethnographiques de certains groupes kongo. Ils n'ont malheureusement pas écrit une ligne sur les Dondo et les Sundi de Boko-Songho. Cependant, les Dondo et les Sundi étant des Kongo, les généralités que ces auteurs donnèrent sur les Kongo nous permettent aujourd'hui de nous faire une idée de la culture et de la civilisation des Dondo et des Sundi aux âges anciens.

Dans les bibliothèques et les centres de documentation de Brazzaville, nous avons consulté des auteurs dont les travaux sur les Kongo du Congo-Brazzaville s'inscrivent dans une période récente : Gilles Sautter²⁰, Georges Balandier²¹, Marcel Soret²², Côme Kinata²³, Jean Mouyabi²⁴, Georges Dupré²⁵, Théophile Obenga²⁶, Dominique Ngoïe-Ngalla²⁷, B. Soderberg²⁸, Abraham Ndinga Mbo²⁹, Martial Sinda³⁰, Dominique Desjeux³¹, Bernard Nkaloulou³², etc. Le problème est que, en dehors de Ndinga Mbo³³ qui y a consacré un long développement aux

¹⁸ G. A. Cavazzi, 1732, *Relation historique de l'Ethiopie occidentale : contenant la description des royaumes de Congo, Angolle et Matamba*, tome 1, traduit de l'italien et augmenté de plusieurs relations portugaises des meilleurs auteurs par Jean-Baptiste Labat, Paris, Delespine le fils, 522p.

¹⁹ J. F. de Rome, 1964, *La fondation de la mission des Capucins au royaume de Congo (1648)*, traduite de l'italien par François Bontinck, Paris, Béatrice-Nauwelaerts/Louvain, 145p.

²⁰ G. Sautter, 1966, *De l'Atlantique au fleuve, une géographie du sous-peuplement*, Paris, Mouton, 1102p.

²¹ G. Balandier, 1973, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Hachette, 535p.

²² M. Soret, 1959, *Les Kongo Nord-occidentaux*, Paris, PUF, 144p.

²³ C. Kinata, 2001, *Les ethnochefferies dans le Bas-Congo français : collaboration et résistance 1896-1960*, Paris, L'Harmattan, 253p.

²⁴ J. Mouyabi, 1979, *Essai sur le commerce précolonial et protocolonial au Congo méridional (XVII^e début XX^e siècle)*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, 407p.

²⁵ G. Dupré, 1985, *Les naissances d'une société, espace et historicité chez les Beembe du Congo*, Paris, ORSTOM, 418p.

²⁶ Th. Obenga, 1973, *Introduction à la connaissance du peuple de la République Populaire du Congo*, Brazzaville, Librairie de Brazzaville, 141p.

²⁷ D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari : origines et migrations XIII^e-XIX^e siècles*, Brazzaville, PUB, 163p.

²⁸ B. Soderberg, 1975, 'Les figures d'ancêtres chez les Beembe'. Traduit du suédois par Carl-Ove Bergman, *Arts d'Afrique Noire*, 13, 14, Printemps-Eté, p.p.17-50.

²⁹ A. C. Ndinga Mbo, 1984, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo*, tome1, Brazzaville, éditions Bantous, 151p.

³⁰ M. Sinda, 1972, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme-matsouanisme-autres mouvements*, Paris, Payot, 390p.

³¹ D. Desjeux, 1987, *Stratégies paysannes en Afrique noire : le Congo (Essai de gestion de l'incertitude)*, Paris, L'Harmattan, 263p.

³² B. Nkaloulou, *Dynamique paysannes et développement rural au Congo*, Paris, L'Harmattan, 260p.

³³ A. C. Ndinga Mbo, 2006, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo-Brazzaville. Les Ngala dans la Cuvette congolaise XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, p.79-84.

Ngala « gens d'eau », si ce n'est en termes allusifs, aucun autre auteur n'a abordé la question de la terre. Mais ce peuple n'a pas les mêmes réalités écologiques avec ceux dont il est question dans cette étude. Pour cette raison et tenant compte de leur histoire d'installation, Ngala et Kongo n'ont pas la même vision de la terre. Ils ne lui donnent pas les mêmes interprétations sociologiques. Nous sommes néanmoins conscient que son seul mérite réside dans cette originalité. Au centre de documentation du Codesria à Dakar où nous avons séjourné du 2 au 28 septembre 2009, nous avons eu une documentation abondante sur notre objet d'étude.

Viennent ensuite les documents d'archives de la Sous-préfecture et du tribunal de moyen exercice de Boko-Songho. Ces sources ont permis de nous rendre compte combien la question foncière demeure cruciale dans le district de Boko-Songho où, en permanence, Dondo et Sundi soulèvent au quotidien la question de la terre.

Soulignons enfin l'intérêt qu'a présenté la lecture d'un certain nombre de documents d'archives de la Mairie centrale de Brazzaville. Parmi les archives consultées, viennent au premier rang les J.O (Journaux Officiels) de la période coloniale et post coloniale. Dans les J.O de la période coloniale, surtout, nous avons puisé toute une série d'informations relatives aux différents régimes fonciers appliqués au Moyen-Congo. Ces informations ont complété fort heureusement les rares renseignements puisés aux archives nationales concernant notamment le regroupement de villages en AEF. Ce regroupement de villages a eu des incidences considérables sur le rapport de l'homme à la terre, sur les relations interlignagères et, surtout, dans l'exercice du pouvoir entre *mfumu kanda*.

Après les documents écrits, viennent les sources iconographiques. Pour l'essentiel, il s'agit des cartes géographiques dressées par les explorateurs coloniaux et conservées au Centre de Recherche Géographique et de

Reproduction Cartographique (CERGEC), ancien Institut géographique de Brazzaville. Il s'agit de la carte de l'Afrique centrale au 1/200 000 ; des cartes sur le Pool et la Vallée du Niari dressées par L. Jacob en 1886, E. Dupont en 1889 et Marchand (1896-1898).

De même, nous avons consulté la carte de J. Cholet « Itinéraire du Kouilou-Niari entre 1885 et 1887 », celle de la « Mission de Mr Barreau Administrateur chez les Babembes en 1906 » ainsi que celle produite par Charles De Chavannes en 1887 intitulée « Cartes du Bas-Congo et du Kouilou-Niari ».

Toutes ces cartes nous ont permis d'identifier et de localiser les anciens groupes ethniques kongo (Bembe, Sundi, Kamba, Kunyi, Dondo) qui ont peuplé la Vallée du Niari. Boko-Songho, ses Dondo et Sundi y apparaissent correctement localisés. La carte du pays de Boko-Songho élaborée par le ministère du Plan, en 1983, dans le cadre des opérations villages-centres, n'est pas en contradiction, du point de vue de l'occupation ethnique de l'espace, avec celles dressées plus d'un siècle avant par les explorateurs coloniaux. D'une manière générale, et par rapport au dispositif actuel de l'occupation spatiale par ces mêmes groupes ethniques kongo, on réalise, mis à part les Bwende qui ont complètement disparu de l'espace, qu'ils n'ont pas suffisamment bougé. Leurs frontières, entendues comme des espaces-mondes où plusieurs cultures se mêlent et se confondent, sont restées non étanches mais relativement intactes. Protégé par le bouclier de sa langue et de sa culture, chaque groupe est resté dans les limites de son territoire. Replacées dans l'espace, les sociétés kongo de la Vallée du Niari donnent l'impression d'un désordre spatial ethnique, comme l'affirme D. Ngoïe-Ngalla :

Consultez une carte ethnique du Congo, feuillotez quelque ouvrage d'ethnographie sur le même pays, la première impression est une impression de

*désordre très grand, de juxtaposition de sociétés sans lien entre elles ; une véritable mosaïque*³⁴.

Une simple observation, cependant, puisqu'au fond, sur le registre culturel dont la langue est l'expression achevée, ces sociétés sont cimentées par une profonde unité culturelle.

Dans le contexte ethnique kongo de la Vallée du Niari, où la littérature des chroniqueurs des XVI^e-XVIII^e siècles est restée peu bavarde sur les peuples et le problème étudiés ici, l'anthropologie historique comme approche nous semble pertinente pour aller au détail du détail des faits à analyser. De même, l'histoire du pays de Boko-Songho, vue de l'intérieur, peut s'appuyer sur une multitude de matériaux et de moyens. Toutefois, à cause des difficultés à trouver une tradition écrite et archéologique spécifique à ce pays, du point de vue de l'approche méthodologique, il se pose la question suivante : est-il possible d'entreprendre une étude historique sur les Sundi et les Dondo, en particulier sur leur culture, et leur mentalité sans se référer à l'anthropologie ? Il est difficile de dire aisément non. Dans la mesure du possible, l'analyse, l'explication et la comparaison viendront renforcer cette approche anthropo-historique.

Grâce au recoupement de toutes ces sources (traditions orales, onomastiques et documents écrits), il a été possible d'écrire l'histoire foncière des Dondo et des Sundi du pays de Boko-Songho selon un plan que nous allons présenter maintenant. Ce plan se structure en trois parties comptant chacune d'elles trois chapitres.

La première partie est consacrée à la connaissance de l'espace géographique de nos deux communautés. Le travail consiste à décrire l'espace géographique que Sundi et Dondo peuplèrent progressivement, depuis une date

³⁴ D. Ngoïe-Ngalla, 1993, « Les fondements culturels de l'unité des peuples du Congo », in *Cahiers congolais d'anthropologie et d'histoire*, tome 13, p.110.

que probablement, faute de sources, nous ne connaissons sans doute jamais. Dans ce contexte de l'installation du peuplement, le propos consiste à montrer que nos Sundi et Dondo, Kongo, certes, s'étaient individualisés, comme groupes à part, selon le processus complexe de formation d'un groupe ethnolinguistique. Cette formation s'était faite lentement, de façon insoupçonnée, à partir d'éléments culturels d'origine hétérogène. Progressivement, génération après génération, ces éléments avaient fini par se structurer autour d'une même vision du monde, en fait des valeurs culturelles fondamentales collectivement partagées avec les autres Kongo voisins. De la sorte, ils ont tous développé une même approche juridique du statut de la terre. Celle-ci permet de saisir les différentes articulations logiques d'appropriation anthropologique de la terre ainsi que les modalités d'accès à celle-ci.

La deuxième partie se penche sur les modalités de structuration de l'espace par les groupes lignagers et claniques. Elle examine l'organisation sociopolitique de ces groupes ainsi que la relation complexe et irrévocable que chacun d'eux entretient avec sa terre. En effet, l'espace territorialise le groupe, ce dernier le met en valeur. Il construit une vision qui structure la terre en différents espaces habités. Parmi les êtres qui peuplent la terre, les esprits chthoniens, *mikisi*, *bisimbi*, et les esprits des ancêtres, *bakulu*, sont des marqueurs forts de l'imaginaire dondo et sundi. Ce sont des divinités qui donnent au statut de la terre son poids symbolique et affectif. Et pour sceller définitivement ce statut juridique, nos Kongo de la Vallée du Niari ont inscrit la terre dans leur tradition orale (proverbes, chants, contes, etc.). Cette partie examine enfin les différentes composantes de la terre en tant que richesses, ou patrimoine du lignage. Elle met ses composantes en rapport avec les règles juridiques coutumières qui les régissent.

La troisième partie examine les ressorts du droit foncier coutumier et moderne. Concernant le droit foncier traditionnel, elle détermine les droits du

groupe et de l'individu sur la terre en fonction de son identité et de son statut social. Le droit foncier traditionnel définit tout. Il définit de façon pertinente les différentes règles qui régissent les relations de la communauté à la terre. Immuable et vigilant, le droit traditionnel allait être cependant récusé par le droit moderne dès le début de la période coloniale. Sur la base du fallacieux argument de « terres vacantes et sans maître » et du Code civil qu'elle introduit en AEF, la France métropolitaine se fit passer pour le seul propriétaire de la terre. Dès lors, la terre indigène fut traversée par divers droits contradictoires qui amorcèrent la dualité des règles foncières qui ouvrent une longue période de conflits. A travers une série de textes juridiques qu'il initie en des périodes disproportionnées, l'Etat post colonial contribue à maintenir le climat conflictuel entre différentes forces en présence. Cette troisième partie montre aussi que les conflits nés de la terre sur le territoire dondo et sundi du pays de Boko-Songho sont la conséquence du choc des civilisations (moderne et traditionnelle) et de transformations socioéconomiques induites par ce choc. Elle trace l'itinéraire de ces conflits et révèle les modes de leurs règlements conformément à la tradition.

PREMIERE PARTIE :
LE PAYS ET LES HOMMES

La mention qui est faite sur Boko-Songho dans la littérature précoloniale ne concerne que son cuivre. Celui-ci a fait une sorte de consensus entre auteurs, pour dire l'important rôle qu'il a joué dans la dynamique des échanges entre groupes. En aval de ces échanges, cette littérature relève aussi les fonctions sociales de ce cuivre ainsi que son importance stratégique pour les groupes kongo et teke, obligés de guerroyer de temps en temps afin d'en assurer le contrôle. Dans le pays de Boko-Songho, le cuivre avait donc éclipsé d'autres faits historiques dignes d'intérêt.

Après avoir tracé l'espace et en donner la connaissance anthropologique des sols, cette première partie se propose de relever les contradictions liées à la croissance démographique au temps du Congo-français, territoire colonial où s'insère le pays de Boko-Songho. Elle soutient aussi le caractère ancien de ce pays. Les Sundi et Dondo s'y sont installés à la suite d'un processus de formation ethnique long et complexe, probablement avant la constitution de Nsundi en entité administrative et politique travaillant pour le rayonnement de Mbanza-Kongo de laquelle elle répondait directement.

Le *terminus ad quem* de cette partie ouvre une série d'hypothèses qui répondent à la question : comment Sundi et Dondo ont-ils fait pour s'approprier leurs terres ? Les hypothèses convoquées s'efforcent à montrer, toutes, les procédés possibles utilisés par différents groupes lignagers pour prendre possession de l'espace qui deviendra des siècles plus tard ce qu'on appelle aujourd'hui le pays de Boko-Songho. Dans le processus d'appropriation des terres, le fait important, ici, c'est le rituel qui est exécuté à cet effet. C'est lui qui ouvre à chaque membre la voie d'accès à la terre de son groupe, de jouir d'elle à partir d'un ensemble d'activités économiques.

CHAPITRE I : LE PAYS DE BOKO-SONGHO

Pour l'historien, comme pour le géographe, à partir de visées spécifiques, le milieu naturel mérite toujours des analyses qui aident à comprendre certaines relations fondamentales entre éléments composites ou constitutifs de celui-ci. En effet, le paysage annonce la terre, la combinaison nature, hommes et techniques. Il est le reflet de la présence de l'homme et de sa culture. Cette réalité explique les motivations des groupes humains à rester le plus longtemps possible à l'intérieur d'un espace qui leur fut d'abord étranger.

A quelques nuances près, le territoire de Boko-Songho n'échappe pas aux réalités géographiques qui influencent l'ensemble de l'étendue spatiale qu'on appelle la « Vallée du Niari ». Mais comme nous le verrons, dans l'acception restreinte qui correspond à l'aire de peuplement dondo et sundi du pays de Boko-Songho, la Vallée du Niari n'est pas véritablement une vallée, mais une série de plateaux sur lesquels se bouclent l'horizon du territoire kamba et une vaste plaine qui bute, dans sa partie sud, sur la rivière Loa.

I- Une localisation géographique aux origines du peuplement du pays de Boko-Songho

Les Dondo appartiennent à un ensemble de groupes culturellement proches que pour cette raison D. Ngoïe-Ngalla appelle Kongo de la Vallée du Niari. Cependant, un certain nombre de particularismes les distinguent de ces autres Kongo, et même de ces Sundi qu'une erreur administrative plaça dans le territoire des Dondo, sans doute par ignorance de ces particularismes distinctifs. L'aire culturelle kongo, comme on le sait, court de San Salvador, au nord de l'Angola à la Vallée du Niari. Cette dernière constitue sa limite géographique nord. Ici (dans la Vallée du Niari) habite cet ensemble de communautés culturelles que D.

Ngoïe-Ngalla, on vient de le voir, appelle “Kongo de la Vallée du Niari”, par opposition aux Kongo du Congo inférieur. Ces Kongo de la Vallée du Niari se distribuent en cinq groupes occupant chacun un espace parfaitement délimité. Il s’agit des Kunyi, des Bembe, des Kamba, des Dondo et des Sundi. Les deux derniers groupes sont ceux sur lesquels nous avons choisi de travailler.

Peut-être à cause de la configuration particulière de leur territoire, où le découpage administratif colonial n’avait pas tenu compte des limites ethnolinguistiques des territoires de ces deux groupes, les Sundi trouvèrent-ils territoire à l’intérieur du territoire dondo. Cette situation allait être à l’origine de nombreux conflits juridiques lorsqu’il s’agira de désigner les propriétaires d’un certain nombre de parcelles. Une telle situation d’imbrication de ces deux communautés ainsi que de leurs clans respectifs est assez spécifique au district de Boko-Songho.

L’étendue géo-spatiale que les Kongo de la Vallée du Niari appellent “Mbuku-Nsongo”, est la contrée comprise entre le territoire kamba formant arc de cercle autour du pays de Mbuku-Songo dans sa partie nord-ouest ; celui des Dondo de Mfouati au nord-est ; le pays manyanga (République Démocratique du Congo) à l’est. Au sud, la Loa constitue sa frontière naturelle avec les Sundi de Londela-Kayes.

Boko-Songho, en effet, à cause de ses mines de cuivre et de plomb était devenu en quelque sorte un « espace-monde », une localité mythique que beaucoup souhaitaient voir. La contrée fournit aussi les pointes d’ivoire, des nattes, des fibres et des amandes de palmiers. Amorçés à une époque difficile à déterminer, les échanges entre communautés à travers le commerce de longue distance avaient amplifié puis accélérés, à partir du XVIII^e siècle, le réseau d’échanges structurés autour d’un certain nombre de pôles de gravité. Ceux-ci assuraient le relais des personnes et des biens directement intégrés dans le circuit de ces échanges.

Boko-Songho, centre industriel et commercial dynamique, est ainsi régulièrement fréquenté par les Kongo de la Vallée du Niari (Kunyi, Bembe, Kamba et Sundi de Kimongo et de Londela-Kayes), cela va de soi car ils sont chez eux : les gens du roi de la lointaine côte du Loango, les Teke du lointain pays de Zanaga (spécialistes de la métallurgie du fer, ils cherchent à troquer le fer contre le cuivre) et les Manyanga de l'ex-Congo belge. Il n'est pas impensable que parmi ceux qui venaient à Mbuku-nsongo, beaucoup y restaient, s'installaient et faisaient souche, sans esprit de retour. L'appartenance d'un certain nombre de ces étrangers à certains clans doondo de la contrée de Boko-Songho favorisait leur installation. Pouvaient s'installer aussi, des amis que des liens anciens d'amitié avaient fini par intégrer dans le groupe de l'hôte.

Ces liens d'amitié solide, fruit de la constitution d'une chaîne d'échanges fondée sur la confiance mutuelle entre partenaires (*nkaayi*, *ndiku*) ou amis, ne se sont pas formulés de façon spontanée. Leur conclusion a duré le maximum de temps qu'il fallait, par une longue fréquentation avant de devenir des amis. Généralement, dans cette société tournée vers l'hospitalité, l'union de deux amis scellait durablement l'union de leurs lignages au point que la terminologie parentale finissait par préparer l'intégration des uns et des autres.

D'autres, les non libres, s'installaient sur les terres de leurs maîtres, avec la possibilité, s'ils manœuvraient bien, d'intégrer la parentèle du maître, sans malheureusement toujours réussir à dissimuler leurs origines serve à la mémoire collective ; même après plusieurs générations. Ces étrangers représentent ainsi un facteur de conflits futurs touchant la propriété de la terre.

Les autochtones du territoire de Boko-Songho eux-mêmes, ou du moins ceux qui se disent tels paraissent ne pas l'être toujours, du moins un certain nombre d'entre eux. En effet, à propos de ces autochtones, la tradition parle de *Badondo ba Mwanda Mbambi* et de *Badondo ba Mbuku-songo*. Comme si ceux de Mwanda Mbambi n'avaient pas toujours été là, et les premiers arrivant étant

les Dondo de Mbuku Nsongo, qui seraient ainsi, si on en croit la tradition, les premiers propriétaires de Boko-Songho. La vérité est tout autre, naturellement. Les traditions des Ambuun depuis migrés au Kwango en République Démocratique du Congo place leur territoire d'origine dans un espace qui est vraisemblablement celui occupé par les Dondo maintenant. Donc, dans cette hypothèse, les Dondo de Boko-Songho ne sont pas premiers occupants du *kidondo* qui, territoire, langue et culture, s'était formé lentement à partir d'éléments hétérogènes venant de plusieurs horizons culturels. Le petit territoire de Boko-Songho s'est peuplé de la même façon.

Ce flou dans l'histoire de l'installation des Dondo de Boko-Songho sera source de conflits lorsque différents protagonistes revendiqueront des droits vites contestés. Surtout que, au vu du nombre considérable des clans recensés propriétaires de leurs terres, le territoire de Boko-Songho apparaît vite exigü et pose de façon cruciale et récurrente le problème de la propriété de la terre.

II-Le territoire de Boko-Songho

Le territoire ainsi présenté compte une superficie de 1360km², d'après le DSRP³⁵. Son couvert végétal n'est pas le même partout. En effet, il existe à plusieurs endroits la forêt galerie qui longe les cours d'eau sur de grandes distances. Certaines forêts de ce territoire, à cause de leur grande surface et de la nature de leurs essences, appartiennent bien à la catégorie des forêts équatoriales. C'est le cas de la forêt de *Mazinga* qui, sur son flanc ouest, part depuis le village de Kissenga en pays sundi, traverse le territoire dondo avant d'aller se perdre sur les plateaux d'Aubeville en pays kamba. En aval de la *Loa*, la grande forêt de *Kingi*, borde celle-ci jusqu'à sa chute dans la *Loudima* ; séparant ainsi le territoire de Loundela-Kayes de celui de Boko-Songho.

³⁵DRPS- Perspective démographique de la Bouenza, Mars 2001, Madingou.

Des forêts des ‘Plateaux dondo’ comme de celles du ‘Sud du district’, l’homme tire une partie importante de sa subsistance : les feuilles, les champignons, les plantes et leurs racines pour les soins de santé et de beauté, le bois pour l’économie domestique, les petits et les gros gibiers, etc. De la période précoloniale aux débuts de la colonisation, des espèces animales telles que l’éléphant, depuis disparu, ont vécu dans ces forêts. Toutes les grandes forêts portent chacune leurs noms. Ces noms ne furent pas donnés au hasard à ces forêts. Chaque nom identifiait le clan ou la communauté propriétaire. Ces forêts servent aussi de frontières intercommunautaires et/ou de trait d’union entre villages. Parmi elles avaient existé de sacrées qui soumettaient, avant d’y entrer, l’homme à un certain nombre de prescriptions rituelles contraignantes.

La forêt sacrée chez les Africains en général et les Kongo en particulier est un espace boisé : colline, trou, rocher, cours d’eau, habités par une divinité particulière³⁶. Gadou précise :

La forêt sacrée, comme lieu de culte et de sacrifice est ce moyen à travers lequel les villageois demandent à Dieu, et en même temps, reçoivent de lui les bienfaits dont ils ont besoin pour leur vie sur terre. En effet, la forêt sacrée est un médiateur par lequel la communauté villageoise exprime et transmet sa foi par le culte qui y est rendu dont le but est de parer tout ce qui peut constituer une menace pour la communauté tout entière³⁷.

Ces forêts constituèrent aussi des cachettes au temps de la traite des nègres comme au temps de la colonisation.

³⁶ D. M. Gadou, 2001, « Forêt sacrée : espace symbolique », in *Annales de l’université Marien Ngouabi*, vol. 2-N°1, p. 42.

³⁷D. M. Gadou, 2001, « Forêt sacrée », *ibid*, p. 43.

Les enquêtes de terrain ont clairement révélé que quand deux ou trois groupes lignagers avaient un conflit foncier, certains membres des lignages en conflit se retiraient dans leur forêt sacrée ; là, ils invoquaient leurs ancêtres, leur faisaient des libations, attendant d'eux qu'ils interviennent en leur faveur.

Sacrées ou non, les forêts sont entourées par une savane arbustive, *hymenocardia*, *combretum*, etc. Dominante, cette savane, change de colorie suivant les saisons. Vertes aux pluies d'octobre, blond et jaune à partir de mai, tel un immense champ de blé mur³⁸. Arrive alors le feu de brousse qui consume tout, en saison sèche, entre juin et septembre. Après le passage du feu, une couche noirâtre de cendre et de débris de chaumes recouvre le sol. La nature semble agoniser. C'est de cette façon que, ouverte au labour, la nature s'est éternellement recyclée. D'ailleurs, sauf fausse manœuvre ou mauvaise foi de quelques rares individus, on ne brûlait pas la savane sans que les *mfumu*, c'est-à-dire les propriétaires de la terre se soient accordés sur une date.

A l'intérieur du village, le *mfumu* s'appuyait sur son « Chargé de la communication » qui passait dans les villages voisins pour donner l'information : c'est le *lubokolo* (appel) ou le *mbilangaanda* (appel du dehors).

Les conditions météorologiques du territoire de Boko-Songho se ressentent de la configuration géographique générale de la Vallée du Niari. Pour l'ensemble de cette vallée, avant l'actuel changement climatique, les températures moyennes mensuelles variaient entre 22 et 26°C, et la moyenne annuelle se situait aux alentours de 25°C³⁹. Dans le cas spécifique du territoire de Boko-Songho, situé sur un haut plateau, la température moyenne mensuelle se situait entre 21 et 27°C, avec des écarts absolus importants. En saison sèche, on enregistrait des minima

³⁸ C. Kinata, 1980, *L'évolution économique et sociale des Bakongo du Mbula Ntangu (Pool-Congo) 1896-1942*, thèse de doctorat 3^e cycle, Université Paris VII, p. 13.

³⁹ République Populaire du Congo, 1982, *Opérations villages-centres (Rapport définitif-étude 1982)*, tome1, Région de la Bouenza. Pays rural de Boko-Songho, Paris, Promoci, p.11.

de 12 à 13° le matin⁴⁰. Ici encore, à cause des mêmes phénomènes du changement climatique, les choses ont changé.

L'observation du calendrier agricole commun aux Dondo et aux Sundi de Boko-Songho, ainsi que leurs populations avoisinantes permet de relever l'existence de cinq types de saisons climatiques qui se succèdent les unes après les autres :

- Le *ntombo* : la première saison des pluies qui débute à partir du mois d'octobre et qui se termine en décembre. Ce moment dit de *mvula za ntete* en *sundi* et *mvula zi ntete* en *dondo*, est une période déterminante pour les paysans, car c'est un moment propice pour les plantations et l'ensemencement ;
- Le *mwanga* ou *lwuanga* : la saison où les pluies marquent une sorte d'arrêt, entre janvier et février. Au cours de cette période dite de "petite saison sèche", le soleil est ardent dans un ciel pur. C'est au cours de cette période que les paysans récoltent ce qu'ils avaient semé en octobre ;
- Le *ndoolo* : la deuxième saison de pluies. Cette saison, qui se situe entre le mois de mars et la mi-mai, se distingue du *ntombo* par la permanence et la régularité des grandes pluies, leur durée et la quantité d'eau très élevée qui tombe du ciel. Cette période est aussi marquée par une saturation du calendrier agricole. Cette recrudescence d'activités agricoles se poursuit jusqu'au *kisihu* ;
- Le *kisihu* : c'est la saison sèche, en fait, une saison de rémission des pluies où il fait très frais entre juin et août. Cette saison est relativement longue. Elle commence à la mi-mai et s'achève à la mi-août ;
- Le *mbangala* : saison qui s'inscrit dans le prolongement du *kisihu*. Seulement, avec le *mbangala*, qui intervient au mois de septembre, on assiste à un retour de grosses chaleurs dans un ciel souvent dégagé. Au

⁴⁰ République Populaire du Congo, *Ibid*, p. 4.

cours de cette saison, les eaux des rivières et des étangs baissent de façon significative. Les paysans associent les activités agricoles à celles de la pêche.

Les activités de pêche seraient tout simplement utopiques s'il n'existait un réseau hydrographique qui arrose ce territoire. En effet, dans les plaines et les vallées encaissées qui coupent les plateaux schisto-calcaires et gréseux, existe une multitude de rivières qui rendent très dense le réseau hydrographique du territoire de Boko-Songho. Ces rivières sont très fréquentées par les villageois pour leur baignade, les besoins du ménage (eau de boisson, rouissage du manioc)⁴¹. La *Loudima*, qui prend sa source dans les plateaux dondo, force le passage sur un relief inégal, traverse les pays dondo, sundi et kamba, avant de se jeter dans le Niari, connu par la tradition sous le nom de Nsundi niadi, c'est-à-dire le fleuve des Sundi. Sur le territoire de Boko-Songho, la *Loudima* reçoit les rivières de moindre importance qu'elle : la *Louvizi*, la *Louamba*, la *Loa*, la *Moutaka*, la *Mpola*, etc. Ces rivières reçoivent à leur tour les eaux drainées par une multitude de petits cours d'eau. Ce réseau hydrographique dont bénéficie l'ensemble du territoire de Boko-Songho satisfait entièrement les populations locales, sauf celles de Boko-Songho poste, pauvre en sources et qui ne trouve pas son compte dans les petites rivières souvent souillées de déjections humaines. Cette difficulté est d'ailleurs contemporaine et se conjugue avec la poussée démographique consécutive à la mise en œuvre et au développement des structures administratives et scolaires à Boko-Songho centre. Selon les informations recueillies à Boko-Songho, avant les années 1920, cette eau était puisée et directement consommée par les populations.

En gros, le pays de Boko-Songho bénéficie des conditions naturelles, pour l'essentiel, satisfaisantes. Le territoire est riche et les populations ont toujours

⁴¹ J.-L. Frezil, 1983, *La trypanosomiase humaine en République Populaire du Congo*, Paris, ORSTOM, p. 78.

produit. Dans son rapport de voyage effectué à l'intérieur de ce territoire, l'Administrateur Vittu de Kerraoul écrivait en 1897 :

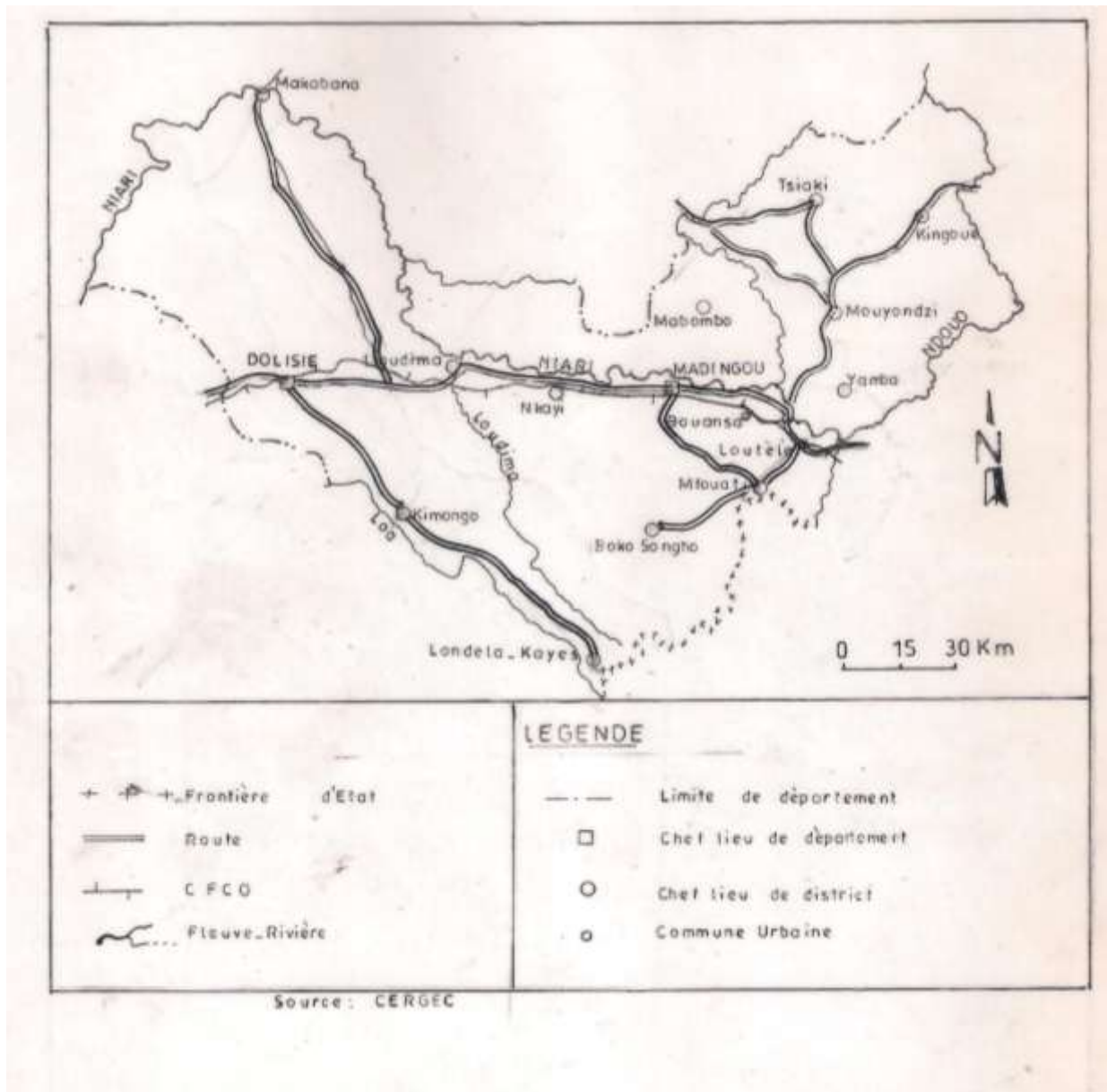
Le pays est très riche, produit beaucoup ; de nombreux villages viennent apporter – en toutes saisons – des quantités de manioc préparé, - (grands pains pesant jusqu'à 5kg) en si grande abondance qu'on pourrait tout acheter, si les rations fournies aux caravanes et des envois faits à Brazzaville n'assuraient pas l'écoulement de tous les produits d'alimentation du pays, qui, en outre fournit des ignames de première qualité, des patates, etc.⁴²

On voit dans ces propos de l'administrateur français, un dynamisme agricole conquérant des populations. Et cela ne peut être autrement, car l'espace est propice aux activités agricoles. Dans ce pays, les bouches à nourrir chaque jour augmentent au rythme de la croissance démographique de l'ensemble de la population. Travailler et travailler toujours est presque un credo pour l'ensemble des populations de la Vallée du Niari.

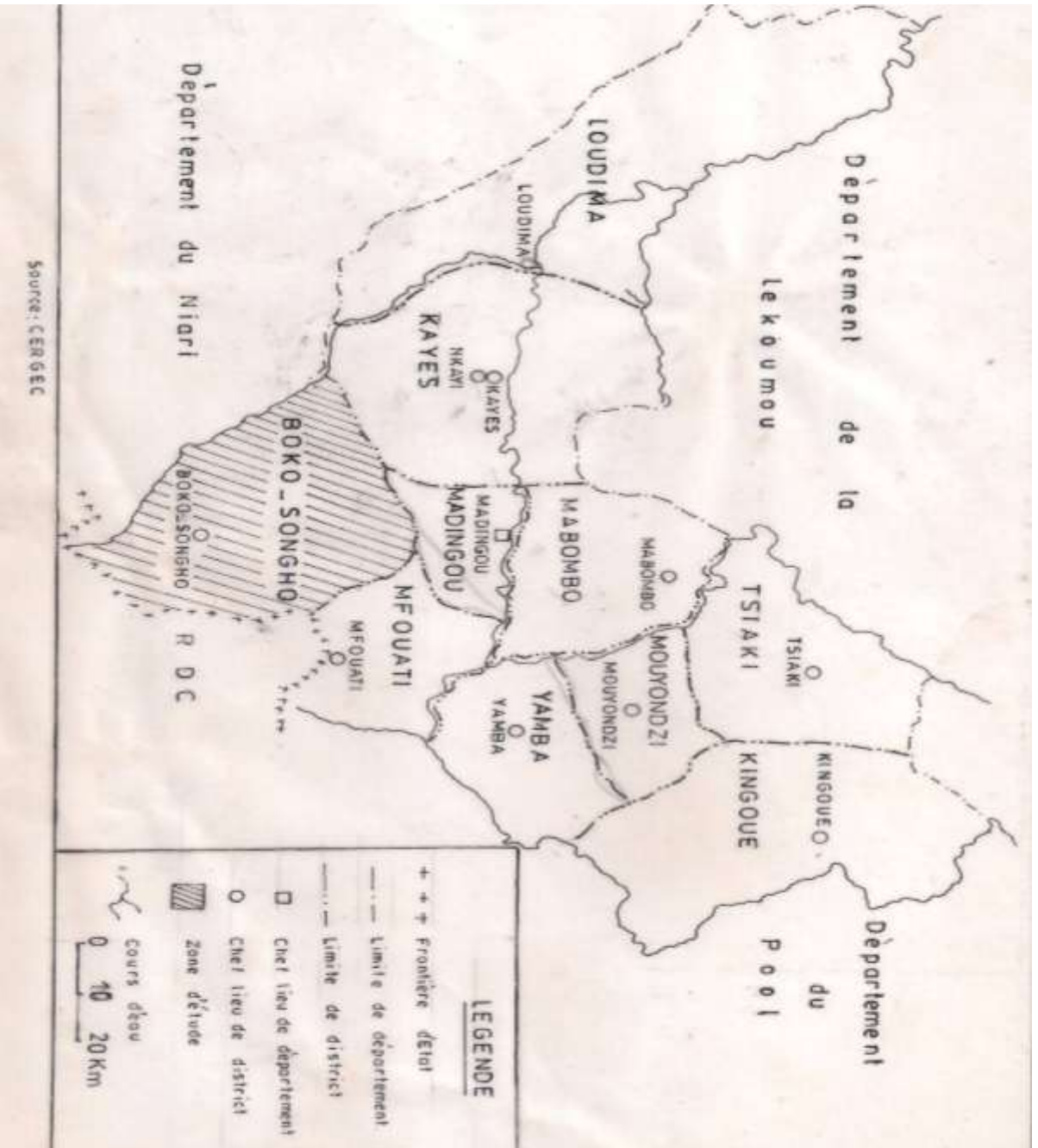
Mais on peut regretter tout de même l'absence de données quantitatives dans les notes de l'administrateur Kerraoul. Les données quantitatives ont l'avantage d'appréciation à sa juste valeur l'effort au travail des populations de cette époque et le résultat de cet effort.

⁴² Vittu de Kerraoul, Rapport de voyage, 1897, SOM Gabon-Congo, IV. 10.

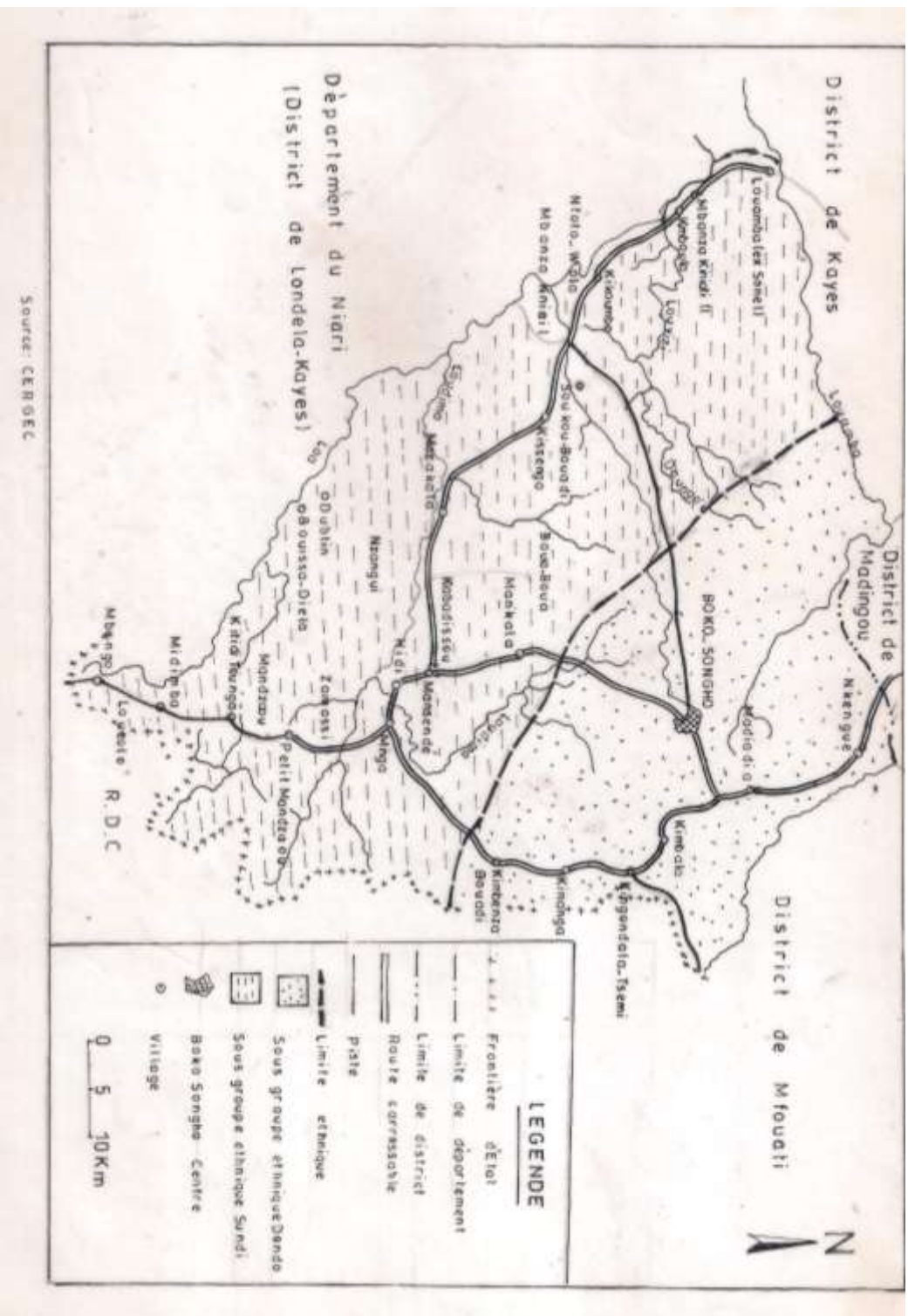
Carte n°1 : La Vallée du Niari



Carte n°2 : Département de la Bouenza (localisation du pays de Boko-Songho)



Carte n°3 : Pays de Boko-Songho (Localisation des ethnies)



Source: CERDEC

Ces observations montrent un terroir très riche, adonné aux activités de labour, et cela explique l'attachement de la population à cette contrée où elle développe, bien qu'empiriquement, de grandes connaissances agronomiques. Les choses n'ont pas changé depuis, nous sommes dans la continuité d'une histoire vieille de plusieurs siècles, de plusieurs millénaires peut-être ; vieille dans les activités agricoles de ce peuple et vieux sans doute aussi le statut de la terre.

III-La connaissance des sols

Ils sont désormais connus grâce aux travaux entrepris dans la Vallée du Niari, à partir de 1947 par H. Erhart et G. Aubert. Ces travaux ont abouti, à partir de 1963, à une classification des sols de cette partie du Congo⁴³. Selon toute vraisemblance, les matériaux originels de ces sols paraissent issus de la décomposition de roches sédimentaires précambriennes appartenant au système du Congo Occidental. Les roches-mères de la Vallée du Niari correspondent, pour l'essentiel, aux différentes couches des formations du système schisto-calcaire⁴⁴.

Dans le cadre restreint du pays de Boko-Songho, ses sols sont de couleur jaune et noirâtre. Ils sont composés de latérite, d'argile de sable. On peut estimer que leur matériau originel est issu de l'altération des sables ocres et de l'argile, puisque ces sols ont parfois une texture sableuse, avec une dominance de sable fin et de sol boueux et argileux le long des rivières. Ces sols possèdent des taux de limon et d'humus assez importants. Ceux-ci sont même considérables sur certains endroits, singulièrement sous le couvert des espaces boisés, où les feuilles et les détritiques accumulés se décomposent sous l'action du temps à y rester.

⁴³Pour connaître cette classification, lire avec intérêt l'ouvrage : République du Congo, *Quinze ans de travaux et de recherches dans les pays du Niari. Les sols de la Vallée du Niari. Etude pédologique et agropédologique*, Paris, ORSTOM, p.9 et suivantes.

⁴⁴République du Congo, Ibid, p.12.

Du point de vue morphologique, on peut relever quatre horizons : un premier, humifère noirâtre, épais et à forte densité racinaire ; un second, humifère homogène, à structure grossière et à densité racinaire plus forte ; un troisième, de capacité maximum et d'épaisseur variable, et enfin un dernier, visiblement ocre, à texture et couleur variant difficilement.

Entre la fin des années 1970 et le début de la décennie 1980, dans le cadre des opérations villages-centres, une mission de recherche entreprise et conduite par le Ministère du plan dans le pays de Boko-Songho concluait au sujet de ses sols :

Ce sont des sols les plus fertiles de la région⁴⁵.

La mission sous-tend cette conclusion affirmative en apportant les résultats d'éléments constitutifs des sols de ce pays qu'elle présente dans le tableau ci-dessous :

⁴⁵ République Populaire du Congo, 1982, *Opération villages-Centres. Région de la Bouenza. Pays rural de Boko-Songho*, tome 3, Paris, Promoci, p.11.

Tableau n°1 : Composition chimique de la terre de Boko-Songho

Bas-fonds de Boko-Songho			Boko-Songho			
			Profil 10		Profil 11	
Profondeur			30	50	0	20
			40	60	20	50
Séries texturales			Al	Sa	La	La F
Sable	grossier		6	29	2	1
0,2-2mm			13	29	25	13
Sable	fin		25	10	23	24
0,05-0,2			16	7	20	23
Limon	grossier		40	25	30	39
0,02-0,05			5,54	.	2,43	2,43
Limon	fin		0,567	.	0,267	0,24
0,002-0,02			9,8	.	9,1	10,1
Argile			9,5	.	4,2	4,2
< 0,002			8,1	8,5	6,5	6,6
Carbone			0,89	1,42	1,11	1,13
%			.			
Azote			.			
%			.			
C/N			.			
%			.			
H.O			.			
%			32,7	17,2	34	45
PH			17,6	9,6	18	23,2
%			.			
Phosphore		total	2,7		12,7	7,2
%			.			
Ca		total	.			
%			18,03	3,35	11,79	12,03
Ca		actif	9,09	3,09	4,17	5,19
%			0,04	0,03	0,09	0,10
Perméabilité	Henin	Loglok	0,14	0,12	0,11	0,12
%			27,30	6,77	16,16	17,44
		Cm/h	27,29	6,76	23,15	17,44
Humidité équi.	PF 2		100	100	70	97
	PF 3					

		PF 4,2			
Eléments	tracés		Cu		
PP0					
"		Hn			
"		Fa			
"		Zn			
"		Ca			
"		Hg			
"		K			
"		Ua			
"		S			
Capacité	totale	d'éch.	T		
"					
Taux	de	saturation	S/T		
%					

Source : République Populaire du Congo, 1982, *op.cit*, p. 12.

Les Dondo et les Sundi se rient des distinctions et des classements de nos modernes. Pour eux, il y a simplement la bonne et la mauvaise terre. Et ils savent s'y prendre.

Pour le Sundi, la bonne terre est dite « *bu toto bua mbote* ». Pour le Dondo par contre, la bonne terre est dite « *mu tooto hu luhu* ». S'en suit alors dans cette catégorie de bonne terre, chez les Sundi comme chez les Dondo, toute une variante nominale de la terre qui permet de ranger, ou de faire l'économie des autres appellations: *kibuma*, *bu toto bua ndanga*, *bu toto bua bomba*, etc. Dans

cette même catégorie de bonne terre, entre en particulier la terre noire, riche en matières organiques des fonds alluviaux, des bordures des étangs, du pied des collines et des autres espaces culturels, ces populations disent : « *mu toto wa ndombe ; bu toto bua ndombe* », ou encore « *mu toto hu ndombe* ».

A l'inverse, suivant la taxinomie dondo et sundi, la mauvaise terre est appelée « *mu toto wa mbi, bu toto bua mbi* » ou « *mu toto wa mbuaki, mu toto hu mbuaki* ». *Mbuaki* désigne la couleur rouge qui n'apparaît pas dans l'analyse savante de la terre. Dans la même grille de la mauvaise terre apparaissent d'autres variétés de terre : *mu toto wa ma kanga* (terre dure et délavée, d'argile compacte ou de termitière), *kinienge* ou *munienge* (le sable).

Dans cette catégorisation de la bonne et de la mauvaise terre existent donc des variantes et des variations caractéristiques d'une connaissance endogène de la terre. La connaissance socio-anthropologique de la terre chez ces deux peuples permet de comprendre que cette connaissance technique de la terre est aussi valable pour le couvert végétal. C'est ce couvert végétal qui renseigne en particulier la femme dondo et sundi sur la qualité de la terre cultivable et des résultats à en escompter. Chaque herbe, chaque arbre a donc son nom local. Celui-ci est générique pour les deux communautés. Au nombre de cette variété d'herbes connues localement et dont la mise en commun constitue le couvert végétal du territoire de Boko-Songho, retenons le *kisioka*, le *kilundu*, les *mabula*, le *nyaanga* ou *luniaanga*, le *kidiadia*, le *lukamu* et le *solosonso*. Et cela révèle la connaissance approfondie que ces populations avaient de leur environnement naturel.

Le *kisioka*, la *kilundu* et les *mabuula* sont trois variétés d'herbes véritablement informatrices sur la bonne terre. Ces types d'herbes poussent un peu partout, mais surtout sur des sols longtemps mis en jachère et à savane grandement arbustive, ayant une structure physique bien meilleure et une teneur organique plus élevée. Le *kilundu* et les *mabula* sont des herbes dont la hauteur

impressionnante signifie, entre autres, que la terre a maintenant une fertilité reconstituée. Pour les cultures d'arachide et de manioc, les femmes les préfèrent aux autres types d'herbes. L'*imperata*, le *lunyanga*, est un envahisseur de surface plane et de champs laissés en jachère. Difficile et moins aimé dans l'univers agricole, le *lunyanga* est cependant recherché par les paysans qui l'utilisent pour la couverture des toits de maisons. Présents dans les espaces humides, dans le lit de grandes rivières, le *kidiadia*, roseau, est difficile à défricher. Cependant, il promet, selon les saisons, la réussite de plusieurs variétés de haricot, de tabac, de bien des fruits et légumes. Le *solosonso* et le *lukamu* sont deux types d'herbes connues pour leur grande capacité de nuisance des cultures.

La connaissance des arbres et des arbustes est aussi parfaite que celle des graminées. Les arbres qui poussent généralement sur le sol du territoire de Boko-Songho sont : le *luhiete*, le *mulolo nseke*, le *mutumbi*, le *mudingindingi*, le *kialamoko*, le *mufiilu*, le *mukiisu*, le *kihiotolo*, etc. Certaines de ces espèces arbustives (*mufiilu*, *mulolonseke*, *mukisu*, *mundingindingi*) produisent des fruits consommés par les populations. A l'état sec, les femmes utilisent ces arbres comme bois de chauffe, dans le cadre de l'économie domestique. A cause de leurs vertus thérapeutiques, ils leur servent aux soins de santé.

L'utilisation des graminées pour les soins du corps par les Kongo de la Vallée du Niari et ceux des autres contrées ne date pas seulement du XVII^e siècle, mais bien au-delà de cette période de l'histoire kongo tourmentée par la traite négrière. Déjà, à la fin du XVI^e siècle, en référence à la connaissance des arbres et des herbes par les Kongo pour les soins de santé, Pigafetta relevait :

Les gens de ce royaume emploient des remèdes naturels, tirés des herbes, des arbres et de leur écorce, des huiles, des eaux, des pierres, que la mère nature leur a montrés. La fièvre est la maladie la plus courante (...). La fièvre se soigne

au moyen de la poudre du bois appelé santal, rouge ou gris, qui est le bois d'aigle. Cette poudre est mêlée à l'huile de palme (...). On se purge le ventre au moyen de l'écorce de certains arbres, (...). Les blessures se soignent au moyen du suc des herbes et des herbes elles-mêmes⁴⁶.

Concernant l'arbre précisément, L. Provost-Isabelle de Courtilles résume sa symbolique et l'utilisation multiforme qui en est fait dans les sociétés traditionnelles africaines :

L'arbre est généralement symbole de vie, de fécondité, de renaissance. Ses fruits fournissent un appoint précieux dans l'alimentation. Ses racines ; son écorce, ses feuilles sont à la base de la médecine et de la magie. Son bois donne la matière des masques. Habité par les puissances surnaturelles, c'est un être animé pourvu d'une force (nyama) qui survit à sa coupe⁴⁷.

Les affirmations de Pigafetta révèlent qu'à cette époque-là déjà, les Kongo avaient une connaissance suffisamment solide de leur environnement naturel. Cette connaissance de la nature a commencé à décliner avec l'entrée en contact de la société kongo avec la culture occidentale.

IV-Des données démographiques difficilement vérifiables

Entre le XVII^e et le XIX^e siècle, combien des Dondo et des Sundi peuplaient l'actuel espace qui porte le nom du district de Boko-Songho ? Cette question reste

⁴⁶ F. Pigafetta et D. Lopes, 1965, *Description du royaume du Congo*, *Ibid*, p.122.

⁴⁷ L. Provost-Isabelle de Courtilles, 2005, *Guides des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan, p.214.

bien évidemment sans réponse satisfaisante. En effet, il n'existe pour ces siècles et la période qui vient immédiatement après le XIX^e siècle aucune documentation, même pas une estimation qui puisse renseigner sur les données démographiques du pays de Boko-Songho. Jusqu'en 1910, les populations dondo refusaient toute subordination européenne, en refusant de se faire recenser. D'ailleurs, les données démographiques du Congo-français, là où elles sont disponibles, donnent des résultats parfois contradictoires, se prêtant mal aux comparaisons. Par exemple, au début du XX^e siècle, Brandon estime à 15 millions d'habitants les populations du Congo-français⁴⁸. Pour la même période, les publications officielles avancent les chiffres de 8 millions, et l'annuaire statistique de l'AEF, en 1906, chiffre à 10 millions la même population⁴⁹.

En effet, la population du Congo-français, dans laquelle s'insère celle du pays de Boko-Songho, est encore mal connue jusqu'en 1920. En 1921, un recensement général de la population voit se rétrécir cette population qui ne se chiffrait plus qu'à 2.858.948 habitants⁵⁰. Deux ans plus tard, c'est-à-dire en 1923, le Gouverneur Général Augagneur estime à 3.041.000 habitants cette population, alors que d'autres sources mentionnent le chiffre de 3.122.000 habitants⁵¹.

Tout porte à croire qu'en fonction des desseins qu'elle poursuivait, des ambitions qu'elle nourrissait et des causes qu'elle défendait, l'administration coloniale s'arrogeait le pouvoir de gonfler ou de réduire les données démographiques.

De Brazza, qui a exploré la Vallée du Niari en 1882 révèle que cette région du Congo méridional est très peuplée et qu'on y trouve plusieurs usines de cuivre

⁴⁸ D. Nsondé, 1986, *Le CFCO et la vie congolaise. Section de Brazzaville et Mindouli 1921-1934*, mémoire de DES, FLSH, université Marien Ngouabi, p.21.

⁴⁹ D. Nsondé, 1986, *Le CFCO*, op.cit, p. 22.

⁵⁰ A. Aïssi, 1978, *La justice indigène et la vie congolaise 1886-1936*, thèse de 3^e cycle, Toulouse Le Mirail, p. 43-44.

⁵¹ *Dossier pour l'étude du chemin de fer Congo-Océan CFCO. Dossier construction*, Brazzaville, INRAP, 1979, p. 60.

exploité par les indigènes⁵². Pourtant, en 1956, cette vallée est présentée maintenant comme une terre ne présentant qu'une faible densité démographique⁵³.

Toutes ces contradictions se présentent à l'historien comme un écheveau difficile à débrouiller. Toutefois, ces imprécisions démographiques sont aussi graves pour le pays de Boko-Songho que pour le reste de la Vallée du Niari. Il est néanmoins possible de suivre l'évolution démographique de cette population dans le contexte historique global du district, notamment à partir de 1974 où nous disposons des premières données démographiques concernant Boko-Songho. A cette date donc, ce district compterait 7.456 habitants, contre 9.216 habitants en 1980⁵⁴ et 10.014 habitants en 1984⁵⁵. En 2001, cette population est estimée à 15.359⁵⁶.

Le véritable inconnu dans ces données démographiques est la répartition par groupe ethnique du chiffre global. A cet inconnu s'ajoute la difficulté de représenter cette population par sexe et par âge. En effet, on ne dispose ni des renseignements statistiques spécifiques aux différents groupes ethniques de Boko-Songho, ni des renseignements concernant la structure de cette même population par sexe et par âge. Les monographies sur les recensements des terres et des villages de ce district, entre 1954 et 1984, donnent des renseignements incomplets, certaines de ces monographies étant devenues inexploitables à cause de l'humidité et des termites. Cette difficulté prise en compte, il est possible de théoriser sur cette population en deux séquences historiques.

D'abord la période précoloniale. Il est pensable qu'au cours de cette période, les populations de l'actuel district de Boko-Songho aient été plus

⁵² H. Brunshwig, 1972, *Brazzaville. Les traités Makoko (1880-1882)*, Paris, Mouton, p. 211.

⁵³ Anonyme, 1956, *Réalités africaines. La mise en valeur de l'A.E.F.*, Maroc, Les Editions Fontana, p. 286.

⁵⁴ République Populaire du Congo, *Projet de développement rural de la région de Montsoumba – Haute vallée du Niari*, Paris, Etienne Julien, p. 13-14.

⁵⁵ RGPH de 1984, vol.3, Résultats définitifs tome V, populations des localités, Bureau central du recensement 1984, p. 21.

⁵⁶ *Perspectives démographiques de la Bouenza*, mars 2001.

nombreuses. Nous formulons cette hypothèse sur la base des affirmations du médecin hollandais Dapper, qui, au XVII^e siècle, soutenait que le Ndingi comptait plusieurs villes, *full of towns*⁵⁷. On sait, à la faveur de certaines sources historiques⁵⁸, qu'en 1620, les Jaga ont envahi et détruit à leur passage le Ndingi. Pourtant un peu plus d'un siècle plus tard, c'est-à-dire en 1731, J.B. D'Anville place ce Ndingi sur sa carte comme un espace politique vivant, solidement structuré. Or, la région de l'actuel district de Boko-Songho était au cœur même du Ndingi. Ainsi, quelle que soit la différence à établir entre la ville selon Dapper et la ville selon la vision conceptuelle de Max Weber, il reste qu'entre le XVII^e et le XIX^e siècle, les estimations démographiques sur cette région de Ndingi confirment Dapper. En 1886, voici ce que rapporte Van de Velde qui traverse la région :

*Le sol est couvert de grandes plantations. La population est très dense, riche et prospère. J'en déduis qu'il y a au moins 50 habitants au kilomètre carré*⁵⁹.

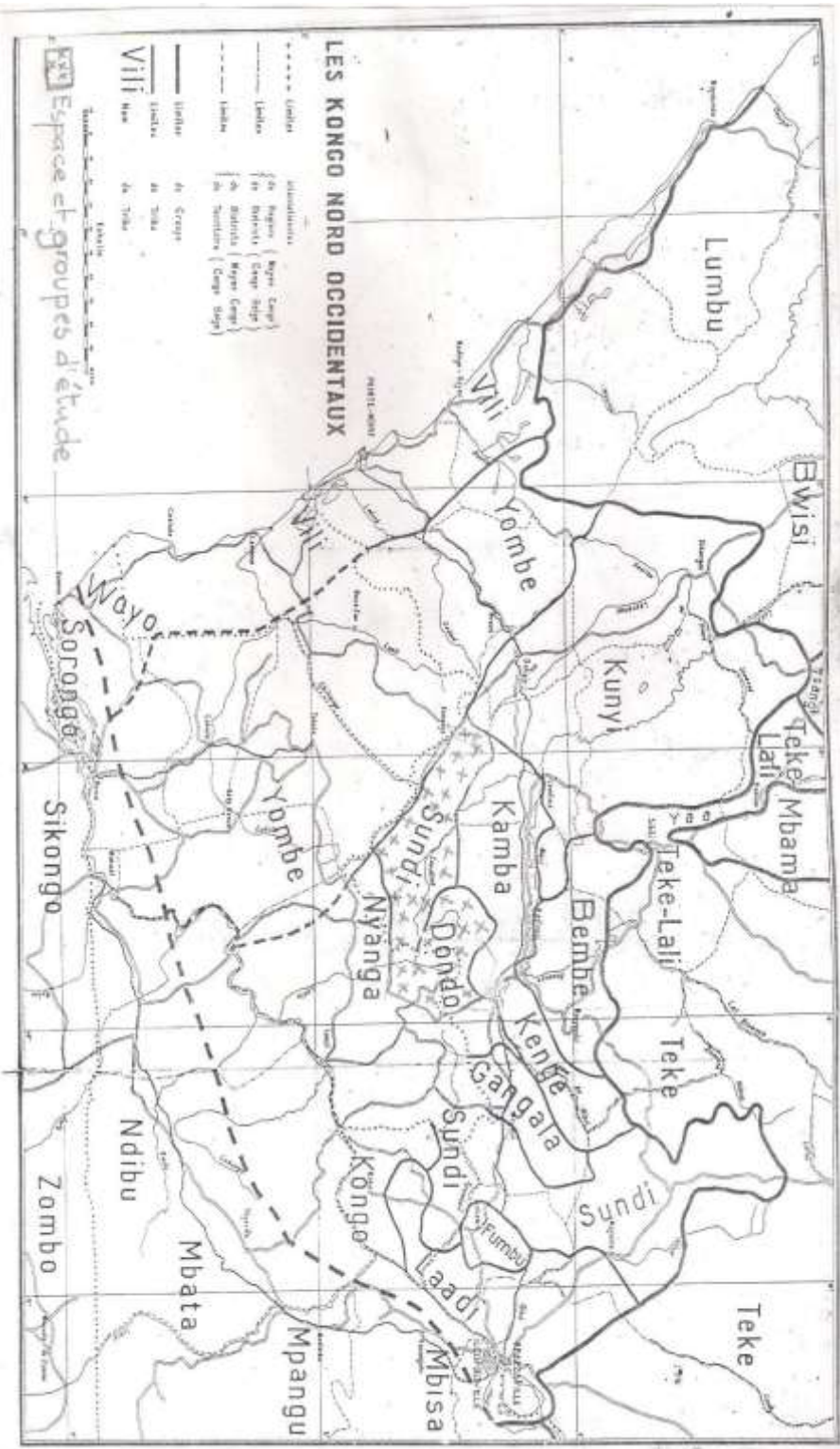
50 habitants/Km². Probablement beaucoup moins que ne le pensait l'officier belge. Mais certainement il n'était pas trop loin de la vérité, car cette contrée est restée à la limite du monde plein. Entre deux explosions de trypanosomiase humaine dont D. Ngoïe-Ngalla (passim) a estimé le cycle à 25-30 ans, il y a beaucoup du monde dans la Vallée du Niari et donc à Boko-Songho.

⁵⁷ O. Dapper, 1686, *Description de l'Afrique*, Amsterdam, Wolfgang, p. 323.

⁵⁸ A. C. Ndinga Mbo, 2007, « L'hinterland congolais des négriers et évangélistes européens avant le XX^e siècle », communication faite à la Table ronde de Mbzanza Kongo, du 19 au 21 septembre 2007.

⁵⁹ L. Van de Velde, 1886, « Les régions du Bas Congo et du Kwilu-Niadi. Usages et coutumes des indigènes », in *Société royale Belge de Géographie*, p. 351

Carte n°4 : Dondo et Sundi de Boko-Songho dans l'espace kongo



Source : M. Soret, 1959, *Les Kongo Nord Occidentaux*, Paris, PUF, p. 116

Ce croît démographique ancien n'est d'ailleurs pas une particularité du Ndingi, district de Nsundi. Mpemba, voisin immédiat du Nsundi, avait déjà connu un boom démographique au temps de Mbanza-Kongo, antérieur à San Salvador des Portugais. Le Père Van Wing⁶⁰, qui en avait recueilli la tradition rapporte que ce boom fut à l'origine des migrations autorisées par Mbanza-Kongo à la suite d'une délibération de l'assemblée des notables. Selon cette tradition, ces migrations autorisées visaient la recherche de l'espace vital et l'expansion territoriale. C'est ici qu'il faut peut-être préciser que la Vallée du Niari était présentée à tort comme un *no man's land*, entre les royaumes de Loango et de Teke.

La deuxième séquence est celle qui fait le trait entre les périodes coloniale et post coloniale. Ici, un double support idéologique sert de base dans la tentative de validation de l'argument consécutif à la croissance démographique du Ndingi où Boko-Songho, nous l'avons dit, constituait la partie centrale de son territoire. D'une part, il s'agit de la culture *mbongo bantu* (c'est-à-dire l'argent ou la richesse du clan ce sont les hommes) qui encourage les naissances nombreuses dans un ménage. D'ond et Sundi adossent à cette thèse celle de *nzala mulengi* qui induit la même justification et la même explication que le *mbongo bantu*. En effet, le *nzala mulengi* traduirait cette envie permanente du groupe pour une croissance démographique toujours souhaitée à la hausse.

Le *mulengi* qui signifie cheveu est ici une métaphore qui exprime pour le groupe le désir d'être aussi nombreux que les cheveux sur la tête d'un individu. Et cela en prévision des ravages de la trypanosomiase qui, selon Ngoïe-Ngalla, nous venons de le voir, opérant tous les 25-30 ans des ponctions considérables dans les populations de la Vallée du Niari. Le Révérend Père Emile Zimmermann qui vécut dans la région, entre 1896 et 1948 a révélé des ravages causés par la

⁶⁰ J. Van Wing, 1921, *Etudes Bakongo. Histoire et sociologie*, Bruxelles, Goemaere, p. 41.

maladie du sommeil ici⁶¹. La lutte systématique menée contre la trypanosomiase humaine⁶² avait ramené le taux pour cette maladie à 0,05% (5 pour 1000). Les décès des sommeilleux ne comptaient plus que pour 0,5% de la mortalité totale⁶³. Déclenchée dans la Vallée du Niari en 1989 par le passage répété des porteurs Loango, la terrible maladie du sommeil ne s'éteignit qu'en 1912⁶⁴.

Le dynamisme démographique dondo et sundi, caractéristique de l'aire culturelle kongo, a été accentué par un flux d'importants ruraux d'origine manyanga qui se sont fixés dans les villages dondo et sundi. En 1980, le solde du mouvement migratoire du district de Boko-Songho est de +364. Mais celui-ci est faible, comparativement à son voisin Mfouati qui a connu, pour la même période, un solde de +1775⁶⁵. Suivie sur une période de trois décennies (1974, 1984 et 2001) sur la base des données d'Etat civil, nous avons pu conclure à partir de la population de Boko-Songho que celle-ci est en croissance régulière. Toutefois, l'examen comparatif des données démographiques de certains districts représentés dans le tableau ci-dessous nous permet de faire quelques constatations :

- Sur deux recensements (1974 ; 1984), le taux d'accroissement total de Boko-Songho (24) est supérieur à ceux de Madingou (12) et Mouyondzi (17). Cependant, il est inférieur à celui de Mfouati (32). Son taux moyen annuel (3,5) est plus élevé que ceux de Madingou (1,8) et Mouyondzi (2,6), alors qu'il est toujours inférieur à celui de Mfouati (4,7). Et malgré la supériorité de son taux d'accroissement total et celui d'accroissement moyen annuel sur les deux localités, Boko-Songho est de loin le district le moins peuplé de tous les districts représentés dans le tableau. Les résultats

⁶¹ E. Zimmermann, CCSP, 50 ans « Missionnaire au Congo : 1896-1947 (Loango, Bouenza, Kimbenza-Madingou-Mouyondzi » in *Journal et notes diverses*.

⁶² Concernant les ravages opérés par cette maladie dans les autres contrées (régions nord) du Congo, lire avec intérêt le développement fait à cet effet par A. C. Ndinga Mbo, 2006, *Savorgnan de Brazza, les frères Tréchet et les Ngala du Congo-Brazzaville (1878-1960)*, Paris, L'Harmattan, p. 220-228.

⁶³ M. Soret, 1959, *Les Kongo*, *op.cit.*, p. 7-9.

⁶⁴ C. Coquery-Vidrovitch, 1985, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, Payot, p.54.

⁶⁵ République Populaire du Congo, 1983, *op.cit.*, p. 16.

des recensements, pour l'année 1980, des districts considérés montrent qu'entre 1974 et 1984 la population aurait augmenté de 19%, soit un taux d'accroissement moyen annuel de 2,9%.

Tableau n°2 : Comparaison de l'évolution de la population de quelques districts

Districts	Recensement 1974	Recensement 1984	Taux d'accroissement Total	Taux d'accroissement Moyen Annuel
Madingou	20.530	22.901	12	1,8
Boko- Songho	7.456	9.216	24	3,5
Mfouati	13.526	17.834	32	4,7
Mouyondzi	28.820	33.581	17	2,6
Total	70.334	83.532	19	2,9

Source : Jean Félix Yekoka

Nous venons là de présenter les aspects physiques du pays de Boko-Songho. Deux éléments fondamentaux peuvent être retenus : le caractère favorable des conditions géographiques et des sols qui avaient probablement guidé le choix des populations qui s'y installèrent et le croît démographique toujours envisagé à la hausse grâce à la combinaison d'un certain nombre de facteurs endogènes et, sans doute aussi, à l'entrée en scène des politiques coloniales visant l'amélioration des conditions sanitaires des populations. Le prochain chapitre développe les éléments de peuplement de l'espace que nous venons d'étudier.

CHAPITRE II : LE PEUPLEMENT DU PAYS DE BOKO-SONGHO

A cause de ses minerais de cuivre, probablement d'excellente qualité, les chroniqueurs sur le royaume de Kongo avaient fait une mention spéciale de l'espace que nous venons de décrire dans le chapitre précédent. Mais, il semble que jusqu'à une époque relativement récente, ces chroniqueurs n'étaient vraiment pas intéressés à connaître l'identité des populations qui exploitaient cette ressource minière, jusqu'au début du XX^e siècle, très recherchée. En s'appuyant sur un certain nombre de sources des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, on prend connaissance de l'identité des populations habitant l'espace géographique qui fait l'objet de ce travail.

F. Pigafetta et D. Lopez nomment cette région Sundi. Sundi est en fait non le nom de la région, mais celui de ses habitants. La toponymie confirme Pigafetta, puisque le fleuve qui marque la limite nord de cette région est appelé jusqu'aujourd'hui Niari-Nsundi, c'est-à-dire le fleuve des Sundi. La population du Nsundi est depuis une date ancienne composée d'un certain nombre de formations sociales de base ou clans qui, eux-mêmes, sont des composantes d'un certain nombre de sous-ensembles ethniques dont relèvent les Dondo et les Sundi dont il est question dans ce travail. Nsundi est ainsi un ethnonyme désignant à la fois un espace géographique et la population qui s'y trouve installée. C'est sur un district de ce Nsundi, le Vungu ou le Bungu, que le fondateur du royaume de Kongo, Nimi-a-Lukeni dut s'appuyer pour se jeter dans sa merveilleuse aventure.

Plus tard, au déclin du royaume de Kongo, dans des circonstances obscures, les Nsundi ou du moins, une bonne partie de lui tomba sous le contrôle de Loango et devint la tête de pont de cette formation politique dans ses visées vers les pays du Niari supérieur et de la Lékoumou.

Ce chapitre se propose donc de retracer l'histoire du peuplement du petit pays de Boko-Songho, dont les Dondo et les Sundi sont les habitants. Les Dondo d'abord.

I- Les Dondo

Du terme dondo, nous avons entendu plusieurs significations. Dondo viendrait du verbe *ku dodota* qui signifie marteler. Le rapport est clair avec l'existence sur le territoire des Dondo de métaux qu'on martèle pour leur transformation. De toute évidence, il s'agit là d'une fantaisie, puisque dans l'espace kongo, ce n'est pas seulement chez les Dondo qu'on martèle. Ce verbe est un verbe de la langue kongo. Et cependant, toutes les communautés kongo où on martèle, forcément, (puisque il existe des ateliers et des forges partout), ne sont pas pour cela appelées Dondo. La part de la fantaisie et de l'imagination tombe ici sous le sens, parce qu'il n'y a pas que le travail de l'exploitation du cuivre qui exige les opérations de martellement. Ceux qui exploitent le palmier sont aussi munis des instruments qu'utilisent ceux qui travaillent dans le cuivre. Ils martèlent eux aussi.

Et comme la technologie de l'exploitation du palmier est universelle dans toutes les communautés kongo de la Vallée du Niari, celles-ci devraient s'appeler aussi Dondo. Ce qui n'est pas vrai. Il faut se méfier des significations qu'on propose aux ethnonymes. Ceux-ci remontent souvent à une histoire tellement lointaine du groupe, et à des stades d'évolution de la langue de ces groupes depuis oubliés qu'on n'en sait plus rien. En effet, un grand nombre d'ethnonymes ont un caractère énigmatique, sur lesquels, toujours bavarde, la tradition glose si facilement.

D'ailleurs, pour certains Dondo⁶⁶ interrogés à ce sujet, point n'est besoin d'expliquer cet ethnonyme dondo à partir de l'activité cuprifère, au risque de tomber dans le piège de l'énigme complexe de la prééminence entre le palmier (*bâ*) et l'amande (*mukândi*) : « *na bâ na mukandi, nani wa tekila ?* » Avec cette interrogation énigmatique bien connue des Dondo, on peut penser que le sens véritable de l'ethnonyme s'était perdu sous le poids du temps. Tout ce qu'on sait à partir des sources anciennes écrites d'origine missionnaire c'est l'existence d'un sous-groupe dondo peut-être dans l'actuelle forêt du Mazinga, et que pour cette raison, au début du XVII^e siècle, le Père de Jérôme de Montesarchio appelle *Mazinga ma ba Dondo*. Mazinga Metondo, dans le texte des missionnaires. Dans tous les cas, l'ethnie est formée au départ et continument par la suite par d'éléments hétérogènes par leurs origines culturelles. On ne sait donc pas d'où venait celui qui imposa ce nom à la communauté dondo en formation.

L'explication du mot dondo que proposent les Sundi, voisins des Dondo, n'est pas moins fantaisiste. Pour eux, l'ethnonyme dondo viendrait d'une double dérivation *do*, c'est-à-dire rafraichissant, doux et aimable ; différent de *do:o* qui lui veut dire lourd et pesant. *Do* justifierait l'état d'âme d'un peuple reconnu par les autres groupes comme étant plein d'humilité, de douceur, de respectabilité et de religiosité.

Récusant les affirmations du missionnaire Van Wing qui étale la province de Nsundi jusqu'à la Vallée du Niari, A. Ndinga Mbo, sur la foi de ses informateurs, affirme pour sa part que le nom dondo signifie « homme descendant du ciel ». Il précise que ce nom serait attribué aux Dondo par les Teke, maîtres du cuivre, en les voyant descendre des montagnes qui surplombent toute la Vallée du Niari⁶⁷. Cette affirmation attribuée à l'ethnonyme dondo une

⁶⁶ Victor Mpeko, Pierre Houmba et Narcisse Louvouezo, E. O n°28, 30 et 33, des 5 août 2009, 6 août 2009 et 3 août 2009, Boko-Songho centre.

⁶⁷ A. Ndinga Mbo, 1979, *Le cuivre du Niari-Djwe dans l'histoire du Congo*, thèse de doctorat 3^e cycle, Paris VII, p. 31.

origine teke. Mais, elle ne manque pas de susciter des interrogations de fond : comment s'appelait ce groupe avant qu'il ne se fasse baptiser dondo par les Teke ? Depuis quand ces derniers attribuèrent-ils ce nom à cette communauté kongo ? Cet ethnonyme du point de vue linguistique est contestée par D. Ngoïe-Ngalla⁶⁸, car il faut préfixer ou suffixer ce nom de *yulu* qui indique les régions supérieures, ou de *mongo*, qu'on traduirait par région élevée.

Cherchant des précisions susceptibles d'éclairer l'historien au sujet de cet ethnonyme, nous avons interrogé quelques Teke⁶⁹ pour savoir en langue teke, comment se disent « homme descendant du ciel » et « descendre des montagnes ». Leurs réponses, concordantes, ont précisé que « hommes descendant du ciel » signifie « *mburu wafi yulu* » et que « descendre des montagnes » veut dire « *afur kuyula nkio* ». Sauf évolution et changement radical du *kiteke* d'alors par rapport à celui d'aujourd'hui, les deux explications ne semblent pas épouser le sens de l'ethnonyme dondo desquels il dériverait. Les Dondo eux-mêmes prétendent posséder l'ethnonyme depuis leur foyer de formation et d'irradiation en tant que entité et composante ethnique homogène et indépendante

Les affirmations d'Abraham Ndinga Mbo posent un difficile problème pour lequel on ne peut trouver une réponse qui soit totalement satisfaisante. A supposer que ce soit effectivement les populations teke qui attribuèrent aux Dondo l'ethnonyme par lequel ils sont aujourd'hui comme une entité ethnique kongo, d'où et quand ces Teke nommèrent-ils ces Dondo sous cet ethnonyme ? Ces affirmations posent ainsi un vrai problème de peuplement de la Vallée du Niari par les Kongo.

L'ethnonyme dondo garde ainsi le mystère de sa formation originelle. Tout ce qu'on en peut dire, y compris par les Dondo eux-mêmes, relève de la fantaisie.

⁶⁸ D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari*, op.cit, p. 78.

⁶⁹ Jonave Héra Stone Gambará, EO n°23, du 8 février 2010, Brazzaville.

L'approche historique et linguistique que l'historien en fait appelle à jouer la carte de la prudence, tout en désespérant que le mystère soit jamais un jour dévoilé. De toutes les façons, ce qui intéresse les Dondo eux-mêmes c'est cette espèce d'orgueil et de fierté qu'ils tirent de leur identité dondo coulée dans une devise orgueilleuse : *Badondo ba bolako, yahu bu wafua kuyuma/kufusa*. Littéralement ceci veut dire que les corps des Dondo ne se décomposent pas. Chez eux, quand tu meurs, tu es *illico* momifié. Tu échappes au déshonneur de la putréfaction. Soumise au décryptage, cette devise renvoie justement à l'ingénieux travail de momification où les Dondo étaient passés spécialistes jusqu'au début du XX^e siècle.

« *Badondo ba bolako* ». Orgueil pour orgueil, les Kunyi voisins disent : *san' kuyab'ukunu pe* ! Traduction large : les Kunyi sont de soi et de naissance si grands que chez l'orphelin même, rien n'annonce son statut social dégradé.

Au demeurant, à propos d'ethnonymes, le mystère de leurs origines reste total chez toutes les ethnies. Résignons-nous donc à ne jamais savoir ce que dondo veut dire.

Le peuplement du territoire de Boko-Songho par les Dondo ne prête pas, lui, au moins, à un débat interminable. Les faits, du moins, en général, peuvent être retracés et scientifiquement vérifiés. La population de Boko-Songho est un fragment ethnolinguistique d'une communauté ethnolinguistique plus large obtenue au terme d'un long processus de formation : la communauté kongo, comme tous les autres ensembles sociaux de ce type, formés progressivement, par intégration autour d'un foyer culturel primitif d'éléments d'origines culturelles diverses. Cette population dondo apparaît composer d'un certain nombre de sous-ensembles dénommés clans regroupant en leur sein un nombre variable de groupes lignagers qui sont à la vérité des cellules vivantes des clans et des composantes sociales dynamiques de l'ethnie. Les Dondo, englobant toutes ces composantes vivantes, peuvent être localisés.

1-Localisation

« *Ba Dondo ba Mwanda Mbambi* » ou bien « *Ba Dondo ba Mbuku Nsongo.* » C'est ainsi qu'on les nomme, laissant entendre qu'il existe d'autres communautés dondo en dehors de Boko-Songho : ceux du district de Mfouati par exemple, ou ceux du Département du Pool méridional, appelés *Ba Dondo ba Mwanda Mbungu. Mwanda Mbambi* et *Mbuku Nsongo* ne sont cependant pas des éléments clés et suffisants dans la localisation de ce groupe kongo, tant ils véhiculent encore des imprécisions.

Les Dondo de Boko-Songho, il faut y revenir, pour l'intérêt qu'ils présentent dans cette étude. Ils sont repartis eux-mêmes en « *Badondo ba milandu* » (Dondo des montagnes), en « *Badondo ba Lwadi* » (Dondo du petit pays de Lwadi dans le district même de Boko-Songho) et en « *Badondo ba nsuku* » (Dondo de la vallée). Une telle distribution des groupes dondo de Boko-Songho fut dictée par la configuration géographique de leur milieu physique d'installation. A cet effet, M. Maniongui⁷⁰ rapporte :

Les Dondo ont d'abord occupé les plateaux... La structure du relief sur les montagnes ne permettait pas d'importantes activités économiques, essentiellement agricoles, encore que la population sur la montagne devient importante. Alors, certains lignages descendent en "pionniers" dans la vallée...

Mais du point de vue de leur culture, pas de différence entre eux, si non quelques nuances à peine observables au plan linguistique, comme cela est d'ailleurs très courant dans d'autres sociétés dès que l'espace s'agrandit et que

⁷⁰ M. Maniongui, 1982, *Histoire monétaire kongo : l'exemple dondo du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle*, mémoire de DES d'histoire, FLSH, Université Marien Ngouabi, p. 7.

des éléments extérieurs intègrent cet espace. Parce que situées à la périphérie de la société globale, les communautés frontalières constituent le pont à partir duquel transitent ces éléments culturels nouveaux. Et puisque le substrat culturel dondo s'est construit dans la longue durée, probablement au-delà du millénaire de nous, les éléments culturels d'emprunt ont eu le temps de s'intégrer et de faire bloc avec le fond primitif qu'il rencontre et qu'il fait évoluer. Ce fond culturel pourrait bien être un fond résiduel de la population ambuun, d'après les enquêtes recueillies par De Decker migré au Kwango il y a plusieurs siècles de nous.

Comme les autres composantes des groupes ethniques kongo de la Vallée du Niari et du Pool, en fonction des écarts culturels (notamment la langue) qui les séparent les uns les autres, le groupe dondo de Boko-Songho est classé H13. Du point de vue de la structure phonétique de leur parler, les Dondo sont plus proches des Kamba, des Sundi que des Kunyi et des Bembe, leurs cousins.

Les hauts plateaux d'au-delà la rivière Loudima au nord et le territoire dondo de Mfouati au Nord-est, le pays sundi au sud, le pays kamba à l'Ouest et au nord-ouest, et le territoire manyanga de la République Démocratique du Congo (côté est), voilà les limites qui tracent le pays des Dondo de Boko-Songho. Dondo de Mwanda Mbambi par extension. La position géographique du territoire dondo se situe, de toute évidence, dans le prolongement méridional de la province de Nsundi.

Jusqu'à l'éclatement du Kongo-dya-Ntotila, soutient Dominique Ngoïe-Ngalla⁷¹, la province royale du Ntotila courait de l'Inkisi, affluent du Congo, au Niari supérieur. Pour l'étendue, le missionnaire capucin Jérôme de Montesarchio (1650), surnommé « Apôtre du Kongo », le plaçait au-dessus du royaume de Soyo, province, outre-Congo, du royaume de Kongo, face au Cabinda, ci-devant

⁷¹ D. Ngoïe-Ngalla, 2007, *Aux confins du Ntotila. Entre Mythe, Mémoire et Histoire*, Basuundi, Bakaamba, Babeembe, Badoondo, Paris, Bajag, p. 73.

Ngoyo-Kakongo⁷². C'est en plein centre de cette province, rive nord du Congo inférieur, que les Dondo de Mwanda Mbambi se taillèrent le petit pays qui allait plus tard devenir notre district de Boko-Songho d'aujourd'hui.

Le classement linguistique du *kidondo* parmi les Kongo *stricto sensu* conforte le point de vue de leurs traditions orales qui font venir les Dondo de Kongo-dya-Ntotila. Les informations recueillies à cet effet sont si concordantes et unitaires que l'Historien peut envisager, à partir de quelques séquences, le schéma de leurs migrations qu'il faut se garder de croire, malgré les affirmations des traditions dondo, qu'elles se sont déroulées en masse :

Quand nous sommes partis de Kongo-dya-Ntotila, nous étions forts-nombreux, mais nous étions repartis en différents groupes (mvila). Chaque groupe était sous la conduite d'un chef qui commandait tous les membres de son clan. Nous marchons du Sud vers le Nord, hommes et femmes chargés des bimfunda (bagages), cherchant une terre hospitalière et moins disputée où nous pouvons habiter. On pouvait s'installer sur un endroit ; mais quand un aîné allait découvrir un espace mieux arrosé que là où nous étions établis, il venait chercher ses siens et les y conduisait. Les autres venaient ensuite. C'est de cette façon que nous nous sommes promenés sur les terres actuellement habitées par les Manyanga, après avoir traversé le banda Nzadi (Congo inférieur) et les régions de Kingoyi. Ensuite nous sommes venus nous établir sur ces terres. Certains s'installèrent sur ces montagnes, d'autres, au contraire, allèrent plus loin, en direction ouest où la terre est moins accidentée. Les groupes humains à travers leurs

⁷² Supra.

*clans se sont positionnés les uns après les autres.
Chaque clan cherchait une terre arrosée et fertile*⁷³

Depuis quand les Dondo décidèrent de partir de Kongo-dya-Ntotila ? Souffrant du problème crucial de chronologie, les traditions orales sont encore muettes à ce sujet ; l'archéologie, faute de fouilles décisives et spectaculaires, est tout simplement muette ; l'histoire bégaye encore. Problème complexe, les auteurs ayant écrit sur les migrations kongo brillent par des divergences. Faute de preuves irréfutables, leurs thèses ne peuvent faire que l'objet d'hypothèses. La première hypothèse de chronologie migratoire kongo est celle proposée en 1979 par A. Ndinga Mbo :

*Il faut situer entre le 16^e siècle et la fin du 17^e siècle les premières grandes migrations ko:ngo : c'est-à-dire depuis l'ébranlement consécutif au début de la traite négrière, et consécutif à l'irruption dans le royaume des Yaka (Jaga) du Kwango vers les années 1550. Ce mouvement dut certainement s'amplifier après l'historique bataille d'Ambwila ; et se maintenir tout au long du 18^e siècle*⁷⁴.

A. Ndinga Mbo parle des migrations primaires kongo qu'il situe entre le XVI^e et le XVII^e siècle et auxquelles il associe la traite négrière. L'invasion du royaume kongo par les Jaga et la bataille d'Ambuila (1665) sont pour lui des facteurs majeurs qui avaient impulsé ou commandé ces migrations. A suivre cet auteur, l'installation des Dondo ainsi que celle de l'ensemble des Kongo de la Vallée du Niari ne s'est pas faite avant la période lusitanienne, c'est-à-dire avant la découverte des côtes congolaises par Diego Caô en 1483. Seulement, « la

⁷³ Albert Mouanda, EO n°21, du 19 septembre 2006, village Massinda, pays dondo.

⁷⁴ A. Ndinga Mbo, 1979, *Le cuivre*, Ibid, p. 46.

tradition orale reste muette sur le débarquement Portugais et même sur la bataille d'Ambwila (1665)⁷⁵ ». Ces événements historiques majeurs semblent avoir été postérieurs au départ des Kongo de la Vallée du Niari du Kongo-dya-Ntotila. Insuffisance des terres cultivables, explosion démographique, luttes ou brouilles entre clans et famine, voilà les facteurs qui retentissent dans leur conscience collective comme causes justifiant leurs migrations à une période qui reste à déterminer.

On ne peut cependant douter que l'invasion du Kongo par les Jaga, la traite négrière, le désastre d'Ambuila et le désordre politique subséquent n'aient pu provoquer des remuements des populations. Ces remuements pourraient avoir été d'une densité fort remarquable, avec toutes les conséquences imaginables. Pourtant, pensons-nous, ils n'ont constitué que des séquences migratoires secondaires, sans que les « victimes » d'Ambuila ou de l'invasion jaga, par exemple, soient contraintes de marcher jusque dans la Vallée du Niari ; puisque malgré leur ampleur, aucune tradition orale des populations kongo de cette région de la Vallée du Niari ne les connaît.

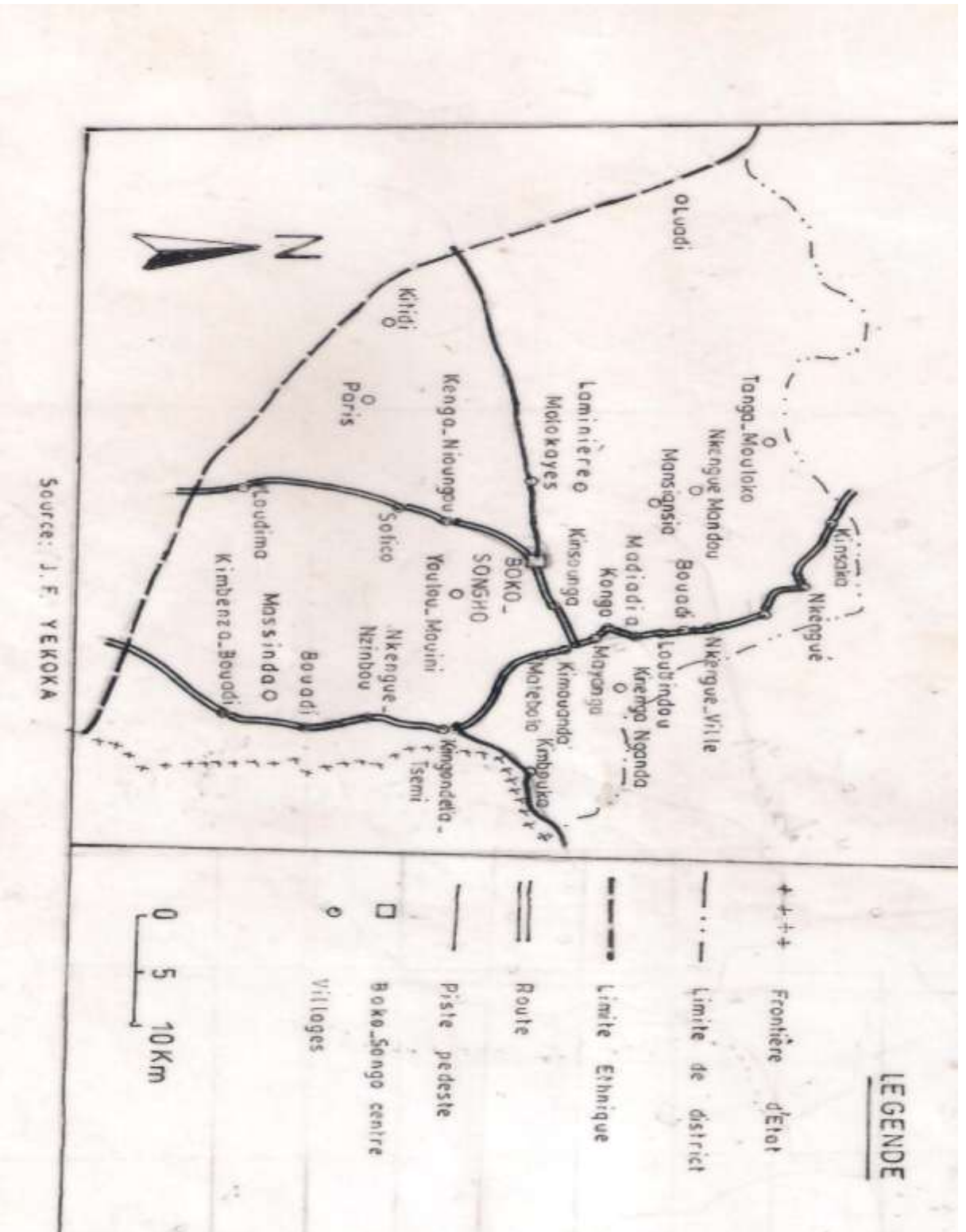
En plus, la tradition orale que nous avons recueillie chez les Dondo et les Sundi de Boko-Songho en 2002 recoupe celle recueillie avant nous par Karl Laman en pays Dondo. Claire et précise, cette tradition ne mentionne nulle part l'arrivée des Portugais mais plutôt la traversée du Congo inférieur par les clans kongo de l'actuelle Vallée du Niari du fait des conflits interclaniques, de l'insuffisance des terres à cultiver et du croît démographique. Selon toute vraisemblance donc, quand les Portugais débarquent sur les côtes congolaises à la fin du XV^e siècle, les Dondo sont déjà installés sur les plateaux des cataractes. Leur tradition rapporte que « la nouvelle du débarquement d'Hommes blancs sur la côte fit sensation chez eux ; d'autant plus qu'ils emmenaient avec eux des

⁷⁵ D. Ngoie-Ngalla, 1978, « Réflexion sur le peuplement de la Vallée du Niari par les Kongo », in *Cahiers d'Anthropologie et d'Histoire* n°2, Presse de l'Imprimerie Limet, p.14.

engins pétaradants (fusils, canons). Alors, il n'y eut personne qui ne désirât aller les voir⁷⁶ ». On comprend dès lors que, déjà retirés dans leurs plateaux, à cette date (1483-1492), les Dondo ne furent pas témoins de l'événement du débarquement portugais. En dépit de son ampleur, l'événement n'alimenta guère le subconscient et les cauchemars des Kongo de la Vallée du Niari, comme il le fit, sur plusieurs générations, des hommes de la côte et des contrées voisines.

⁷⁶ D. Ngoïe-Ngalla, 1978, « Réflexion », Ibid, p. 14.

Carte n°5 : Le pays dondo de Boko-Songho



Un examen attentif de cette tradition incline vers la possibilité d'envisager une autre hypothèse de migrations primaires dondo. Cette deuxième hypothèse est celle proposée par D. Ngoïe-Ngalla sur les Kongo de la Vallée du Niari, en 1978. Parlant des Dondo, il évoque la possibilité de leurs migrations entre la fondation du royaume de Kongo (XII^e-XIII^e siècle) et la période du débarquement portugais, fin XV^e siècle⁷⁷. Dans une autre étude consacrée aux mêmes Kongo de la Vallée du Niari, il rapporte :

Mais il est tout aussi pensable que les Dondo accédant à la maîtrise du fer entre le VII^e siècle et le XI^e siècle, n'avaient pas attendu la fondation du royaume de Kongo pour migrer. Hommes du Nsundi antérieur au Kongo, c'est même après leur installation sur leur territoire actuel (pour les premiers) que Kongo dia Ntotela est fondé⁷⁸.

Constatons que l'auteur des « *Kongo de la Vallée du Niari* » suggère la possibilité d'installation des premiers Dondo sur les terres actuelles avant la fondation de Kongo-dya-Ntotila ; donc avant la fondation du royaume de Kongo par Nimi-a-Lukeni. Sur la foi de la tradition orale, sans cesse éprouvée, de l'anthropologie et de l'analyse des sources écrites (disponibles) serrées de près, D. Ngoïe-Ngalla arrive à la conclusion suivante :

Il faut donc après solide traitement de la tradition orale oser dater l'arrivée des Kongo dans la vallée du Niari avant le contact du Kongo avec l'Europe⁷⁹.

⁷⁷ D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari*, *Ibid*, p. 69.

⁷⁸ D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari*, *Ibid*, p. 69.

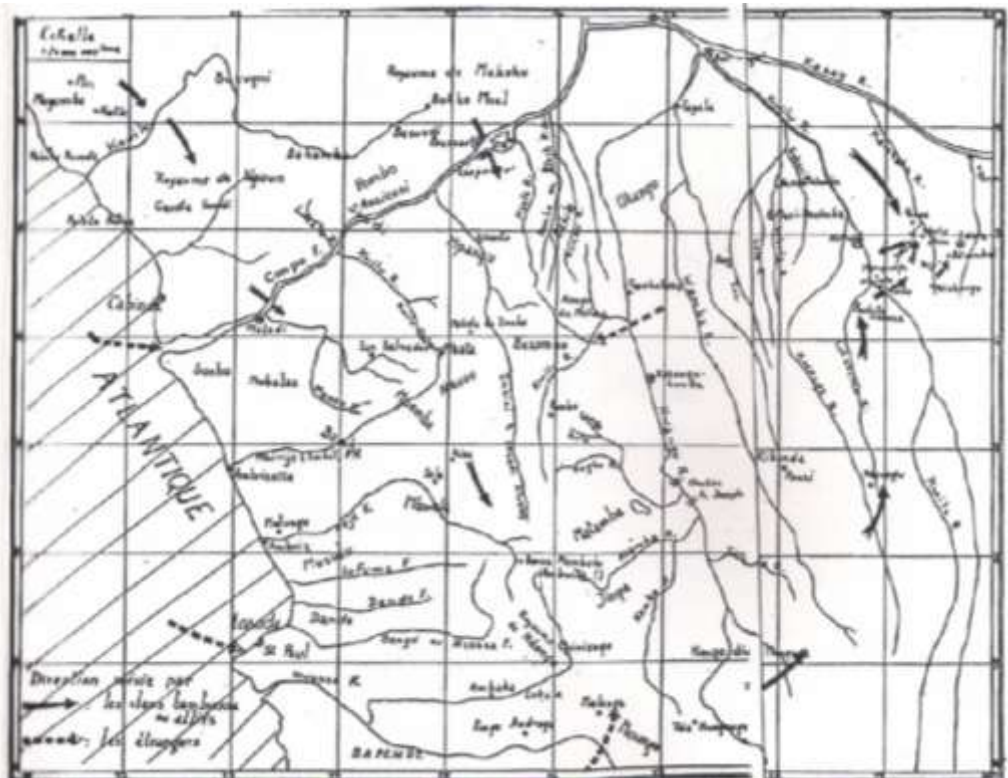
⁷⁹ D. Ngoïe-Ngalla, 1978, « Réflexion », *Ibid*, p. 24.

En fait, certains d'entre eux n'ont migré que sous la vertu du mythe. Seulement, les Dondo eux-mêmes soutiennent qu'ils viennent de Kongo-dya-Ntotila. Ils s'y réfèrent encore. Ntotila était le concept synonyme de *Mutinu* ou *Ntinu*, c'est-à-dire, chef supérieur. C'est à cette appellation que les Kongo faisaient régulièrement référence pour nommer le roi, et que les Portugais trouvèrent à Mbanza-Kongo à leur arrivée à la fin du XV^e siècle. Sur la base de cette réalité historique, il est pensable que ces Dondo soient partis de Kongo-dya-Ntotila avant le XII^e siècle. Entre le XV^e et le XVI^e siècle, ils sont peut-être fortement implantés sur leurs terres actuelles, effectuent d'incessants mouvements de va-et-vient (ouest-est) en forme d'arc-en-ciel à cause de l'insécurité consécutive à la traite négrière qui sévissait dans tout le royaume de Kongo.

Au sujet même du territoire occupé par les Dondo, le Père de Decker affirme qu'il était d'abord ambuun. Ces derniers migrèrent dans le sens inverse de celui des Dondo, pour aller s'installer dans le Kwango⁸⁰. A en croire ce Missionnaire donc, le pays des Dondo n'était pas un *no man's land stricto sensu* à leur arrivée ; car après le départ même des Ambuun, il resta, semble-t-il, un fonds de population qui se serait massée dans le Mazinga. Celui-ci était, semble-t-il, un pôle économique et un foyer culturel dynamique. Ce qui permit à « l'apôtre du Kongo », Jérôme de Montesarchio, au XVII^e siècle, d'appeler abusivement Mazinga des Dondo, le territoire que nos Dondo occupent actuellement.

⁸⁰ Le Père J.-M. de Decker, s.d, *Les clans Ambum (Ambundu) d'après leur littérature orale*, Mémoire de l'Institut royal colonial Belge, p. 75.

Carte n° 6 : Les migrations ambuun



Source : De Decker, *Les clans Ambuun (Ambundu) d'après leur tradition orale*, Bruxelles, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, p.164.

Mazinga, dont la forte influence d'hier dans la région de Boko-Songho reste encore saisissable à partir de quelques traces relevant de l'ononastique (toponymie, zoonomie, clanonymie) doit retenir ici notre attention. S'agit-il d'une composante ethnique teke *stricto sensu* ? Tout porte à le croire, puisque Meno Kikokula qui cite Fu Kiau Bunseki nous donne d'importants éléments d'appréciation :

Mazinga ou Azinga serait le vrai nom de ceux que les chroniqueurs et voyageurs ont appelé depuis le 15^e siècle Anziques. Ce sont les mêmes Mazinga qui aux dires de l'auteur de Historia do reino do Congo, se seraient révoltés en 1491, lors de la première mission officielle portugaise à la Cour de Mbanza-Kongo sous le règne de Mvemba Nzinga⁸¹.

Bien avant cet auteur, A. Ndinga Mbo⁸² avait établi, en 1979, sur la base d'un croisement serré des sources anciennes sur l'histoire du royaume de Kongo, la prééminence des Teke sur les Kongo dans la Vallée du Niari et dans le Pool. M. Maniongui ne contredit De Decker et Ndinga Mbo. Lui aussi affirme la prééminence des Teke sur les Dondo :

A la suite des dialogues entre le feudataire du roi Teké (sic.) et les notables dondo, - (dialogues marqués par des rites que les Dondo gardent encore en pratique) – et les besoins d'une main-d'œuvre pour l'extraction du cuivre, les Dondo et les Teké (sic.) se font des concessions : l'installation dans la vallée est liée au travail de

⁸¹ S. Meno Kikokula, 1982, *La conception du pouvoir chez Mvemba Nzinga (Dom Afonso I^{er}) Mani Kongo, 1506-1543, vue à travers sa correspondance*, thèse de 3^e cycle en Histoire, Paris, Université de Paris I-Sorbonne, p. 108.

⁸² A. C. Ndinga Mbo, 1979, *Le cuivre du Niari-Dwé*, *Ibid*, p. 25-26.

*cuivre. Ceci se manifeste dans la reconnaissance par les Dondo d'avoir travaillé pour les Teke*⁸³.

Ce dialogue avec les Teke, semble-t-il, les Dondo l'établirent après avoir longtemps freiné leur descente des plateaux. Sans doute c'est un instinct de garde, car les Teke étaient réputés vendeurs d'esclaves et guerriers⁸⁴. On peut donc estimer qu'avant et après l'époque lusitanienne, Kongo et Teke se partagèrent les mêmes terres, les mêmes codes et les mêmes rites. Mazinga, fortement implanté dans la conscience collective kongo et teke reste un des traits dominants qui fait le lien entre les deux groupes ethniques. Le mythe de Nguunu qui établit la parenté entre ces deux communautés ethniques est à cet effet solide.

Mazinga, nous dit un vers de sa devise, est le clan qui aurait enveloppé tous les clans kongo. Et selon les témoignages concordants recueillis chez les Dondo et les Sundi, Mazinga serait un personnage aux pouvoirs politiques influents et très étendus. La présence du toponyme mazinga aussi bien chez les Dondo que chez les Sundi confirme leur tradition orale respective. Clan de souche, mazinga reste encore un clan influent chez les Dondo.

Les Dondo de Mazinga sont des Bantu et des Kongo aux allures physiques contrastées. Certains d'entre eux sont de grande taille, robustes mais particulièrement doux ; d'autres au contraire sont de petite taille, parfois avec un petit corps, mais très enthousiastes. Leur teint est soit clair, soit noir, avec de longs cheveux, surtout pour les femmes. La tradition orale affirme que les femmes dondo d'il y a plusieurs générations – combien ? – s'adonnaient à l'esthétique du corps. Elles appliquaient les tatouages sur les deux joues et se trouaient la partie intérieure du nez. Elles justifiaient de la sorte leur art de paraître et leur situation sociale⁸⁵. Au XIX^e siècle encore, seules quelques femmes

⁸³ M. Maniongui, 1982, *Histoire des monnaies, Ibid*, p.7-8.

⁸⁴ M. Maniongui, 1982, *Histoire des monnaies, Ibid*, p.8.

⁸⁵ Albertine Mpombo, E. O n°18, du 11 septembre 2006, village Kingondela, pays dondo.

d'une certaine hiérarchie sociale portaient les anneaux (*milunga*) en cuivre fabriqués dans différents ateliers de métallurgie du cuivre⁸⁶. A cet effet, Grant Elliot, fondateur du territoire belge du Kwilu-Niadi en 1883 pour le compte de l'Association Internationale Africaine (AIA) écrit en 1886 :

En traversant Mboko-Songho nous vîmes et admirâmes plusieurs intéressants produits de l'industrie des indigènes. Dans un village situé dans les collines, nous vîmes une forge primitive. Les indigènes fabriquent des bracelets, des anneaux pour les femmes, des ornements fétichiques⁸⁷.

Il n'est pas exclu de trouver des hommes détenteurs de calvitie. Ces Dondo sont d'habiles chasseurs, cultivateurs et éleveurs aimant manger la viande et le poisson. La méconnaissance de la nage est une de leurs principales insuffisances. L'exploiteur belge trouve donc les Dondo bien en place. Il ne s'interroge pas sur leurs origines et sur leur processus de formation. Il revient à l'historien d'envisager le processus de formation de ce peuple.

2-Processus de formation

Le procès de formation et de développement des communautés ethniques kongo de la Vallée du Niari met en prise dialectique l'espace et le temps avec l'homme. Mais le destin des ethnies relance toujours la quête lancinante des origines des groupements humains. Sans illusion, nous sommes ainsi renvoyés à la recherche des origines historiques dondo.

⁸⁶ Albertine Mpombo, EO, idem.

⁸⁷ Grant Elliot, 1886, « Exploitation et organisation du Kwilu-Niadi » in *Bulletin de la Société Royale de Géographie*, 10^e année, p. 105.

Les sources écrites anciennes relatives à l'histoire du royaume de Kongo indiquent de façon unanime l'existence d'un territoire nsundi dont la dilatation permettait de situer la frontière septentrionale sur le fleuve nsunsi-nzadi, depuis, par aphérèse, connu sous le nom de Niari. Au temps de l'extension et de la structuration finale du royaume de Kongo, au IX^e ou au X^e siècle, cet espace prendra le nom de province royale du Nsundi.

Composé, à l'origine, d'éléments hétérogènes par leurs origines culturelles, ce territoire est celui des Kongo de la Vallée du Niari. C'est delà que partit, d'après la tradition, Nimi-a-Lukeni, le fondateur du royaume de Kongo qui intègre, cela va de soi, le pays d'origine du fondateur et en fait la province royale de Nsundi. Le fait sera retenu dans la symbolique du royaume, car nul ne monte au trône de Kongo s'il n'a séjourné, à des fins d'initiation, dans le Nsundi.

Tout en relevant d'un même groupe ethnolinguistique, la population du Nsundi apparaît formée de composantes ethnolinguistiques séparées par un certain nombre de particularismes culturels. C'est ainsi que nous avons les Dondo et les Sundi ; sur leurs périphéries, les Kamba, les Bembe, les Kunyi et les Manyanga de la République Démocratique du Congo.

Mais séparer par des particularités culturelles distinctives au sein du groupe, les Dondo sont loin d'être des entités sociales sans mélange. Les échanges entre groupes, la proximité et la longue période de voisinage et de cohabitation entre Dondo et Sundi et les autres voisins modifieront significativement le peuplement de Boko-Songho. Des voisins proches et lointains intégreront le groupe dondo, à la faveur des échanges de longue distance et des activités cuprifères solidement implantées en pays dondo. Des voisins immédiats sont des Kamba, des Manyanga, des Bembe, des Kunyi et naturellement des éléments du substrat sundi ancien auxquels il faut ajouter ce qui restait du groupe *ambuun*, qui apparaissent avoir été cousins et voisins des Teke,

et dont on peut se demander s'il ne fut pas le premier occupant de l'espace que s'attribuèrent par la suite les Sundi.

De plus loin viendront, poussés par le besoin du cuivre, les Vili du Loango dépêchés par le roi de ce pays pour exploiter le cuivre à son profit. Les Eshira-ndumu du Niari forestier : Nzebi, Nsangui, Punu et naturellement Yaka montent au pays de Boko-Songho à la recherche du cuivre toujours qu'ils échangent contre le fer dont ils sont passés maîtres dans son exploitation et sa métallurgie. Beaucoup d'entre eux se fondent dans la culture dondo et deviennent progressivement des Dondo.

Puisque le cuivre est à ce point prisé pour ses multiples usages, il faut considérer les clans dondo qui s'installent à proximité des gisements du cuivre soit comme des clans influents, en fait des groupes lignagers qui relèvent de ces clans influents, soit comme tout simplement ceux qui, les premiers, découvrent par chance cette terre d'une richesse insoupçonnée et s'y installent. Ils sont devenus, du fait du contrôle de la mine de cuivre par eux, des clans considérables.

La présence sur les terres de Boko-Songho des clans sundi peut s'expliquer par l'antériorité de leur présence en ce lieu avant la constitution des Dondo en tant qu'entité ethnique kongo à part entière ; puisque, nous venons de le voir, les Sundi auraient formé la première strate de peuplement de la future province royale de Kongo. A cette couche sundi se serait par la suite surimposée une couche des Dondo surgie d'elle, mais devenue depuis autonome comme entité ethnique. Les Dondo auraient alors, dans leur mouvement d'expansion, direction sud, grignoté une partie du territoire sundi.

On peut légitimement penser que bien longtemps, avant que le Loango ne se détache de Kongo pour se constituer en entité politique indépendante, les Vili du Loango et les Eshira-Ndumu de l'arrière-pays du Loango montaient volontiers au pays dondo de Boko-Songho, à la faveur des affinités culturelles qui les

attachaient aux habitants de ce territoire. Nous sommes entre le XIII^e et le XV^e siècle. L'ouverture du pays de Boko-Songho et du Nsundi se fit encore plus large lorsque le Loango devient royaume et annexe ces deux territoires⁸⁸. Au XVII^e siècle, Dapper affirme que chaque année, les gens du Loango montaient au pays du cuivre et y restaient assez longtemps avant de rentrer chez eux. Multipliant les tours, ceux des étrangers qui avaient une connaissance suffisante du pays et qui avaient réussi à tisser des relations solides avec les aborigènes pouvaient décider de s'installer, sans pourtant savoir que, avec le poids du temps et le goût des avantages tirés sur les lieux, cette installation allait être définitive un jour.

L'ethnie dondo est ainsi formée, comme toute ethnie, d'éléments culturellement hétérogènes. C'est ainsi que selon une tradition, le nord de Boko-Songho, avant de devenir totalement dondo aurait été le territoire des groupes hangala et bwende, mais par la suite intégrés au groupe, ou chassés. Ce qui pourrait justifier la présence des Hangala plus au nord, hors du territoire dondo, dans le département du Pool ; les Bwende, quant à eux, ayant totalement disparu⁸⁹.

Le grand paradoxe (et c'est cela les ambiguïtés de la tradition) c'est que les Dondo que nous faisons exister à partir de leur individualisation de l'ethnie sundi prétendent qu'à leur arrivée il n'y avait personne sur le territoire qu'ils occupent depuis ; alors que les Sundi qui, en termes généalogiques seraient leurs ancêtres, affirment en ce qui les concerne que le territoire qu'ils occupent depuis était peuplé des pygmées avant que leurs ancêtres n'en prennent possession. Les Sundi sont probablement plus francs et plus proches de la vérité historique, et les Dondo plus proches de la manipulation idéologique qui se donnent une légitimité sur le territoire qu'ils occupent en prétendant en être les premiers occupants.

⁸⁸ Concernant le Nsundi, en fait il s'agit d'une partie de son territoire septentrional ; car cette province du nsundi était à califourchon sur le fleuve Congo et, le royaume du Loango ne dépassa pas la Vallée du Niari.

⁸⁹ Les explorateurs et les missionnaires les trouvèrent dans le même département du Pool, entre 1877 et 1886. C'est donc après cette période qu'ils disparurent brusquement de la carte ethnique du Congo. Le souvenir des Bwende est gardé actuellement à travers un clan kongo qui porte leur nom. Et ce clan est répandu sur toute l'aire culturelle kongo.

En tout cas, la tradition sundi garde mémoire de la présence pygmée sur le territoire sundi actuel. Ces pygmées seraient alors les cousins et les voisins de ceux qu'on rencontre aujourd'hui à plus d'une centaine de kilomètre au nord de Boko-Songho, dans la forêt de bangou.

Les clans dondo que nous rencontrons à Boko-Songho sont issus de tous les mouvements d'histoire sociale de ce pays. Vivant au coude-à-coude avec leurs voisins sundi, cela va de soi, ils ont subi ensemble les contrecoups de la présence européenne sur leurs terres. Mais qui sont ces Sundi ?

II- Le Nsundi et les Sundi

Le nord du territoire de Nsundi est une petite contrée qui s'enfonce dans le territoire dondo, jusqu'à la porte de Boko-Songho. Ce territoire, qui forme une excroissance de la Bouenza sud, est une portion de la partie septentrionale de la très célèbre province royale de Nsundi dont le chef-lieu se trouvait aux confins de la juridiction de Mpangu.

La tradition orale affirme que l'espace, plus tard, dénommé province de Nsundi lors de la structuration du royaume de Kongo fut au départ un minuscule territoire appartenant au clan nsundi. L'espace se dilata, si on en croit un mythe, après un long processus de formation et de mutations sociales, au lendemain de l'opération complexe de partage des terres et des clans par Makaba, qui signifie en langue kongo celui qui procède à la répartition de quelque chose. Ce que nous appelons ici clan, est cet ensemble de consanguins qui se donnent les mêmes origines biologiques mais parfaitement invérifiables, ainsi que nous le verrons plus loin

Mais l'essor de ce pays n'avait rien à avoir avec sa grande étendue. L'importance du Nsundi venait du fait qu'il était, du point de vue économique, le

centre de gravité du royaume. Ses mines de cuivre, depuis la plus haute antiquité, semblent avoir été importantes. A l'intérieur du pays des Dondo de Boko-Songho, on rencontre un tout petit territoire habité par des Sundi. Il était lui aussi cuprifère. C'est donc à l'envie que Dondo et Sundi exploitaient le cuivre. Et à cause de ce cuivre même, le destin des Sundi fut l'un des plus mouvementés, car la spéculation introduite par les Portugais et les Hollandais autour de ce cuivre jetait assez régulièrement cette contrée dans des troubles socio-politiques que les rois de San Salvador avaient bien du mal à réprimer.

Il semble, en fait, que les Sundi ne se soient retrouvés, avec leur cuivre, sur le territoire dondo où il en avait déjà, qu'à la suite d'un mauvais découpage des circonscriptions administratives par l'administration coloniale. Au départ, il y avait en fait du cuivre chez les Sundi et du cuivre chez les Dondo. Le mauvais découpage fit que la partie du territoire sundi où il y avait du cuivre se retrouva dans le territoire des Dondo.

Carte n° 7 : Le Nsundi dans le royaume de Kongo



Source : WGL Randles, 1968, *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton et Compagnie, p.22.

1-Localisation des Sundi

Les Sundi sont situés, sur ce territoire présentant une formidable inclinaison, au sud du pays dondo et sur le flanc-ouest du territoire Kamba. Coincés entre les Manyanga (côté est), les Kamba et les Sundi de Londela-Kayes au sud avec lesquels, l'identité ethnique, la proximité géographique et culturelle aidant, les échanges et les brassages des populations sont réalité permanente, ils occupent la partie terminale de ce qui, *stricto sensu*, constitua l'immense province royale de Nsundi. Leur territoire, aujourd'hui réduit à quelques kilomètres carrés de superficie à l'intérieur du territoire dondo, est limité, côté-nord, par les hauts plateaux dondo qui forment une ligne d'arrêt entre les parlars sundi et les parlars dondo.

Partie du Nsundi septentrional, le pays sundi de Boko-Songho fit aussi partie intégrante du Ndingi de Dapper (XVII^e siècle) dont l'essor économique et le dynamisme des populations ont laissé des traces dans la mémoire collective des populations manyanga de l'actuelle République Démocratique du Congo. Au sol, un certain nombre de toponymes rappellent les faits. Plus tard, le Loango, jetant son dévolu sur le Nsundi septentrional, contrôla tout naturellement le Ndingi, le centre même du Nsundi septentrional. L'accès du Loango au cuivre de Boko-Songho était ainsi facilité. La tradition dondo de cette localité confirme les faits. Elle fait des Vili des « maîtres de la forge et des seigneurs du négoce⁹⁰ ».

Le territoire ainsi délimité pose naturellement le problème de son peuplement et de la chronologie de celui-ci. Problème à l'évidence ardu. Faute de sources archéologiques, il est illusoire de se flatter d'y faire jamais totalement la lumière. Après les travaux de D. Ngoïe-Ngalla⁹¹ sur les Kongo de la Vallée du Niari où cet auteur ne tranche pas, le problème reste presque entier. Les

⁹⁰ D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari*, *Ibid*, p.144.

⁹¹ Sur cet auteur, on lira volontiers la thèse d'Etat consacrée aux Kongo de la Vallée du Niari ; l'ouvrage intitulé *Les Kongo de la Vallée du Niari* ainsi que la publication récente sur le même peuple intitulé *Aux confins du Ntotila : entre mythe et histoire*. Pour les titres complets de ces ouvrages, confère la bibliographie.

documents écrits de base font cruellement défaut, ou existants, se présentent en ordre dispersé dans l'espace et le temps. D'exploitation difficile, ils ont été rédigés à la côte, la plupart d'entre eux, par des auteurs qui ignoraient l'intérieur des terres, et mal au courant de la culture sur laquelle ils écrivaient⁹². Pour l'instant, l'exploitation de ces sources ne peut se faire que de façon oblique, en les questionnant régulièrement à partir de la tradition orale.

Il semble même que c'est d'elle que vient la lumière sur cette question de chronologie sundi de Boko-Songho dont il faut prendre garde de séparer les séquences avec celles des Sundi du Niari, leur entité sœur. Les récits de migrations et fondation que nous avons recueillis dans leurs pays respectifs, en 2002, sont si identiques et si complémentaires qu'il est désormais difficile de douter qu'ils ne furent, jusqu'à une certaine époque de leur histoire, un seul peuple guidé par un destin commun.

Ces récits de migrations et de fondation, si riches en informations, font appeler, cependant, à beaucoup de vigilance critique.

Tout d'abord, ils sont marqués par l'idéologie de l'antériorité du groupe sundi par rapport aux autres groupes kongo. En vertu de cette idéologie, qui est source de droit, chaque clan tend, autant que faire se peut, à se présenter comme le plus ancien, étant celui qui a accueilli ses voisins, les a installés et leur a donné accès à la terre.

Ensuite, ces récits traduisent ce qu'on peut appeler une vision officielle orientée du passé. Selon celle-ci, les ancêtres des deux entités sundi (celle de la Bouenza et celle du Niari) se seraient déplacés en bloc, par petits et grands groupes claniques, venant ensemble de Kongo dya Ntotila, leur foyer primitif

⁹² Ce que A. C. Ndinga Mbo avait démontré dans sa communication présentée lors de la Table ronde tenue à Mbanza-Kongo, du 19 au 21 septembre 2007, « L'hinterland congolais des Portugais et missionnaires avant le XX^e siècle ».

commun de formation. Le fait que la migration se soit en réalité effectuée en plusieurs temps avec plusieurs itinéraires est méconnu de la version officielle.

Enfin, les traditions sundi de la Vallée du Niari, à l'échelle globale de leurs sociétés respectives, depuis des générations, ont une tendance totalisante de leur histoire des origines qui ne faiblit pas. Dans cette histoire des origines, les récits des migrations sont constamment actualisés et réaménagés en fonction des intérêts du présent. Peut-on penser que ces récits communs soient forgés à partir d'un certain nombre de défis communs que nos Sundi de la Bouenza et du Niari étaient obligés à relever ? S'agit-il, au contraire, d'une simple manipulation idéologique du mythe des origines aux fins de maintenir la cohésion entre les deux entités sundi sœurs ? On ne le sait.

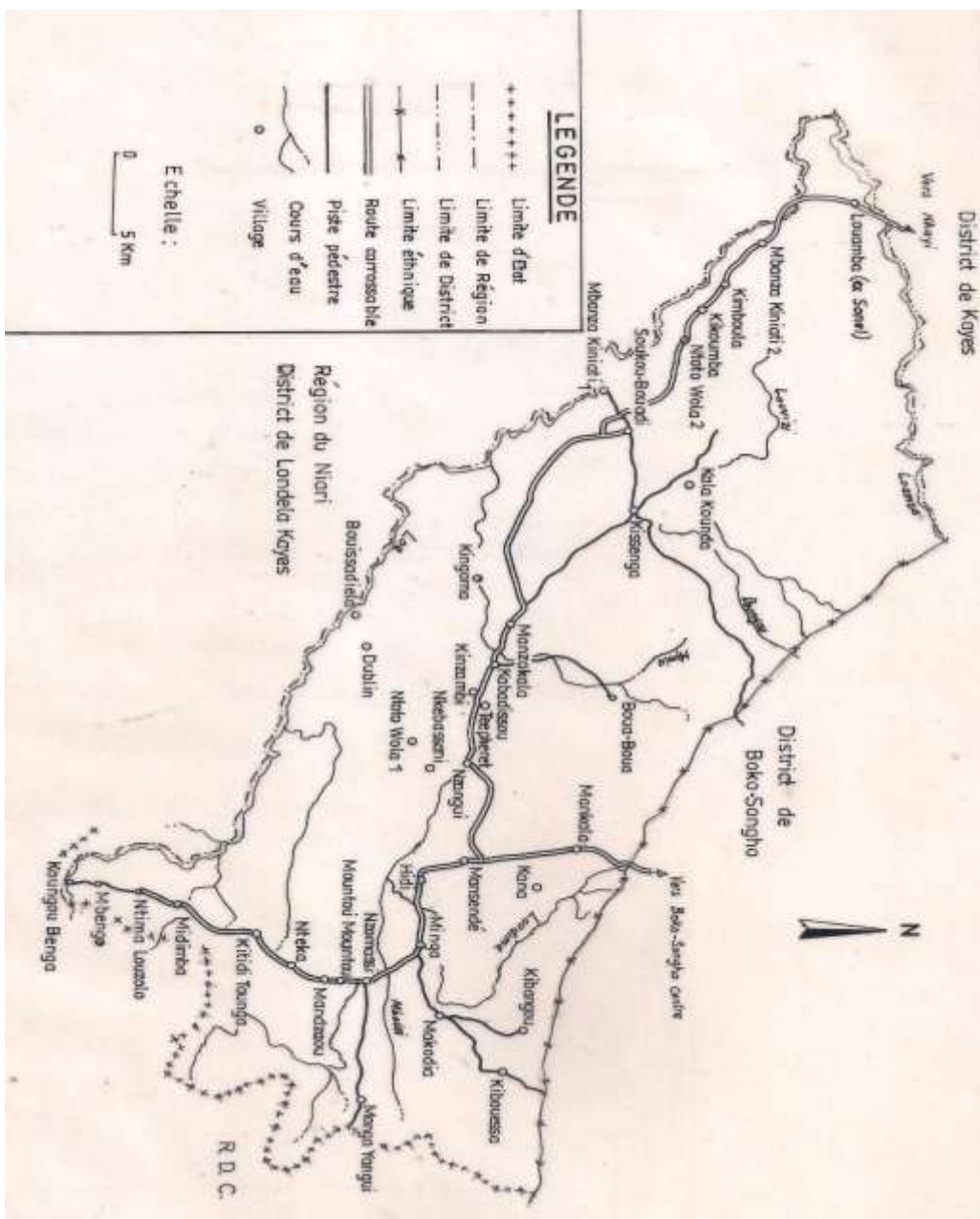
A ce propos, H. Deschamps affirmait dans son opusculé de 1962 :

Les mythes d'origine, où sont mêlés les animaux-parents et l'ancêtre fondateur, rendent compte de la création du monde et du groupe intéressé. Les récits des migrations expliquent les relations avec les autres peuples et les rapports établis avec le territoire, c'est-à-dire avec la Terre divinisée et les autres forces vitales ambiantes⁹³.

Pour notre part, disons simplement que l'historien ne peut fonder son discours sur les récits d'une tradition constamment réaménagée en fonction des intérêts du présent. Et puis, il y a tout de même l'oubli qui fait que constamment on en invente, pour maintenir la trame du récit, puisqu'en réalité, certains groupes kongo ne migrèrent de Kongo-dya-Ntotila que sous la vertu du mythe.

⁹³ H. Deschamps, 1962, *L'Afrique noire précoloniale*. Que Sais-je ?, Paris, PUF, p.16.

Carte n° 8 : Le pays sundi de Boko-Songho



2-Le problème des origines

Pigafetta, l'auteur fameux de *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, indique l'existence, du côté septentrional de ce royaume, d'une province appelée Nsundi. Il montre les populations du Nsundi commerçant avec les régions voisines, « vendant et troquant du sel, des étoffes de diverses couleurs, importées des Indes et du Portugal, des coquillages leur servant de monnaie⁹⁴ ».

Quand Pigafetta parle de cette population du Nsundi, il ne la nomme pas. Il ne l'identifie pas non plus. Il ne précise pas aussi son identité ethnique. Mais pour l'historien, pas de souci à se faire à ce sujet. Il sait que chaque communauté ethnolinguistique attribue à son territoire son propre nom ainsi que celui de la langue en usage sur ce territoire. Cette vision de l'historien corrobore celle de la tradition orale recueillie chez les Sundi de Boko-Songho et de Londela-Kayes. Correctement interrogée et analysée, la tradition permet de conclure prudemment que les habitants de cette province de Nsundi étaient des Sundi. Certains de leurs descendants s'identifient toujours sous cet ethnonyme porteur de leur histoire.

Pour Côme Kinata, les Sundi sont issus de l'ancien clan nsundi et que leur ancêtre femme fut Mâ Nsundi. Son nom devint ensuite le titre de leur chef suprême⁹⁵. Mais, il nous paraît difficile de suivre Côme Kinata lorsqu'il s'efforce de lier l'ethnie sundi à une origine biologique, en faisant passer cette ethnie sundi de l'étape d'une mère-ancêtre à celle d'un clan et d'un titre qui porteront son nom. Le mythe célèbre sans doute ici la belle cohésion interne d'un groupe ethnique appelé nsundi dont le lien entre les membres n'a rien de biologique. Il est simplement culturel. Et c'est le culturel qui avait fini par être transposé en biologique. La réalité est plus complexe, car l'ethnie est une construction

⁹⁴ F. Pigafetta et D. Lopes, 1965, *Description, Ibid*, p. 66.

⁹⁵ C. Kinata, 2001, *Les ethnochefferies, Ibid*, p. 18.

historique longue et complexe, à partir d'un certain nombre d'éléments hétérogènes par leurs origines historiques, comme l'affirme D. Ngoïe-Ngalla :

Une ethnie n'est pas la conséquence du développement d'une cellule. Elle est le regroupement (sur une base idéologique et étalé dans le temps) d'un certain nombre d'ensembles sociaux ou même d'individus de toute provenance qui parviennent sur un temps plus ou moins long à former une communauté de territoire, de langue, de croyance de coutume, le tout saisi dans un sentiment d'appartenance collective en relation avec un passé historique qui apparaît tel aux yeux de l'observateur⁹⁶.

Mais le Nsundi était une grande province du royaume. Et ce n'est pas parce que Pigafetta ne nomme pas les groupes qui s'y trouvaient que nous avons des raisons de penser que ceux à qui est consacré ce travail (Sundi, Dondo, Kamba, Bembe, Kunyi) ne s'y trouvaient pas encore. Nsundi, ethnonyme renvoyant à l'espace géographique d'un groupe ethnique est, en fait, au temps de Pigafetta comme aujourd'hui, ce qu'on appelle une aire culturelle dont les composantes ethniques regroupées derrière les frontières de cette aire, se retrouvent autour des valeurs dominantes : système de représentation, coutumes, codes juridiques, codes sociaux, littérature, langues, etc. Et si, comme nous le croyons, les populations de ce Nsundi là sont au temps de Pigafetta les mêmes que celles que nous y rencontrons aujourd'hui, il est clair que les Kamba, les Dondo, les Bembe et les Kunyi composaient alors la population de ce Nsundi septentrional.

Dans l'hypothèse du peuplement de l'espace développée en amont, nous avons considéré l'espace et le peuple Sundi comme le substrat ethnolinguistique

⁹⁶ D. Ngoïe-Ngalla, 1994, *Les grandes aires ethniques du Congo précolonial*, Brazzaville, Saint-Paul, p.34.

de tous les Kongo de la Vallée du Niari. Nous récusons ici les affirmations de Marcel Soret, Gilles Sautter, Georges Dupré et Baratier qui soutiennent gravement que les habitants de ce Nsundi là n'étaient pas les ancêtres des Kamba, Dondo, Kunyi et Bembe actuels dont l'arrivée sur leurs territoires actuels est à envisager dans le premier quart du XIX^e siècle. Mais où étaient-ils donc s'ils n'étaient déjà au temps de Pigafetta dans ce Nsundi là ? Le processus de formation d'une ethnie est trop long pour que les Kamba, les Dondo, les Kunyi et les Bembe qui aujourd'hui sont des sociétés structurées se soient formées si tardivement.

Il est vrai que les noms de ces différents groupes ethniques apparaissent assez tardivement (XIX^e siècle) dans les sources écrites, mais cela ne suppose nullement que ces groupes sont apparus au XIX^e siècle avec ces sources, puisque le Ndingi de Dapper (XVII^e siècle) et celui de Proyart (XVIII^e siècle) était alors déjà un monde plein. Celui-ci (le Ndingi) comprenait, à la lumière de ces deux auteurs, les régions administratives actuelles de la Bouenza méridionale et du Niari septentrional. On ne peut même pas penser qu'au temps de Dapper (XVII^e siècle), ces groupes venaient de s'installer, dans la mesure où ils sont analysés par cet auteur comme des populations distinctes ayant une solide organisation sociale et politique, des structures économiques à la fois efficaces et cohérentes. H. Baumann et D. Westermann soutiennent Dapper en confirmant l'ancienneté de ces populations. Ces deux auteurs peuplent cet espace en y mentionnant certains groupes qui n'existent plus aujourd'hui en tant qu'entités ethniques :

Au Sud du Loango, jusqu'au 8° latitude sud et jusqu'au Stanley-pool à l'intérieur, habitent aujourd'hui et habitaient jadis des tribus d'idiomes apparentés qui forment le groupe du bas Congo :

*Muserongo, Mushikongo, Zombo, Mpangu, Sundi, Bwende, Kamba, Bembe et Kunyi*⁹⁷.

Ce qui permet de conclure que les groupes ethniques kongo qui peuplent la Vallée du Niari, après un long processus de formation, s'étaient formés dans cette partie du Congo à une période très ancienne. S'agissant des Sundi de Boko-Songho, Marcel Soret ne nie pas leurs origines ntoteliennes. Ensuite, il affirme que ces Sundi sont installés sur les plateaux dondo⁹⁸. Mais cette indication géographique doit forcément nous interpeler sur la période de cette installation, car à l'heure actuelle, les limites géographiques séparant le territoire dondo de l'espace sundi sont bien nettes. Quand les Sundi se sont-ils installés sur le territoire dondo ? L'affirmation de Soret nous paraît-elle soutenable ? Si l'on veut mettre un peu de lumière sur cette révélation un peu brumeuse, il nous faut recourir tout de suite à d'autres sources. Mais les relations de Pigafetta et de Lopez sont silencieuses à ce sujet, dans la mesure où elles ne nomment, ni ne situent les groupes ethniques qui peuplent la partie septentrionale du Nsundi.

Toutefois, au XVII^e siècle, Jérôme de Montesarchio montre les Dondo descendant de leurs montagnes pour aller se faire baptiser de l'autre côté du fleuve Congo. A propos de cette indication géographique, la version de l'« Apôtre du Kongo » est corroborée par l'explorateur français E. Dupont. En 1889, il signalait la présence des « Badondo » sur le plateau et immédiatement au sud de Boko-Songho⁹⁹. Ainsi, il nous paraît difficile de suivre M. Soret dans ses affirmations, à moins de voir les plateaux des cataractes constituer une excroissance du territoire des Sundi, immédiatement après leur départ du Kongo-dya-Ntotila, comme le mythe le dit.

⁹⁷ H. Baumann et D. Westermann, 1962, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, p.174.

⁹⁸ M. Soret, 1978, *Histoire du Congo Brazzaville*, France, Berger-Levrault, p. 71-72.

⁹⁹ E. Dupont, 1889, *Lettre sur le Congo. Récit d'un voyage scientifique entre l'embouchure du fleuve et le confluent du Kassai*, Paris, C. Reinwald, p. 330.

Et concernant ce départ de Kongo-dya-Ntotila, toutes les communautés kongo de la Vallée du Niari sont d'accord pour l'affirmer. Pourtant, à peine une infime minorité y avait mis les pieds. Les origines ntoteliennes de ces Kongo sont au cœur d'un télescopage entre mythe et histoire.

Pour nos Sundi de Boko-Songho, le souvenir de Kongo-dya-Ntotila est pensé comme un des faits les plus importants de leur histoire sociale. C'est pour eux un important acquis historique sur lequel ils reviennent volontiers de façon permanente. Aujourd'hui encore, le souvenir de Kongo-dya-Ntotila reste vivant dans la conscience collective. Lorsque la mémoire collective l'évoque, elle le fait comme si le départ des populations de cette localité ne remontait qu'à deux générations. Par cette évocation, les Sundi prétendent savoir avec exactitude d'où ils viennent : « *yeto ku Kongo dya Ntotila ta tuka (fuma)* », c'est-à-dire nous venons de Kongo-dya-Ntotila. Comme si leur territoire actuel ne faisait pas parti de ce Kongo-dya-Ntotila que la tradition a tendance à réduire à un minuscule territoire, où tout le monde était cantonné avant que les autres ne décident de migrer ailleurs.

Mais sans donner la moindre impression de faiblir, l'orgueil des Sundi pour leurs origines ntoteliennes a été longtemps tourmenté : traite négrière écumant leur petit pays depuis le XVI^e siècle ; exactions des gouverneurs des provinces du Kongo et de Loango ; « terreur des sorciers vili par intermittence mettant à sac les bourgs si riches¹⁰⁰... » ; trypanosomiase humaine faisant des victimes parmi les populations dépourvues de moyens de défense ; colonisation française difficile dès la fin du XIX^e siècle jusqu'à une grande partie du XX^e.

Un destin émouvant et féroce qui a déraciné des groupes entiers de leurs terres. Et cependant, malgré toute cette souffrance, les Sundi qui y avaient survécu n'avaient pas accepté d'abandonner définitivement leurs terres. C'est qu'ils n'avaient pas oublié le serment que leurs ancêtres avaient fait aux esprits

¹⁰⁰ D. Ngoïe-Ngalla, 2007, *Aux confins*, *Ibid*, p.69.

chtoniens au moment de leur installation. C'est qu'ils n'avaient pas aussi oublié qu'ils étaient un peuple privilégié et que, l'homme ne peut être véritablement en sécurité que s'il reste sur ses terres.

Et le petit territoire de Boko-Songho paraît être un monde plein. Ce pays se singularise entre autres par un nombre de clans extrêmement important. Comme un jeu de puzzle, ces clans vivent au coude à coude et en interférence les uns avec les autres. Voici les principaux clans recensés sur l'ensemble de l'espace foncier occupé par les Sundi de Boko-Songho : makaba, kibwende, nsundi, mbenza-kongo, kimbauka-kongo, mulundu, kinkumba-kongo, kinsaku, kinanga-kongo, kindamba, mazinga, mukonzi, kinkanga, mbinda, kionso, luangu, munuani. Ce lot de clans si mélangés gêne considérablement leur carte foncière.

Certains clans recensés en pays sundi se retrouvent sur l'ensemble de l'espace de la Vallée du Niari et celui des Manyanga de la RDC. C'est comme si cette zone sud de la Bouenza était un foyer de dispersion des groupes kongo, comme l'affirme la tradition sundi, reprise par Phyllis M. Martin :

Some Sundi traditions suggest a principal dispersion point in the rich copper-mining region south of the Niari Valley. Owing to a rapid growth in population, to famine, and conflict, some Congo groups migrated westwards founded Kingdoms in the Mayombe and on the Loango coast¹⁰¹.

Une certaine tradition, celle des Sundi suggère des principaux points de dispersion dans la région sud riche en mines de cuivre dans la Vallée du Niari. En raison d'une croissance rapide de la population, la famine et les conflits, certains groupes Congo

¹⁰¹ M. M. Phyllis, 1972, *The external trade of the Loango Coast 1576-1890*, Oxford At the Clarend Press, p. 5.

migrent vers l'ouest et fondent des royaumes dans le Mayombe et sur la côte de Loango¹⁰².

Doutreloux, qui ne contredit par Martin soutient vivement :

Les Kongo sont un complexe ethnique et la vallée du Niari fut longtemps le lieu de passage et de rencontre privilégié où divers groupes ethniques dans une grande variété de styles se juxtaposèrent, se surimposèrent¹⁰³.

Phyllis Martin et de Doutreloux ne se sont pas trempés, car les groupes kongo auxquels ils font référence sont vissés et soudés. Ils forment bloc autour d'un noyau culturel de valeurs dominantes communes. C'est une vraie parenté vérifiable dans le domaine ethnolinguistique, à partir des dialectes de certains groupes kongo représentés dans le tableau suivant :

¹⁰² Notre propre traduction.

¹⁰³ Doutreloux, cité par Dominique Ngoie-Ngalla, *Ibid*, p. 155

Tableau n°3 : La parenté des Kongo de la Vallée du Niari à travers quelques mots

Mots en langues	Sundi de Boko-Songho	Dondo	Kamba	Sundi de Kimongo	Kunyi	Traduction
Bokila	Bingula	Bingula	Bingula	Bingula	Bi :ngula	Appeler
Vata	Buala	Buala	Bula	Buala	Buala	Village
Mbote	Mbote	Mbote	Mbote	Mbote	Bueke	Bonjour
Kimvu	Kiamvu	Kiamvu	Kiamvu	Kiamfu	Kiamfu	Pont
Ntoto	Mutoto	Mutoto	Mutoto	Mutoto	Mutoto	La terre
Laangu	Mulangu	Mamba	Mamba	Mulangu	Mulangu	L'eau
Dioko	Yaka	Yaka	Yaka	Yaka	Diyaka	Tubercule
Vana	Ahana	Hana	Ahananga	Ahana	Ahana	Là-bas
Kundu	Kundu	Kundu	Kundu	Kundu	Dikundu	Sorcellerie
Lukuni	Lukuni	Lukuni	Lukuni	Kindende, lukuni	Lukuni	Bois de chauffe
Kiami	Kiani	Kiani	Kiani	Kiani	Kia : mi	Pour moi
Bakala	Bakala	Bakala	Bakala	Bakala	Dibakala	Homme

Source : Jean Félix Yekoka

A partir d'une étude comparée de linguistique, M. Guthrie¹⁰⁴ a pu établir un tableau des langues dérivées du Kongo.

Tableau n°4 : Langues dérivées du Kongo (selon Guthrie)

Groupe	N	Langue	Dialecte	Nomenclature des langues bantu	
					Proposition
Kongo	1a	Kikoongo	Mukoongo	H 16 g	
	1b	Laadi	Nlaadi	H 16 f	
	1c	Cisuundi	Musuundi		16 i
	1d	Kiyaangala	Muyaangala		16 j
	2a	Kidoondo	Mudoondo		(17) a
	2b	Kikaamba	Mukaamba		(17) b

Source : M. Guthrie, 1953, *Comparative bantu*, tome 1, p. 94

En conclusion, si l'occupation et le peuplement du territoire de Boko-Songho sont l'œuvre des Dondo et des Sundi, il est cependant difficile de définir la période au cours de laquelle ils ont occupé cet espace. Les faits rapportés par la tradition orale de ces deux groupes ethniques signalent entre autres facteurs décisifs ayant concouru à l'occupation de l'espace insistent sur la présence des mines de cuivre sur l'hospitalité de l'espace. Ces deux éléments ont ainsi contribué à recomposer fortement l'identité ethnique des ethnies dondo et des sundi. L'installation définitive des populations sur leur espace actuel semble avoir été dictée par la fertilité des sols favorables à toute activité agricole. La terre est riche et elle regorge d'importants minerais de cuivre que les Dondo surtout cherchent à

¹⁰⁴ M. Guthrie, 1953, *Comparative bantu. An introduction to the comparative linguistics and prehistory of the bantu languages*, Gregg Press, tome 1, 94p.

contrôler, après avoir repoussé les anciens propriétaires de l'espace. Le chapitre suivant nous fixera sur les modalités d'occupation et d'appropriation anthropologiques de l'espace par les ancêtres de ses habitants actuels.

CHAPITRE III : LES MODES D'APPROPRIATION DE LA TERRE

Jusque-là nous avons décrit le mode de répartition de l'espace géographique en fonction de l'appartenance ethnique et le rôle joué par l'existence des mines de cuivre dans le processus de peuplement de cet espace, mais, rien encore sur les modalités d'acquisition et d'utilisation des terres de ce même espace par les groupes dondo et sundi. A la lumière de leurs traditions, les affirmations contradictoires des Dondo et des Sundi concernant l'espace qu'ils occupent respectivement, laissent entendre différents procédés utilisés pour l'appropriation de la terre. Comment les premiers occupants de ces deux groupes ethniques s'approprièrent les terres qu'ils léguèrent ensuite à leurs descendants ? La réponse à cette question constitue le socle même de ce chapitre.

Après son occupation, l'organisation et l'accès à l'espace puis sa mise en valeur économique restent des facteurs déterminants de l'expression du pouvoir du groupe sur sa terre.

I-Les différents modes d'acquisition de la terre

En plus de la tradition orale très bavarde, des analyses sociologiques, historiques et anthropologiques faites par des africanistes nous éclairent en effet sur les différentes formes d'appropriation de la terre, à l'époque précoloniale, par les groupes à l'intérieur d'un espace bien déterminé. L'installation sur l'espace ici décrit des populations qu'on y rencontre est, de toute évidence, fort ancienne, et plus ancienne la culture kongo dont relèvent ces populations. Les Dondo et les Sundi n'invalident pas cette thèse. Ils sont d'accord sur le fond. Unanimes, leurs traditions affirment l'ancienneté de l'occupation par eux de leur territoire.

Si la chronologie de l'installation des Dondo et des Sundi dans l'actuel pays de Boko-Songho reste pour l'heure impossible à déterminer avec exactitude,

les différentes modalités d'appropriation de la terre par eux sont, en revanche, bien connues et peuvent être soumises à un classement spécifique.

1-L'idéologie du *no man's land*

Fortement enraciné dans la conscience collective dondo, et dans une moindre mesure sundi, l'idéologie du *no man's land* est pensée ici comme une procédure pacifique d'appropriation des terres constatées libres et inhabitées : la terre appartient aux premiers occupants, et se transmet aux générations successives par les mères, la société étant à filiation matrilineaire. C'est ce que veut dire le droit de ces groupes.

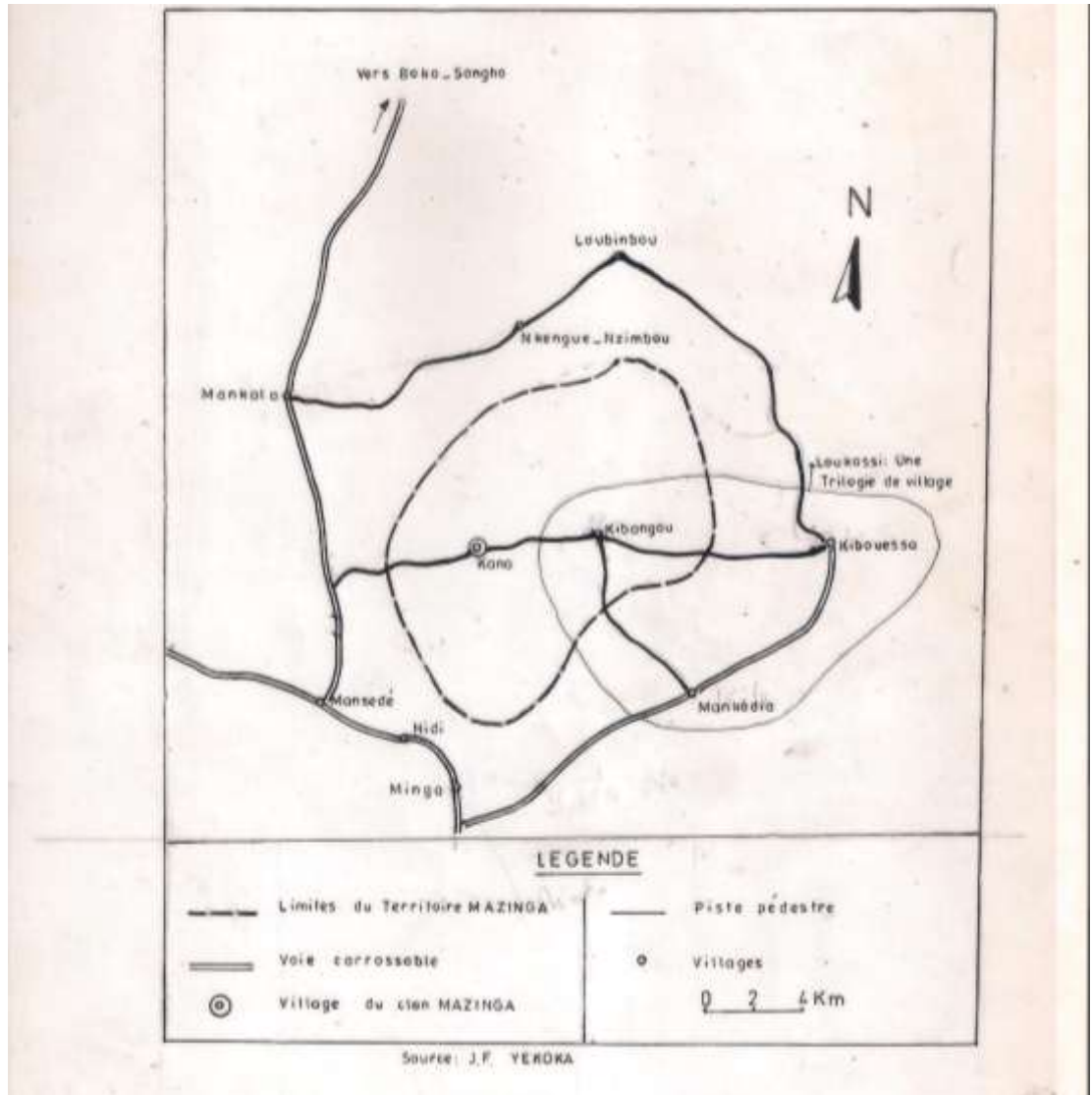
A leur arrivée de Kongo-dya-Ntotila, affirment les Dondo, leurs ancêtres trouvèrent un pays totalement vide. Pas une âme qui vive sur d'immenses étendues. Un *no man's land stricto sensu*. Et pour avoir trouvé un pays vide, les notables dondo se réunirent et décidèrent de distribuer la terre, d'abord entre eux, puis à des chefs subalternes qui les répartirent à leur tour entre chefs de groupe, *kanda*. A en croire la tradition dondo, la répartition de la terre s'était faite en tenant compte du statut social de chacun. Il va de soi que la meilleure terre alla aux catégories des Dondo les plus en vues. Les petites gens du peuple durent se contenter de ce qui n'intéressait pas les notables.

La répartition et l'appropriation de la terre par groupe se firent au fur et mesure des arrivées. Celles-ci ne se firent pas une fois pour toute ; car, il est légitime de penser que des mouvements de flux et de reflux perpétuels à l'intérieur de la même terre en partage guidèrent le processus de cette installation. « Un lignage s'est installé quelque temps, avant de se faire rejoindre par un autre qui va s'installer un peu plus loin, dans une direction où il cherche à collaborer

avec les premiers arrivants¹⁰⁵. » Forts de leur unité culturelle, et mus par des ambitions collectives, les groupes lignagers ne firent rien au hasard. Ils se taillèrent de grandes étendues de terres, de sorte que, dans les siècles suivants, malgré le croît démographique rapide, les descendants ne se heurtent pas au problème de l'insuffisance des terres à cultiver. Au moment de leur installation, certains de leurs ancêtres se taillèrent des terres qui s'étalent sur plusieurs km². De sorte qu'aujourd'hui, l'élasticité de l'espace foncier de chaque groupe lignager n'est pas fonction de sa dimension.

¹⁰⁵ D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Les Kongo, Ibid*, p.41.

Carte n°9 : Le territoire mazinga, pays sundi



Source : Jean Félix Yekoka

Installés à l'intérieur de l'espace qu'ils s'étaient partagé, les groupes restèrent dynamiques et entreprenants. Pour un certain nombre de raisons (rareté de points d'eau, épidémie, etc.), ils pouvaient migrer. Un groupe migrant pouvait trouver sur le territoire d'émigration, un autre groupe déjà fixé, de qui il recevait l'autorisation de s'installer puis de trouver une terre à son goût.

Mais face à l'idéologie du *no man's land* couramment défendue par les groupes pour asseoir leur légitimité, l'historien devra se montrer critique et vigilant ; la vérité étant bien différente, terriblement. La vérité est que les Dondo et les Sundi, peu importe d'où viennent leurs ancêtres, trouvèrent, selon toute vraisemblance, un pays déjà occupé, mais faiblement, selon toute probabilité par des autochtones, peut-être bien, moins organisés qu'eux. Ils se mélangèrent et se fondirent en eux après les avoir auparavant supplantés. Ces autochtones, nous l'avons dit, pourraient bien être les Ambuun de De Decker qui se seraient massés dans le Mazinga où les Dondo les phagocytèrent progressivement. Sous le poids et les mouvements incessants de l'histoire, Mazinga serait devenu un pôle économique et un foyer culturel dynamique. Ce qui permit à l'« apôtre du Kongo », le Père de Jérôme de Montesarchio, au XVII^e siècle, d'appeler abusivement ce territoire-là « Mazinga des Dondo ».

2-L'hypothèse de l'appropriation par la violence

Unanimes, les traditions orales dondo et sundi soutiennent que leurs ancêtres occupèrent pacifiquement leurs terres actuelles. Présenter les faits de cette façon c'est indirectement exclure l'hypothèse de la violence dans le processus d'appropriation de terre par les Dondo et les Sundi. Mais penser que ces groupes kongo se montrèrent polis et aimables envers les anciens occupants de l'espace s'est peut-être quitter l'histoire pour la fable. On ne peut imaginer que

l'occupation se fit de bout en bout pacifique, étant donné l'éternel humain : la passion, l'ambition, l'égoïsme, la convoitise.

Si les groupes dondo et sundi vinrent auprès des anciens maîtres de la terre avec un discours conciliant et pacifique, pourquoi les Ambuun choisirent-ils de plier bagages devant leur avancée et de migrer en direction du Kwango ? Est-ce volontairement que ces Ambuun acceptèrent d'abandonner leur terre pour aller ailleurs ? De toute évidence, non. Ainsi, l'hypothèse de l'usage de la violence comme moyen d'appropriation de la terre peut bien fonctionner. En effet, happés par le dynamisme conquérant et remuant des Sundi et des Dondo rusés et organisés, les Ambuun, peut-être moins organisés et moins bien armés, choisirent, à défaut d'une alternative efficace fonctionnant à leur maintien à l'intérieur de leur terre, de reculer et d'aller trouver refuge ailleurs. Entre Kongo et Ambuun, la violence avait probablement vite fait la différence. Sur la terre qu'ils choisirent d'abandonner bien malgré eux, les Ambuun avaient vécu « en clans séparés et dispersés, sans liens politiques¹⁰⁶ ». Cette disposition sociale constitua une faiblesse que les Kongo (Dondo et Sundi) pourraient avoir exploitée à leur profit.

L'analyse des textes anciens permet de comprendre que les Kongo, en particulier les Sundi furent élevés dans l'amour de l'effort et de la guerre, comme cela transparaît dans cette devise sundi où souffle un vent épique :

Musundi wa mukakata ngombo

Wa lala a yulu ntanga mata

Ka simbika dia kibakala

Ka simbika dia bundzonzi

Ka simbika dia bunteru¹⁰⁷.

¹⁰⁶ J. Van Wing, 1959, *Etudes Bakongo. Sociologie-Religion et Magie*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, p. 20.

¹⁰⁷ D. Ngoïe-Ngalla, 1981, *Aspects de la littérature Kongo*, Brazzaville, Edition Celmaa, p.18.

La même devise rendue en *kisundi*, un des parlars kongo, peut être traduite en français de la manière suivante :

Le seigneur Nsundi revêtu de bravoure

Et de vaillance tel le buffle

Il est couché dessus, un stock de fusils disposés

Qu'il se lève et tel le tonnerre, il gronde

Pour la plaidoirie, il n'est personne comme lui ;

Et pour la chasse nul n'a son adresse¹⁰⁸.

Dans la conscience collective sundi, plusieurs souvenirs de vaillants guerriers et puissants conquérants sont encore présents. En recourant à l'anthropologie culturelle, l'examen serré de la tradition orale permet de retenir quelques noms de ces conquérants qu'on peut situer, entre le XVII^e et le XIX^e siècle : Mwe Nsundi Kôngo, Massinga Mbambi, Mwembe Nsundi, Mwe Kayi Kôngo, Muanda Mbambi, Nkondi Mabumba, Ngidi Nsundi, Nzau Kayi. De tous ces personnages, Massinga Mbambi reste la figure énigmatique la plus remarquable. La tradition insiste sur le caractère complexe de l'homme : Massinga Mbambi était à la fois cruel et bon. Cruel, lorsqu'il voulait atteindre un objectif personnel. Bon car il savait toujours défendre, par des moyens magico-religieux, les intérêts de la communauté face à l'ennemi étranger. Du clan kinkumba, l'homme était inattaquable, un vrai caméléon capable de se déguiser en tout : en rivière, en femme, en pierre, en une cohorte d'abeilles, en animal féroce, etc.

Mais bien qu'ils soient retenus par la mémoire collective, ces hommes n'étaient pas parmi ceux qui, les premiers, occupèrent le territoire abandonné par

¹⁰⁸ D. Ngoïe-Ngalla, 1978, *Réflexion, Ibid.*, p. 17.

les Ambuun. Les terres qu'ils s'approprièrent pourraient avoir été celles des groupes kongo déjà installés plusieurs siècles après le départ des Ambuun qu'il faut placer après la fondation du royaume de Kongo par Nimi-a-Lukeni, puisque les migrants ambuun parlent de la traversée du pays de Nimi-a-Lukeni. C'est donc que le royaume est depuis longtemps un espace politique structuré qu'il n'est pas possible d'entendre comme tel du vivant même de Nimi-a-Lukeni. Nous sommes donc vers la fin du premier millénaire, le royaume de Kongo ayant été fondé, vraisemblablement, au milieu du premier millénaire avant notre ère.

En tout cas, la violence comme moyen d'appropriation de terre utilisé par les Kongo, porteurs d'une civilisation plus élaborée contre les primitifs Ambuun, s'apparente à une course dans laquelle les Ambuun subirent une nette domination : ils ont abandonné leurs territoires au profit des Kongo. Ce qui permet de conclure que l'accès et le contrôle de la terre avant le XIX^e siècle se sont matérialisés, entre autres, par des violences entre groupes opposés par leur identité ethnique et leurs intérêts. Ces violences débouchaient sur la domination du plus fort sur le plus faible. Pour M. Mavoungou Bouyou :

Les sociétés précoloniales, au lendemain de leurs implantations premières, se présentent comme des sociétés dynamiques et en expansion ; elles se caractérisent par des luttes très marquées, aussi bien entre elles que face à un groupe extérieur¹⁰⁹.

Les Dondo et les Sundi, après s'être emparés de force quelques parcelles de terre ambuun, leur attitude devrait automatiquement changer, puisque la terre d'anciens propriétaires est sacrée du fait de la présence active des esprits de leurs ancêtres et des divinités de la terre et des eaux (divinités chtoniennes). Ces esprits hantent les consciences. Voilà pourquoi à l'issue de la violence ayant entraîné

¹⁰⁹ M. Mavoungou Bouyou, 2004, « La terre au cœur des conflits : cas du Gabon (XVII^e-XX^e siècle) », in *Les cahiers d'histoire et archéologie*, université Omar Bongo, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, p.78.

l'occupation de l'espace, il fallait d'abord négocier avec ces esprits et ces entités par le biais des rituels souvent très compliqués avant de s'estimer véritablement maîtres des terres conquises.

3-L'hypothèse de l'appropriation foncière par infiltration

La tradition orale kongo insuffisamment interrogée avait fait croire à des sociologues et à des géographes : Gilles Sautter¹¹⁰, Georges Dupré¹¹¹, Marcel Soret¹¹², Marie-Claude Dupré¹¹³, Bernard Guillot et Albert Massala¹¹⁴ notamment que les Kongo de la Vallée du Niari dont les Dondo et les Sundi, étaient partis de Mbanza-Kongo, la capitale du royaume de Kongo, pour arriver au début du XIX^e siècle par vagues successives et massives sur leur territoire actuel. Ces affirmations hâtives conduisent à envisager d'autres formes d'occupation de l'espace du Congo actuel par les Kongo à une époque jusqu'ici mal connue. Cette thèse des auteurs ci-dessus cités a fait longtemps école. Cependant, on ne peut s'obstiner à la soutenir, lorsqu'on sait qu'à la surface de globe, sauf pour des raisons précises, les déplacements humains d'une localité vers une autre n'ont toujours pas été des mouvements de masse, surtout dans des espaces et de civilisations où le transport se fait à dos d'hommes et qu'il n'existe pas de bonnes routes. Les déplacements, dans une direction donnée sont forcément longs et prudents, si tôt qu'on sort de son espace familier. Mus par une force et une volonté individuelle, bien de gens se sont déplacés et se déplacent encore individuellement d'un bout du monde vers un autre bout du monde. Et en rapport

¹¹⁰ G. Sautter, 1993, *Parcours d'un géographe des paysages aux ethnies de la brousse à la ville de l'Afrique au monde*, tome1, Paris, Arguments, p.157.

¹¹¹ G. Dupré, 1985, *Les naissances d'une société, espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Paris, ORSTOM, p.42.

¹¹² M. Soret, 1959, *Les Kongo*, *Ibid*, p. 71-72.

¹¹³ M.-C Dupré, 1982, « Histoire et rituels. L'observation du siku en pays beembé (République Populaire du Congo) », in *Cah. ORSTOM*, sér. Sci. Hum, vol. XVIII, n°2, 1981-1982, p.171.

¹¹⁴ B. Guillot et A. Massala, 1970, « Histoire du pays beembe », in *Cah. ORSTOM*, sér. Hum, vol. VII, n°3, p.44.

avec la prise en possession en propre des terres, F. Sabelli¹¹⁵ qui cite Meillassoux, rapporte :

Les "conquêtes" se révèlent souvent comme étant l'effet d'une longue infiltration d'immigrés (...) accueillis mais dont le nombre ou les activités particulières leur permettent à un moment de s'imposer à leur hôtes.

De ce point de vue, il est possible d'envisager, dans le cas des Dondo et Sundi de Boko-Songho, des déplacements individuels. Ces déplacements individuels pourraient avoir abouti, par la suite, à des appropriations foncières par infiltrations à partir de plusieurs poches d'entrée. Comme nous le verrons plus loin, le concept de *ntuka kongo* si richement évoqué par les Dondo et les Sundi eux-mêmes dans le contrôle lignager de la terre apporte une compréhension plus ou moins parfaite à ce type de migration individuelle qui ne clôturait cependant pas les modes d'appropriation de la terre. La cession peut aussi être envisagée comme mode d'acquisition lignagère de la terre.

4-La cession définitive d'une partie de la terre

Tout au long des siècles ayant suivi leur installation, Dondo et Sundi eurent recours aux mesures pignoratives de leurs terres. De graves incidents tels que les meurtres amenaient souvent les groupes responsables à céder sans possibilité de récupération d'importantes parcelles de leur terre (un lac ou le bief d'un cours d'eau, etc.). Et cela était d'ordinaire suffisant pour arrêter les représailles des groupes lésés. Naturellement, cette cession faisait des mécontents dans le camp des coupables. Ceux-ci s'y opposaient, invoquant le principe de l'indivisibilité de la terre et son identification avec ses propriétaires.

¹¹⁵ F. Sabelli, 1986, *Le pouvoir des lignages en Afrique. La reproduction sociale des communautés du Nord-Ghana*, Paris, L'Harmattan, p.78.

5-L'usage de la ruse dans l'appropriation de la terre

La terre, une fois acquise légalement par les groupes, n'en suscitait pas moins la convoitise de certains voisins. Pour prendre possession de la terre convoitée, encore sous le contrôle de groupes résiduels, probablement, d'Ambuun, de nombreux groupes dondo et sundi usèrent d'une pratique subtile. Parmi les nouveaux arrivants, des groupes influents conclurent des alliances matrimoniales avec les autochtones. De manière directe, ces alliances réglaient immédiatement, pour les Kongo, le problème de jouissance à titre viager des terres de leurs alliés. Plus tard, à la faveur de l'efficacité de leur organisation et, surtout, au dynamisme de leur courbe démographique, Dondo et Sundi dominèrent leurs alliés et, progressivement, se conduisirent en maîtres vis-à-vis d'eux avant de les phagocyter, devenant du coup les propriétaires légaux des terres ci-devant *ambuun*. De sorte qu'aujourd'hui, de ces Ambuun il ne reste plus qu'un clanonyme, un lieu-dit et un phytonyme : mazinga.

Les terres des Ambuun appropriées par les Dondo et les Sundi firent désormais partie du patrimoine de ceux-ci. Et comme la terre est un bien inaliénable, il ne fut pas question de la vendre. Pas même une parcelle d'elle. Elles étaient donc en dehors de toutes les transactions et de toutes les négociations entrant dans le circuit d'échanges et des autres opérations économiques.

Cette dépossession, conséquence malheureuse d'une rencontre entre deux communautés différentes, ne cessa pas. Malgré la fermeté de la coutume et le caractère sacré de la terre pour ses propriétaires, la tentation de s'approprier la terre convoitée du voisin exista toujours. Mais alors, en dehors de la violence toujours condamnée et pas toujours efficace, comment réussir l'opération ? Mais encore, les échanges matrimoniaux parurent un excellent moyen. Et cependant les calculs tendant à déposséder les groupes de leurs terres ne s'arrêtèrent pas. Les

résultats de nos enquêtes¹¹⁶ révèlent qu'entre le XIX^e et le XX^e siècle, tout en gardant l'option des alliances matrimoniales comme meilleur moyen d'acquérir de nouvelles terres, les groupes usurpateurs favorisèrent la confusion au sein des groupes où ils convoitaient les terres et leurs composantes.

Le tout commence avec le mariage dit *makwela ma ki taata*, c'est-à-dire le mariage entre cousins croisés, où le fils est contraint de retourner le sang de ses pères, *ku vutula mitanga mia ba ma taata*. Entre ces deux groupes, ce type de mariage n'est en principe autorisé qu'une seule fois ; mais en fait la règle est assez souple et cela peut se faire jusqu'à trois fois. Le père va multiplier de telles relations, jusqu'à ce que ses neveux, nièces et petits-fils deviennent majoritaires dans le groupe de sa femme qui, du coup, est affaibli. A la faveur d'un brassage sans fin, les nièces, neveux et petits-fils passeront du droit d'usage au droit de possession, s'ils réussissent à brouiller et à renverser, par le jeu de la complexification des liens, tous les repères juridiques liant les deux groupes. Le père deviendra propriétaire à partir de la lignée de sa sœur¹¹⁷. Une telle acquisition de la terre n'est pas restée, dans la suite, sans conséquences fâcheuses pour les deux groupes.

6-Le cas de donation

Modalité d'acquisition foncière plutôt rare, des groupes lignagers reconnaissent, néanmoins, avoir reçu d'autres groupes, par le procédé de la donation, des parcelles de terres. Il s'agit, de toute évidence, des pères généreux qui cédèrent à leurs fils, pris au domaine du groupe, des lopins de terres, en récompense de leur bonne conduite envers le groupe du père. Mais avant l'acte complet de donation, ces enfants devaient d'abord céder en compensation un certain nombre de biens

¹¹⁶ Mbonza Guillaume, E. O n°11, du 19 juillet 2010, Kibouessa, pays sundi.

¹¹⁷ J. F. Yekoka, 2009, « Le sexe de la terre dans le système socio-agraire chez les Sundi de Boko-Songho d'hier et d'aujourd'hui », in *Les Cahiers de l'IGRAC*, N°4, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, p. 108.

symboliques (cochon, cabri, poules, vin de palme, régimes de bananes, etc.) à leurs pères. La donation se faisait au cours d'une cérémonie rituelle. Celle-ci consistait à présenter, aux ancêtres et aux esprits de la terre, les bénéficiaires ainsi que la portion de la terre cédée¹¹⁸. Le sens de cette cérémonie était que cette portion de la terre du domaine du groupe devenait désormais la propriété d'un autre groupe ; un véritable transfert de souveraineté et de droits. Comme les terres acquises par cession, ici aussi, les terres reçues gratuitement sont lourdes de conflits futurs entre les descendants du groupe des donateurs et ceux du groupe des donataires.

Il y a tout lieu de penser que pour les donateurs, l'opération visait soit le renforcement de leurs liens avec leur progéniture, soit le renforcement de leurs alliances avec leurs affins. La donation reste tout de même une particularité du droit chez les Dondo et les Sundi où il reste caractérisé par une certaine inflexibilité.

7-La colonisation et les procédures d'acquisition de la terre

Chez les Kongo de la Vallée du Niari, pas plus que ceux d'ailleurs, la terre ne se vend pas, principe inviolable, ainsi que le faisait remarquer Jean Cholet en 1886 :

*La terre ne se vend pas, elle se loue pour une coutume annuelle. Quant aux droits souverains, la question ne semblait même pas discutable*¹¹⁹.

Aujourd'hui encore, l'appropriation de la terre est liée à l'héritage. On n'hérite du frère de sa mère. Donc « par les hommes, mais en ligne

¹¹⁸ Jean Bruno Loutalamio, E. O n°19, du 24 septembre 2010, village Nzangui, pays sundi.

¹¹⁹ J. Cholet : Rapport sur la situation économique et politique du bassin du Niari en janvier 1886, Ansom, Congo, Gabon II, Dossier 3.

maternelle¹²⁰». Le droit exclusif que les membres du groupe ont sur leur terre, est un droit d'usage. Au cours de la période précoloniale, cette prérogative coutumière ôtait aux membres du groupe eux-mêmes le droit d'*abusus*. On peut même dire que la conception juridique conférant à l'individu toutes les prérogatives (*usus, fructus et abusus*) n'est apparue qu'avec l'installation de l'administration coloniale au Congo¹²¹.

Cette présence coloniale, qui amène une nouvelle conception d'administration de l'espace a eu pour conséquence néfaste, non seulement la spoliation des terres, mais aussi le principe de leur destruction : avec la colonisation, la terre a désormais une valeur marchande, particulièrement dans les centres urbains et administratifs. Dès lors, les terres de la ceinture administrative de Boko-Songho centre se sont ouvertes à la spéculation marchande. Les propriétaires fonciers s'ouvrent aux fonctionnaires de l'Etat qui viennent y travailler. Boko-Songho grossit et gagne en espace à la faveur des parcelles de terres vendues aux alentours de l'ancien périmètre. L'achat et la vente de terres, nouveaux ici, expriment la transformation de la question foncière avec le développement de l'économie du marché, modifiant ainsi les rapports sociaux lignagers. Pour Dominique Desjeux :

*La forme d'appropriation des terres par achat exprime à la fois un dépassement des rapports sociaux lignagers, et donc la base d'une production de nouveaux rapports sociaux*¹²².

La possibilité offerte aux « étrangers » de s'approprier définitivement des parcelles à Boko-Songho est certes la contrepartie obligée des relations de travail

¹²⁰ D. Desjeux, 1982, « L'accès à la terre chez les paysans Basundi (région du Pool, Congo) », in E. Le Bris, E. Le Roy et F. Leimdormfer (dir.), *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, ORSTOM, p.126.

¹²¹ P. Mboumba-Mboumba, 1996, « Réflexion sur le droit de propriété au Congo », in *Revue Juridique et Politique. Indépendance et coopération*, n°3, 50^e année, septembre-décembre, EDIENA, p. 262

¹²² D. Desjeux, « L'accès à la terre », 1982, *Ibid.*, p. 127.

induite par l'administration coloniale par le biais du travail, mais aussi pour les autochtones un moyen déguisé d'infléchir tant soit peu la loi coutumière qui interdit formellement toute opération marchande des terres des groupes lignagers. Sans pourtant faire un recensement exhaustif des ressorts qui sous-tendent « le mouvement massif d'aliénation foncière, on retiendra simplement que la métamorphose de la terre en marchandise¹²³ » est consécutive au changement du statut et de la physionomie du lieu actuel voué aux transactions foncières.

En effet, hier simple bourg, Boko-Songho est depuis devenu un pôle économique dynamique regroupant des gens d'origines culturelles diverses, chacun d'eux conscient depuis les temps mémoriaux de l'interdiction de la vente de la terre. Mais conscients aussi que depuis la colonisation l'interdit peut-être transgressé, ils n'hésiteront donc pas, si l'occasion se présente. Et depuis, la physionomie de Boko-Songho a bien changé. Les fonctions administratives fixent année après année un plus grand nombre d'individus sur place. Celles-ci occasionnent coup sur coup un croît démographique, accélèrent le mouvement d'achat et d'appropriation de parcelles.

Le régime foncier traditionnel reposant sur le caractère collectif de la terre, le démembrement de celle-ci en multiples parcelles possédées en propriété ouvre la voie à son appropriation par des sujets parfaitement étrangers au groupe propriétaire collectif de la terre. Et cela peut être le commencement d'un processus conduisant à la disparition de ce patrimoine collectif.

Les terres de Boko-Songho-centre, qui ont tendance à échapper aux principes du droit coutumier se trouvent ainsi menacées de sortir de leur statut juridique traditionnel. Il en est ainsi de toutes les sociétés traditionnelles sur lesquelles s'exerce aujourd'hui la pression irrésistible du capitalisme marchand.

¹²³ J-P. Dozon, 1985, « Les Bété : une création coloniale », in Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte, p. 70.

Malgré ces transformations opérées par l'œuvre coloniale dans les rapports de l'homme à sa terre, néanmoins, chez les Sundi et les Dondo, il existe encore toute une littérature (contes, légendes, proverbes surtout) qui militent pour la protection du statut juridique de la terre.

II-La possession en propre de la terre, sa signification dans la tradition

La tradition kongo possède un répertoire fourni et varié des thèmes qu'on peut explorer dans divers domaines de la vie sociale, culturelle, politique, économique, etc. Le conte, élément vivant de cette tradition, apporte ici un éclairage sur la réalité sociale des Kongo de la Vallée du Niari dans le processus de possession et de protection juridique des terres qui, au départ, ne leur appartenaient probablement pas.

Remarquables par leurs contenus symboliques et allégoriques en lien direct avec la terre acquise, les contes sur les thèmes du « mariage », du « lièvre et du léopard » ont été à ce titre ici retenus.

1-L'énigme du mariage

Concernant le premier conte, l'histoire commence par une violence meurtrière qui opposa les jeunes aux vieux.

Dans un village vivaient des vieux, des enfants et des jeunes. Ne voulant plus être sous l'autorité des vieux du village, ces derniers tinrent une réunion au cours de laquelle ils décidèrent de tuer tous les vieux du village.

- « Comment et quand, disait l'un d'eux avec insistance, obtiendrons-nous la plénitude de l'exercice de nos droits si ces vieux continuent de vivre ? ».

Ils décidèrent que chacun d'eux mit fin aux jours des vieux de son groupe lignager. Mais, un d'eux, plutôt que de tuer son grand-père, alla le cacher très loin du village, dans une grotte. Il lui apporta à manger tous les jours...

Les jeunes restèrent ainsi entre eux, fêtant et agissant à leur guise.

Un jour, l'un d'eux chercha à se marier. Il alla trouver une jeune fille dans le village voisin et lui déclara sa flamme. Le père de la jeune fille lui fit connaître ses conditions :

« Si tu veux de notre fille, apporte-nous seulement un cochon qui ne soit d'aucun sexe, ni mâle, ni femelle. Et pour nous l'amener, que ce ne soit ni de jour, ni de nuit ».

L'exigence troubla et affligea nos jeunes. Ils ne savaient pas comment résoudre l'énigme...

Le jour suivant, le jeune-homme qui avait caché son grand-père dans une grotte décida d'aller lui apporter, comme de coutume, de la nourriture. Il en profita pour l'informer de l'embarras dans lequel se trouvaient ses camarades.

Le grand-père lui dit :

- « Vous avez tué tous les vieux, voyez !... la situation est simple. Va dire à ton ami de dépêcher un messenger (*mvuala*) auprès de la famille de son élue avec ce message pour lui annoncer l'heureuse nouvelle : « j'ai trouvé le cochon demandé. J'ai aussi arrêté le jour où je dois vous l'amener, seulement je vous prie de m'envoyer, dès réception de ce message, un coussinet confectionné avec de la fumée (*nkata ya mwisi*) ».

Le jeune-homme s'en retourna au village et donna l'information au jeune prétendant qui se trouvait dans l'embarras. Celui-ci se dépêcha d'exécuter les recommandations faites aux jeunes gens par le grand-père de leur camarade, et remit son messenger en route. Il arriva chez ceux auprès de qui il était envoyé et leur dit :

- « Votre beau-fils m'envoie vous dire qu'il a trouvé le cochon exigé et a arrêté le jour où il doit vous l'amener, seulement, il vous demande de lui faire parvenir un coussinet confectionné avec de la fumée ».

Le beau-père comprit que son beau-fils avait trouvé réponse à l'énigme. Alors, il lui donna non seulement la femme qu'il désirait mais aussi une partie importante de sa terre. Le jeune-homme rentra chez lui, amoureux, comblé et riche d'une terre possédée en toute propriété.

Le deuxième conte parle de l'amitié faite de supercherie entre le lièvre et le léopard. L'issue de la supercherie tourne à l'avantage du lièvre, dans l'imaginaire dondo et sundi, le plus intelligent des animaux de la terre.

2-La mise en pâture de l'arbre

Par « mise en pâture de l'arbre », nous entendons l'idée de formuler un droit sur la terre, après avoir réussi à écarter son supposé « adversaire » de la course à sa possession. L'épisode de l'amitié du lièvre et du léopard qui se termine mal élucide assez bien la réalité sociale :

Le lièvre et le léopard étaient grands amis. Ils faisaient tout ensemble. Un jour, ils eurent faim, mais ne trouvèrent rien à manger. Le léopard se souvint qu'il avait vu des *malombo* (fruits sauvages de nos bois) dans un bosquet. Alors, le léopard proposa une promenade à son ami, le lièvre qui ne refusa pas. Ensemble, ils gagnèrent le bosquet. Ils y trouvèrent le gros arbre sur lequel se trouvaient les *malombo*.

Le lièvre y grimpa le premier. Cueillit quelques *malombo*. Les deux amis en firent leur repas puis rentrèrent au village.

Un autre jour, ils repartirent vers l'arbre. Mais le lièvre qui était décidé à écarter son ami de la jouissance des *malombo* de l'arbre et sûr de sortir

vainqueur de l'épreuve à affronter, proposa à son ami de monter ensemble à l'arbre. Arrivés en haut de l'arbre, le lièvre dit à son ami :

- Ecoute, on n'a jamais su qui de nous deux est le plus rapide. On va faire une course. Celle-ci consistera à partir d'où nous sommes pour arriver au sol, sans prendre appui sur une seule branche. Le premier qui atteindra le sol aura gagné et, la plus grosse part des *malombo* lui reviendra puisque c'est lui le plus rapide.

Le Léopard qui depuis longtemps rêvait de régner sur tous les animaux, acquiesça tout de suite à la proposition du lièvre.

Le lièvre lui dit : « Nous allons fermer les yeux et à un signal, l'épreuve va commencer ».

Ils fermèrent les yeux. Lièvre cria, garda les yeux ouverts et ne bougea pas de sa place. Le Léopard, sans tarder, se s'élança dans le vide. Il fit une chute violente au sol et en mourut.

Le Lièvre descendit de l'arbre, alla jeter loin le léopard mort et s'empressa d'entourer l'arbre d'un enclos.

Il devenait ainsi le seul propriétaire de l'arbre qu'il protégea de principes formels :

- interdiction de partager la gestion de l'arbre avec des tiers (*ntwadi*) ;
- interdiction de visiter l'arbre de nuit ;
- interdiction de couper une branche de l'arbre ;
- interdiction de traverser, sans autorisation préalable, l'enclos où se trouve planter l'arbre ;
- interdiction à tout étranger de travailler à l'intérieur de l'enclos, etc.

Ces deux contes sont bien connus des Dondo et des Sundi. Mais nous ignorons la période de leur intégration au corpus de leur tradition. Mais il n'y a pas de doute qu'il s'agit là d'une vieille tradition. L'intéressant ici c'est que les problèmes de la terre sont au centre de la culture et de l'imaginaire de ces peuples, puisque ce ne sont pas seulement les dispositions juridiques qui marquent le souci de la terre, mais aussi la littérature. Comme la littérature se nourrit aussi de la réalité sociale, nous avons compris par ce conte, comment un groupe de personnes à la recherche des ressources nécessaires à sa subsistance peut, à un certain moment, en écarter un autre, par la ruse ou la violence.

Toutefois, ainsi que nous le verrons, quel que soit le procédé utilisé, c'est l'existence de l'arbre planté dans la terre acquise qui matérialise la possession de celle-ci.

L'intérêt de ces contes ne réside pas seulement dans leurs richesses dramatiques, mais aussi dans la signification de tel ou tel détail, révélateur de l'importance de la terre et du souci de sa possession. Dans le deuxième conte, en particulier, « chaque arbre, chaque animal [fait] l'objet de tout un enseignement à la fois pratique et symbolique¹²⁴ ». Il existe ainsi, peut-être pas de preuves irréfutables, mais quantité d'indices dont la convergence légitime la décision de

¹²⁴ A. Hampâté Bâ, 1994, *Contes initiatiques peuls*, Paris, Stock, p. 13

l'historien qui conclut à l'emploi des moyens subtils par les groupes étudiés ici pour posséder leurs terres.

Mais acquises pacifiquement ou violemment, les terres, pour qu'elles appartiennent définitivement aux nouveaux maîtres, devaient faire l'objet d'une appropriation anthropologique.

III- Le rituel d'appropriation anthropologique de la terre

Lorsque Sundi et Dondo s'établirent sur leurs terres, ils savaient que ces terres acquises ne contenaient pas leurs ancêtres et que leur pouvoir sur elles restait faible sans la coopération des esprits des anciens occupants. Dans le système de représentation des Kongo de l'époque précoloniale et même celui des Kongo d'aujourd'hui, les ancêtres sont considérés comme les véritables possesseurs des terres et comme les « dispensateurs de la fertilité¹²⁵ ». Ils avaient comme représentants directs parmi les vivants, les chefs de groupes lignagers, *mfumu*, et les aînés, *bi hunda*, des lignages. Ces derniers, pour faire participer le groupe à la mise en valeur de la terre, devaient se conformer aux prescriptions de la coutume qui veulent que l'appropriation juridique des terres s'accompagne de son appropriation anthropologique et spirituelle. C'est elle, en fait, qui permet au groupe de marquer la terre acquise de son sceau.

L'appropriation anthropologique de la terre s'inscrivait dans le registre d'un processus plus ou moins long. Elle exigeait une interconnexion profonde des opérations marquant chaque étape du rituel.

¹²⁵ P. Demunter, 1975, *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre. Le processus de politisation des masses rurales au bas-Zaïre*, Paris, Anthropos, p. 36.

1-Les préparatifs

Ils dureraient quelques jours et consistent à réunir les biens (vin de palme, cola, argile blanche, etc.) nécessaires pour le service. Le chef de groupe, *mfumu kanda*, préparait psychologiquement ses membres. Selon les cas, il pouvait décréter un jeûne, *ku mina nsoki*, qui allait jusqu'à l'interdiction des rapports sexuels, en vue de la purification spirituelle de chacun, car selon l'imaginaire collectif *dondo* et *sundi*, pour obtenir les faveurs des esprits de la terre, *mikisi*, *bi simbi*, il faut se purifier de toute souillure. Cette règle principielle écartait du rituel les petits enfants ; ils sont encore purs, ils n'ont pas besoin de purification. Naturellement, les femmes en période de menstrues étaient écartées ; elles sont souillées. Pendant cette période, la femme est censée être non pas capable de donner la vie, mais au contraire de la détruire. Des croyances bantu soutiennent que « la femme qui a ses règles perd de sa chaleur qui retourne [alors] à la terre¹²⁶ ».

Lorsque toutes les conditions sont réunies, le chef de groupe fixe, après concertation avec les aînés du groupe, le jour du déroulement du rituel¹²⁷.

2-Le déroulement de la cérémonie

Muni du coffret, ou de la corbeille des ancêtres, le *mfumu kanda* conduit son groupe au lieu où se déroulera le rituel. La corbeille des ancêtres contient des reliques des ancêtres : poils des aisselles, ongles des doigts de la main, bout de peau de léopard ou de quelque autre félin, bracelets, bout d'étoffes, etc. Lors des préparatifs, il a pris le soin d'arpenter l'espace pour y identifier l'endroit approprié au déroulement du rituel. Pour les groupes *dondo*, ce sont les sommets de colline qui sont choisis ; ce qui leur permet d'avoir une vue panoramique de

¹²⁶ Fr. Héritier, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, p. 83.

¹²⁷ Simon Bissombolo, E. O, idem.

tout l'espace à acquérir. A l'inverse, les Sundi se dirigent vers le centre de l'espace à acquérir. Dans les deux communautés, toujours désignées à l'intérieur du groupe, le choix des invités à la cérémonie s'opère de la même façon. Dans les deux communautés dondo et sundi, le chef de groupe prend les aînés de chaque lignée, *taku, moyo* chez les autres Kongo.

Arrivé sur le lieu du rituel, le *mfumu kanda* demande au groupe de former un cercle. Le coffret, ou la corbeille des ancêtres est déposé au centre de ce cercle ainsi que les objets (cola, vin de palme, argile blanche) prévus pour le rituel. Moment important, le chef de groupe se détache et se place au centre du cercle. Dans un silence qui invite à la révérence et à la supplication, lançant un morceau de cola dans les quatre directions de l'espace. Il commence le service et répétera le geste à chaque étape du déroulement du rituel. Il sort du pli de son pagne, *mfuokolo*, un bout de charbon dont il frotte soigneusement le coffret avant de le déposer à côté de l'argile blanche, *tukula, tubumba*. Puis il enterre le tout. Le rituel se poursuit par le versement du vin de palme là où ont été enterrés le bout de charbon et l'argile blanche. Il s'enduit de la boue ainsi formée (*kitoto*) et en enduit ses compagnons. Cette opération est nommée en *kisundi* et en *kidondo, kuyobila kitoto*. Alors commence les libations. Il prend de nouveau du vin de palme, en verse au sol puis s'adresse en ces termes aux génies de la terre, les *mikisi* :

Yeto yaba, meno na bani. Mbungu malamumu na ma kasu tulu twadidi. Mpefe za ntoto, nanguneno mutu, luyinikandi wo. Tu tambuleno, kebeno bala beto, kebeno ba kasi beto. Mu madinza meto nokiseno mvula sa lusakumunu...Bika nzenza kisa na kaba mu lulundumu. Malamumu ma kiosi maama meno, lembikeno mitima mieno, nanguneno mitu kansi ka luyinikandi moi, tu taleno. Ntangu zazo bika mutoto wa ba wa bomba, miti mieto miabuta mbutu mwanki ta zinga, milangu mia funana mu

mbisi. Mitima mieno mia ba mia doda, loseno kwa ntama biteso bia mbi, lembami kia kota ha bwala bueto.

Nous voici, moi et les miens. Nous vous apportons de la cola et du vin frais. Esprits de la terre, relevez la tête¹²⁸, ne la tenez pas baissée. Accordez-nous votre hospitalité, protégez nos enfants, protégez nos femmes. Faites tomber régulièrement sur nos champs la pluie bienfaisante... Que l'étranger vienne et se sente en sécurité. Ce vin frais est à vous, rafraîchissez vos cœurs, relevez vos têtes et ne les baissez pas, regardez-nous. Que la terre soit à jamais fertile, que les arbres donnent des fruits pour que nous puissions vivre, que les eaux soient poissonneuses. Ayez les cœurs plein de douceur, envoyez au loin le mauvais sort, que la paix entre dans notre village¹²⁹.

Ces invocations une fois terminées, il prend une noix de cola, la met en morceaux et en donne à consommer à chaque membre. Puis il prend à nouveau du vin de palme, le verse dans unealebasse, en boit un peu, passe laalebasse à l'aîné du groupe qui en boit un peu avant de la faire circuler à son tour afin que tous en boivent. Laalebasse fait le tour du cercle. Ce geste qui rappelle étrangement la scène biblique du dernier repas de Jésus avec ses disciples est une invitation à l'unité du groupe, dans son cercle protecteur. Les esprits de la terre sont pris à témoin¹³⁰.

Anxieux, tout le groupe a le regard rivé sur le vin de palme que le chef du groupe lignager a versé dans le trou qu'il vient de creuser. Si la terre l'absorbe rapidement, c'est signe que les esprits propriétaires de la terre (et donc des étrangers pour eux) dont on sollicite l'acquisition sont d'accord. Alors, explosion

¹²⁸ En d'autres termes, ne nous détournez pas vos regards, mais intéressez-vous à nous.

¹²⁹ Notre propre traduction.

¹³⁰ Emmanuel Ngoma, E. O n°14, du 24 avril 2002, village Hidi, pays sundi.

de joie et cris de joie, *milolo*. Si le sol n'absorbe pas le vin de palme (ce qui est plutôt rare), c'est mauvais signe. Les propriétaires de la terre, les esprits chtoniens, ne sont pas d'accord.

Le *mfumu* prend ensuite une motte de terre, l'enveloppe dans du linge et le met dans le coffret, ou dans la corbeille des ancêtres.

L'introduction du coffret, ou de la corbeille des ancêtres dans le rituel souligne la gravité d'un moment de la vie du groupe. Car, ce n'est qu'exceptionnellement, dans les grandes circonstances de la vie du groupe qu'on sort le coffret, ou la corbeille des ancêtres. C'est l'arche d'alliance de ces civilisations. Posée préalablement sur un morceau de peau du lièvre, *nsiensie*, ou d'antilope, *nkabi*, la corbeille des ancêtres, reliquaire sacré, est objet d'interdits formels : à moins d'être initié au culte des ancêtres, aucun membre du groupe ne peut la toucher. Le *mfumu kanda* lui-même qui en a la garde, ne l'ouvre qu'en des circonstances bien précises (dépôts des restes et des bracelets à la mort d'un chef). A genoux ou accroupi, le *mfumu kanda*, en signe de salutation, fait un triple battement de mains. Puis, de la gauche, prend le coffret qu'il ouvre de la droite. Le rituel se poursuit par une invocation des divers ancêtres dont les restes sont réunis puis classés par séries dans la corbeille¹³¹. Mertens, dans *les chefs couronnés chez Kongo orientaux* précise que « son ouverture [coffret] ne se pratique jamais en secret¹³² ».

Déposer la motte de terre dans la corbeille est un acte qui symbolise l'appropriation de la terre ; mais en fait qui deviendra matériellement et totalement propriété du groupe que lorsque des membres du groupe y auront été inhumés. Appropriation et sacralisation à la fois. Ceux-là deviendront les premiers ancêtres, *ba kulu*, titulaires de la terre cédée. Leurs restes, comme un

¹³¹ Bernard Makouma, E. O n°15, du 24 avril 2002, village Hidi, pays sundi.

¹³² Le R.P.J Mertens, S.J, 1942, *Les chefs couronnés chez les Ba Kongo orientaux. Etudes de régime successoral*, Bruxelles, Librairie Falk fils, p. 27.

humus fertilisant, garantiront la prospérité des lieux. Sur la terre désormais tenue en propriété, c'est désormais à ces premiers ancêtres que s'adressera le *mfumu kanda* qui fait office de pontife, c'est-à-dire de pont entre les vivants et les morts du groupe, pour leur exprimer les besoins du groupe.

Toutes les phases du rituel terminées, le chef du groupe arrache une touffe d'herbes poussant sur le lieu où on vient de réaliser le rituel. Avec ces herbes, il noue un gros nœud, symbole fort qui marque la fin solennelle du rituel. Sur le plan de l'imaginaire collectif, le nœud est aussi un marqueur fort qui scelle symboliquement les liens entre le groupe, la terre et ses esprits chthoniens. Avec le rituel d'appropriation de celle-ci, la terre devient non seulement une réalité matérielle, mais aussi un indice pertinent permettant de renseigner sur les pratiques du groupe sur l'espace nouvellement approprié. Le nœud est un signe « sur la surface terrestre pour signaler une appropriation¹³³ » complète de la terre ; le passage de l'espace acquis de l'état supposé inorganisé à celui d'une organisation sociopolitique.

Mais selon les groupes, l'acte de former le nœud n'incombe pas seulement au chef du groupe, l'officiant du rituel d'appropriation de la terre. Pour certains groupes, à la demande de leurs chefs, c'est soit la femme la plus âgée, soit encore une jeune fille vierge du groupe présente sur le lieu du rituel qui forme ce nœud¹³⁴. Le choix de la femme est justifié par une vision du monde qui identifie

¹³³ J. -B. Tsofach, 2010, « (Re) produire, marquer et (s') approprier des « lieux (publics) de villes » par les mots ou comment les murs (dé)font les langues à Dschang », in *Afrique et développement*, vol. XXXV, n°3, Dakar, Codesria, p.94.

¹³⁴ Jonas Matondo, EO n°5, du 29 juin 2009, village Loudima, pays dondo.

la femme à la terre¹³⁵. Cette vision du monde trouve en la femme certaines fonctions de la terre : fécondité, accueil, etc. Et pour A. Mama¹³⁶ :

La productivité des terres, (...), ainsi que la fécondité des femmes étaient essentielles à la survie et la continuation des communautés précoloniales.

Dans l'histoire kongo existent de tels rituels liant l'homme à la terre identifiée à la femme. D. Moukouamou Mouendo le rappelle à propos de l'histoire du royaume de Kongo :

Dans l'histoire [du royaume de]kongo, N'kumba Nguri [avait fini] par désigner la terre, (...). Les révoltes du royaume de Vungu dont le chef Nimi Loukeni, désigneront ainsi leur nouvelle terre, en témoignage de leur rattachement à celle-ci. C'est dire que N'kumba qui ne désignait que le nombril, finira par non seulement devenir un nom de femme dans la culture kongo mais aussi, la symbolique de la terre nourricière¹³⁷.

La jeune fille vierge, nous y revenons pour dire l'importance de sa signification symbolique par rapport à la terre. Certes, si tous les gestes accomplis par le *mfumu-kanda* tout au long du rituel ont leur signification, cependant, il est permis de voir dans ce choix porté sur la jeune fille vierge un rite de salut : symboliquement, dans l'imaginaire collectif, on imagine une effusion du sang de

¹³⁵ Il existe d'autres sociétés africaines qui identifient la femme à la terre. Il s'agit par exemple des Dogon du Mali largement évoqués par certains auteurs : Yann Nachtaman, 1997, « Lorsque l'acte perd le symbole : le cas de l'excision », in *Femmes et africaines*. Un double combat, Dakar, Edna, p.p. 130 ; Catherine et Bernard D. D. Bonnet, *Africaines*, Paris, L'Harmattan, p.47 ; Françoise Héritier, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Ed. Odile Jacob, p. 108.

¹³⁶ A. Mama, 1997, *Etudes par les femmes et études sur les femmes en Afrique durant les années 1990*, Dakar, Codesria, p.80

¹³⁷ D. Moukouamou Mouendo, 2007, *Le désenchantement dans l'œuvre poétique de Maxime Ndebeka*, mémoire de maîtrise de littérature africaine, FLSH, université Marien Ngouabi, p.22.

la jeune fille. Ce sang qui coule permet de féconder la terre appropriée par le groupe. Ainsi, la prospérité de la terre reposait, entre autres, sur la présence opérante de la femme, sur son dévouement, son sacrifice. C'est parce qu'ils ne faisaient pas de doute que la femme est capable d'assurer la reproduction du groupe et garantir par la-même la pérennité de la vie sociale que certains groupes ont préféré la femme à l'homme pour nouer le nœud.

La cérémonie terminée, le groupe repart au « village », les visages toujours enduits de la boue de la terre acquise. Dans la terre ainsi humanisée marquée par la présence en son sein de ce que le groupe a de plus sacré, ces ancêtres assureront la médiation entre les anciens protecteurs des premiers propriétaires, les esprits chtoniens de ceux-ci et le nouvel acquéreur. Les « liens de sang et de sol se complètent et se renforcent¹³⁸. »

Les droits sur la terre acquise se transmettront aux lignées maternelles survivantes de ces ancêtres, car ils sont les fondateurs, les premiers occupants de l'espace lignager. Ces droits ne peuvent s'éteindre tant qu'il y aura des descendants pour les revendiquer. Ils ne peuvent être cédés à un étranger.

La symbolique du rituel d'appropriation de la terre est révélatrice de la dimension mystique et de la complexité des rapports liant la terre à ses acquéreurs. Pour tout membre du groupe, ce rapport, avant d'être un moyen de subsistance, est d'abord une manière d'être et de vivre, un mode de pensée et d'action. Soulignant le rapport liant homme, terre et puissance surnaturelle tutélaire, Raymond Verdier note qu'en :

Premier lieu, la terre est source de vie et les liens que l'homme tisse avec elle passent nécessairement par la médiation des génies et ancêtres de qui procède sa puissance fécondante ; bien vital, elle

¹³⁸ R. Verdier, 1986, « Civilisations paysannes », *Ibid*, p.10.

*ne peut être appropriée comme un objet, l'homme
doit faire alliance avec ses gardiens invisibles*¹³⁹.

Il faut comprendre par-là, la nécessité, pour tout groupe, d'être en règle avec les esprits de la terre des premiers occupants s'il entend être en paix avec elle.

En vérité, on ne sait pas trop s'il y a alliance entre les esprits gardiens de la terre et les nouveaux occupants devenus propriétaires, comme l'affirme R. Verdier. Parce que si ces esprits signent un pacte d'alliance avec les nouveaux occupants, cela veut dire qu'ils restent. Ce qui induit un statut bien ambigu d'une terre que les nouveaux acquéreurs pensent posséder en toute propriété ; alors que les premiers esprits qui garantissent la propriété de la terre sont toujours là. Il faut plutôt penser qu'en cédant, sans esprit de retour, une partie de leur terre à des nouveaux arrivants qui en deviennent propriétaires, les anciens propriétaires s'en retirent et leurs esprits de la terre avec eux ; puisqu'ils font partie de la famille en quelque sorte.

La terre, une fois acquise, amène les groupes vers un consensus dans la définition des limites. Chaque groupe doit connaître ses voisins. Les limites des terres, dont les chefs des groupes gardent le plus grand secret, se matérialisent par les versants des montagnes, *ma benga*, des cours, *mi zumba*, des particularités géologiques ou géographiques, etc.

Anthropologiquement, ce rituel matérialise un système de la propriété « par le bas », c'est-à-dire celui dans lequel la garantie vient de la régularisation d'une occupation ou possession. Dans les situations contemporaines, on considère que ce schéma est celui qui « sécurise » les occupants du sol. Juridiquement, la propriété « par le bas » est fondée sur :

¹³⁹ R. Verdier, 1986, « Civilisations paysannes », *Ibid*, p. 9

La reconnaissance des situations installées, de limites convenues entre voisins, et il se fonde [aussi] sur un principe majeur, celui de la prescription¹⁴⁰.

L'inverse de la propriété « par le bas » est la propriété « par le haut ». Dans certaines publications récentes sur la question foncière, on désigne la fabrication de la propriété « par le haut » :

Un principe générateur selon lequel la propriété sur une terre est concédée par une autorité supérieure qui détient le pouvoir de partager des terres, acquises ou conquises, en les répartissant entre des bénéficiaires, de quelque nature qu'ils soient¹⁴¹.

Dans les sociétés dondo et sundi de la Vallée du Niari, ces autorités (*mfumu kanda*) agissent parce qu'elles se considèrent comme copropriétaires des espaces géographiques qu'elles ont acquis ou conquis et qu'elles contrôlent. Les opérations d'appropriation de la terre donnent lieu à de grandes fêtes.

3-La fête ou la célébration de la terre, *mukembo nsi*

C'est à l'occasion de ces fêtes que le *mfumu kanda* édicte les normes auxquelles le groupe nouvel acquéreur devra se soumettre. Puis il fait des libations aux esprits des lieux pour les remercier d'avoir accepté de leur abandonner une partie de leur terre. Il réaffirme à ces esprits la volonté de son groupe de vivre en paix et en harmonie avec eux. D'ailleurs, c'est à eux d'abord qu'il offre le vin de palme

¹⁴⁰ G. Chouquer, 2010, *La terre dans le monde romain. Anthropologie, droit, géographie*, Paris, éditions Errance, p.37.

¹⁴¹ G. Chouquer, 2010, *La terre, Ibid*, p.36.

contenu que contient laalebasse. Lorsque le sol sur lequel il l'a versé l'a totalement absorbé, il fait signe à tous de manger et de boire ; c'est le *mponzila*.

Anthropologiquement, la célébration de la terre démontre que l'unité spatiale coïncide avec l'unité parentale. En d'autres termes, cela signifie que c'est autour de la terre que se noue ce type de relations parentales. La socialisation même de la terre comme propriété du groupe parental commence à l'occasion de cette cérémonie. Chacun prend conscience de l'acquisition par le groupe d'un bien collectif qui liera désormais tous les membres du groupe vivants et morts.

La fête demande une période de préparation à laquelle tous les membres valides du groupe prennent part. Cette fête est l'expression symbolique des liens de solidarité existant désormais entre les esprits de la terre et le groupe acquéreur. Sans qu'on sache si finie la fête, ces esprits de la terre restent sur les lieux qui ne leur appartiennent plus, puisqu'au terme d'un acte de cession ou de donation, ils les ont abandonnés. En tout cas la tradition reste muette sur cette question. De toute façon, qu'ils restent ou qu'ils s'en aillent sur les autres terres du groupe qui vient de céder celle dont l'abandon fait l'objet de la fête, le groupe acquéreur cesse d'être pour eux un étranger qui s'installe avec ses esprits à lui.

La terre, une fois acquise selon les procédures déjà analysées, fait l'objet d'une mise en valeur économique en vue de la survie matérielle du groupe. Sous le contrôle du *mfumu kanda*, les membres du groupe ainsi que leurs alliés y ont désormais accès pour y travailler et la mettre ainsi en valeur.

IV- L'organisation de l'accès à la terre

Les différents modes d'accès à la terre identifiés lors de nos enquêtes sont révélateurs de deux principes juridiques propres au droit foncier coutumier chez les Kongo de la Vallée du Niari. D'un côté, sont mis en jeu le statut et le rang

social de l'individu par rapport au groupe propriétaire de la terre acquise selon les procédures développées plus haut. De l'autre côté, pour les alliés du groupe, c'est le lien par les échanges matrimoniaux ou l'amitié qui ouvre le droit à l'accès à la terre. Pour ces derniers, il s'agit d'un droit d'usage plutôt limité dans la durée. Les affins, c'est-à-dire les parents par alliance, entrent dans la complexité des entrelacs parentaux ; c'est très compliqué et cela peut s'étendre indéfiniment dans la durée aussi longtemps que ces liens existeront.

L'imbrication récente du droit traditionnel et du droit moderne dit « positif » qui a tendance à invalider et à gommer le droit traditionnel, ouvre une période de conflits. Or, l'une des difficultés de la règle du droit au Congo résulte de ce que les normes définies par l'Etat sont mises en mal par l'Etat lui-même qui, croyant établir un lien indissociable entre le dispositif juridique foncier et l'idéologie politique qu'il incarne, les modifie, ou les change à tout moment.

Déjà amorcées au début du XX^e siècle à travers le regroupement des villages décidés par l'administration coloniale, les principes traditionnels d'accès à la terre seront abolis à partir de 1969 par l'Etat-marxiste. Au cours de cette période, usant d'un slogan fortement médiatisé : « tout pour le peuple, rien que pour le peuple », l'Etat donne le droit à toute personne capable de travailler la terre de le faire. Trop simple nous paraît, en effet, l'idée qu'il suffit de procéder à des changements constants du statut de la terre en milieu rural notamment pour parvenir à déterminer un statut de la terre susceptible de régler définitivement une question aussi complexe, chargée de tant d'histoire. L'histoire du Congo, en matière de réformes foncières congolaises est jalonnée de douloureux échecs qui démontrent combien est complexe la problématique du statut de la terre dans les zones rurales comme dans les villes. La Conférence nationale souveraine crut d'autorité régler la question, en reconnaissant la propriété privée de la terre. Dans l'organisation de l'accès à la terre, chaque groupe propriétaire est désormais en

droit de disposer comme il l'entend. Par exemple en louer une partie pour une ou plusieurs saisons culturelles.

La reconnaissance de la propriété foncière traditionnelle comme relevant d'une culture, reflète un ensemble articulé de règles qui orientent les stratégies des acteurs. Dans l'ensemble, elles aboutissent à la détermination des règles de conduite susceptibles d'amener, objectivement, le propriétaire à imposer sa conduite¹⁴² dans l'organisation de l'accès à la terre. L'observation de la situation actuelle montre que dans plusieurs villages sundi et dondo, l'accès à la terre est régulé de plus en plus par la nature et le degré de rapports existant entre groupes lignagers.

Avant d'examiner l'organisation de l'accès à la terre, il apparaît à l'observation que l'intensification des rapports sociaux entraîne un certain cloisonnement des groupes sociaux. Le regroupement par l'administration coloniale de sujets sur des terres qui étaient à l'origine la propriété d'un groupe, entraîne plus tard un certain nombre de groupes étrangers à ces terres avant leur installation par l'administration coloniale à se tailler des droits sur des parties de cette terre où ils se trouvaient installés depuis le temps de la décision de l'administration coloniale. Ce qui entraîne des conflits avec les premiers propriétaires qui récusent ces droits.

1-Entre les membres du groupe

La terre n'est pas un bien personnel, c'est un patrimoine collectif, elle appartient à tout le groupe constitué des ancêtres, des vivants ainsi que de ceux qui naîtront dans la lignée maternelle. Elle est soumise à des principes juridiques découlant de la culture kongo elle-même. Et étant donné que le droit coutumier kongo la sécurise en interdisant qu'elle soit jamais un objet de commerce et d'échanges

¹⁴² E. R, Ziavoula, 2003, « Propriétaires fonciers », *Ibid*, p.38

marchands, mais en ouvre l'accès, sous le contrôle de chef du groupe, à tous les membres du groupe. C'est le chef de groupe qui contrôle les opérations concernant le travail de la terre. Cependant, ce privilège ne fait pas de lui le maître exclusif de la terre. Il en reste comme tous les autres membres du groupe un simple copropriétaire ; l'unique avantage pour lui se limitant à être le premier entre des égos, *primus inter pares*.

Mais, c'est davantage au cours de la période précoloniale et coloniale que le chef a joué pleinement son rôle d'organisateur des opérations d'exploitation de la terre. Dans ces opérations, le chef de groupe veillait au rapport entre le poids démographique du groupe et la superficie du domaine à exploiter. Il veillait à ce qu'il n'y eût pas une surexploitation préjudiciable du domaine. En fait, il y avait toujours pour tous suffisamment de terre. Les situations et les problèmes de surpopulation étaient rares.

L'accès à la terre épouse les contours des règles de résidence et de filiation. De ce fait, cet accès, hier comme aujourd'hui, ne constitue pas un obstacle pour l'homme qui, aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e, et XIX^e siècles a sa résidence dans le village de son oncle qui est aussi le responsable de la terre. En revanche, les femmes, à cause de leur circulation à l'intérieur des espaces villageois, donc sorties de la terre du groupe pour rejoindre leurs maris sur leurs terres, n'ont pas souvent exercé pleinement leurs droits d'accès à la terre du groupe lignager. Cet exercice de leurs droits reste en quelque sorte suspendu jusqu'à ce qu'elles retournent sur la terre du groupe, en cas de divorce ou de décès du mari, à supposer qu'aucun parent du conjoint décédé ne l'hérite. Mariée, elle exploitera en usufruit la terre du groupe de son mari. Ainsi, un grand nombre de femmes contribuèrent à l'exploitation et à la mise en valeur des terres de leurs maris.

Depuis la fin du XX^e siècle, on observe, à l'intérieur même du groupe, la tendance de certaines femmes à s'approprier la parcelle de la terre qu'elles ont travaillée. Ces femmes transmettent alors à leurs filles cette parcelle de la terre, à

l'exclusion de toute autre femme du groupe. Elles considèrent « leurs », ces parcelles des terres où elles se sont investies un patrimoine personnel à l'intérieur du patrimoine collectif. Cette tendance à privatiser l'espace collectif entraîne un affaiblissement évident de la cohésion du groupe et de l'autorité de son chef. Mais le statut de la terre, bien collectif, n'en est pas pour autant entamé. Ce sont plutôt là des situations transitoires qui conduisent vers d'autres formes d'organisation d'accès à la terre.

2-Entre les membres du groupe, leurs alliés et leurs amis

La terre est au centre des relations sociales¹⁴³ intragroupes et intergroupes. Aux temps précoloniaux, le besoin de sécurité était au centre des préoccupations des Dondo et des Sundi établis sur leur territoire. L'instauration de la traite des Noirs conduit ces populations à multiplier les mécanismes de protection contre des éventuels chasseurs d'esclaves venus des voisins à l'intérieur de l'espace dondo-sundi, ou de plus loin. Voilà pourquoi l'entre XVI^e et XIX^e siècle est la période, probablement, où se multiplient les contrats d'alliance sur le territoire sundi-dondo. Naturellement les échanges matrimoniaux offrent les meilleures occasions de nouer des alliances. Dans ces temps d'extrêmes violences, les groupes solitaires qui comptent un faible volume humain sont les plus souffrants. C'est pour échapper à tous ces aléas que chaque groupe s'est engagé à nouer des alliances avantageuses.

De telles alliances basées sur la circulation des femmes à l'intérieur des espaces dondo et sundi conduisirent à une certaine modification des principes d'accès à la terre. Les femmes, cela va de soi, puisqu'elles ont suivi leurs maris installés sur leurs terres. Les hommes, au nom du contrat d'alliance, ayant le droit

¹⁴³ B. Nkaloulou, 1984, *Dynamique*, *Ibid*, p. 34

de s'installer sur les terres des affins ; et s'ils ne s'y installent pas, le droit d'y pêcher et d'y chasser.

Hors alliance, un grand nombre de gens liés au maître de la terre par l'amitié, allèrent s'installer sur les terres de leurs amis et jouirent du droit d'en vivre. Naturellement, si ces hommes liés à un propriétaire foncier par l'amitié étaient mariés, la chose était encore plus simple, l'exploitation de la terre (labour et ensemencement) étant l'affaire des femmes surtout.

A côté d'une faible mobilité masculine en direction des terres appartenant à des amis, on note chez les femmes le phénomène inverse tant le sentiment d'amitié était fort chez les femmes ; au point d'engendrer comme des rapports d'obligations et de devoirs mutuels. Une femme pouvait ainsi utiliser le lien de l'amitié pour demander à une amie mieux pourvue de lui céder sur la terre de son groupe, pour une ou deux saisons, une parcelle de terre à exploiter à titre gracieux. L'amitié entre femmes se traduit par une forte symbolique qui se vérifie à travers leur système d'appellation. Les pseudonymes *kindiata*¹⁴⁴, *kiluzolo*¹⁴⁵, *kikumbanza*¹⁴⁶ et *kidepangi*¹⁴⁷ qu'elles s'attribuent volontiers, matérialisent au fond des contrats de paix, d'union et de cohésion sociale. Cette union, qui va au-delà de leurs appartenances groupales, facilite l'accès des unes et des autres aux terres des amies. Que le maître de la terre ne se soit pas ouvertement opposé à une pratique qui n'était pas sans risques signifie une inflexion du principe éminemment masculin qui limitait de façon stricte l'accès de la terre du groupe aux étrangers. Sans doute, parce que de telles pratiques n'ouvraient aucun droit au bénéficiaire.

¹⁴⁴ Celui avec qui je marche en bons termes. *Kindiata* n'est pas à confondre avec *ku diata* qui veut dire piétiner, écraser.

¹⁴⁵ Une relation d'amour, de partage, d'affection et de confiance mutuelle.

¹⁴⁶ Celui à qui je pense toujours et qui fait autant pour moi. C'est donc un acte de foi profonde pour de bons services rendus mutuellement.

¹⁴⁷ Relation de fraternité.

Depuis l'initiative de regroupement des villages par l'administration coloniale au XX^e siècle, les femmes venues d'ailleurs et donc étrangères sur les terres où l'administration coloniale les avait regroupé de force, contournent l'obstacle en s'installant, comme allant de soi, sur la terre des autres, assurées de leur bon droit par la décision d'une autorité souveraine. Mais au départ de celle-ci, nous verrons ressurgir le problème de droit. Entre temps elles s'organisent autrement, en occupant des espaces fonciers qu'elles se partagent pour de types de cultures bien déterminées. Sur ce cas précis, les limites des espaces agraires ne tiennent pas compte de la parenté, mais de la capacité de chaque groupe de femmes à s'entendre et à mieux déterminer la parcelle de terrain qui doit revenir à chacune d'elles. Les femmes expriment par ailleurs leur solidarité à travers un système d'entraide rotative appelé *kitemo*¹⁴⁸, ou *moko*, main. Le principe du *kitemo* ou *moko* est le suivant : un groupe de gens s'entendent à travailler en équipe de façon rotative dans le champ de chaque membre du groupe. Le *kitemo* peut donc être perçu comme l'expression d'un équilibre social que l'accès à la terre transforme en capital alternatif de l'énergie humaine au travail. Ce *kitemo* des Kongo de la Vallée du Niari est bien différent du *kitemo* de l'accès à la terre des Kongo du Pool analysé bien avant nous par Dominique Desjeux :

Le kitemo de l'accès à la terre est une rotation de cet accès, contrôlé par les chefs de lignage : chaque année, suivant les contraintes de l'écosystème et de l'agrosystème, du fait des rotations des terres par jachère et cultures itinérantes, un chef de lignage « donne sa terre » (mussitu, champs de forêt, ou nseke, champs de savane). Les membres des autres lignages pourront venir y ouvrir une parcelle moyennant une location. L'année suivante un autre chef de lignage « donnera » sa terre, et ainsi de suite... L'aire de

¹⁴⁸ Ce *kitemo* n'est pas à confondre avec la tontine sorcellaire qui fonctionne dans le mode métaphysique.

*rotation de l'accès à la terre dépasse le cadre du village*¹⁴⁹.

Le *kitemo* de la terre dont parle Desjeux caractérise l'insuffisance des espaces culturels, ce qui pousse les Kongo du Pool à penser autrement l'organisation de l'accès à la terre. Chez les Sundi et Dondo de Boko-Songho, la situation n'est pas identique et l'accès à la terre pour les amis est gratuit et saisonnier. Il s'opère par le capital relations sociales et non pas par le capital signe. La location des terres n'existe pas. Elle est formellement interdite par le dispositif législatif traditionnel de ces deux groupes ethniques. Cet accès gratuit et saisonnier, les Sundi l'appellent : *ku sala kwa ntangu mosi*. Il s'agit donc d'un prêt gratuit assorti, dans certains cas, de quelques redevances prélevées sur la récolte. Néanmoins l'emprunteur est obligé de ne cultiver que la parcelle que le propriétaire lui a indiquée. Cette pratique est favorable au détenteur de la terre, car elle lui permet de respecter la rotation des cultures.

3-Entre membres du groupe et étrangers

Ainsi que cela figure dans les sollicitudes du chef dans le rituel d'appropriation anthropologique de la terre, l'étranger est une personne à part entière à qui les Kongo accordent respect et dignité. Mais comment se fait-il que des étrangers obtiennent le droit de cultiver des terres reconnues par le groupe comme propriété collective et dont le statut se fonde sur la présence invisible des ancêtres et des esprits de la terre ? De toute évidence, les sociétés kongo traditionnelles ne posent généralement pas d'obstacles à l'admission d'un étranger dès lors que leur culture définit les rapports sociaux qui lient les étrangers à leur collectivité.

¹⁴⁹ D. Desjeux, 1982, *Stratégies paysannes*, *Ibid*, p. 129.

L'accès à la terre pour un étranger se fait selon deux possibilités extrêmement différentes l'une de l'autre. Pour la première possibilité, la demande de l'accès à la terre de l'étranger se fait par le truchement d'un membre du groupe après autorisation du chef de *kanda*. La seconde possibilité est celle que les Kongo appellent *ntuadi*. Celui-ci constitue en quelque sorte un faire-valoir indirect, un contrat de « métayage » entre un membre « propriétaire » de terre et de produit agricole et l'étranger qui apporte sa force physique et les outils de travail¹⁵⁰.

Selon les termes du contrat, le « propriétaire » de la terre cède une partie importante de son espace agraire à l'étranger qui doit y travailler pour une saison. Quand l'espace est débroussaillé, les deux individus réalisent ensemble le reste des opérations (plantage, sarclage, récolte). Le partage se fait en termes de pourcentage, selon ce que rapportera le champ. Et en fonction de saisons, il existe plusieurs types de champs chez les tous les Kongo de la Vallée du Niari et ceux d'ailleurs.

V- La mise en valeur des terres

Par « mise en valeur des terres » nous entendons les différentes activités agricoles qui sont réalisées sur les terres inter villageoises. Ces activités agricoles sont à entendre elles-mêmes comme des associations originales, combinant dans un ou plusieurs champs, différents éléments : choix d'un sol et des semences à associer sur la même parcelle labourée, définition de la saison, modalité de rotation des cultures préalablement fixée ainsi que les différents procédés cultureux applicables à chacune d'elles, le temps de jachère, etc. Tous ces éléments jouent un rôle particulier dans l'ensemble du système agricole chez les Dondo et Sundi de Boko-Songho. Chez ces peuples, les champs portent chacun un nom, qui peut

¹⁵⁰ Mais les instruments de travail étaient facultatifs. Ils pouvaient être fournis par l'une des deux parties.

signifier en même temps une saison, la nature du sol, ou une technique culturale qui spécifie les champs. Par exemple le *ntaha* et le *mifunda* sont des surfaces réservées à la production de haricot, mais dont les types de champs renvoient à la tenure du sol. Ces champs se cultivent à plat, le long des forêts galeries. Élément du cycle agricole, le *mifundila* est consacré à la culture du manioc et de l'arachide. Les *mbunda* désignent des buttes écobuées en forme de longs sillons dont l'ensemble est appelé *maala*. Les *madiadia*, roseaux, sont des champs de haricot dont la production est répartie entre l'autosubsistance, la vente et la réserve pour les activités futures.

A l'intérieur de chaque champ, diverses associations de cultures sont possibles, expliquant ainsi la variété des techniques utilisées. Qualifiées d'autosubsistance, les activités agricoles s'opèrent selon un calendrier rigoureux. L'utilisation du temps se fait suivant des modes complexes, car il faut distinguer, dans un enchevêtrement d'activités agricoles, les cycles de culture simples associant à l'intérieur d'un seul type de champ de mise en culture (succession de cultures) et temps de jachère, et les combinaisons plus complexes associant les cycles caractéristiques de deux types de champs différents. Ces activités agricoles ont permis de fixer chaque groupe à l'intérieur de son espace foncier, ou du moins à réduire sa mobilité à l'intérieur du même espace.

1-Les types de champs

Il existe plusieurs types de champs dispersés sur l'ensemble de l'espace occupé et géré par des groupes lignagers dans les villages. Chaque espace agraire est nommé.

1-1-Les champs d'arachides des premier (*ntombo*) et deuxième cycles (*ndolo*)

Selon les traditions recueillies chez les Dondo et les Sundi, les champs d'arachides seraient parmi les activités agricoles les plus anciennes des Kongo. Ils occupent un plus grand espace que les cultures sur buttes. Probablement pour la consommation de bouche seulement, aux VIII^e et XIX^e siècles, les champs d'arachides permettaient aux agriculteurs d'avoir une part importante de la récolte et de se faire une réserve importante. Mais pour chaque type de champ, c'est le climat et la qualité du sol qui commandent et orientent le choix des agriculteurs.

Généralement, le champ d'arachides du premier cycle, *ntombo*, se fait en savane. Les travaux de défrichage à la houe, *nsengo*, commencent après qu'on a fini de brûler toutes les savanes, entre juillet et septembre. Pendant toute cette période, on prépare le terrain. Les herbes de la défriche sont regroupées en plusieurs tas sur la surface défrichée puis brûlées.

Mais le plantage est précédé par deux types d'opérations qui sont la préparation du sol (*ku kombola*) et la mise en place des boutures de manioc. D'origine sud-américaine, le manioc serait introduit dans la société kongo au XVI^e siècle par les Portugais, venant de l'Amérique latine. Depuis lors, au moins trois variétés de manioc sont cultivées par les Kongo de la Vallée du Niari en des cycles différents. Dans les buttes, *ma kuka*, on plante des légumes : le bari, *kitodi* (*amaranthus hybridus*) ; l'oseille, *kinkula* ou *ngayi-ngayi* (*hibicus sabdariffa*) ; les aubergines, *bisukulu* (*solanum sp*) ; les maïs, *ma sangu*, les ignames, *mbala za ma kuku*, la patate douce, *biyangidi* et, surtout, les petits pois.

Au premier cycle, l'arachide et le manioc ne sont pas forcément plantés au même moment, car « certaines femmes préfèrent attendre et mettent en place les

boutures de manioc au début du second cycle¹⁵¹ », c'est-à-dire après la récolte de l'arachide qui a lieu entre janvier et février.

Ce deuxième cycle commence au mois de mars, avec le défrichage. Les techniques culturales sont assez simples ici. Les femmes débarrassent le champ des chaumes et des herbes de repousse. Elles détruisent les buttes encore visibles du premier cycle pour obtenir une surface plane. Les herbes sont ensuite brûlées à la surface du sol après que le champ a été labouré. Le champ est nettoyé des herbes et des souches non consommées par le feu. Quand arrive le mois d'avril, l'arachide et le manioc sont cette fois-ci plantés au même moment, y compris les ignames, les maïs, les légumes et les courges. Les pois d'angole complètent l'association. Au premier comme au deuxième cycle, l'arachide qui est plantée par les paysans est de deux variétés : l'arachide locale dite *nguba za kongo* et l'arachide (*nguba za mputu*) importée par le colonisateur, probablement du Sénégal ou des Indes. Cette dernière variété d'arachides, grosses et de couleur rouge, est destinée souvent à la commercialisation ; alors que l'arachide locale, de petites graines et « sucrée » est très prisée à cause de sa saveur et de sa capacité de multiplication. Elle est très utilisée pour la semence et la consommation de bouche. Les femmes ne sarclent pas les champs qui ont reçu les arachides du premier cycle, car les herbes qui y poussent sont de taille négligeable. Elles sèchent vite avec l'arrivée imminente de la saison sèche¹⁵².

Après le plantage, on attend donc la saison de récolte. Celle-ci intervient à partir de juillet. La houe est utilisée. Les arachides sont déterrées d'un seul coup, puis égouttées, et les coques collectées dans des paniers, *mi kuta* sont transportées au village. Selon un rapport de 1959 du service de l'agriculture, contrairement aux autres Préfectures, dans la Préfecture Niari-Bouenza l'arachide est cultivée sur de grandes surfaces, avec des tonnages susceptibles d'être toujours

¹⁵¹ G. Sautter, 1967, « L'agriculture des Bakamba de la Vallée du Niari », in *Quinze ans de travaux dans les pays du Niari*, Paris, ORSTOM, p. 307.

¹⁵² Antoine Roger Lessika, E. O n°31, du 13 février 2011, Brazzaville.

supérieurs¹⁵³. Le même rapport précise que la courbe de la production d'arachides est régulièrement ascendante¹⁵⁴.

Dans le pays doondo, l'administration coloniale juxtaposa champs de café et champs d'arachides. Dans le cadre global de la Préfecture Niari-Bouenza, quelque 168.562 caféiers Arabica et Robusta furent principalement distribués autour des cases et sur les forêts déboisées. Mais les agriculteurs négligèrent l'ombrage au moment du plantage¹⁵⁵, contrecarrant ainsi les visées de l'administration coloniale qui entendait désigner l'agriculture et l'élevage à l'activité des Sociétés de prévoyance¹⁵⁶.

Dans la dynamique d'activités agraires, dans le même temps que les femmes font la récolte de l'arachide, elles sont attendues pour la préparation des champs sur billons écobués.

1-2-Les champs écobués, *maala*

Au mois de juin, alors que se fait le sarclage des *bi dia-dia*, les femmes commencent à défricher les champs d'écobuages, *mfuba za maala*, ou *mioba*. Ce défrichement a lieu pendant que la terre est encore malléable. Puis, tout bonnement, avec les herbes de la défriche on monte des billons qu'on recouvrira de la terre du labour. En septembre, on brûlera le billon avec sa charge de terre.

¹⁵³ République du Congo, 1959, *Ministère de l'agriculture, de l'élevage des forêts et des affaires économiques. Service de l'agriculture. Rapport pour l'année 1959*, tome1, archives nationales, Brazzaville, p.106.

¹⁵⁴ République du Congo, 1959, *Ministère de l'agriculture, Ibid*, p. 69.

¹⁵⁵ République du Congo, 1959, *Ministère de l'agriculture, op.cit*, p. 106.

¹⁵⁶ Afrique Equatoriale Française, *La politique indigène au Moyen-Congo*, Brazzaville, Imprimerie de l'AEF, Archives nationales, p. 13.

1-3-Le champ *kidiadia*

Dans les fonds de vallée et dans les lits majeurs des rivières poussent des roseaux. Les Kongo appellent ces herbes *madiadia*. Ces herbes, qui sont difficiles à défricher ont donné leur nom à un type de champ (*kidiadia*) réservé surtout au haricot. Le défrichement de ces herbes, qui sont une spécialité masculine se fait à la machette. Ce travail pénible dure environ deux mois, entre avril et mai. Une fois séchées, ces herbes sont brûlées au début du mois de juin. La terre reçoit le haricot au cours du même mois, environ neuf jours après le passage du feu.

En plus du haricot qui constitue la culture principale du *kidiadia*, on plante aussi, dans le même champ, le maïs, le tabac, une variété de légumes (épinard et le *bari*). Le haricot étant une culture qui ne résiste pas si elle est étouffée par d'autres herbes, un mois après le plantage, les agriculteurs procèdent au sarclage. Celui-ci se fait à l'aide de la petite houe, *kinkuba*. Ce petit outil est « universel » pour le plantage et le désherbage. Il faut même dire que depuis le beau vieux temps de l'apogée du royaume de Kongo (XIII^e-XV^e siècles), les techniques et les outils agricoles n'ont pas véritablement évolué.

Trois mois après le plantage, c'est-à-dire qu'entre août et septembre, intervient la récolte. Elle se fait selon les mêmes procédures que les champs d'écobuages, *maala*. Après la récolte, les *bidiadia* (pluriel) ; *kidiadia* (singulier) ne connaissent pas une rotation de cultures, mais une jachère d'un à deux ans. Durant ce temps de jachère et pour éviter une pénurie éventuelle du haricot, on défriche un autre champ (*musitu*) où l'arachide ou le riz sera semé.

1-4-Le champ dit *musitu*

Dans l'agriculture extensive, la forêt, *musiti*, occupe une place de choix pour les hommes, chez les Dondo comme chez les Sundi. En principe, les travaux préparatoires des cultures (défrichage et abattage des arbres) commencent dès le

mois de juin et se poursuivent jusqu'en juillet. Après cette préparation de terrain, les agriculteurs attendent septembre, mois propice pour brûler l'espace forestier défriché.

Après quoi, on prépare (*kukombola*) le terrain qui va recevoir les cultures. Ici, le propriétaire choisit le type de culture principale qu'il entend planter dans son champ. L'arachide ou le riz, tout dépend de lui. Pour l'une ou l'autre culture, le plantage se fait en novembre, par un groupe d'individus constitués en tontine, *kitemo*.

Mais s'agissant du plantage de riz, il ne s'agit pas du *kitemo*, mais d'une aide rémunérée que le propriétaire sollicite dans le village : une équipe de femmes constituées en réseau de parenté et d'alliance. Le propriétaire du champ de riz sollicitera la même équipe de femmes au moment de la moisson. En fait, un type de contrat « gagnant-gagnant » est conclu entre ces femmes et le propriétaire de la rizière.

Dans le *musitu* de riz, on associe le maïs, les légumes, la tomate et les aubergines. Dès que sortent les premières feuilles de la terre, le propriétaire s'active à aller protéger (*kubingila*) les jeunes plants contre les oiseaux mange-mils. Il le fera durant deux semaines maximum. Le sarclage se fait en janvier. Entre mars et mai, le propriétaire retourne garder le champ contre les oiseaux. Durant toute cette période, il doit se montrer disponible et s'abstenir de toute autre activité. Dès que le riz arrive à maturité, il est récolté. Le terrain est aussitôt préparé pour une autre culture, en principe le haricot associé au tabac, ou l'arachide.

Dans le *musitu* d'arachides, on associe volontiers une variété de cultures : boutures de manioc, maïs, bourgeons de banane, igname et canne à sucre. Le sarclage se fait en novembre, et la récolte trois mois après, c'est-à-dire en mars. Ici il n'est pas possible de réaliser la rotation des cultures, puisqu'après récolte

des arachides, le manioc, la banane et autres variétés (igname, patate douce, etc.) de cultures restent encore.

Il n'est pas exclue de trouver, dans n'importe quel champ, des gris gris ou fétiches, accrocher aux plantes. Les propriétaires utilisent ces fétiches dans le seul but de protéger leurs cultures contre d'éventuels voleurs. Toutefois, plusieurs de ces propriétaires n'arrivent pas à préserver leurs champs contre certaines pratiques sorcellaires que les Sundi et les Dondo appellent *ku yungula*. Cette pratique consiste, à en croire ces Kongo eux-mêmes, à retirer par des procédés maléfiques du champ d'un voisin tout ce qu'il peut avoir comme produits agricoles. Toutes les richesses agricoles que les possesseurs du pouvoir de *ku yungula* sont versées dans leurs propres champs, voilà pourquoi, les personnes qui sont soupçonnées de recourir à cette pratique sorcellaire ne sont pas souvent admises à partager les limites des champs avec les autres gens. Aux dires de nos informateurs, cette pratique semble être une exclusivité féminine. Un des moments du *ku yungula* consiste, pour les femmes, à tourner en signe de malédiction, leur arrière-train (*ku bandimina*) vers le champ de la voisine détestée, à prendre un peu de terre de ce champ de la verser dans son propre champ. Ce dernier geste signifierait opérer un transfert de richesse du premier champ vers le deuxième champ.

1-5-Les *ntaha* et les *mifunda*

Ce type de champs concerne plusieurs variétés de haricot. Pour l'un comme pour l'autre, le défrichage de la savane ou de la forêt se fait entre juin et juillet. Après quoi, on procède au plantage, sans avoir brûlé au préalable les herbes de la défriche. Celui-ci se fait en juillet. Le désherbage en août et la récolte en fin septembre.

Toutes les techniques culturelles, *ntaha*, *mifunda*, *bidiadia*, *mbunda* ou *mala* demandent beaucoup de travail, beaucoup de soin. Les femmes s'y investissent totalement. Leur fort attachement à la terre qui représente pour elles un énorme capital de promesse, de joie et parfois aussi de déceptions, s'expliquerait en partie par cet investissement de toute leur personne. La terre à laquelle le groupe a fini par s'identifier n'aurait peut-être pas tant de poids sur l'imaginaire collectif sans cet investissement des femmes pour la mettre en valeur, aux côtés des hommes occupés, eux, au pénible défrichage des *bidiadia* et à l'abattage systématique des arbres des champs de forêt.

2-La division sexuelle du travail

Les textes¹⁵⁷ anciens sur le royaume de Kongo révèlent que « tous les travaux agricoles étaient effectués par les femmes¹⁵⁸» et que les hommes, nous dit Cavazzi¹⁵⁹, refusaient absolument d'y prêter la main. Mais on sait que ce chroniqueur italien du XVII^e siècle n'était pas allé au bout de son enquête ; dans les sociétés kongo, nous venons de le voir, les activités agricoles sont menées par les deux sexes, avec une division rigoureuse des secteurs. Selon ce principe, les hommes (mais depuis, sauf pour l'abattage des arbres réservé aux hommes, hommes et femmes travaillent ensemble) préparent les plantations de forêt et s'en tiennent à elles ; les femmes s'occupant de tout le reste, en fait d'activités agricoles. Bien entendu, il ne faut pas croire que les hommes, une fois terminée la préparation des plantations de forêt, entrent au chômage. C'est l'image terriblement caricaturale qu'une certaine littérature occidentale s'est faite d'eux. En fait, en même temps qu'ils travaillent à la préparation des champs de forêt, ils mènent diverses activités pour la survie du ménage ou du groupe. Ils pêchent, ils

¹⁵⁷ L'Abbé Proyart, 1776, *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*, rédigée d'après les mémoires des préfets apostoliques de la Mission française, enrichie d'une carte utile aux Navigateurs, Paris, C.P. Berton et N. Crapart, p. 65.

¹⁵⁸ WGL Randles, 1968, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton, p.66

¹⁵⁹ Cavazzi cité par W. G. L. Randles, 1968, *L'ancien royaume...*, *Ibid*, p. 69.

chassent, ils montent au palmier pour fabriquer du vin de palme, ou décrocher les régimes de noix de palme qui sert à la confection de la sauce ou à la fabrication des cosmétiques. A moins que, forgerons, ils fabriquent des houes, des haches, des harpons, des couteaux, si utiles à la vie de la communauté tout entière. Et s'il est artiste, il fabriquera des statuettes pour la divination ou pour abriter l'esprit de l'ancêtre, et bien entendu des instruments de musique, dans une société où la danse compte tant.

Il y a donc du travail pour tous et beaucoup de travail. Dans cette société on travaille toujours à temps plein. Il n'empêche que tout compte fait, en heure consacrée au travail et pour la pénibilité, c'est quand même la femme qui a la charge la plus lourde. De manière générale, « la répartition sexuée des tâches répondait avant tout à une nécessité de cohésion de l'activité productive de la cellule domestique¹⁶⁰ ».

Voici comment A. Schwartz résume la division sexuelle du travail en cours dans les sociétés traditionnelles de l'Afrique noire, en prenant l'exemple des Guéré :

La division sociale du travail répond à des contraintes à la fois économiques et sociologiques, et s'opère suivant le sexe, l'âge, le statut social. Suivant le sexe : certaines tâches sont spécifiquement féminines (cueillettes de plantes alimentaires à usage domestique, préparation des repas, corvée d'eau et de bois, labourage, semis, désherbage...); d'autres spécifiquement masculines (défrichage, abattage des arbres, brûlis, clôturage, chasse, ...); (quelques-unes communes, mais avec recours à des techniques différentes (...)). Suivant l'âge : certaines tâches incombent aux enfants (...), d'autres enfin aux

¹⁶⁰ A. C. Ndinga Mbo, 2006, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo-Brazzaville. Les Ngala dans la Cuvette congolaise XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, p.97.

*vieux (...). Suivant le statut social : un célibataire et un homme marié n'ont pas les mêmes obligations à l'égard de la production*¹⁶¹.

Cet auteur a raison, mais depuis les choses ont singulièrement évolué. Sauf monter au palmier et chasser, il n'y a plus de division rigoureuse du travail en fonction de sexe. Dans les sociétés adonnées aux activités économiques de type traditionnel, dans le cas particulier des champs, seule la rotation des cultures résiste encore aux vagues du changement.

3-La rotation des cultures suivant le calendrier agricole

En considérant les types de champs et la rotation des cultures, on réalise tout de suite que les populations villageoises de la Vallée du Niari travaillent sans relâche. Elles ne se donnent pas un temps de repos, comme cela existe au sein de l'administration où, le congé permet à l'agent, sans conséquence grave, de laisser son travail pour une durée bien définie afin de se faire une santé physique.

Les Dondo et les Sundi étaient passés maîtres en météorologie. Et c'est à partir d'une connaissance aussi empirique que précise de la météo qu'ils déterminent les rotations de cultures et leurs cycles insérés dans la succession des saisons qu'ils connaissent à la perfection. Le tableau suivant présente l'ensemble d'activités agricoles annuelles.

¹⁶¹ - A. Schwartz, 1975, *La vie quotidienne dans un village Guéré*, Abidjan, INADES, p.59

Tableau n° 5: Le calendrier agricole

Type de champs	Opérations et périodicités				Espace agricole
1 ^{er} cycle arachides (<i>ntombo</i>)	Août-sept. Désherbage	Novembre Sémage	Décembre Sarclage	Janvier-fév. Moissonnage	Forêt, savane
2 ^{ème} cycle arachides (<i>mumvutula</i>)	Mars Désherbage	Avril Sémage		Juillet-août Moissonnage	Savane, forêt
Ecobuages (<i>maala ; mioba</i>)	Juillet-août Désherbage	Novembre Sémage	Décembre Sarclage	Février Moissonnage	Savane
<i>kidiadia</i>	Avril-mai Désherbage	Juin Sémage	Juillet Sarclage	Août-sept moissonnage	Vasière
<i>Musitu</i>	Juin-juillet défrichage	Novembre Sémage	Décembre Sarclage	Février-mars Récolte	Forêt
<i>Ntaha et mifunda</i>	Juin-juillet Défrichage	Juillet Plantage	Août sarclage	Septembre Moissonnage	Forêt savane
<i>Maluasa</i>	Mars-avril Désherbage	Mai Sémage		Juillet-août Récolte	Savane, forêt

Source : Jean Félix Yekoka

4-Les rites agraires

Dans plusieurs sociétés africaines précoloniales, les populations font accompagner les activités agricoles de certains rites destinés à attirer les grâces des ancêtres. Chez les Kongo de la Vallée du Niari, la recherche de bonnes récoltes associaient les techniques agricoles aux rites qui s'articulaient autour d'un ensemble de croyances et pratiques. Ces pratiques avaient lieu soit à l'ouverture des travaux agricoles, soit pendant leur exécution.

Chez ces peuples, le rite du *kukombola* est le rite agricole le plus pratiqué. Celui-ci consiste en un certain nombre d'opérations ou d'actes enchaînés. D'abord le toilettage des lieux où sont inhumés les anciens du groupe. Puis, tandis qu'il jette, dans le geste du semeur, des graines sur leurs tombes, l'officiant s'adresse aux ancêtres. Viennent enfin les libations. Pour finir, de la boue obtenue avec la terre mouillée de vin de palme, il s'enduit le visage. L'opération est terminée, il peut repartir au village. Toute la journée, l'officiant surveillera le ciel. Si l'arc-en-ciel s'y dessine, alors il est sûr que le rite produira de bons résultats. Mais quel lien existe-t-il entre ce rite du *kukombola* et l'arc-en-ciel ? A cette question, Georges Balandier répond :

*Le python et l'arc-en-ciel ont ensemble occupé une place centrale dans les coutumes visant l'abondance des récoltes et la richesse*¹⁶².

Le python et l'arc-en-ciel, arrêtons-y. Concernant le python, il ne faut pas y voir une certaine idolâtrie, puisque, et cela correspond à leurs croyances¹⁶³, dans plusieurs sociétés traditionnelles bantu, « le python symbolise l'immortalité des

¹⁶² G. Balandier, 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, p.88.

¹⁶³ I. Sow affirme même qu'il n'est pas en Afrique noire, un seul peuple, une seule ethnie qui n'ait pas élaboré – ou ne soit présent – un mythogène du serpent et où il n'est des rites où la présence de ce reptile (python) fait défaut. Cf. I. Sow, 2008, *La symbolique de l'imaginaire. Dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et gaaf*, Dakar, éd. Ibrahima Sow, p. 87.

ancêtres¹⁶⁴ ». Et puis, dans ces sociétés de l'oralité, où chaque chose à sa place, le python renvoie aussi à une situation éprouvée, reconnue complexe et dont le dénouement, heureux ou malheureux, exige l'intervention d'un grand nombre d'individus. Quant à l'arc-en-ciel, il matérialise dans l'espace une certaine alliance complexe entre ciel et terre. Alliance et relation où les éléments de l'un et de l'autre interagissent sur les humains et sur ce qu'ils entreprennent. Et justement, le lien entre ciel et terre structure solidement la pensée collective dans la dynamique des rites agraires en milieu kongo et ailleurs où l'intervention des ancêtres est toujours sollicitée en vue d'un bon rendement agricole.

Et partout en Afrique bantou, depuis une période difficile à déterminer, les rites agraires vont ensemble avec les activités agricoles. Dans la société traditionnelle guéré, par exemple, une cérémonie spéciale destinée à se réconcilier les dieux chtoniens précède toujours le défrichement d'un nouveau champ¹⁶⁵. Mais cependant, dans la vie agraire, le mythe osirien est souvent évoqué comme l'un des plus anciens mythes agraires de l'humanité. A ce sujet Th. Obenga rapporte :

Très tôt, les anciens Egyptiens ont inventé l'agriculture, surtout la discipline de la fertilité du sol : Osiris est la traduction vivante et populaire de cette longue quête. C'est lui qui révéla aux hommes le culte du blé, de l'orge, de la vigne ; au prix de sa vie dans un combat avec son frère Seth, mais immortalisé par son épouse Isis, déesse de la fécondité universelle¹⁶⁶.

Un bon mythe égyptien sans lien direct avec le rituel du *kukombola* ou du *kitoto* que nous analysons dans cette thèse. Ce rituel du *kukombola* couvre un

¹⁶⁴ Liliane Provost-Isabelle de Courtilles, 2005, *Guide des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan, p.212.

¹⁶⁵ A. Beugre et D. Sery, 1972, « La femmes dans l'économie des sociétés traditionnelles de Cote d'Ivoire », in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine, p.304.

¹⁶⁶ Th. Obenga, 1980, *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence Africaine, p. 45.

certain nombre d'autres activités de production : chasse, pêche, piégeage, etc. Il est un acte de purification pour ceux qui se plaignent de malchance (*mahemba*) dans ce qu'ils entreprennent. Seulement, on ne sait pas si ce rite est une spécificité kongo. La description sommaire que nous en avons fait est une tentative de reconstruction d'une pratique sociale en état de disgrâce aujourd'hui, après s'être imposée dans la conscience collective comme un des remèdes obligés contre la malchance et la précarité agricole.

L'usage du *kukombola* n'est cependant pas le seul rite agraire pratiqué par les Kongo. Diverses indications montrent qu'au cours de la période précoloniale, les techniques agricoles associaient le rite à l'outil. Ces techniques s'articulaient sur un système de pratiques, de croyances et de symboles qui avaient pour finalité la fertilité et la prospérité des sols. Le Père Laurent de Lucques nous décrit un rite agraire en usage dans le royaume de Kongo :

... C'est en ce mois [de décembre] qu'en ces pays on s'apprête à semer les fèves, le millet, et autres sortes de plantes... Le mardi avant la semaine de Noël, ils mettent cette préparation dans un récipient, spécialement conservé pour cela, servant qu'à cela. ... Cette composition étant prête, le comte va s'asseoir sur un siège de cuir placé sur un tapis. Tous les assistants s'assoient également en cercle sur la terre nue.... La comtesse [aussi] s'avance accompagnée de deux matrones des plus âgées et deux des principaux notables.... Ensuite ils invoquent le démon. Ils disent qu'ils ont confiance en lui et qu'ils lui offrent ces choses en sacrifice pour qu'il leur accorde la pluie et une récolte abondante, ... Cette cérémonie diabolique

*étant finie, ils s'en retournent contents dans leurs cases*¹⁶⁷.

Un tableau essentiellement descriptif de Laurent de Lucques. Seulement, comme beaucoup d'autres sources, ce texte dit bien davantage que ce que le Missionnaire voit dans le rituel. La description que l'auteur du texte fait est loin de satisfaire, dans la mesure où il reste en deçà des exigences d'une histoire globale susceptible de soustraire les sentiments personnels de l'objet analysé. En effet, Laurent de Lucques voit dans le rituel kongo exposé, un tissu de superstitions contre lesquelles il s'indigne. Pour nous, ce rituel dans lequel il voit l'invocation du démon par les Kongo, est une simple ignorance des réalités culturelles de ces peuples par lui. De toute évidence, à l'instar du rituel *kukombola*, le rituel évoqué par le Missionnaire établit plutôt une sorte de relation ontologique à travers un repas communiel et des offrandes. Et en tout cas, dans les sociétés étudiées ici, les rites visent une réactualisation de l'échange symbolique, car, rien n'est pris à la nature, ou aux ancêtres qui ne leur soit rendu.

Dans ce chapitre, nous avons dégagé l'importance de la terre chez les populations auxquelles cette thèse est consacrée. Ces populations ne placent aucun bien au-dessus de la terre. Et si les données démographiques ne les plaçaient pas parmi les peuples à densité plutôt moyenne, on verrait, dans cette importance accordée par les Dondo et les Sundi à la terre, un problème d'espace. Or il n'en est rien, puisqu'ils sont à peine 15 et 25 au km² ; à moins que ces populations fassent des projections dans un futur éloigné, où elles se représentent un volume de leur nombre, quintuplé, centuplé, exigeant donc davantage d'espace.

On ne sait trop. Tout ce que nous avons pu tirer de leur tradition c'est la passion de la terre. Et pour se mettre à l'abri d'en perdre quelques arpents, ils ont

¹⁶⁷ G. Balandier, 1965, *La vie quotidienne*, *Ibid*, p.86

tout fait pour faire de la terre l'objet sacré que personne, s'il n'en est propriétaire, ne peut prendre sans risque de punition des forces sacrées du groupe qui s'y trouventensemencées. On s'explique alors qu'il ait été nécessaire d'inventer des rites pour que ces forces cachées continuent à assurer la sécurité et l'intégrité de la terre du groupe. Ces rites constituent une véritable quête de salut pour le groupe. Et, nous venons de le voir, « l'essence du droit à la terre est fondée sur un contrat religieux passé entre le premier occupant et les puissances chtoniennes des lieux¹⁶⁸ ». Ce contrat une fois passée, ouvre à l'individu des droits d'accès à la terre devenue patrimoine commun à tous les membres de ce groupe. Mais chaque groupe ne peut s'affirmer comme tel que s'il est pensé comme un système de parenté solide et organisé, dans une société formidablement structurée. Le chapitre qui suit s'attache donc à rendre intelligible cette organisation sociale des groupes dondo et sundi du pays de Boko-Songho.

Cette première partie visait un triple objectif : tracer les limites du pays de Boko-Songho, en montrer le processus de peuplement puis décrire les modalités d'acquisition de l'espace par les groupes.

L'étude s'est efforcée à montrer qu'au XVII^e siècle, les limites du territoire que nous nommons pays de Boko-Songho sont encore imprécises. C'est l'administration coloniale qui les fixe au début du XX^e siècle. En 1906 en effet, le colonisateur crée le Poste administratif de Boko-Songho et en fixe les limites du territoire. Le pays ainsi délimité par l'administration coloniale était depuis de longs siècles situé au cœur du Ndingi de Dapper (XVII^e siècle), district de la province royale du Nsundi.

A propos de son peuplement, contre les traditions des Dondo, le pays de Boko-Songho pourrait avoir été premièrement peuplé par les *Ambuun*, sous-

¹⁶⁸ B. Crousse et Col., 1986, *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Paris, Karthala, p. 268

groupe ethnique teke, et bien avant les *Ambuun*, par les Pygmées. Son peuplement par les Kongo se fit à une période difficile à déterminer, dans tous les cas ancienne. Les populations qui prirent possession de ce territoire s'individualisèrent et se différencièrent progressivement pour ensuite se nommer respectivement Sundi et Dondo. Dans le même mouvement se fit par ces populations l'appropriation de la terre par petits groupes.

L'analyse minutieuse de cette question a permis de comprendre que l'appropriation effective de la terre par nos Sundi et Dondo s'est faite en trois étapes : identification de l'espace (appréciation de son étendue), exécution du rituel d'appropriation de la terre et la célébration de cette dernière par l'organisation d'un repas communiel. Autonomes les uns vis-à-vis des autres, les groupes matérialisent sur le sol acquis une parenté fondamentale dont il convient d'analyser maintenant la substance essentielle dans le chapitre qui ouvre la deuxième partie.

DEUXIEME PARTIE :

**GROUPES LIGNAGERS, CLANS ET
STRUCTURATION DE L'ESPACE**

Le pays de Boko-Songho connaît, à l'instar de ses voisins logés dans le Ndingi et le promontoire de la prodigieuse Nsundi, des structures sociopolitiques formidables. Leur organisation est basée sur la parenté, elle-même construite autour d'un certain nombre de segments sociologiques dont le lignage et le clan en constituent les structures fondamentales.

Cette deuxième partie entend démêler l'écheveau de la parenté sundi et dondo de Boko-Songho. Le régime de parenté est matrilineaire, comme il l'est chez tous les groupes kongo. La parenté est une complexité largement fournie, où toutes les terminologies et les segments qui la composent sont connus. Sont aussi connus, ses lois et principes cardinaux. Le tout s'exprime dans le village. Celui-ci est un élément structurant de l'espace et de catégories sociales : les hommes libres (les aînés, les cadets, les femmes, les enfants), les esclaves, les étrangers, les affins, etc.

Cette deuxième partie s'efforce aussi à montrer que la terre est une matérialité qui intègre symboliquement l'imaginaire populaire. Pour nos Sundi et Dondo, en effet, la terre (habitée par les hommes, les animaux terrestres et aquatiques, les oiseaux, les esprits chtoniens et des autres divinités) est cet univers complexe encadré par deux mondes disposés horizontalement : le monde céleste (habité par Dieu) et le pays des ancêtres. Ces derniers confèrent à la terre son caractère sacré. Et pour nos Sundi et Dondo, la terre est un patrimoine lignager où sont inscrits d'autres types de patrimoines d'inégale importance : arbres, cimetière, étangs, lacs, espaces culturels, etc.

CHAPITRE IV : PARENTE ET ORGANISATION SOCIALE

Nous avons vu plus haut le processus de peuplement du territoire de Boko-Songho par les Sundi et les Dondo qui ne s'installent pas sur des terres vierges, c'est-à-dire inhabitées. L'onomastique de cette contrée révèle, en effet, que les groupes que nous nommons aujourd'hui Dondo et Sundi avaient dû se fondre dans une population préexistante que le Père de J. M. de Decker pense être les Ambuun, migrés à une date inconnue sur les rives du Kwango en République Démocratique Congo, en traversant le royaume de Nimi-a-Lukeni. Mais il faut penser que tous les Ambuun ne furent pas du voyage, et qu'il en resta qui se mélangèrent aux Dondo et aux Sundi venus d'ailleurs, peut-être bien supérieurs à leurs hôtes sur le plan de l'organisation sociale, politique et technologique. Ce qui leur permit, après quelques générations, de s'imposer et d'imposer à ces hôtes phagocytés leur culture.

Les terres une fois acquises et le territoire peuplé, les populations s'organisent pour leur donner forme, conformément à leur culture qui se définit par rapport à un ensemble de représentations du monde et de pratiques. Avec l'organisation sociale de l'espace qui en découle, le régime de la filiation et le système de parenté pourraient bien en être l'expression.

I-Le régime de filiation et le système de parenté dondo et sundi

Du point de vue du régime de filiation, les Dondo et les Sundi sont matrilineaires. C'est dire que la filiation de l'enfant se détermine en référence à sa mère et au groupe de sa mère. Les membres de ce groupe sont ainsi des consanguins issus d'une même ancêtre connue ou connaissable. Ce groupe de filiation appelé encore groupe lignager s'inscrit dans un groupe plus large nommé clan dont les membres, comme ceux du groupe de filiation, se réclament d'une même origine

biologique, mais qui est en fait une fabrication du mythe. En d'autres termes, le clan, qui est l'incarnation des membres du groupe de filiation n'est qu'une grande association de groupes de filiation entre lesquels les liens de parenté qu'ils affirment paraissent dans bien de cas une fabrication du mythe. Une grande association, sans maître à sa tête, régie par des principes empruntés à l'organisation du groupe de filiation. Concernant le clan donc, la vérité est sans doute ailleurs, puisqu'aucune proximité généalogique ne définit les rapports de parenté biologique qui les lient. Il n'empêche, cependant, que l'individu relevant d'un clan y ait un certain nombre d'obligations et naturellement jouisse d'un certain nombre de prérogatives réglées par un code social rigoureux régissant la vie du clan. La différence avec le groupe lignager c'est qu'au sein du clan il est question de recommandations plus que d'obligations, point de devoirs *stricto sensu*. Aucun impératif donc. Ainsi, l'assistance mutuelle est recommandée au sein du clan, mais personne n'en court des sanctions s'il ne s'y plie pas : assistance dans les événements heureux, assistance dans les événements malheureux. De toute évidence donc, « la parenté [de clan] représente [...] une extension de la parenté lignagère¹⁶⁹ ».

Il est intéressant de noter que ce sont le groupe lignager et le clan qui sont au cœur de la dynamique sociale dans les deux communautés culturelles dont il est question dans ce travail.

La définition du groupe de filiation chez les Dondo et chez les Sundi, en mettant en avant le rôle du groupe de la mère, pourrait occulter le rôle du père et de son groupe. Vrai dans les discours ; cela l'est moins dans la pratique où on voit qu'en fonction des situations le rôle du père peut être décisif. C'est autant dire que l'étiquette « matrilineaire » collée sur le système de filiation dondo et sundi ne doit nullement faire illusion. Et si l'individu tire l'essentiel de son identité du groupe de sa mère, il n'en demeure pas moins que le groupe paternel joue pour lui

¹⁶⁹ G. Dupré, 1982, *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, p.164.

un rôle important. On devrait donc parler de filiation bilatérale comme dans beaucoup d'autres cas où dans la « filiation dite unilinéaire [on] est obligé de parler de filiation complémentaire pour rendre compte de la réalité¹⁷⁰ ».

Dans le cas des Dondo, des Sundi et du groupe kongo tout entier auquel ces deux communautés appartiennent, on devrait plutôt parler de groupe cognatique qui met l'accent sur le côté maternel, mais en ne négligeant pas le côté du père. Dans certaines situations, on pourrait même parler de régime indifférencié, c'est-à-dire que l'individu relève aussi bien du groupe de sa mère que de celui de son père, avec pour conséquence juridique le droit d'hériter aussi bien de sa mère que de son père. Et justement, c'est l'impossibilité pour l'individu d'hériter de son père qui le fixe et l'enchaîne dans le statut de l'unilinéarité. Cette appartenance unilinéaire de l'individu détermine ainsi son statut, ses prérogatives et ses obligations dans le groupe où il a été inscrit par la nature du régime de sa filiation.

Mais, étant donné le rôle social qu'il joue dans la vie du groupe, le père y fonctionne comme un second indispensable. Un véritable levier aux côtés du frère de la mère de son enfant. La société elle-même veille à la reconnaissance par le groupe de filiation des enfants de ce père. L'enfant qui manque de reconnaissance et de respect (*bu zitu*) vis-à-vis de son père a mauvaise presse dans la société dondo et sundi. Même en cas de divorce, si le couple a eu des enfants, ceux-ci restent entre les deux groupes un lien que rien ne peut briser. Il reste entre eux un certain nombre de prestations réciproques. Ce que affirment les Dondo et les Sundi : il n'y a pas de divorce dans un couple qui a eu des enfants, *makwela ma bala ma fwa ko*. En fait, cela veut dire que malgré la séparation juridique, à cause des enfants qui en sont le lien vivant, les relations doivent restées bonnes entre les deux groupes. Même divorcé, la présence du père et sa parole sont toujours requises dans les situations de maladie, ou dans le cas où l'enfant se marie.

¹⁷⁰ G. Dupré, 1985, *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Paris, ORSTOM, p. 171.

Donc, ce lien est tel que même dans le cas où les parents divorcés, la réussite des enfants dans ce qu'ils entreprennent est fonction de leur piété filiale vis-à-vis de leur père et de son groupe. Parce que, disent les Dondo, la chance des enfants se trouve entre les mains de leur père et du groupe de leur père. C'est pourquoi, en cas de malchance répétée, la solution est à rechercher dans le groupe de leur père. Lui seul est habilité à exécuter le rite qui rend leur chance aux enfants frappés de malchance. C'est toujours la sœur utérine ou classificatoire (*tâta nketo*) de leur père qui exécute le rite. Donnons-en un exemple.

Dans les cas de stérilité des enfants, la *tâta nkento*, la tante paternelle, mot-à-mot le père-femme, organise le rite du *kitoba* ou *kitoto* au cimetière de ses ancêtres. Le rituel consiste à faire des libations. Le *tâta nkento* prend ensuite le *kimbanza* (une petite herbe sauvage mais culturellement reconnue efficace pour ses vertus et sa symbolique thérapeutique) et l'argile blanche, *mpemba* ou *tubumba*. L'argile est déposée dans un petit trou creusé sur la tombe d'un ancêtre. C'est dans ce trou que le vin de palme a été versé. Puis, la tante prend le *kimbanza*, en plonge les racines dans le trou. Ces racines une fois mélangées à la boue de l'argile blanche, elle les sort, en frotte légèrement le bas ventre de la fille de son frère en prononçant ces paroles : *yenda wa buta milunga na misanga*, va et donne à l'humanité des garçons forts et des filles fécondes. *Mulunga* (singulier) symbolise la virilité et la force, comme la corne, *hungu*. En revanche, *musanga* (singulier) symbolise la fécondité et la féminité, comme le bourgeon du bananier, *mwaka di nkonde*. Ainsi, la formule proverbiale résume : *mukento mwaka, bakala hungu*.

Un de ses fils tombe gravement malade : il revient au père d'invoquer les esprits des ancêtres dans deux rituels : *bingula et kambika kulu* (s'interposer au mouvement d'un tiers qui s'avance avec des mauvaises intentions en jetant sa jambe allongée en travers du passage pour l'empêcher de passer et d'atteindre sa cible). Ces deux rituels sont complémentaires en ce qu'ils recourent tous deux

aux ancêtres dont ils sollicitent l'aide efficace. Ce long passage qui suit résume ainsi le premier rite, celui du *bingula* :

Bingula est un rite que le père exécute en faveur des enfants. Le père ne peut le faire pour sa femme. Pour cette dernière, seul son oncle paternel ou sa mère est autorisé à le faire. Le rite de bingula consiste [en l'invocation des ancêtres] du lignage et du clan pour qu'ils interviennent en faveur d'un enfant malade ou dont les conditions de vie : son évolution et son épanouissement semblent bloqués. Ce rite a pour finalité de lever le voile (supposé maléfique) qui couvre l'existence d'un enfant. Le père qui asperge de vin de palme la maison ou [son] pourtour ou toute la concession égrène [...] les noms de ses ancêtres[en disant] qu'il ne se reproche rien, qu'il ne doit de quote-part à aucune association [de sorcellerie]¹⁷¹.

Le rite, pour qu'il soit efficace, demande que le père n'y soit pour rien dans la maladie de l'enfant, et s'il y est pour quelque chose qu'il fasse acte de contrition. Le deuxième rite, *kambika kulu*, qui se situe dans le prolongement de l'autre dont il est complémentaire se fait de la manière suivante :

Le rite du kambika kulu poursuit les mêmes objectifs. Seulement, il utilise un autre mode opératoire. Le père, assis en cercle avec toute sa famille,[allonge] son pied droit devant comme pour faire obstacle ou dresser un barrage à toute malédiction destinée à nuire à sa progéniture. Après avoir pris à témoin le monde des ancêtres et celui des vivants de son innocence, le père procède à l'aspersion de la maison avec le vin de palme en

¹⁷¹ J. Zidi, 2010, *La province de Nsundi dans l'histoire du royaume de Kongo dia Ntotila*, thèse de doctorat unique d'Histoire, Université Marien Ngouabi, FLSH, p. 91.

*faisant passer ses enfants sous ses jambes trois fois de suite, en se tenant face à face à chaque passage. Ce rite s'achève en frottant une préparation, le musanga vulu, sur le front et derrière le cou du concerné. Le musanga vulu est une plante utilisée dans différents rites pour bénir ou pour protéger une personne*¹⁷².

On comprend, à travers ces rites¹⁷³ exécutés par le père combien son rôle et son statut sont déterminants dans le système de parenté de la société kongo. Donc, les Dondo et les Sundi, du point de vue du régime de filiation sont matrilineaires mais avec une forte inflexion patrilinéaire. Il existe sur toute l'aire culturelle kongo ce qu'on appelle le *kitata*. En principe, pour ego, tous les individus (hommes et femmes) formant le *kitata* sont plus que de simples géniteurs.

Dans un système où se combinent patrilocalité et matrilinearité, les rapports d'un homme avec son père sont fortifiés par le régime de résidence virilocale. Mais ils ne sont pas les seuls et le fils est pour son père plus qu'un simple individu qui vit et travaille avec lui sur « ses » terres. Voilà pourquoi, après avoir énoncé les appartenances claniques qui lui viennent par la lignée maternelle, un homme, pour compléter son identité décline ensuite ses liens d'appartenance au groupe de son père. Dans la vie quotidienne les jurons prononcés par un homme lorsqu'il bâille, trébuche, ou lorsqu'il défie un adversaire évoquent généralement le clan de son père : « *Ah taata Nkondi ndamba !* » ou « *Ah taata Mabumba me*

¹⁷² J. Zidi, 2010, *La province*, *Ibid*, p. 91.

¹⁷³ On pense par exemple au rite du *kulomba mulenvo*. Celui-ci réunit, à la demande du père de l'enfant, les familles paternelle et maternelle de ce dernier afin de libérer l'enfant supposé envouté par un des deux côtés. Le rite consiste à accorder tour à tour la parole à chaque parent pour qu'il prononce les paroles de confession et de bénédiction de l'enfant. Après cette confession on se lave les mains dans l'eau et le savon placés au centre du cercle. Le savon ne sert pas seulement de nettoyage, mais aussi de transfert de guérison et de bénédiction, car chaque parente y jette (*kulobodila*) gouttes de salive. Le savon sera ensuite utilisé par le malade, pour que les bénédictions, le pardon et autres paroles de délivrance communiqués dans ce savon s'insèrent en lui. Selon l'imaginaire kongo, laver les mains signifie qu'on s'est purifié les cœurs, qu'il n'y a plus de dangers autour de la personne malade.

mbauka ! ». Ces deux jurons viennent rappeler à l'attention de l'assistance les clans d'appartenance du père.

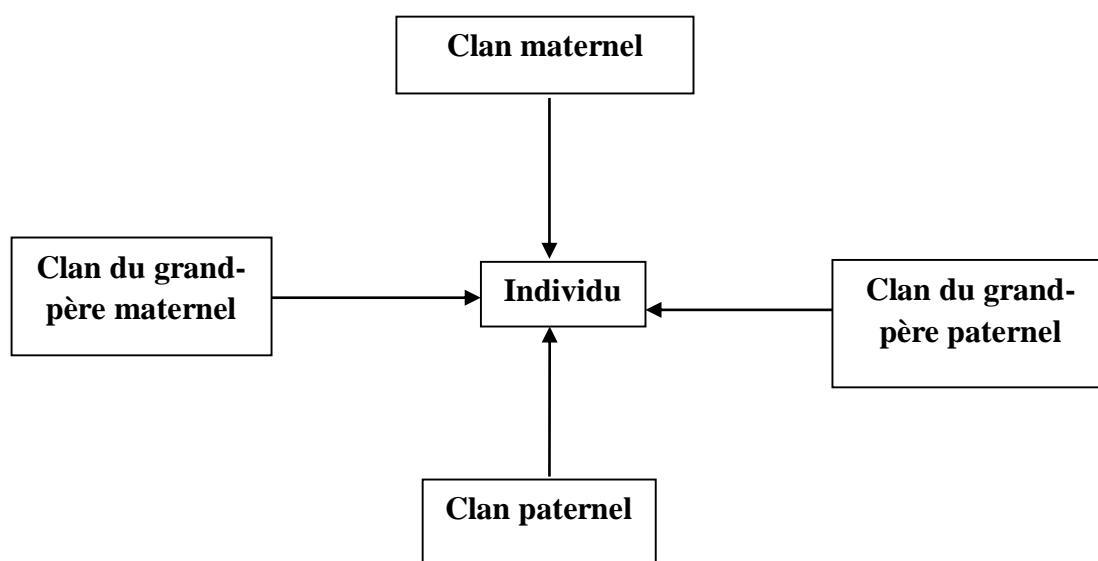
Ces indications prises au hasard sont révélatrices de la nature des relations réelles que l'individu, homme ou femme entretient avec le clan ou le lignage de son père. Pour conforter cette relation que la règle de la matrilinearité ne peut révoquer, le proverbe dit : « *taata hu nsangu mu nkumbu, mwana hu nsangu mu taata* » : « l'homme est célèbre par son nom, le fils l'est par son père ».

Dans le *kanda* existe un ensemble de termes au moyen desquels l'individu s'oriente : les *mioyo* (pluriel) ou *moyo* (singulier), lignages, les *taku*, lignées, les *ngudi* (tantes et oncles), les *bala* ou *bala ba nkasi*, les enfants ou les neveux et les nièces, les *mpangi* (frères et sœurs). Dans les *mpangi* on trouve aussi les *yâya* (frères ou sœurs aînés), les *bi lesi* (les frères cadets) et les *ba tekolo* (les petits-fils). Cette terminologie succincte qui oriente la conduite de l'individu à l'intérieur de son groupe fournit juste la trame des relations sociales, elle ne présente pas une généalogie du *kanda* qu'il faut remonter loin dans le temps.

A l'intérieur de ce cercle de parenté où les liens entre individus sont bien déterminés, la société laisse une place de choix à une catégorie d'individus, le *mutekolo*, le petit-fils et petit-neveu. Dans les systèmes d'alliances résultant d'échanges matrimoniaux, personne plus qu'eux ne jouit de tant de privilèges. Ils ne sont pas copropriétaires des terres du clan de leurs grands-parents paternels, mais la culture leur reconnaît le droit de cultiver sur leurs terres. Leurs deux grands-parents les appellent petits frères. La sœur de ces « petits frères » a les mêmes droits, mais du fait qu'elle est destinée à se marier et à rejoindre son époux sur ses terres, n'a pas l'occasion d'en user. Cependant, ses droits restent intacts. Le grand-père, *nkanka*, ou le grand-oncle avec qui le petit-fils ou le petit-neveu entretient des relations à plaisanterie est l'individu qui lui est sociologiquement le plus proche.

Dans le système de parenté dondo et sundi, l'individu appartient à quatre groupes claniques : celui de sa mère où il est *mwisi* ou *mfumu kanda*, celui de son père où il est *mwana kanda*, celui du grand-père maternel et celui du grand-père paternel où il est *mutekolo wa kanda*. Le schéma suivant résume ce lien de filiation clanique.

Schéma n° 1 : La filiation clanique dondo et sundi



Source : Jean Félix Yekoka

A la tête de chaque groupe de filiation ou groupe lignager, un homme. Non pas le père d'ego, mais le frère de la mère de celui-ci. Dans un tel système de parenté, cet homme a le contrôle du groupe ; il est généralement l'aîné des branches parallèles, c'est-à-dire l'homme né de la sœur aînée de l'ensemble des sœurs utérines. Il est le *mfumu kanda* et il jouit de toutes les prérogatives pour organiser socialement, politiquement et économiquement son groupe. C'est lui qui fixe, dans cette institution sociale qu'est le *kanda*, c'est-à-dire le groupe de filiation, le statut, le rôle, les prérogatives, les obligations de chaque membre.

Le terme *mfumu* par lequel on le désigne et qui fixe ses attributions signifie individu qui exerce une autorité. Et l'autorité du *mfumu* ici est de nature politique,

judiciaire et spirituelle. Elle résulte d'un cumul de pouvoirs, matériellement ou symboliquement fondés ; qui instaure de ce fait une relation d'inégalité avec les autres membres du groupe. Le *mfumu kanda* apparaît ainsi comme une sorte de souverain qui n'a à se référer à personne d'autre qu'aux esprits des ancêtres du groupe, lorsqu'il décide. Avec ces ancêtres, le contact est quotidien, puisqu'il garde la corbeille des ancêtres qui contient leurs reliques (cheveux, ongles, bracelets) et un peu de la terre du groupe ; puisque c'est lui aussi qui officie le culte des ancêtres. Son pouvoir sur le groupe qu'il contrôle va jusqu'au droit de vie et de mort. Il peut en effet « manger » (*kudia*) mystiquement qui il veut de son groupe sans prendre l'avis de personne.

Au temps de l'esclavage domestique et de la traite des Noirs, il a vendu de son groupe qui il a voulu. Et pourtant le *mfumu* n'est pas un tyran, puisque avant de prendre une décision grave qui engage la vie du groupe, il a pris l'avis des siens de qui il peut toujours redouter une révolte qui mettrait à mal l'indispensable paix. Politiquement, le pouvoir du *mfumu* s'appuie sur un triptyque conceptuel : *mfumu nsi*, *mfumu bwala* et *mfumu kanda*. Le *mfumu bwala* accueille les étrangers qui désirent s'installer au village. Il leur montre les terres qu'ils peuvent cultiver à titre viager. Il reçoit des étrangers qui cultivent sur sa terre quelques présents de valeur extrêmement variable. Mais ces présents, le chef ne peut les consommer seul, il distribue une partie de ceux-ci au reste de ses membres, car tous sont copropriétaires. Il est le gardien du village et veille à son ordre. Il limite, par ses conseils, les actes de vol, d'adultère. Il freine aussi la sorcellerie et veille sur la vie du lignage et des étrangers.

Le chef, *mfumu kanda*, est le gardien de la tradition du groupe et de celle qui concerne l'ensemble des groupes analogues installés sur le territoire de l'ethnie. A ce titre, il est un modèle du *kimuntu*, entendu comme « l'ensemble des qualités morales et [spirituelles] particulières qui rendent un individu digne

d'estime¹⁷⁴ ». Il sait que la parenté du groupe de filiation est immortelle et implique le respect par lui de la culture : coutume, code social et juridique, littérature, catégorie de pensée, production des arts, etc.

On comprend que la terre du groupe acquise selon une des procédures que nous avons vues soit sous son contrôle exclusif, bien que propriété indivise appartenant à tous les membres du groupe. Personne ne viendra y travailler ou s'y installer sans autorisation.

La formule relative au choix du chef n'a pas beaucoup évolué. Les principes sont restés les mêmes, malgré le poids des mutations et du temps. Longtemps, son choix s'est expliqué par des principes tenant étroitement compte du groupe de filiation : le *mfumu* doit sortir de la lignée aînée. Il doit être un conciliateur. En d'autres termes, la vie du *mfumu* doit tenir compte de tous les lignages (*mioyo*) qui forment le clan, *kanda*. Encore, faudrait-il que le futur chef soit homme éclairé et initié à l'exercice de cette fonction. De la sorte, le *mfumu* apparaîtra pour les autres comme un organe central de l'organisation sociale, le carrefour de toutes les forces vives, le symbole de l'unité du groupe et des interactions internes existant entre le groupe, les ancêtres et la terre du groupe. Il incarne la coutume traditionnelle qui consiste à protéger le groupe contre une pénurie artificielle des terres, en empêchant leur accumulation entre les mains de quelques privilégiés.

Tant qu'il restera vivant, il sera toujours *mfumu-kanda*, à moins qu'il se désengage de cette responsabilité politique pour cause de vieillesse. S'il meurt, son remplacement se fera toujours selon les règles établies. Avec sa mort, le lien du groupe avec son sol et ses ancêtres demeure. Au contraire, chez les Teke, voisins des Kongo, la mort d'un chef entraîne avec lui la disparition du lien du groupe avec ses ancêtres. En allant rejoindre les ancêtres, le chef emporte avec lui

¹⁷⁴ D. Ngoïe-Ngalla, 2011, *L'Afrique à l'épreuve de l'Histoire. Brève réflexion sur quelques faits de l'Histoire africaine*, Paris, Bajag-Meri, p.36.

les droits sur le sol acquis par le groupe. La succession seule, à travers un rite, permettra de rétablir le lien avec les ancêtres et la possession du sol par le groupe, comme le souligne Bernard Guillot :

[...] La communauté perd sa terre, le travail aux champs est stoppé, et personne ne peut plus cultiver. Il importe donc de régler correctement la succession, de façon à rétablir la continuité. Le rite final, qui consiste à briser sur le sol unealebasse remplie d'eau, témoigne de la réussite de l'opération. Désormais le sol sera à nouveau fécondé et portera des récoltes abondantes, à condition que l'unité se maintienne autour du nouveau chef¹⁷⁵.

L'étude de la parenté dans le système sundi et dondo englobe le mode de structuration des groupes définis par une proximité généalogique réelle ou fictive ; on ne sort pas du sang. Elle englobe l'étude du statut et des rôles de l'individu dans le groupe. Par ailleurs, elle décrit les rapports intergroupes engagés dans des cycles de prestations de réciprocité qui déterminent les droits grâce auxquels les femmes aussi bien que les biens matériels peuvent circuler. Chez les Kongo de la Vallée du Niari où nous trouvons nos Dondo et nos Sundi, le système de parenté est une combinatoire d'éléments issus de deux ou de plusieurs groupes par la médiation de l'échange des femmes. Ce système de parenté se modèle autour de plusieurs maillons et se base :

Sur la reconnaissance de liens de sang et de liens d'alliance, par le mariage, qui unissent un ensemble de personnes. Ces liens engendrent un réseau complexe de rapports entre des personnes

¹⁷⁵ B. Guillot, 1973, *La terre Ankou (Congo). Atlas des structures agraires au sud du Sahara*, n°8, Paris, Mouton, p. 76.

*de différents âges, rapports qui sont basés sur des droits, devoirs et obligations explicitement définis et régis par des normes et des prescriptions parfois très strictes*¹⁷⁶.

Au terme de ce processus d'interactions incessantes entre groupes se forme un vaste cercle de parentèles qui donnent l'impression que tous les Dondo et tous les Sundi ont entre eux un lien de parenté biologique que résume parfaitement l'expression *yeto na yeto*, c'est-à-dire un lien de sociabilité qu'on pourrait traduire ici par « entre nous », un « nous » communautaire. Et pour rendre ce « nous » solide et culturellement efficace, Dondo et Sundi brandissent passionnément le mythe de *Nkenge lufuma*, aïeule souche dont descendraient les deux peuples. C'est ce que paraît traduire l'existence de nombreux clans communs aux deux peuples.

1-Les clans dondo

Partis d'une dynamique sociale d'intégration de toutes les composantes, de toute la population dondo, les clans dondo ont fini par s'imbriquer les uns dans les autres. De là, cette idéologie qui pourrait reposer sur des éléments sociaux empiriques, l'idéologie de l'existence des clans-mères et des clans souches dont descendraient tous les autres qu'on peut recenser sur tout le territoire dondo de Boko-Songho. Sur ce territoire, nous avons recensé : Kinanga Kongo, Mbenza Kongo, Ntari Kongo, Nangamani Kongo, Nkimba Kongo, Mbenza Kongo, Ndamba Kongo, Nsundi Kongo, Luangu, Bisi Kinanga, Bisi Madungu, Kingondala, Kinguma, Kimbuku, Bisi Nseke, Kindamba, Nsundi, Mukondzi, Ngoyo, Kindulu, Kangu, Munuani, Kimwanda, Kingonda, Bisi Kinkumba, Bisi Kibwende, Bisi Kindzundu, Mazinga (Kingwila), Kingandu, Kikongo,

¹⁷⁶ G. Rocher, 1968, *Introduction à la sociologie générale II. L'organisation sociale*, Montréal, éd. HMH, p.92.

Kimbembe, Kisengele, Kitsunga, Kimpanzu, Bisi Bumbu, Kahunga, Bisi Mvimba, Kinzundu, Bisi Nimbi.

Tous ces clans ont été recensés sur tout l'espace du kidondo. Et dans toute la Vallée du Niari, l'espace dondo semble afficher l'exemplarité d'un cas spécifique de structuration clanique. Selon la tradition des Dondo eux-mêmes, les clans dondo se repartissent en diverses catégories, en fait trois principaux niveaux d'appréciation. D'après la même tradition, le premier niveau est celui de clans mères : Kinanga Kongo, Mbenza Kongo, Ntari Kongo, Nangamani Kongo, Nkimba Kongo, Ndamba Kongo, Nsundi Kongo. A un deuxième niveau viennent une série de clans dits « clans de souches » descendant des précédents : Luangu, Bisi Kinanga, Bisi Madungu, Kingondala, Kinguma, Kimbuku, Bisi Nseke, Kindamba, Nsundi, Mukondzi, Ngoyo, Kindulu, Kangu, Munuani, Kimwanda, Kingonda, Bisi Kinkumba, Bisi Kibwende, Bisi Kindzundu, Mazinga (Kingwila). Au dernier niveau apparaissent les clans issus de la fragmentation des clans précédents : Kingandu, Kikongo, Kimbembe, Kisengele, Kitsunga, Kimpanzu, Bisi Bumbu, Kahunga, Bisi Mvimba, Kinzundu, Bisi Nimbi. Une multitude de clans se serrant les uns les autres. Certains d'entre eux (Kinanga, Kindamaba, Kimbauka, Kingondala, Kimbenza, etc.) sont devenus aussi des toponymes. Le tableau ci-après nous permet de les récapituler.

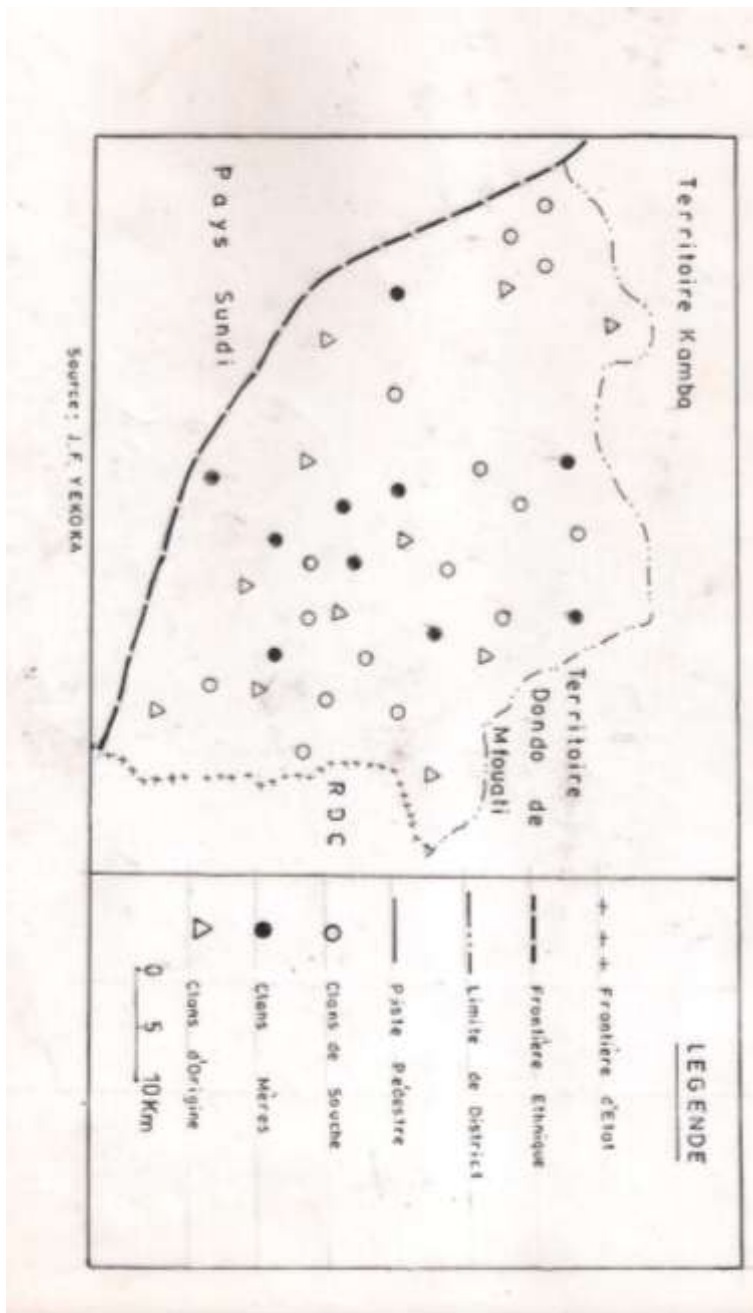
Tableau n°6: Récapitulatif des clans dondo

Les clans-mères	Les clans de souche	Les clans d'origine
Kinanga Kongo,	Luangu, Bisi Kinanga,	Kingandu,
Mbenza Kongo,	Bisi Madungu,	Kikongo,
Ntari Kongo,	Kingondala, Kinguma,	Kimbembe,
Nangamani Kongo,	Kimbuku, Bisi Nseke,	Kisengele,
Nkimba Kongo,	Kindamba, Nsundi,	Kitsunga,
Mbenza Kongo,	Mukondzi, Ngoyo,	Kimpanzu, Bisi
Ndamba Kongo,	Kindulu, Kangu,	Bumbu, Kahunga,
Nsundi Kongo	Munuani, Kimwanda,	Bisi Mvimba,
	Kingonda, Bisi	Kinzundu, Bisi
	Kinkumba, Bisi	Nimbi.
	Kibwende, Bisi	
	Kindzundu, Mazinga	
	(Kingwila)	

Source : Jean Félix Yekoka

Il s'agit là d'éléments retenus par la mémoire collective dondo dont l'histoire, faute de sources, ne peut vérifier le fondement historique. Mais des aspects de cette tradition relative à la formation des clans et de leur déploiement sur le territoire dondo ont subi, forcément, les réaménagements intéressés, lorsque les impératifs de cohésion sociale y poussaient. De sorte que la classification généalogique des clans retenus par la tradition dondo a tout juste un intérêt culturel. Déjà, leur référence constante au royaume de Kongo est suspecte de connotations idéologiques.

Carte n°10 : Les clans du pays dondo dans l'espace



Nous savons en effet que tous les éléments de la population dondo ne sont pas originaires du royaume de Kongo ; bien de groupes et de clans s'étant formés sur place à partir d'éléments culturellement divers et qui ne venaient pas forcément tous du royaume de Kongo, dans l'imaginaire collectif dondo compris comme la petite contrée d'outre-kongo, où le roi, en effet, avait sa capitale. En tout cas, le clan mazinga pourrait bien être un groupe résiduel ambuun resté sur place sur le territoire dondo (dont les Ambuun, d'après la tradition recueillie par de Decker, au XVII^e siècle, étant les autochtones) lorsque le plus gros de la communauté ambuun franchit le Congo et s'installa sur les rives du Kwango.

Nous venons de voir plus haut que l'ensemble des clans du territoire dondo constitue un véritable réseau de parentèles. Et il serait intéressant de voir ailleurs, dans les clans sundi, le type de sociabilité qui se développe à travers un tel réseau de parentèles, où circulent des femmes et des biens matériels ; circulation inscrite dans des principes juridiques sur lesquels les individus, en fonction de leur statut, peuvent s'appuyer pour faire des revendications sur la terre.

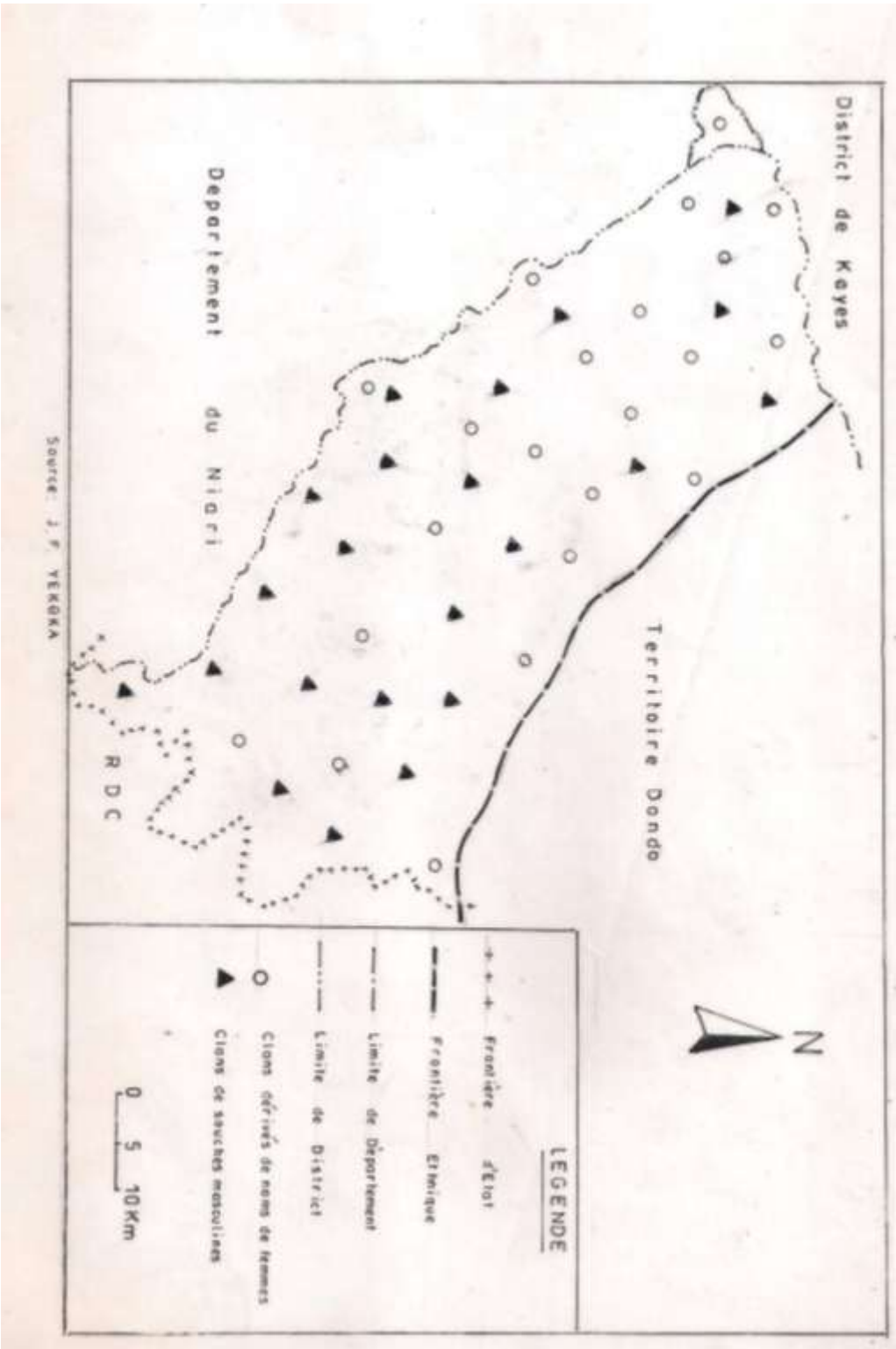
2- Les clans sundi

En examinant les clans dondo où nous avons souligné l'existence d'un large réseau de parentèles entre eux, nous avons en même temps amorcé, implicitement l'examen de la dynamique des clans sundi de Boko-Songho. Rien d'étonnant à cela, dans la mesure où Dondo et Sundi, bien que formant deux sociétés et deux territoires distincts, ont presque en commun la même culture. Dans leur versant culture, en effet, il n'est pas aisé d'établir des frontières étanches entre les deux communautés. Ainsi, clans dondo et clans sundi, deux types de construction sociale appartenant à deux sociétés distinctes, certes, mais jusqu'où ? Bantu et Kongo toutes deux, et il suffit de parler de l'une pour que l'autre apparaisse en filigrane.

Et voici les principaux clans sundi : Nsundi, Makaba, Kinanga, Mukondzi, Kibwende, Kindamba, Kimbaka, Kimbauka, Kinkumba, Kionzo, Mulundu, Mbinda, Luangu, Kinsaku, Kinkanga, Munuani, Mazinga, Kimbenza, Kingila.

On a noté, tout au long de l'histoire sociale de ce petit territoire en forme de couloir suffisamment ouvert, une prolifération des clans et leur renouvellement dans le temps. Chacun d'eux est la consécration de l'indépendance plus ou moins affirmée d'anciens groupes lignagers, par scission ou par segmentation.

Carte n° 11 : Les clans du territoire sundi



Parmi ces clans, existent ceux dont les noms, ou clanonymes, dérivés de noms de femmes laissent penser que leur souche fut une femme. Kinkumba par exemple dériverait de Nkumba, Makaba, de Kaba, Mazinga, de Nzinga, Moukondzi, de Kondzi ou Kondzo. Mais voici qu'existent, parallèlement, en aussi grand nombre, des clanonymes de souche masculine : Kindamba, de Ndamba, Mulundu, de Lundu, Kimbauku, de Bauka, Kimbuende, de Bwende. Dans une société matrilineaire, où la filiation se définit par rapport au groupe de la mère, le fait qu'il y ait des clanonymes de souche masculine laisse légitimer l'hypothèse d'une filiation patrilinéaire dans la société ancienne kongo¹⁷⁷. Cette filiation patrilinéaire kongo aurait ensuite basculer dans la matrilinearité à la suite d'une décision prise par le collège des anciens qui auraient délibéré sur une affaire opposant un homme à sa femme au sujet de leur fille. Cette dernière, ayant appris de sa mère que l'homme qu'elle avait l'habitude d'appeler *taata* n'était en réalité pas son vrai père, commença à bafouer son autorité : « *tu me bats comme si tu étais mon père !* ». Se sentant offensé, le père exigea que justice soit faite. Et au cours de celle-ci, la femme avoua qu'effectivement la fille qui faisait l'objet de la dispute n'était pas de son mari¹⁷⁸. A cet effet, Nkiere Bokunu précise :

*La matrilinearité atteste au plan social et politique que le noyau social primitif n'est pas tant le couple homme-femme que le couple mère-progéniture [...]. L'homme compte assez généralement pour peu de choses dans la génération [...]. Le géniteur n'est pas toujours un père. La génitrice est toujours la mère*¹⁷⁹.

Revenons à ce mythe pour dire la place centrale qu'il occupe dans le système de parenté chez les Kongo. A notre avis, le passage de la patrilinéarité tel

¹⁷⁷ Basile Ntoyo, E.O n°6, du 7 avril 2002, village Kitidi-Tounga, pays sundi.

¹⁷⁸ Basile Ntoyo, idem.

¹⁷⁹ Bokunu Nkiere, 1984, *La parenté comme système idéologique. Essai d'interprétation de l'ordre lignager chez les Basakata*, Faculté de théologie, Kinshasa, p.7.

que le sous-tend le mythe ne signifie pas une évolution mais, il révèle une défaite historique du sexe masculin vis-à-vis de la puissance matriarcale dans ces sociétés kongo où, longtemps, l'ascendance des femmes a été affirmée dans le fonctionnement des institutions sociopolitiques.

Mais du point de vue de leur structuration et des principes de leur organisation, aucune différence entre les clans de souche féminine et ceux de souche masculine. Pas de discussion possible, tous ces clans sont identiques. Le clan reste formation sociale à l'intérieur de laquelle se développe une sociabilité particulière. Les membres d'un même clan développent une éthique d'obligations réciproques, de respect réciproque, de convivialité spécifique. Une idéologie de l'entente cordiale entre eux paraît compenser le caractère vague de l'origine commune qu'ils se donnent. Pour V. Gelders :

*Le clan est, bien plus que la famille, organe de défense, de soutien, de protection de ses membres, contre les autres, contre eux-mêmes, contre les tiers, contre les éléments naturels. C'est un organe de justice, de police, de milice, de sauvegarde, vitale et religieuse*¹⁸⁰.

Mais à l'inverse de ce qu'on observe sur le territoire dondo de Boko-Songho, les clans sundi portant même appellation apparaissent en semis plus dense. Ce qui donne au territoire sundi de Boko-Songho une homogénéité que n'a pas le territoire dondo¹⁸¹. Chez les Sundi la société semble toute entière prise dans un réseau de parentèles plus affirmées. Mais en rapport avec la terre, la parenté est avant tout un enjeu social qui domine l'ensemble des relations sociales des groupes claniques et lignagers établis à l'intérieur des territoires sundi et

¹⁸⁰ V. Gelders, 1942, *Le clan dans la société indigène*, Institut royal colonial Belge, p.42.

¹⁸¹ J. F. Yekoka, 2003, *Essai d'ethnohistoire des Sundi : cas des Sindi du district de Boko-Songho (XVII^e-XX^e siècle)*, mémoire de maîtrise d'histoire, FLSH, Université Marien Ngouabi, p. 79.

dondo. En gros, la parenté, dans toute l'aire culturelle kongo, s'exprime à travers l'optique de la consanguinité, une donnée de plus en plus présente dans les espaces villageois où la terre est discutée à travers un vaste réseau culturel.

De façon générale, les territoires sundi et dondo se structurent depuis plusieurs siècles autour d'une mosaïque de clans différents, souverains mais interdépendants les uns les autres. L'ethnographie de tous ces clans qui se repoussèrent, se remplacèrent, se pénétrèrent sur une longue durée avant de se fixer définitivement sur les terres possédées en propre, est excessivement compliquée. Dans la longue durée de leur organisation sociopolitique et de leur maturation, les clans et les lignages se fractionnèrent en des entités indépendantes et souveraines.

3-Le fractionnement des clans

Chez les Dondo comme chez les Sundi, les renseignements reçus concernant la segmentation des groupes lignagers sont concordants. Selon toute vraisemblance, lorsqu'un groupe lignager connaissait un croît démographique important et que les hommes adultes commençaient à contester les exigences du *mfumu*, il se fractionnait. Malgré que le pouvoir des *mfumu kanda* soit reconnu par la coutume, en bas (monde des ancêtres) comme en haut (monde des vivants), pour des raisons précises, il était clairement contesté¹⁸². Et quand les pressions des aînés pesaient sur le *mfumu*, il procédait, avec leur accord, à la division du groupe lignager en deux branches de même parenté. Une telle division se fait concrètement par l'accomplissement d'un rite sur les tombes des ancêtres afin de leur communiquer la décision des aînés et par un acte économique sous la forme de la constitution d'une caisse à chaque groupe. La nouvelle branche

¹⁸² En fait, les aînés exerçaient sur le chef une violence symbolique du pouvoir, celle qui ne marque pas le corps, mais l'esprit. Cette violence n'était toujours pas douce et masquée et s'exerçait sur le chef sans sa complicité. Ce pouvoir symbolique s'oppose donc à celui analysé par les sociologues de la violence de l'imaginaire.

« dissidente » s'installe sur un « petit bout du monde social¹⁸³ » de la terre commune au groupe. Là, il est autonome et aura sa propre corbeille des ancêtres, son propre cimetière, sa propre organisation sociopolitique. Les relations avec le groupe resté dépendront des circonstances historiques nouvelles. En fait le lien n'est jamais irrévocablement rompu.

En dehors du croît démographique excessif et de la remise en cause de l'autorité du chef, le non-respect des normes et valeurs du groupe lignager pouvait aussi occasionner le fractionnement du groupe. A ce sujet, l'exemple des clans makaba et kinkanga est donné par la tradition orale sundi. Selon cette tradition, le clan kinkanga serait né à la suite de la transgression par un de ses membres du principal interdit du clan makaba : la défense pour tout membre de ce groupe de consommer de la viande de l'animal totem du clan, la pintade, *nkanga*. L'auteur de la transgression du tabou fut exclu du groupe. Mais son départ entraîna celui de la lignée dont il était issu¹⁸⁴.

On comprend dès lors que l'histoire des fractionnements des clans qui vivent au coude à coude sur l'ensemble du territoire dondo et sundi donne des possibilités d'étude des alliances claniques ainsi que de leurs totems.

4-Les totems, *Binkonko*

Animal ou entité naturelle existant mais invisible, support du sujet vivant, le totem, terme emprunté à certaines civilisations du pacifique par les anthropologues du début du XX^e siècle, est en Afrique noire, élément d'identification des groupes sociaux. Dans l'aire culturelle kongo et probablement dans les autres sociétés bantu, il sert en quelque sorte d'emblème à un groupe social. Chez les Kongo, il peut servir à établir la différence entre groupe de

¹⁸³ J.-F. Dortier, 2002, « Les idées pures n'existent pas », in *Sciences Humaines. L'œuvre de Pierre Bourdieu*, Numéro spécial, Le magazine des sciences humaines, p.6.

¹⁸⁴ J. F. Yekoka, 2003, *Essai, Ibid*, p.66.

filiation et clan. Si le groupe de filiation, ou groupe lignager peut en effet être défini comme l'ensemble de consanguins qui se reconnaissent une même origine biologique connue, vérifiable, et si le clan de son côté peut être défini comme l'ensemble de consanguins qui se donnent une même origine mais invérifiable, le totem fait la différence entre les deux groupes, parce que le totem annonce plutôt le clan. Et s'il est aussi une affaire du groupe lignager, c'est du fait tout simplement que le groupe lignager s'inscrit dans le clan et au niveau des visions du monde il s'exprime par lui. Ainsi, il n'existe pas de devise du groupe lignager. La devise est l'idéal de vie que le clan se donne et doublant en quelque sorte la devise, il y a le totem qu'on peut penser comme étant l'ancêtre du clan généralement pris non pas dans l'espèce humaine, mais dans le règne animal ou naturel : le totem sera quelque animal sauvage. Nous sommes donc en présence de deux sociétés qui, à l'instar d'autres peuples bantu, ont développé une culture du totémisme. Et pour K. L. Laman¹⁸⁵,

le totémisme signifie (...) l'alliance et la parenté entre toute une espèce d'animaux et tout un clan de la tribu. L'animal totem est considéré et traité comme membre du clan... Il est défendu de le tuer et de le manger. L'animal totem est considéré comme un assistant et [un] protecteur, et on l'invoque en cas de détresse ou bien avant de s'endormir.

Culturellement, l'animal totem du clan est comme le chef, le porteur principal de la force gardienne du clan, et l'unité de celui-ci est déterminée par la

¹⁸⁵ K. E. Laman, 2000, *Rayons de vérité. Suivi de Là où les ténèbres se dissipent* (éd. 1924) traduit en français par Birgitta Ahman, Falcöping, p. 21.

transmission héréditaire de celle-ci depuis le fondateur totémique du clan jusqu'à l'époque actuelle¹⁸⁶.

L'évolution de la conception du terme totem à travers les âges a fait qu'au niveau de groupe de filiation on peut rencontrer aussi des *binkonko*. Il s'agit alors d'objets symboliques, supports de la chance, par exemple, de la fortune, et perçus comme un patrimoine collectif indivisible au groupe au même titre que la terre.

Le terme *kinkonko* a, selon les sources, une signification polysémique. Il viendrait du verbe kongo *koka*, c'est-à-dire rassembler autour de¹⁸⁷. Selon les traditions recueillies par nous en milieu sundi, *kinkonko* viendrait de *ki nkonko*, c'est-à-dire ce qui appartient à l'ancêtre et qui de ce fait renferme une force, un pouvoir, une vertu au sens où, une plante médicinale, par exemple, possède telle ou telle vertu pour guérir.

Toutefois, malgré les diverses significations auxquelles il se prête, *kinkonko* a le même contenu symbolique : comme le totem, il reste un élément de reconnaissance, de rassemblement et d'identification d'un groupe d'individus de même origine biologique ou prétendue telle. Gardé par le responsable du groupe de filiation, le *kinkonko*, en principe, se transmet de génération en génération dans le groupe qui a le devoir d'en respecter les interdits. A ce titre, il a le pouvoir du talisman. Fu Kiau Bunseki Lumanisa qui l'analyse avant nous souligne ici son importance :

L'histoire des totems nous est très utile pour de nombreuses raisons. L'état de « kinkoko » peut dans certaine mesure conditionner un dirigeant et même tous les membres du lignage. Par exemple si le totem symbolise la force, le savoir, l'intelligence,

¹⁸⁶ H. Baumann et D. Westermann, 1962, *Les peuples et les civilisations*, op.cit, p.214.

¹⁸⁷ J. Zidi, 2010, *La province de Nsundi*, Ibid, p. 101.

etc. les membres du clan seront poussés à acquérir la faculté symbolisée¹⁸⁸.

Au sein du groupe lignager, le degré d'influence que le *kinkonko* exerce sur l'individu est relativement le même que celui du poids des obligations relatives à la terre. Et le *kinkonko* lui-même ne vit que sur la terre du groupe propriétaire. Etendard du groupe propriétaire, selon l'acception symbolique qu'on en fait, le *kinkonko* ne reste tout de même pas l'unique support culturel sur lequel le clan s'appuie. Il y a aussi la devise qui, elle, sert de code moral du clan.

II-Les devises des clans dondo et sundi et leurs fonctions

Il existe, dans la mentalité collective des Kongo de la Vallée, un ensemble de textes propres à chaque groupe, pour manifester son identité et symboliser sa fonction sur l'espace approprié : il s'agit des devises claniques ainsi que leurs fonctions.

1-Les devises claniques

Texte de composition brillante, tout en élan, dont le condensé de sens formule un idéal, énonce des aspirations dans la méditation desquelles se forgera la personnalité du membre du clan. Ainsi, la devise est ordonnée à la socialisation de l'individu et à la reproduction des structures du groupe. Le texte mobilise les énergies des membres du groupe. La devise est une affirmation forte de l'identité personnelle et de celle du groupe auquel l'individu appartient. Elle « énonce de façon concise comme une sentence ou une maxime, un programme de vie, une conduite morale à observer en toute circonstance [...]. La devise clanique [...] se rapporte au nom [du groupe] et s'imprègne de la légende ou de l'histoire du

¹⁸⁸ Fu Kiau Bunseki Iumanisa, 1969, *Le Mukongo et le monde qui l'entourait. Cosmogonie Kongo*, Kinshasa, Office National de la Recherche et du Développement, p. 73.

groupe concerné¹⁸⁹ ». Elle est une formule résumant la règle de morale ou de conduite d'une personne ou d'un groupe¹⁹⁰. Elle définit le portrait moral du clan et son idéal¹⁹¹. Elaboré avec soin, « le texte est remarquable par la grande rigueur de la composition où s'équilibre les éléments sociaux d'énonciation autour desquels il est construit¹⁹² ». Le texte formalisé de la devise clanique, signe de reconnaissance vérifiant l'identité de l'individu qu'il intègre au groupe est aussi un rappel constant au principe, à résonance métaphysique, de l'insolubilité de la pérennité du clan : *kanda dia fwa ko*, le clan est immortel¹⁹³. Le clan étant ontologiquement immortel, les membres de la diaspora s'efforcent de conserver l'essentiel du texte de sa devise. Et la déclinaison de la devise par un individu favorise son accès facile aux terres où, biologiquement, il n'a aucun lien avec les propriétaires de ces terres qui le socialisent. Sa relation avec le groupe propriétaire des terres est simplement ontologique. La devise permet de rassembler des individus biologiquement différents mais culturellement identiques autour d'une idéologie qu'ils défendent tous. Ainsi, moyen de fixation, la devise sert de mémoire collective. Dans sa phase d'énonciation, la devise élève le nom du clan, décline le statut de l'individu. Ce statut est généralement de noblesse, de prince, c'est-à-dire d'homme libre. De ce fait, la devise fait référence à l'homme libre, le *mfumu*, propriétaire d'une terre.

En principe, ne peut décliner la devise d'un clan que l'individu qui appartient au clan en question¹⁹⁴ et qui en a obtenu pouvoir de le faire. La

¹⁸⁹ A. J. Sissao, 1992, *La littérature orale moaaga comme source d'inspiration de quelques romans burkinabè*, Thèse de doctorat (NR), Université de Paris VII, Val-de-Marne, t.2, p. 163.

¹⁹⁰ P. Kouraogo, 2010, « Analyse socioculturelle des rapports entre les patrimoines culturels oraux (contes et devise, proverbes et devises) moose et les médias », in *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*, n°4, Paris, L'Harmattan, p. 230.

¹⁹¹ D. Ngoïe-Ngalla, 2011, *Les lignes de force de l'histoire ancienne des pays de Mouyondzi : Teke-laale, Beembe*, Paris, Bajag-Meri, p.36

¹⁹² D. Ngoïe-Ngalla, 2011, *Les lignes de force*, op.cit, p.43.

¹⁹³ D. Ngoïe-Ngalla, 1987, *Les sociétés et les civilisations de la Vallée du Niari dans le complexe ethnique kongo XIII^e-XVIII^e siècle. Formes et niveau d'intégration*, thèse d'Etat, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, p. 103.

¹⁹⁴ Cela va de soi, puisqu'un individu appartenant à un autre groupe ne peut clanique n'a pas le pouvoir de s'ingérer dans les affaires extérieures à son groupe. Un proverbe sundi le dit clairement : *musinga wa sietolo ha bunda dia ngana ko*, on ne confectionne pas le fil sur la jambe d'autrui. A l'intérieur des villages, chaque individu chante les louanges de son propre groupe.

récitation de cette devise accompagnée de mouvements de danse et de la représentation d'objets caractéristiques du clan constitue la preuve que celui qui parle appartient au clan qu'il représente¹⁹⁵. Et tout comme le *mvila*, on ne peut réciter la devise du clan que dans les conditions prescrites et, particulièrement, dans les circonstances qui engagent l'individu.

Voici le texte de quelques unes sauvées de l'oubli :

Mfumu Kindamba, ndamba ngolo,

Dia ngolo, sala ngolo.

Kifuma wa fumina mpu mu moyo,

Katula kumbasi, kayala.

Le prince du Kindamba, la force même

Le gros appétit et l'ardeur au travail,

Prince depuis le sein de sa mère,

Il vient au monde pour régner.

Meno Nanga na nangama,

Nanga kongo hu na midia mia mpuku

Ka tomboka mpamba ku ziku ko

Ha ka iokidi bombe ku sala mpe.

Moi Nanga, je suis homme de qualité

¹⁹⁵ Kivwila Ndundu, 1980, « La place de la parole dans la société kongo », in *Actualité et inactualité des 'Etudes Bakongo* » du Père J. Van Wing, actes du colloque de Mayidi du 10 au 12 avril 1980, Mayidi, République du Zaïre, p. 202.

Et je suis Nanga l'homme aux entrailles de rat.

Il ne sort pas du feu pour rien

Où il passe, point de trace de cendre.

Mazinga wa zinga mvila za mvimba.

Mazinga wa zingila,

Nto za makanda ma manso.

Mazinga qui entoure tous les clans d'une barrière protectrice,

Mazinga n'est pas éphémère,

La source de tous les clans.

Meno mfumu Makaba,

wakaba mi toto na ma kanda,

Nzundu mfumu ya bua mu mamba ya saka bi tombodi.

Le prince de Makaba,

De qui tous les clans tiennent leurs terres et leurs identités.

Il est l'enclume du prince tombé dans les profondeurs des eaux,

Il défie les braves à l'en remonter.

Meno Nsundi, mfumu ka tumu,

Wa samba nsila na wa nata makamba ma mvimba.

Je suis prince de Nsundi

*Qui ne reçoit l'ordre de personne,
Il a tracé le chemin et y a fait passer tous les clans.*

Nsundi, mfumu ba ngudi, honda kumi, futa mosi¹⁹⁶.

*Nsundi, qui règne sur les mères,
J'en tue dix, je paye les dommages du meurtre pour un seul.*

Mfumu Nsundi, nsundi ba mu lumba ko,

wa mu lumba lu lumbani.

Le prince de Nsundi, il n'ait personne pour le jeter par terre,

Qui le jette par terre doit savoir qu'il sera jeté par terre.

Mfumu Munuani,

Ka nuanina kia ngana ko,

Kia yandi bende.

Le prince Munuani,

Il ne prend pas de force un bien qui ne lui appartient pas,

Il se contente du sien.

¹⁹⁶ Une partie de cette devise est présente dans la tradition de Mâ Nsundi Kyangala, Mankunku ou Nsundi A Ngidi, recueillie par Karl Laman dans son *The Kongo I*, Upsala, p.16 : « According to a tradition, 'Mansundi Kyangala or Nsunda Ngidi' slays ten and pays one », c'est-à-dire selon la tradition, « Mâ Nsundi Kyngala Mankunku ou Nsundi A Ngidi » tue dix et paye un.

Nanga kongo, wa nangama mu kongo,

Tomboka mongo, ku vutuki mongo ko.

Le prince Kinanga, noble de Kongo

Lorsqu'il gravit une montagne, il ne revient pas en arrière.

Ne Bwende wa luata misanga bonso meno ma ngo.

Je suis Bwende qui porte collier de dents de léopard.

Ces devises sont celles que nous avons pu collecter dans une tradition qui en a oublié des tas d'autres. Elles fournissent toutes un discours éthique qui est une réflexion sur ce qu'il faut faire pour vivre bien. Elles mettent toutes le courage et la bravoure au centre de l'éthique. L'orgueil et la volonté de puissance, la force, la justice, l'honneur. Chaque clan apparaît ainsi comme un grand seigneur campé sur ses terres. Il les défendra jusqu'au bout. Il fera régner le droit jusqu'au bout. Certaines de ces vertus sont récapitulées dans le tableau ci-après :

Tableau n° 7 : Quelques symbolismes des clans sundi et dondo

N°	Les clans	Les symbolismes
1	Mfumu Kindamba	Laborieux
2	Nanga Kôngo	Rhétorique
3	Mazinga	Unificateur
4	Mfumu Makaba	Force
5	Mê Nsundi	Pouvoir
6	Nsundi	Pouvoir royal
7	Mfumu Nsundi	Intrépidité
8	Mfumu Munuani	Adroit
9	Nanga Kôngo	Elévation
10	Nê Bwende	Pouvoir royal

Source : Jean Félix Yekoka

Tableau n°8: Devises et caractéristiques de quelques clans dondo et sundi

N°	Clans et sous clans	Devises	Traduction	Compréhension	caractéristiques
1	Kindamba	Mfumukindamba, Ndambangolodiangolo, salangolo. Kifumawafuminampu mu moyo, katulakumbasi, kayala.	Le prince du Kindamba, la force même. Le gros appétit et l'ardeur au travail. Prince depuis le sein de sa mère, il vient au monde pour régner.	Pour le clan Kindamba, la vie n'a de sens qu'en travaillant. C'est l'homme qui travaille qui mange, comme le dit un adage kongo : « mwanamuntambudi ni mwanamudie ». Même en étant prince, le pouvoir n'est rien sans le service.	Le service
2	Kinanga	MenoNanga na nangama, nanga Kongo hu na midiamiampuku. Katombokampambakuzikuko.	Moi Nanga, je suis homme de qualité. Et je suis Nanga l'homme aux entrailles de rat. Il	Le Nanga proclame l'élévation, la sagesse du verbe dans la direction des	L'élévation

		Hakaiokidi bombe kusalampe.	ne sort pas du feu pour rien. Où il passe, point de trace de cendre.	affaires. Il sonde tout, même le complexe afin de trancher ; ce qui lui vaut l'élévation et l'orgueil.	
3	Mazinga	Mazingawazingamvila, mazingawazingila, ntozamakanda ma mamonso	Mazinga qui entoure tous les clans d'une barrière protectrice, mazinga n'est pas éphémère, la source de tous les clans.	Antérieur aux autres clans dont il se réclame être la source et le protecteur, Mazinga chante son ancienneté et sa grandeur.	La protection
4	Makaba	MenomfumuMakaba. Makabawakabamitoto na ma kanda. Nzundumfumuyabwamunzadiya saka bitombodi.	Le prince de Makaba. Makaba de qui tous les clans tiennent leurs terres et leur identité. Il est l'enclume du prince tombé dans les profondeurs des eaux. Il défie les braves à	Fort de son identité et de son pouvoir religieux, Makaba est le distributeur des terres et des clans dont il assure le plein pouvoir. Il défie quiconque est capable de lui nier ce pouvoir.	La dispensation

			l'en remonter.		
5	Nsundi	MenoNsundi, mfumukatumu, wa samba nsila na wanatamakanda ma mvimba.	Je suis prince de Nsundi, qui ne reçoit l'ordre de personne. Il a tracé le chemin et y a fait passer tous les clans.	Le règne politique est du ressort du clan nsundi ; ce qui le met à l'abri des ordres venant d'autres clans qu'il connaît avoir indiqué le chemin.	Le règne
6	Nsundi	Nsundi, mfumubangudi, hondakumifutamosi.	Nsundi, qui règne sur les mères. j'en tue dix, je paye les dommages du meurtre pour une seule.	La témérité, voilà ce qui caractérise le Nsundi qui est de surcroit dévoué, plein d'audace et d'autorité.	L'autorité
7	Nsundi	MfumuNsundi, Nsundiba mu lumbako. Wa mu lumba lu lumbani.	Le prince de Nsundi, il n'ait personne pour le jeter par terre, qui le jette doit savoir qu'il sera jeté par terre.	Sûr de sa force, Nsundi manifeste une persévérance imperturbable. Il ne craint pas le danger et ne se laisse pas rebuter par les obstacles.	L'intrépidité

8	Munuani	MfumuMunuani, nuaninakiangana kiayendibende.	ka ko,	Le prince Munuani, il ne prend pas de force un bien d'autrui, il se contente du sien.	Respecter autrui et ce qui lui revient de droit, voilà le secret magique pour vivre en harmonie avec les autres. Munuani le sait fort bien et se réserve de provoquer.	Le respect
9	Kinanga	Nanga Kongo, wanangama mu kongo. Tomboka mongo, kuvutuki mongo ko		Le prince Kinanga, noble de koongo, lorsqu'il gravit une montagne, il ne revient pas en arrière, en d'autres termes, il ne revient pas sur une décision qu'il a déjà prise.	Kinanga est grand, son honneur réside dans le respect de ses engagements. Il ne recule pas quand il a pris une décision.	L'engagement
10	Kibwende	Ne Bwendewaluatamisangabonso ma ngo.		Je suis Bwende qui porte collier de dents de léopard.	Rien ne préoccupe kibwende plus que le pouvoir qu'il aime et qu'il	Le pouvoir

				exerce. Le collier fait en dents de léopard est une symbolique forte du pouvoir politique qu'il assume	
--	--	--	--	--	--

Source : Jean Félix Yekoka

Sur le territoire d'un groupe ethnique, les clans se présentent dans des rapports de contiguïté, d'imbrication, pour dessiner des réseaux de parentèles qui déterminent immédiatement des prestations de réciprocité, la circulation des femmes et des droits, mais laissent chacun des clans impliqués dans des telles relations parfaitement souveraines. Il n'existe pas de rapports asymétriques entre les clans ; ils sont tous juridiquement égaux. Les hiérarchies de préséance n'existent qu'à l'intérieur du clan, entre ses membres. Une telle structuration sociale, pour durer, se reproduire, doit veiller au respect des règles de droit concernant la terre avec laquelle finalement l'individu et le groupe se confondent. De sorte que, il n'existe pas d'individu, et à fortiori, de groupe sans terre et de clan sans devise.

De cette imbrication des liens à l'intérieur du clan et entre clans naissent souvent des conflits où il n'est pas facile de départager les parties. Ainsi, la position du clan makaba¹⁹⁷ par rapport aux autres clans dont il se présente l'organisateur ne peut aller sans quelques brouilles nées de la difficulté du clan makaba à faire la démonstration de ses prétentions. Puisque chaque clan, nous venons de le voir, s'affirme souverain et donc ne reçoit d'ordre de personne que de lui-même. Et l'individu ne déclinera jamais une devise qui n'est pas du clan auquel il appartient.

Les devises recensées dans le cadre de cette thèse renferment toutes des symboles tirés de la nature. Ceux des animaux peuvent bien représenter le pouvoir, la force et la puissance. Toutefois, l'existence de symboles identiques entre un certain nombre de clans ne signifie nullement qu'ils furent au départ une seule et même entité, propriétaire d'une même terre. En effet, si on admet l'hypothèse selon laquelle, chaque devise s'est construite sur la base d'un

¹⁹⁷ D'après la tradition orale kongo que rapporte Mgr Cuvelier et que Batsikama Ba Mampuya Ma Ndwala reprend dans *Voici les Jaga ou l'histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, 1995, Kinshasa, Office national de la Recherche et du développement, p. 182-183, la séance de répartition des terres et des lignages par makaba se serait tenue lors de la formation du premier foyer kongo ou kongo dia Mpangala. De son côté, Jean Mouyabi affirme dans *Les Bembe : Des Kongo pas comme les autres ?*, 2004, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, p.7 que la séparation des clans et le partage des terres par Makaba ont été faites lors d'une grande cérémonie.

symbole fort, ce dernier étant sa pierre angulaire, les éléments symboliques de référence pour chaque clan n'existant qu'en nombre limité dans la nature, il était arrivé qu'un grand nombre de clans se sont retrouvés autour de mêmes référents sans que cela crée entre eux un lien quelconque de parenté.

Ce qui ressort à partir de la lecture de ces devises claniques c'est qu'au-delà des différences ponctuelles, c'est l'identité des visions du monde dans laquelle tous les clans communient. Cette identité est tout aussi perceptible au niveau de la structure sociale clanique. Et il est remarquable que le groupe lignager n'a pas de devise propre. Celle du *kanda* compris au sens du *luvila* lui suffit. D'ailleurs pourquoi aurait-il une devise propre, puisqu'il ne constitue qu'une cellule englobée du clan qui est son englobant. Ne jouant pas sur la proximité généalogique, elle n'existe pas de toutes les façons, le clan, *stricto sensu*, forme un bloc social qui force ses membres à se souder à partir des lignages et de leur devise commune. Cette devise constitue pour eux en quelque sorte le « panneau de circulation routière formant un système de signes élaborés par la raison pour coder un comportement, c'est-à-dire un sens¹⁹⁸ », une attitude qui soit collective au groupe et qui traduit l'efficacité des fonctions de la devise.

2-Les fonctions des devises claniques

Dans l'aire culturelle kongo toute entière, les devises remplissent plusieurs fonctions : éducative, sociale, etc.

2-1- La fonction éducative

La devise du clan, qui se distingue des autres devises (étatique, personnelle, associative) par la force du message qu'elle véhicule, vise à éveiller l'individu au

¹⁹⁸ Symbole et modernité, <http://symbole.over-blog.net/article-symbole-et-modernite>, consulté le 9 juin 2011

strict respect des règles régissant la vie du clan. Ces règles, l'individu doit les incarner, de sorte que le reste de la société apprécie par son comportement le clan auquel il appartient. L'individu s'astreint ainsi à poursuivre l'idéal que la devise du clan lui fixe. Comment un clan peut-il confirmer sa souveraineté et son orgueil si ses membres sont incapables d'incarner les vertus qui élèvent l'homme vers le firmament et que constamment lui rappelle la devise clanique ?

Eduquer sans se lasser, punir s'il le faut, et encourager sont donc le crédo de tous les clans. De cette éducation, qui façonne l'individu en fonction des valeurs communes à toute la communauté ethnique, dépendront la conduite et le comportement sociaux de l'individu et aussi la nature de la relation du groupe auquel il appartient avec les autres groupes.

2-2- La fonction sociale

La devise clanique qui vise l'intégration de l'individu au sein de son groupe, propose et affirme, pour l'ensemble des individus qui le constituent et pour la société globale dondo et sundi, un projet de société que tous les acteurs sociaux relevant de cette société globale doivent s'efforcer de réaliser. En effet, par delà leurs différences, tous les clans placent au centre de leurs valeurs le courage, la force.

La société sundi et dondo sera donc une société dans laquelle il n'y a pas de place pour les couards, les pusillanimes et les fainéants ; la justice aussi, bien qu'il n'y ait qu'un petit nombre de devises claniques à la célébrer comme une grande vertu. Il existe en fait un accord global sur ce point. L'ordre social relatif qu'on observe dans la société dondo et sundi, où depuis la fin du royaume de Kongo et d'un pouvoir centralisé, s'explique donc par le respect par tous de ces valeurs communes.

III-Structure de l'ordre social

L'ordre que le *mfumu kanda* s'efforce de faire régner au sein du groupe lignager fait des villages dondo et sundi des entités sociopolitiques relativement harmonieuses. Cet ordre et cette harmonie qui règnent à l'échelle du village sont le reflet de l'ordre qui règne au sein du groupe de filiation. Hiérarchies d'âge et de sexe dans le village, hiérarchies d'âge, de sexe et de fonction au sein des groupes de filiation. Ce que Schumpeter appelle « l'hétérogénéité fondamentale de toute société humaine¹⁹⁹ ». De véritables rites d'interaction existent qui contraignent les individus au respect de ces hiérarchies : politesse, préséance, termes d'adresse, etc.

Aux deux niveaux, le groupe lignager et le village, consensus sur le respect des normes et des valeurs progressivement socialisées au niveau du couple, du groupe de filiation et enfin du village qui est le grand groupe qui intègre tous les autres.

La société kongo s'appuie sur des éléments clés pour fixer la place de l'individu en son sein. Cinq catégories sociales s'affichent en ordre vertical dans les sociétés sundi et dondo de Boko-Songho. Il s'agit de la catégorie des aînés, la catégorie des cadets, la catégorie des femmes, la catégorie des enfants et la catégorie des esclaves.

La distinction libres, asservis contracte cette hiérarchie en deux catégories : les *mfumu*, c'est-à-dire les propriétaires d'une terre, membres d'un groupe lignager et les asservis (*ndongo* ou *ngamba*), forcément sans terre et juridiquement irresponsables.

¹⁹⁹ Schumpeter cité par Ernest Munzadi, 1970, « Le village Yansi », in *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*, vol.4, série1, Bandundu, Congo-Kinshasa, Centre d'Etudes Ethnologiques, p. 86.

1-Les hommes libres

Décliner son appartenance groupale fixe l'identité et le statut juridique de l'individu : « *Mê mfumu makaba* » ; « *Mê mfumu nsundi* » ; « *Mê mfumu mukondzi* » ; etc. Sur le plan ontologique et juridique, le *mfumu* c'est cet homme ou cette femme membre d'un groupe de filiation souverain. Au premier niveau de sens, *mfumu* signifie l'individu détenteur de quelque autorité et de quelque pouvoir. Dans le cadre du groupe lignager, ce pouvoir est même souverain.

Et pour les Sundi et les Dondo, la notion de *mfumu*, cela va de soi, ouvre à l'individu reconnu comme tel le droit de devenir *mfumu kanda*, et au-delà, d'être le détenteur d'une autorité et de pouvoirs politiques plus larges. Prince ou roi plus tard, il doit commencer par être un homme libre : *mfumu*. On comprend ici que le mot libre ou liberté n'a pas d'équivalent en sundi et en dondo, et que seul le concept kongo *mfumu* permet de le comprendre. Ainsi, dans la coutume kongo, « l'homme libre est celui qui appartient à un [groupe lignager] et pour être complet, à un [groupe lignager] de propriétaires fonciers²⁰⁰ ».

Au sein du village, les hommes libres construisent une chape, voire une véritable pyramide sociale. A sommet trônent les aînés. Il s'agit ici d'une catégorie d'individus hétérogènes par leurs sexes et leurs âges. Des hommes socialement reconnus pour leur expérience, leurs influence, leur statut et leur parfaite connaissance des codes sociaux et des principes juridiques.

Cette couche sociale est connue dans la littérature de l'époque précoloniale sous le vocable de *nkuluntu*. Souvent utilisé par les Européens à partir du XVII^e siècle, surtout quand certains missionnaires commencent à posséder les rudiments de kikongo, *nkuluntu* représente deux réalités dans l'esprit des témoins européens :

²⁰⁰ P. E. Latoki, 2004, « Conception de la liberté, de l'égalité et du bonheur comme bien communs dans la société traditionnelle tege », in *Annales de l'Université Marien Ngouabi*, vol.5, n°1, p.25.

C'est d'abord celle de la personne qui détient le pouvoir de décision dans la communauté villageoise, pouvant considérablement féliciter aussi bien qu'entraver les déplacements des missionnaires. Elle se situe donc, (...) au bout de la 'hiérarchie' (pyramidale ?) du commandement dans le pays... Car un nkuluntu représente aussi l'aîné d'un groupe, en l'occurrence d'un village²⁰¹.

Longtemps, on a soupçonné les *nkuluntu* d'avoir ce que tous les Kongo appellent *mpandu* (pouvoir magique) et le *kundu* ou *kindoki* (sorcellerie). On trouve parmi eux des sophistes, manipulateurs de la tradition et de l'histoire. Dans la gestion de la vie du groupe, les aînés concluent maintes alliances avec les aînés d'autres groupes. Très souvent, pour rendre efficace et durable leur amitié, en plus des étrennes, ils sanctionnent leur relation par l'échange de leurs enfants, en plus d'un cadet qui vit dans l'autre groupe comme page. Concernant la société *dondo*, M. Maniongui affirme :

Ils s'envoient fréquemment des cadeaux en nature, en plus du gros bracelet de cuivre portant les insignes du [groupe lignager]²⁰².

A vrai dire, il existe, à partir du réseau d'amitiés qui se créent entre aînés et bien d'autres relations interpersonnelles, un important réseau d'échanges, de circulation des biens, des bêtes (cochons, cabris, moutons, etc.) et des gallinacés nécessaires à l'élevage domestique. De la famille de la volaille, le coq est resté longtemps chez les Kongo de la Vallée du Niari la viande consacrée pour la réception d'un ami. Celui qui a reçu un hôte chez lui veillera à ce que le gésier, *kimfiokodi*, partie culturellement sacrée du coq, ne manque pas dans l'assiette de

²⁰¹ J. de D. Nsonde, 1995, *Langues, culture et histoire kongo aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, p.119-120.

²⁰² Maurice Maniongui, 1982, *Histoire de la monnaie*, *Ibid*, p. 79.

son ami. Et il était aussi coutume de constater que, pour une nuit, l'ami cède à son hôte une de ses épouses, bien souvent, celle qu'il aime le plus²⁰³.

Concernant cette classe d'âge, on constate que depuis la fin du XX^e siècle, les indices du pouvoir et des privilèges qu'elle avait jadis au sein des groupes lignagers sont devenus extrêmement minces, s'ils n'ont pas tout simplement disparu dans certains groupes.

Après les aînés, en allant du haut en bas, viennent les cadets dont la principale fonction (en plus des tâches économiques) consiste à récolter du vin de palme attendu par les aînés au *mbongi*. De temps en temps, ils leur font aussi des cadeaux. Mais il peut arriver aussi que des brouilles mettent en mal l'équilibre du corps social, notamment entre les aînés et les cadets. Dans ces conditions, il arrive que les cadets, qui ne supportent pas le clivage conflictuel, prennent leur distance, en allant s'installer ailleurs, sur des terres d'un tiers. Témoin des faits en 1901, Virsini relate une procédure d'installation chez les Kamba et les Kunyi, cousins des autres Kongo de la Vallée du Niari :

Un chef qui irait construire son village sur la terre d'un autre deviendra par là même tributaire ou vassal de ce dernier. Ses femmes, ses esclaves et toute sa fortune passent de droit au propriétaire de la terre. Il reste néanmoins un homme libre²⁰⁴.

On peut toujours généraliser cette procédure d'installation à tous les Kongo de la Vallée du Niari où, les femmes, dans la pyramide sociale, viennent immédiatement après les cadets. Elles constituent avec la terre la première richesse du groupe lignager. Dans la numérologie sundi, les deux représentent le

²⁰³ Joachim Ngoma, E.O n°8, du 26 avril 2002, village Kiteka, pays sundi.

²⁰⁴ Journal Officiel du Congo-français, 1^{er} janvier 1901, p. 12-13.

chiffre 4²⁰⁵. Et la tradition dondo et sundi établit un tel lien entre la femme et la terre au point où la vertu de la fécondité de la femme est assimilée à celle de la terre. Au plan purement juridique, c'est la femme qui transmet les droits à la terre et les titres.

Les enfants nés d'elles constituaient la dernière catégorie d'hommes libres et, l'avant dernier palier de toute la pyramide sociale. Symboliquement, les enfants constituent les pierres du groupe lignager. Un proverbe répandu en milieu kongo dit : *muswa mbamba ka duma matadi* « si la cascade gronde, c'est qu'il y a de la pierre ». Il faut comprendre par ce proverbe, le rôle et la place des enfants au sein du corps social. Leur nombre garantit l'avenir du groupe et en garantit aussi la respectabilité. Ils doivent obéissance et soumission aux anciens dont les prérogatives gérontocratiques sont unanimement reconnues.

Toutefois, l'examen de ces différentes catégories sociales ne va pas sans poser des problèmes d'ordre fonctionnel. En effet, les sociétés kongo de la Vallée du Niari, dans les trois premiers siècles (XVII^e, XVIII^e et XIX^e) de cette étude, brillent par une absence de cérémonies marquant le passage de l'individu d'une catégorie sociale à l'autre. Seul le mariage semble garantir le changement de statut des individus au sein de leurs groupes d'appartenance et de la communauté toute entière. Or, dans d'autres sociétés traditionnelles africaines, le passage de l'individu d'une classe à une autre est marqué par des rites de passage :

l'existence d'un certain nombre de rites qui marquent chaque fois le passage d'une classe d'âge à l'autre, d'une part, et une prise de conscience, un degré de solidarité et d'égalité très

²⁰⁵ J. F. Yekoka, 2009, « Le sexe de la terre dans le système socio-agraire chez les Sundi de Boko-Songho d'hier à aujourd'hui », in *Les Cahiers de l'IGRAC*, n°4, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, p. 100.

*élevé entre les membres d'une même classe d'âge,
d'autre part*²⁰⁶.

Après les hommes libres dont nous venons d'identifier les maillons essentiels de structuration sociale, analysons à présent la catégorie des esclaves.

2-Les non libres et les asservis

Véritables combinatoires vivantes, les groupes de parenté sont aussi des corps solidement constitués. Le fait pour ces groupes de rester ensemble, de produire, de consommer et de vivre ensemble donne la nette impression qu'ils constituaient un facteur déterminant de cohésion de première importance. Mais rien de tel puisqu'ils ne pouvaient fixer le statut et les sorts des individus une fois pour toute dès leur naissance. Le statut des individus pouvait changer à tout moment, du fait d'un certain nombre de phénomènes sociologiques : déchéance pour dette, guerre, contrat de clientèle. A l'intérieur des groupes apparut, entre le XVII^e et le XIX^e siècle, l'ère des « potentats », phénomène sociologique issu de la traite négrière, elle-même précédée par l'esclavage domestique. Ici et là, enrichis dans les opérations de traite, surgirent des individus qui eurent bientôt assez d'autorité et de pouvoirs pour en imposer à leur entourage et bâtir avec lui des rapports de domination. Leur immense fortune leur permit bientôt d'acheter de véritables troupeaux d'esclaves, *ndongo* au singulier, *ba ndongo* au pluriel. On dit encore *ngamba* au singulier, *ba ngamba* au pluriel.

Dans la pyramide sociale, il est difficile de dire qu'ils comptent, en occupant par exemple le bas de l'échelle. Il serait plus juste de dire, en examinant leur statut social, qu'ils sont assimilés à des objets, même si ils peuvent toujours espérer une réhabilitation qui les rétablit dans leurs droits. On a vu beaucoup qui sont devenus des gouverneurs (*mfumu*) des groupes qui les avaient d'abord

²⁰⁶ E., Munzadi, 1970, « Le village Yansi », *Ibid*, p.99-100.

asservis. En entendant, leurs maîtres ont droit de vie et de mort sur eux²⁰⁷. Ils ne sont qu'un simple moyen de production et de reproduction.

Déracinés, ils deviennent de véritables *yelengenge*, c'est-à-dire cette sorte de plante rampante sans socle²⁰⁸. Un vieux proverbe kongo affirme que l'individu qui quitte son lignage, et donc sa terre, « est comparable à une sauterelle qui perd ses ailes » ; il franchit donc les frontières de la sécurité, de la solidarité et de l'affection²⁰⁹.

Autrefois, (en tout cas, le siècle d'entrée en scène de cette pratique reste à déterminer) les esclaves provenaient de l'achat auprès des groupes étrangers (surtout des Manyanga du Bas-Congo en actuelle R.D.C)²¹⁰ ; des compensations des frais d'inhumation non versées par le veuf ou la veuve ; de l'incapacité à rembourser un prêt sur gage (il s'agit ici des enfants de sexe féminin livrés en vue de libérer une adulte). Ils provenaient aussi des marginaux du groupe : « sujets vicieux, voleurs, batailleurs, meurtriers, adultères incorrigibles²¹¹ ». L'envie personnelle de certains *mfumu kanda* d'acquérir certains produits de traite (couvertures, poudre de chasse, fusils, sel marin, etc.) nécessaires à la vie du groupe, ou pour l'enrichissement personnel servait de prétexte pour vendre certains membres de leurs groupes.

La récurrence de ces pratiques au sein du groupe lignager avait fini par affecter l'équilibre des groupes et mis de la confusion dans les rapports de parenté

²⁰⁷ P. -L. Agondjo-Okawe, 1982, « Représentations et organisations endogènes de l'espace chez les Myene du Gabon (Nkomi et Mpongwe) », in E. Le Bris, E. Le Roy et F. Feimdorfer (dir.), *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 105.

²⁰⁸ Mais certaines femmes esclaves disaient toujours à leur postérité leur véritable origine. Ce qui a favorisé d'ailleurs leur rachat, le moment venu.

²⁰⁹ Kabolo Iko Kabwita, 2004, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838. Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala, p. 32.

²¹⁰ En dehors de ceux qui venaient de la R.D.C, chez les Sundi, d'autres esclaves venaient des pays dondo et sundi de Kimongo leurs voisins immédiats. Les Dondo achetaient des esclaves qui leurs venaient des Kamba, des Manyanga. Dondo et Sundi trouvaient certains esclaves à l'intérieur même de leurs territoires respectifs. Les résultats de nos enquêtes ont révélé que plusieurs femmes sundi et dondo ont été vendues en pays manyanga, en RDC. Cette activité était donc très dynamique entre ces différentes communautés ethniques kongo.

²¹¹ G. Balandier, 1971, *Sociologie des Brazzaville*, *Ibid*, p. 342.

au sein des groupes élargis, lorsqu'au fil des générations successives les origines serviles de certains membres du groupe finissaient par être gommées, oubliées²¹².

A moins de procéder par un rachat par son groupe d'origine, *ku kula*, comme cela s'est vu chez les Sundi entre les décennies 60 et 80, le *ndongo* et sa descendance perdent définitivement leur appartenance au groupe qui les avait cédés.

Nous avons déjà souligné plus haut l'intérêt particulier que représente la femme en tant que force productive et moyen de reproduction sociale. Ces deux rôles de la femme ont privilégié chez les acquéreurs le choix de l'esclave féminin. En dépit de l'impression banale que donne la société sundi et dondo de l'intégration « parfaite et réussie » de l'esclave au sein du groupe de son maître, il ne peut être propriétaire ou maître de la terre. En fait, tant qu'il reste chez son maître, son statut le poursuivra. Et comme seule la filiation par la femme et son groupe établit l'individu copropriétaire de la terre, le *ndongo* ne peut pas devenir, si ce n'est par usurpation, *mfumu kanda* lui qui d'ordinaire peut être sacrifié lors de l'intronisation de *mfumu kanda*, son maître²¹³. Il peut aussi être enterré vivant avec son maître.

Si le statut du *mfumu* se définit par la possession en propre de la terre, jamais un *ndongo*, esclave, ne sera propriétaire de la terre. Et même adopté et affranchi par son maître et donc ayant intégré le groupe du maître, avec droit d'accession à la terre, son titre de propriétaire lui sera toujours contesté par la postérité, parce que même réhabilité, de son statut à peine reconnu au sein de son nouveau groupe, il restera toujours quelque chose. Et la revendication par lui de ce droit sera toujours contestée par les voisins. Réalité observée au cours de nos enquêtes dans la sous-préfecture de Boko-Songho.

²¹² A-I Richards, 1953, « Quelques types de structures familiales chez les Bantu du centre », in A.R Radcliffe-Brown et Daryll Forde, *Systèmes familiaux en Afrique*, Paris, PUF, p. 281.

²¹³ J. F Yekoka, 2003, *Essai d'ethnohistoire*, *Ibid*, p. 75-76.

Des individus promus chefs de lignage après leur affranchissement par les descendants du même lignage qui les avait achetés voyaient leurs droits contestés par des adversaires qui leur rappelaient brutalement leurs origines serviles.

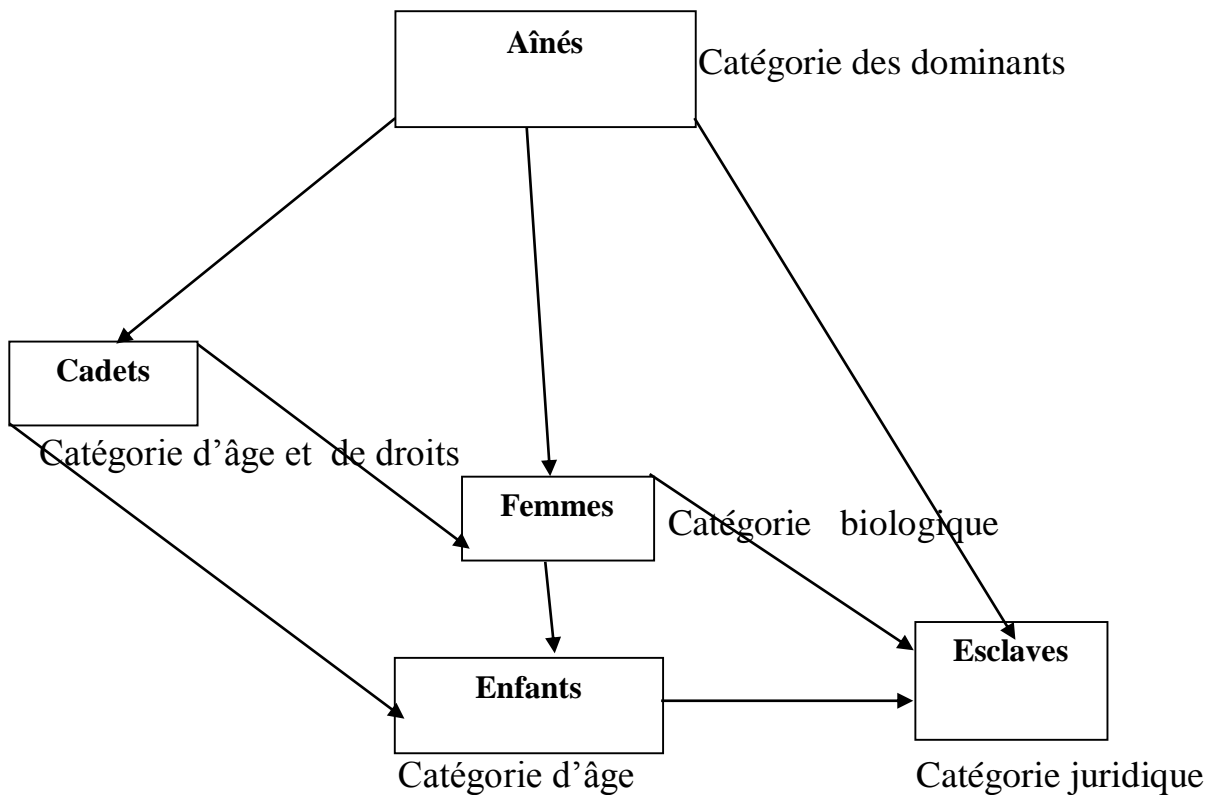
Chez les Dondo comme chez les Sundi, le mariage avec un ou une libre ne change pas le statut de l'esclave épousé. Cette union donne juste au *ndongo* (esclave) le statut d'époux ou d'épouse, avec les obligations inhérentes à ce statut et aussi un certain nombre de prérogatives qui font de lui ou d'elle plus tout à fait un ou une esclave, mais pas un *mfumu*. Toutefois, le traitement réservé à la *ndongo*, c'est-à-dire à la femme esclave est nettement meilleur, dans la mesure où, épouse d'un homme libre, elle bénéficie des mêmes prestations que toutes les autres femmes mariées dans le groupe du maître de l'esclave. Une fois affranchi, l'esclave est traité comme un membre à part entière du groupe. Dans ce cas, interdiction formelle était faite à quiconque de révéler le statut de l'esclave aux étrangers et aux enfants. Un tel traitement tient compte du fait que le statut de l'esclave était transitoire et que, avec un peu de chance, l'esclave pouvait recouvrer sa liberté.

Si l'esclave n'est pas maître de la terre, son rôle économique ne peut tout de même être envisagé en dehors du processus de production, de consommation et de répartition des biens au sein du lignage. Il peut, comme ses maîtres, « avoir ses champs, participer à la chasse ou à la pêche ; la répartition du fruit de son travail se fait en fonction de son âge, de son statut matrimonial et non en tant qu'esclave²¹⁴ ». Tout comme les hommes libres, l'esclave peut planter pour son propre compte ses arbres fruitiers sur la terre de son maître, ce qui était et reste formellement interdit à une personne étrangère au groupe lignager.

Ainsi, les sociétés traditionnelles dondo et sundi furent des organisations fortement hiérarchisées. Le schéma suivant résume l'influence des rapports et des interactions entre différentes catégories sociales au sein des groupes.

²¹⁴ Ernest, Munzadi, 1970, « Le village Yansi », *Ibid*, p. 95.

Schéma n°2 : Rapports entre catégories sociales



Source : Jean Félix Yekoka

Toutes ces catégories sociales, quel que soit leur niveau de structuration, avaient l'obligation de respecter rigoureusement les lois et les interdits du lignage.

3-Les groupes lignagers : règles et interdits

En tant que parenté essentielle et fondamentale qui ordonne et commande toutes les relations²¹⁵, le groupe lignager se structure autour d'une idée-force, celle qui consiste à soumettre ses membres à la rectitude des lois, des croyances et des rites. Le chef, mais aussi les adultes du groupe ont le devoir de faire observer les principes de leur groupe lignager à tous les membres formant ce groupe. Un des

²¹⁵ D. Ngoïe-Ngalla, 1993, *Les missions catholiques et l'évolution sociale de 1880 à 1930 (l'œuvre d'éducation)*, Congo, Editions Presse et Culture, p. 44.

principes, peut-être le plus rigoureux quand il s'agit de se choisir un conjoint, est la loi de l'exogamie. Certains anthropologues expliquent l'obligation pour chacun de trouver son conjoint hors de son groupe par une espèce de répulsion naturelle éprouvée devant le même sang. D'autres comme C. Lévi-Strauss pensent que la physiologie n'a rien à avoir là-dedans ; c'est la nécessité d'échanger et de communiquer qui est au fondement de l'interdiction de l'inceste. Et pourquoi cela ne serait pas les deux, si aucune des deux explications n'est à elle seule satisfaisante ? A propos de l'exogamie donc, voici ce qu'affirme précisément C. Lévi-Strauss :

L'exogamie fournit le seul moyen de maintenir le groupe comme groupe, d'éviter le fractionnement et le cloisonnement indéfinis qu'apporterait avec elle la pratique des mariages consanguins²¹⁶.

D'autres principes organisent la vie du groupe. Ils insistent sur la formation sociale : politesse, préséance à l'intérieur d'une hiérarchie assez rigide ; abrogeant du même coup la notion d'égalité entre les individus qui sont chacun un *mfumu*. Sauf le chef du groupe, tout membre du groupe, en fonction de son rang et de son sexe a quelqu'un devant qui il s'incline et quelqu'un qui doit s'incliner devant lui.

Avec la politesse et la préséance, la pudeur règle les rapports entre sexes. Elle régit les rapports entre beaux-parents de sexes opposés et prescrit l'évitement entre la belle-fille et son beau-père et entre le beau-fils et sa belle-mère²¹⁷. D'assez lourdes amendes frappent ceux qui contreviennent à ce principe. Tout ceci se passe à l'intérieur d'une solide organisation sociale gigogne, où les unités résidentielles se connaissent parfaitement : le village.

²¹⁶ C. Lévi-Strauss, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, p.593.

²¹⁷ C'est une des idées forces que nous avons soutenues dans la présentation intitulée « Respect et soumission dans la culture kongo précolonial » que nous avons faite à Mbanza-Kongo (Angola), lors de la table ronde organisée du 19 au 21 septembre 2007 par le gouvernement angolais sur le thème Mbanza-Kongo : une ville à déterrer afin de rebâtir.

IV-La terre de résidences avant et pendant la colonisation

Après l'appropriation des terres selon les procédures décrites plus haut, la structuration de l'espace allait se poursuivre et s'achever à travers un acte infrastructurel (construction des villages et des habitations) qui allait fixer chaque groupe à l'intérieur de son propre espace acquis. Bien que séparés les uns des autres, les villages dondo et sundi présentent, cependant, à travers la nature de leurs habitats, quelques traits identiques. La grande différence a été sans doute imposée par la nature du relief qui distingue les deux communautés sur le plan strictement géographique. Tout au long de l'histoire du peuplement du pays de Boko-Songho, depuis la période de l'installation des populations jusqu'à maintenant, les villages sundi sont établis sur des terrains plus ou moins plats. Ce qui n'est pas le cas des villages dondo majoritairement nichés sur des plateaux. Ainsi, comme nous le constaterons, l'environnement géographique influença l'habitat de ces deux peuples.

De manière générale, les villages dondo et sundi voisinent, en même temps qu'ils tracent une frontière dialectale entre les deux groupes ethniques kongo. Il n'y a pas de compénétration entre eux (villages), mais toujours, des rapports d'échanges commerciaux, culturels et matrimoniaux. Mais comment se présente le village dans ces deux communautés ethniques et quelles sont ses fonctions essentielles ?

1-Modèle de villages

Cadre idéal pour la vie, le village est le symbole de l'attachement de l'homme à l'espace²¹⁸. Il est l'axe premier de la civilisation politique²¹⁹ ; une petite structure

²¹⁸ S. N. Boutso, 1984, *L'espace administratif et l'espace économique du district de Kimongo. Analyse géographique*, mémoire de DES, FLSH, Université Marien Ngouabi, p. 83.

²¹⁹ H. Ebiatsa, 2011, *Fondements de l'identité et de l'unité teke. Du Stanley-Pool à la Léfini*, Paris, L'Harmattan, p. 115.

d'exercice du pouvoir²²⁰. En fait partout en Afrique noire traditionnelle, le village est le centre principal de toutes les activités de la vie africaine dans tous les domaines, et il n'y a pas en Afrique noire précoloniale la distinction entre un grand village et un petit village. Mais l'organisation et la vie du village prennent pied sur celles de l'unité résidentielle, le *nzo*. Celui-ci est le principe d'unification des biens (*ntuadi*, *mbongo*, *bima*) et des hommes (*bisi nzo*) ; le tout étant collectivement pensé comme produit ou résultat de la terre. Dans son versant démographique, le *nzo* se dilate ou se contracte au gré des « variations chronologiques du cycle familial qui peut l'agrandir par les naissances ou le rétrécir par les départs du groupe²²¹ ». En plus des *bisi nzo*, les gens de la maison, serrés à l'intérieur d'un espace limité, le village regroupe en son sein des consanguins, des parents classificatoires, des affins et des alliés. A ce titre, le village est l'incarnation du projet collectif dont le vivre ensemble en constitue un maillon essentiel.

A ce titre, on retrouve dans le village tous les titres de parenté possibles avec une terminologie faite des termes d'adresse et de référence qui sont communs à toute une génération. Toutes ces personnes sont liées les unes aux autres par des relations quotidiennes d'existence relevant de plusieurs types de réalité qui jouent le rôle de ciment de la vie sociale et remplissent les fonctions de puissance organisatrice des structures sociales et de source inspiratrice des pratiques collectives à l'intérieur du village²²². Le village apparaît ainsi comme une sorte de conservatoire des vertus du passé, un lieu communautaire idéal qui ignore la subordination économique et politique de la collectivité vis-à-vis de l'extérieur²²³. Il joue l'important rôle de structuration de l'espace, de fixation du groupe à l'intérieur de ses terres.

²²⁰ J. de D. Nsondé, 1999, *Parlons kikongo. Le Lâri de Brazzaville et sa culture*, Paris, L'Harmattan, p.31.

²²¹ H. Ebiatsa, 2011, *Fondements de l'identité*, *Ibid*, p. 116.

²²² H. Ebiatsa, 2011, *Fondement de l'identité*, *Ibid*, p.120-121.

²²³ C. Coquery-Vidrovitch, 1985, *Afrique noire*, *Ibid*, p.69.

Tous les milieux d'habitation d'un ou de plusieurs lignages gardent toujours le statut de village. Il prend effectivement corps avec l'habitation.

L'habitation traditionnelle dondo et sundi a disparu. Les maisons actuelles en briques cuites ou non cuites avec des toits en chaume et en tôles en deux, trois ou quatre versants, les seules qu'on rencontre aujourd'hui, ont été introduites dans cette partie du Congo à l'époque coloniale, à partir de 1929. A cette date, les constructions en pisé de 1908 cèdent la place à la brique et à l'adobé²²⁴. L'habitation traditionnelle était, elle aussi, de forme rectangulaire. Elle était faite soit en paille, *nianga*, avec des murs faits en terre battue, *butoto*, ou de feuilles de palmiers, *mandala*, comprimées par les nervures des palmiers à élaïs, ou encore en *mabu*, sorte d'herbe sauvage. Ces *mabu* étaient aussi utilisés pour fabriquer les nattes, *nkwala*. L'armature était en bois. Tant que ce bois était encore bon, tous les deux ans, on ne remplaçait que la paille ou les feuilles de palmiers, très souvent attaquées par les termites.

²²⁴ E. Zimmermann, 1941, *50 ans – Missionnaire au Congo 1896-1947 (Loango – Bouenza – Kimbenza – Madingou – Mouyondzi)*, Journal et notes diverses, Manuscrits de 1941, p. 110.

Photo n°1 : Paysage du village Nsoukou-Bouadi, pays sundi



Photo n°2 : Vue faciale du village Nsoukou-Bouadi, pays sundi



Source : S. Kidiba, 2009

Avant le modèle architectural introduit par les missionnaires catholiques au début du XX^e siècle, l'habitation dondo et sundi se présentait, du point de vue architectural, sous des formes simples : un maximum de deux pièces avec une troisième qui tenait lieu de salle de séjour, mais qui pouvait aussi servir de cuisine, de grenier et, à l'occasion, de dortoir.

L'habitation dondo se distinguait de l'habitation sundi par les éléments de composition de la toiture. Alors que la toiture des habitations des sundi était en paille, celle des Dondo était majoritairement couverte de feuilles de palmier, *nkunza*, soigneusement travaillées.

Le village ainsi implanté sur les terres du groupe lignager dépassait rarement quatre générations sur le même site. Pour des raisons diverses, tout en restant sur les mêmes terres, il changeait régulièrement de site et se fractionnait en plusieurs hameaux. Des tensions au sein du groupe lignager, les razzias écumant la Vallée du Niari depuis le XVI^e siècle et la trypanosomiase humaine faisant des ravages parmi les populations à la fin du XIX^e siècle étaient généralement à l'origine de ces déplacements et de ces morcellements du village originel. Un village pouvait disparaître complètement ici pour ressurgir là-bas, en un autre emplacement. Les villages dondo et sundi étaient, pour beaucoup d'entre eux, bâtis sur des hauteurs non boisées, cela pour fuir les bas-fonds infestés de mouches tsé-tsé, véhicules de la trypanosomiase.

Mais cet éparpillement de l'habitat dondo et sundi parut au colonisateur un obstacle au contrôle effectif de la population :

La dispersion des Agglomérations que l'on ne peut visiter qu'en tipoye rend le contrôle des plus difficiles, il faut un temps infini à l'Administrateur pour se rendre dans tous ces villages, on ne tient la population bien en main que lorsqu'on peut se transporter chez elle très rapidement. De plus, le

groupement est une condition indispensable à une administration du pays, par la possibilité qui donne aux chefs d'acquérir une autorité qu'ils n'auraient jamais sur une population dispersée ayant par cette dispersion toute facilité d'échapper au contrôle. Il est à remarquer que peu de villages sont installés sur les antennes et pourtant leur entretien serait singulièrement facilité si elles étaient bordées de groupements. Les populations déplacées ne devront être installées que le long des routes automobiles²²⁵.

L'Administrateur décida ainsi de regrouper des villages restés longtemps éparpillés. Mais ce faisant, elle ne se rendait pas compte que sa décision allait poser demain le grave problème de la propriété foncière. Les sujets que l'Administration coloniale avait installés de force sur des terres qui ne leur appartenaient pas ayant tendance à se les approprier, du fait de leur mise en valeur par eux, ou simplement, du fait d'un long séjour sur ces terres, s'agissant de leur descendance vite oublieuse de ses origines.

Naturellement, les propriétaires des terres où l'Administration coloniale avait regroupé ces villages protestent avec vigueur. Ils s'organisent pour chasser les intrus qui, de bonne ou de mauvaise foi, refusent, certains, de se reconnaître comme tels.

Il est vrai que tout au long des routes automobiles Madingou-Mbengo et Nkayi-Ranch Oumba Louis, les villages nés du regroupement de hameaux autonomes furent très nombreux, mais ils restaient divisés en quartiers représentant chacun des sujets de même origine, et donc des parents organisés selon des principes habituels de groupes de filiation ou de groupes claniques. Ces villages donnèrent l'image d'une fédération de groupes lignagers mais sans

²²⁵ Résultat d'une enquête dressée par l'Administrateur Marion à l'attention du Gouverneur Général de l'AEF, le 28 mars 1933, Archives Nationales, Brazzaville, GG. 546.

autorité fédératrice, chaque groupe étant placé sous le contrôle de son chef, *mufumu kanda*. A ce sujet, Jean Mouyabi note :

Les villages créés par le colonisateur ne répondent plus à la loi de la succession ancestrale (...). Ce sont des ramassis de kanda (clan) et de mioyo (lignages) différents. Cette juxtaposition n'exprime que le lien de simple voisinage. Chaque mfumu mgongi (chef de lignage) essaie de conserver son indépendance vis-à-vis des autres. Mais il ne pouvait se passer du chef de village nommé par le colonisateur²²⁶.

Cela fit que certains de ces villages constitués ou regroupés par contrainte n'eurent pas une longue vie, car chaque groupe aimait mieux rétablir la communion avec ses ancêtres, en repartant s'installer sur ses terres. Certains lignages déracinés de leurs terres n'acceptèrent pas de rester ensemble avec les autres, chaque groupe ayant la nostalgie de la communion avec ses ancêtres restés sur les terres qu'il avait quittées.

La fragilité des villages regroupés s'explique ainsi par le souci permanent de propriété qui chez les Dondo et les Sundi obéit à une vision du monde. Un homme sans terre est une absurdité²²⁷. L'esclave peut en manquer, mais pas un libre. Et cette attitude des Dondo et des Sundi contraste avec l'opinion que s'en faisait le colonisateur. L'Etat français, par exemple, estimait que les Noirs ne connaissaient la propriété privée que d'une façon très vague. Voilà pourquoi il eut des attermolements à se décider à reconnaître le droit de propriété privée aux indigènes qui s'en prévalaient, comme le soulignait Hamelin :

²²⁶ J. Mouyabi, 1979, *Essai sur le commerce précolonial et protocolonial au Congo méridional (XVII^e début XX^e siècle)*, thèse de doctorat 3^e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, p. 69.

²²⁷ Les clôtures réalisées par certains groupes déplacés expliquent symboliquement leur refus de se soumettre au colonisateur et à l'autorité politique villageoise placée par lui.

Mais ce serait une faute grave que de reconnaître aux Noirs, dès l'origine, un droit de propriété absolu et semblable à celui qui existe en faveur des Européens²²⁸.

Souverain, depuis 1885, de tous les territoires de ses colonies de l'Afrique Equatoriale et de l'Afrique occidentale, l'Etat français s'arroge le droit de propriété foncière sur tous ces territoires. Ainsi, la politique de regroupement des villages qu'il finit par instaurer n'obéissait pas seulement à un souci administratif mais aussi à des impératifs économiques, car il lui fallait exploiter la colonie.

Politiquement, le regroupement des villages opéré par le colonisateur avait entraîné une coexistence, ou du moins, une cohabitation de deux types de pouvoirs au sein des villages : un pouvoir politique traditionnel ou lignager et, un pouvoir politique administratif d'obédience coloniale. S'agissant du pouvoir lignager, malgré cette cohabitation, les modalités d'élection du *mfumu kanda*, ou de succession au pouvoir au sein du groupe ne changèrent pas. Quant au pouvoir administratif, la nomination du chef du village était faite par les autorités coloniales, mais associaient, dans cette désignation, les notables du village. A ce propos, C. Kinata affirme :

Le Chef de village est nommé par l'administrateur, chef de Département, sur proposition du collègue des Notables du village, réunis en commission villageoise. Si les notables 'représentant' les autochtones 'participent' à la nomination du chef de village, le recrutement des chefs de terre, de canton ou de Tribu leur échappe totalement²²⁹.

²²⁸ Hamelin cité par C. Kinata, 1980, *L'évolution économique*, *Ibid*, p. 44.

²²⁹ K. Côme, 2001, « Ta Moundongo, un chef de kanda et de canton à la croisée des chemins 1880-1952 », in *Annales de l'université Marien Ngouabi*, vol.1-N°1, p.84-85.

Pour les populations donc, le chef de terre, de Tribu ou de canton nommé sans leur consentement, jouit simplement d'un pouvoir dont la légitimité ne repose sur rien. Il leur a été simplement imposé par l'administration coloniale. Le chef de village est au service exclusif du colonisateur de qui il tient son pouvoir. Voilà pourquoi, chez les Sundi comme chez les Dondo, la coutume interdisait, à tout chef de village, de terre ou de canton d'intégrer ses fonctions administratives dans le cadre restreint du groupe lignager. Voilà pourquoi aussi certains groupes lignagers sundi, propriétaires de la terre où est établi le village regroupé, ont longtemps refusé que le chef du village soit choisi en dehors de leur cercle lignager. Toutefois, la circulaire du 12 avril 1922 du Lieutenant-Gouverneur du Moyen-Congo s'était appesantie sur les critères de nomination du chef de village et avait proposé :

Le chef de village ou de famille soit assez influent, choisi par les notables qui devront ensuite reconnaître son autorité. Dans ce choix, ce ne sont pas seulement la docilité et le loyalisme qu'il faut rechercher. Il faut des hommes suffisamment intelligents, actifs, ponctuels, respectés et doués d'un certain ascendant sur leurs congénères. Autant que possible, ils doivent être choisis, surtout au début, dans une famille de chef, et acceptés, sinon désignés par le peuple. Plus tard, il sera sans doute possible, de tenir compte uniquement de la valeur personnelle²³⁰.

La circulaire du Lieutenant-Gouverneur n'insista pas sur la personnalité, ou du moins, sur les dispositions morales que le candidat chef de village devait avoir. Elle oublia un élément fondamental propre aux cultures locales dans l'accès au pouvoir et son exercice : la propriété de la terre. Mais selon la

²³⁰ Circulaire numéro 66 du Lieutenant-Gouverneur du Moyen-Congo 12 avril 1922 Aix, 5D37.

coutume, le pouvoir ne peut être exercé que sur ses propres terres. Cette prescription coutumière connue de tous implique aussi une connaissance des règles de résidence.

2-Les règles de résidence

De manière générale, les règles de résidence appartiennent au procès juridique et politique du système lignager²³¹. Ce système indique que l'individu est en relation immédiate avec un quadrilatère de base : le groupe de filiation de sa mère, le groupe de filiation de son père, le groupe de filiation du père de son père et le groupe de filiation du père de sa mère. Pour les adultes, la formule est renforcée par cette loi commune aux Kongo : on n'habite pas là où on a trouvé son conjoint, *ba tunga ha bwala bwa nkwezi ko*. Ce qui est normal, puisque entre le gendre, le beau-père, la belle-mère et tous ceux qui sont culturellement désignés tels existent des rapports d'évitement.

Cette règle renforce la schématisation des espaces autorisés à l'individu. L'appartenance de l'individu à quatre groupes lignagers lui donne la possibilité de résider dans le village de l'un de ces quatre groupes (clan du grand-père maternel, clan de la mère, clan du père et clan du grand-père paternel) auxquels il est affilié. Outre que dans le groupe de sa mère il est copropriétaire avec les autres membres du groupe ; cet avantage lui donne le droit de jouissance de la terre des autres groupes.

Mais si l'individu a la possibilité de résider dans un de ces quatre groupes lignagers, c'est le plus souvent le groupe paternel qui a sa préférence²³². En fait sous l'injonction du groupe de celui-ci qui souhaite un remboursement de sa

²³¹ P. Bonnafe, 1987, *Histoire sociale d'un peuple congolais. La terre et le ciel*, livre 1, Paris, ORSTOM, p. 389.

²³² S'agissant d'ego, avec la résidence qui est patrilocale, la source de droits presque exclusifs que tente de s'arroger le groupe de sa mère perd sa puissance ontologique : l'enfant reste sur les terres du groupe de son père. Là, il subit l'influence physique et sorcelleraire de ses pères. Là, il bénéficie aussi de leur protection, de leurs bénédictions et leurs encouragements.

semence. Il n'y a pas mieux à faire que de donner en mariage à son fils une femme du groupe : *kuvutula mi tanga mia ba ma tata*.

La résidence chez l'oncle maternel relève de l'exception et doit être motivée. Une demande expresse l'accompagne et non sans vin de palme cérémoniel. La demande du groupe lignager demandeur peut-être agréée, mais on ne lui donnera pas forcément celui ou celle qui est demandé(e). Rarement le père laisse partir celui en qui il a placé toutes ses affections.

L'échange matrimonial se répercute sur les prestations de réciprocités où s'engagent les groupes partenaires. L'auteur de *Histoire sociale d'un peuple congolais* qui analyse la même situation dans l'environnement social teke des Plateaux (République du Congo) rapporte :

S'il y a échange généralisé d'épouses entre lignages, chaque alliance induit une transmission de droit au petit-fils issu de ce mariage : le lignage de l'épouse transmet son droit résidentiel. Dans l'aire matrimoniale, l'échange généralisé entraîne donc un autre échange généralisé des droits résidentiels entre lignages²³³.

Toutefois, le droit de résidence n'a de sens qu'avec la possession en propre de la terre par le groupe choisi comme lieu de résidence. En d'autres termes, un groupe lignager qui n'a pas de terre – mais c'est plutôt rare, voire inexistant – ne peut garantir à ses descendants un quelconque droit de résidence.

Selon les Dondo et les Sundi, les lois de résidence ont été édictées par leurs ancêtres depuis les temps les plus anciens. Toute infraction à la loi qui régit la quiétude du village est unanimement condamnée, avec obligation d'en réparer les dommages. Jusqu'au XIX^e siècle, ces réparations se faisaient en nature : cochon,

²³³ P. Bonnafe, 1987, *Ciel et terre*, *Ibid*, p. 387.

bouc, vin, poules, etc. Depuis le XX^e siècle, de plus en plus, les réparations se font en monnaie : d'abord en monnaies locales (*mbongo, ntaku, ngela*) puis progressivement en monnaie étrangère (francs CFA).

Voici les principales règles de résidence obligatoire pour tout individu concerné :

- Tu ne prendras de force la terre d'autrui ;
- Tu ne voleras pas ;
- Tu n'auras pas de rapport avec une femme mariée ;
- Tu ne tueras ;
- Tu éviteras calomnies et médisances ;
- Tu obéiras aux aînés.

En somme, l'organisation sociale des Kongo de la Vallée du Niari présente une cohérence qui tient compte des relations qui existent entre le groupe et son espace. Entre les communautés ethniques, similitudes parfaites. L'identité de leurs structures de parenté peut servir d'élément fondamental dans la construction, ou la validation de la thèse de l'unité culturelle, ethnique des Kongo de la Vallée du Niari. Les relations sociales entre individus sont complexes, mais tous les maillons de chaque faisceau de parenté sont parfaitement identifiables. En d'autres termes, chaque individu au sein du groupe sait exactement la place qu'il y occupe. La coutume avait tout prévu. Il sait qu'il a des relations indissociables avec la terre de son groupe, à moins que son statut d'homme libre bascule dans celui d'esclave. Au sein des groupes, la distinction entre aînés et cadets est un ordre fondé sur les inégalités naturellement et culturellement admises. Le contrôle social des aînés sur les cadets ainsi que leur domination se font autour de la production et de la consommation des biens ; il se double de leur pouvoir métaphysique. Le groupe révèle une stratification par catégorie sociale, sorte de pyramide en renouvellement constant. Entre composantes

sociales, la terre apparaît comme le lieu privilégié de leurs relations basées, en réalité, sur la redistribution et non sur l'extorsion.

A la fin de ce chapitre, on retient l'important rôle et l'importante place que la terre occupe au sein de la société dans la compréhension du système de parenté chez les Kongo de la Vallée du Niari. En même temps qu'elle affirme la souveraineté du clan, la devise forge le statut et l'identité de l'individu au sein de la société. La terre domestique le groupe. En revanche, le groupe met la terre en valeur ; sur elle et autour d'elle, tout un imaginaire symbolique est collectivement construit.

CHAPITRE V : L'UNIVERS SYMBOLIQUE DE LA TERRE

L'imaginaire symbolique prend une part importante dans la structuration de la mentalité collective, des actions et de l'espace dondo et sundi. Saisir le rapport de l'homme à sa terre ainsi que le statut juridique de celle-ci à travers les règles et les procédures y relatives revient à exhumer dans l'histoire des croyances dondo-sundi des faits qui, tout en mettant ciel et terre en harmonie, dynamisent leur existence. Une telle entreprise se montre dès le départ extrêmement complexe, tant les données viennent en ordre dispersé. Extirper du fouillis de l'histoire sociale de ces communautés kongo les éléments essentiels qui peuvent asseoir dans la longue durée le statut foncier, voilà le but que poursuit ce chapitre. Il s'agira de montrer que dans leur conception du monde, le Dondo et le Sundi ne conçoivent pas la terre simplement comme un espace de production du nécessaire à la vie du corps ; et le monde des ancêtres comme un univers fermé à la société des vivants. Le monde ancestral (monde métaphysique), cosmique et l'univers terrestre restent donc des entités bénéfiques pour l'homme qui justifie son existence par elles. Il existe, pour ce faire, une cosmogonie de la terre qui débouche à la fois sur une littérature orale traitant de la terre et de la propriété foncière et sur des pratiques sociales spécifiques se réalisant en des endroits (parties de terre) appropriés.

I- La cosmogonie de la terre

Le ciel et la terre, pris dans un sens abstrait existent dans l'univers symbolique et cognitif dondo et sundi. Leur niveau de pertinence se situe dans la sphère des réalités matérielles, des pratiques sociales et des croyances. Ceci veut dire que le ciel et la terre sont remplis d'éléments ou de forces qui les mettent continuellement en relation. Relation dynamique où le ciel exerce pleinement sa souveraineté sur la terre, réceptrice et reproductrice de l'ordre céleste.

Mais le pouvoir du ciel sur la terre est exercé par *Nzambi mpungu*, Dieu créateur du ciel et de la terre ainsi que de toutes les choses qui les couvrent. Dans la culture kongo, en effet, l'idée de l'existence d'un être suprême était déjà solidement ancrée dans la conscience collective avant l'arrivée des missionnaires européens au XVI^e siècle. Dans leur relation au monde métaphysique, les Kongo ont associé couramment, voire identifié « Nzambi à Bunzi, comme l'ancêtre primordial des groupes ethniques qui situent leur origine à Kongo dya Ntotila²³⁴ ». Il est une entité spirituelle, surhumaine et ambivalente ; mâle ou, le plus souvent, femelle ; bénéfique ou maléfique ; mi-humaine et mi-animale²³⁵.

Dennett²³⁶ rapporte que chez les Vili et les Yombe du Kakongo, Nzambi est le neveu de Bunzi. Selon le père Bittremieux²³⁷, au contraire, Bunzi est un ancien synonyme de Nzambi. Doutreloux renchérit et affirme pour sa part que « la religion traditionnelle yombe est dominée par la croyance en un être transcendant régnant dans le ciel (...). On le nomme (Ngoma) Bunzi. Il a pris le nom de Nzambi²³⁸ ».

Dans un examen de synthèse qu'il fait au sujet de ces deux concepts de Nzambi et de Bunzi, K. Laman considère que le premier doit beaucoup à l'influence des missions catholiques et fait état d'une grande variété de croyances cristallisées autour du second, en le présentant soit comme une force *nkisi* inscrite dans le champ des représentations de la maladie, soit comme un super génie équivalent à Dieu²³⁹.

C'est du ciel que tombe l'eau de pluie qui arrose la terre. C'est le ciel qui possède les éléments astrologiques (étoiles) qui permettent aux Kongo de lire le temps et de prédire certains événements. En règle générale, la conscience

²³⁴ F. Hagenbucher-Sacripanti, (Sd.), *Santé et rédemption par les génies au Congo*, Paris, Publisud, p.73.

²³⁵ F. Hagenbucher-Sacripanti, *Ibid*, p.91

²³⁶ Dennett, cité par F. Hangebucher-Sacripanti, *Ibid*, p. 73

²³⁷ Bittremieux cité par Kia Mpandzu Buakasa Tulu, 1973, *L'impensé du discours : « kindoki » et « nkisi » en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, Unaza-Cedaf, 177

²³⁸ Doutreloux, A, 1967, *L'ombre des fétiches. Sociétés et cultures yombe*, Louvain, Nauwelaerts, p.212

²³⁹ Karl Laman, cité par F. Hagenbucher-Sacripanti, *Ibid*, p.73

collective dondo et sundi retient trois entités symboliques fondamentales qui donnent corps au ciel en tant que macrostructure complexe : Dieu, les astres (auxquels il faut ajouter la lune et le soleil) et l'eau.

Il se dégage, dans le système de représentation du monde, où Dondo et Sundi établissent une dialectique entre ciel et terre, une certaine opposition entre ces deux entités fondamentales. Cette opposition apparaît dans l'emplacement et la constitution de ces deux espaces. Leurs limites essentielles sont commodément fixées dans l'imaginaire. Et selon cet imaginaire, les frontières entre ciel et terre sont excellentes, à la fois réalité objective (puisque le ciel comprend des éléments fondamentaux qui le distancient de la terre) et imaginaire (puisque ces frontières ne reposent sur aucune donnée empirique). Ainsi, poser le problème des limites entre ciel et terre revient à analyser symboliquement les éléments constitutifs de la terre selon l'imaginaire dondo et sundi.

Mais si Dondo et Sundi placent Mâ Mpungu, grand architecte, au centre de la création du ciel et de la terre, les Fali du Nord-Cameroun ne partagent pas cette croyance kongo. Ce peuple bantou d'Afrique centrale explique l'origine de la terre à partir d'une mythologie propre à leur vision du monde. Ce mythe cosmogonique fait apparaître un principe de la dualité :

..., le principe de la dualité apparaît dès l'origine de la terre qui est née de deux œufs tournant en sens contraire, l'un de caractère aquatique, l'œuf de crapaud, l'autre de caractère terrestre, celui de tortue. Mais leurs composantes internes tournaient en direction opposée de celle des coquilles, de sorte que leur image préfigure un système quaternaire, deux fois binaire, selon lequel vont être ordonnés l'espace terrestre et la société humaine²⁴⁰.

²⁴⁰ P. Erny, 1990, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, p. 25

Dans ce mythe cosmogonique, les deux œufs primordiaux sont assimilés à un couple de jumeaux, se trouvant à l'origine de tout ce qui vit²⁴¹. Selon la croyance de la société traditionnelle fali donc, le crapaud et la tortue jouent un rôle déterminant dans la création de la terre. Mais bien sûr il s'agit d'un mythe dont l'historien connaît les fonctions essentielles. Et dans toutes les sociétés archaïques du monde, le bestiaire peuple les mythes comme il peuple l'univers terrestre.

Dans cette construction mythologique fali, il apparaît un certain matérialisme fondateur. Car Dieu n'y est pas. Il n'est mentionné nulle part dans le mythe pour justifier l'existence du monde. Le mythe convoque, au contraire, le crapaud et la tortue en qui il reconnaît l'incarnation du monde. Selon le mythe lui-même, ces deux entités (crapaud et tortue) ne sont pas de simples participants actifs ou « coopérateurs » à la formation du monde et à la création de l'homme ; elles sont les principes clés de toute création.

Véhiculée par les contes, les mythes, les proverbes et les légendes, cette vision matérialiste de la société traditionnelle fali est très présente chez plusieurs peuples d'Afrique noire. Par exemple, chez les Ma-Rotsé, bantou du Zambèze, nous dit Benguin qui s'est intéressé à cette société en 1903, ce n'est pas Dieu, le Mâ Mpungu des Kongo qui est à l'origine du monde mais le soleil :

*Le soleil, disent-ils, a engendré les végétaux, les animaux et les hommes*²⁴².

Loin du Zambèze existe, en Afrique de l'Ouest, un peuple Ibo. Chez ce peuple du Nigeria comme en Oubangui, la terre est considérée comme le Principe qui est à l'origine du monde et de la vie. Elle est l'ancêtre de l'homme, sa

²⁴¹ P. Erny, 1990, *L'enfant dans la pensée, op.cit*, p.25

²⁴² Benguin cité par P. E. Latoki, 2010, « L'athéisme dans la société africaine traditionnelle », *Les Cahiers de l'IGRAC*, n°5, université Marien Ngouabi, Brazzaville, p. 91

protectrice et sa nourricière. De leur côté, les Bambara et les Dogon, deux peuples proches culturellement et géographiquement des Ibo, distinguent quatre éléments qui sont à l'origine du monde : la terre, le feu, l'air et l'eau. Habitants d'un pays sec, pour eux, « le feu et l'eau sont des compléments et non des contraires : le feu aspire l'eau en nuages qui retombent en eau ; c'est le moment de la vie²⁴³. »

Concernant les Bambara précisément, en 1954, Hubert Deschamps rapportait leur vision relative à la création. Voici ce qu'il affirme :

Il y a Glan, le vide originel et le mouvement universel, il s'enroule en deux spirales de sens inverse, en dégageant une force, zo, dont procède l'esprit, yo. Celui-ci, en tournoyant aux quatre coins cardinaux, conçoit quatre mondes, dont un monde actuel...Le monde ainsi conçu est réalisé par la vibration (yere yeredi). Après ces préliminaires commence la création...une masse lourde Pemba, tombe en tourbillonnant et donne naissance à la terre ; en même temps une portion d'esprit s'élève, c'est Faro qui construit le ciel. Il tombe ensuite sur la terre, sous forme d'eau et y amène la vie : on voit apparaître successivement l'herbe, les scorpions, certains poissons, les crocodiles et autres animaux aquatiques²⁴⁴.

Ici aussi, comme chez les Fali, le mythe bambara que nous donne Deschamps ne mentionne Dieu nulle part dans le processus de création du monde. Tous les éléments fondamentaux constitutifs du mythe ne sont pas des dieux, mais des matières en mouvement, comme le dit le mythe lui-même.

²⁴³ P. E. Latoki, 2010, « L'athéisme », *Ibid*, p.91

²⁴⁴ H. Deschamps, 1954, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, PUF, p. 48

Groupe profond du Transvaal en Afrique du Sud, les Lembo ont depuis développé, eux aussi, un mythe qui explique avec force détail l'origine de l'univers. Il s'agit du mythe du python. Dans ce mythe, à l'instar d'autres mythes africains déjà évoqués, ce groupe a une vision matérialiste de l'origine de l'univers. Et selon cette vision qui inclut la terre et les lois de la société lembo, à l'origine, tous les hommes et toute la création étaient assis dans le ventre du python. Un jour, celui-ci les vomit. Dans cette société, le python est directement lié à la fertilité de la terre et à la fécondité des femmes. De sorte que, la croyance populaire chez ce peuple commande que, dans l'espoir de devenir féconde, toute femme qui est stérile porte autour du cou et des reins une peau de python²⁴⁵.

1-L'univers terrestre dans l'imaginaire sundi et dondo

Il semble, au regard des données recueillies sur le terrain, que l'imaginaire symbolique kongo considère la terre comme un univers beaucoup plus complexe que l'univers céleste. Si cet imaginaire conçoit le ciel comme un tout ordonné, en revanche, il pense la terre comme un univers correspondant à plusieurs espaces. La terre est donc une combinatoire, une strate inférieure en opposition au grand univers, la strate du Grand Esprit créateur et organisateur de cet univers et de tout ce qu'il contient. Elle est pan-structurée, composée de trois sous univers superposés mais qui se traversent et qui s'emboîtent : le *nza* ou *nsi* (monde des vivants, terre), le *mpavala* (le vide, l'espace) et le *nsi ba kulu* (monde des ancêtres). Tout est dans tout.

1-1-L'ordre cosmique *nsi* ou *nza*

L'ordre cosmique *nsi*, *nza* (terre, monde) comprend plusieurs espaces. Le premier espace est celui des *mikisi*, génies de la terre : le *mukisi* et les *bisimbi*. L'un et

²⁴⁵ Susan M. Kilonzo, E.O n°44 du 17 septembre 2009, Dakar, Sénégal.

l'autre sont amphibies, parce que terrestres et aquatiques. Malgré leur statut ontologique qui est à la fois aquatique et terrestre, Dondo et Sundi restent formels : le *mikisi* et le *kisimbi* sont deux entités naturelles distinctes. Les Sundi établissent même une hiérarchie entre les deux : les *bisimbi* sont une émanation des *mikisi mia nsi*. De ce fait, les *mikisi* sont supérieurs aux *bisimbi*, qui sont des messagers des grands esprits de la terre, les esprits chtoniens *mikisi mia nsi*.

Dans la société yombe, où ils ont été étudiés en 1967 par le Belge Doutreloux, les *bisimbi* sont vus comme des « médecins gynécologues » qui traitent les enfants ayant des jambes mal développées, et les paralytiques. Ils font aussi figure d'esprits protecteurs et entretiennent d'excellents rapports avec les *mfumu*²⁴⁶.

Dans les sociétés dondo et sundi de Boko-Songho, au contraire, les *bisimbi* sont vus comme des êtres dangereux, au même titre que les *nkita* yombe qui résident dans les cailloux trouvés sur le sol, dans la terre. Les *nkita* sont une catégorie de génies de la terre ignorés des Dondo et des Sundi de Boko-Songho. Ils sont bien connus des Bembe, sans doute à cause de la proximité géographique des Bembe et des Teke. Mais chez les Bembe, le *nkita* est un *mukisi*, un génie guérisseur.

Les *bisimbi* sont répandus dans l'espace cosmique, mais les plus dangereux habitent les creux des rochers, les versants des montagnes (*mâ benga*), les cavernes et les lacs. Autrefois, affirme la tradition sundi, les indigènes ne côtoyaient ces milieux naturels qu'avec précautions de peur de s'attirer la fureur d'êtres si irritables. Les femmes qui passaient devant un lac réputé contenir un ou plusieurs *bisimbi*, pour ne pas être entendues, si elles avaient des bébés, s'empressaient de leur donner le sein pour les empêcher de pleurer. Les voyageurs qui avaient une chèvre avec eux lui donnaient du sel pour qu'elle ne bêle pas. Les hommes eux-mêmes donnaient souvent des présents en nature

²⁴⁶ L. de Heusch, 2000, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard, p. 218

(banane mûre, poisson, œufs, etc.) sous forme d'offrandes et de sacrifices. Ces offrandes apaisaient la colère des *bisimbi*,²⁴⁷ qui signifie littéralement en langue dondo ceux qui saisissent violemment (sous-entendu ceux qui cherchent à leur échapper).

Leur appellation est révélatrice de leur agressivité. Pour Van Wing, *kisimbi* viendrait du verbe *kusimba*, attaquer²⁴⁸. Etablissant une analogie entre la férocité des *bisimbi* et la violence meurtrière des Jaga qui envahirent le royaume de Kongo en 1568, Cavazzi appelle ces hordes barbares des *Musimbi*²⁴⁹.

Quant à l'occupation de l'espace cosmique par les *mikisi*, Dondo et Sundi sont formels : il y a les *mikisi mia nseke* (génies de la savane), les *mikisi mia mamba* (génies des eaux), les *mikisi musitu* (génies des forêts) et les *mikisi nsi* (génies de la terre) qui seraient supérieurs aux autres *mikisi*. Les Yombe simplifient le système : *bisimbi bi maza* ou *bisimbi bi nseke*²⁵⁰ ; *nkisi mi maza* ou *nkisi mi nseke*. De ces *mikisi* ont été institués un rituel (*mûkisi*) et des fétiches (*nkiisi*).

Il y a ceci dans la relation des humains avec ces *mikisi*, que chaque groupe a ses propres *mikisi* qui choisissent parmi les femmes du groupe des prêtresses à qui ils transmettent des pouvoirs de guérison. Et bien entendu, ces *mikisi*-là sont les gardiens vigilants de la terre du groupe dont la fécondité, la prospérité sont fonction du soin que ses propriétaires donnent aux relations qui les lient à eux. De même, l'autorité politique du chef du groupe s'appuie sur ces *mikisi* autant que sur les ancêtres, pour contrôler de façon efficace la terre. Personne donc n'a intérêt à rompre le contrat qui lie la terre et ses habitants aux *mikisi* gardiens de la terre.

²⁴⁷ Judith Bahola, E.O n°32, du 26 août 2010, village Nzangui, pays sundi.

²⁴⁸ J. Van Wing, 1959, *Sociologie des Bakongo*, op.cit, p. 293.

²⁴⁹ Cavazzi, cité par Marcel Ipari, 2008, « L'énigme jaga dans les débuts du déclin de Mbanza Kongo (XVI^{ème}-XVII^{ème} siècle) », in *Les Cahiers de l'IGRAC* N°3, Brazzaville, Université Marien Ngouabi, p. 10.

²⁵⁰ M. Ipari, 2008, « L'énigme jaga », *Ibid*, p.10.

Toutefois, on ne sait pas très bien si ces forces supra naturelles de l'univers kongo sont douées de conscience. En tout cas, dans l'imaginaire kongo, elles accèdent aux demandes des hommes ou les rejettent. Tout dépend de bonnes ou de mauvaises dispositions de ceux qui présentent la requête.

Tout concourt ainsi à la perception de la terre du groupe comme une entité sacralisée, du fait même de la présence en son sein d'êtres sacrés qui donnent en quelque sorte à la terre du groupe et au groupe lui-même leur identité spécifique.

Mais le terme *mukisi* est polysémique et ancien dans toute l'aire culturelle kongo. Un missionnaire le mentionne déjà le 6 août 1653 dans une lettre pour désigner des « idoles », nous dit Jadin. A la même époque Dapper qui parle des Vili du Loango le mentionne sous la forme de « moquisies ». Le Hollandais a parfaitement compris la polysémie du terme *mikisi* :

*Ces Ethiopiens appellent Moquisie ou Mokisses tout ce en quoi réside, selon leur opinion, une vertu secrète et incompréhensible pour leur faire du bien ou du mal, et pour découvrir les choses passées et les futures*²⁵¹.

Dans un autre passage, il précise que ces *mikisi* sont comme des « démons champêtres » ; ce que sont toujours les génies tutélaires de la terre, *mikisi mia nsi*, chez les Dondo et les Sundi de Boko-Songho. Toutefois, l'ordre cosmique ne se limite pas simplement à l'espace de génies, il comprend aussi les espaces suivants : celui des animaux, *bibulu* ; celui des oiseaux, *zi nuni* ; celui des poissons, *zi mbisi* ; celui des forêts, *mi situ* ; et enfin celui des humains, *bantu*. Ce dernier comprend deux grands espaces : le monde des vivants (monde visible) et celui des ancêtres (monde invisible)²⁵². Dans l'imaginaire collectif, le monde

²⁵¹ Dapper cité par Luc de Heusch, 1980, *Le roi de Kongo*, *Ibid*, p. 230.

²⁵² R. Mavoungou Pambou, 1997, *Proverbes et dictons du Loango en Afrique centrale : langue, culture et société*, tome 1, Paris, Bajag-Meri, p. 56-57.

invisible est présenté comme un univers complexe et indépendant. Comment l'homme a-t-il peuplé la terre d'esprits ? A la base, un problème de croyance, comme le rapporte le Père Lossedat :

Les naturels, ne se rendant pas compte de la marche générale de l'Univers, et ne comprenant pas, de ce fait, que les corps soient capables de se mouvoir, ils ont supposé un esprit, une intelligence, partout où ils voyaient le mouvement. Comme tout est mouvement dans la Nature, ils l'ont peuplée de génies qui président aux fleuves, aux rivières, aux forêts, aux fourmilières, et par extension, aux cavernes, montagnes, etc.²⁵³.

Seulement, tous les esprits n'habitent pas la terre, entendue comme une structure matérielle. Entendue dans la vision kongo de la Vallée du Niari, la terre (qui comporte la matière) serait totalement déséquilibrée et en désharmonie si elle était l'unique réceptacle de toutes les entités vivantes. Pour garantir cet équilibre et pour tenir éloigner le ciel de la terre, une autre sous-unité fut combinée à la terre : l'espace vide.

1-2- L'espace vide, *mpavala*

Entre la strate supérieure (le ciel) et la strate inférieure (la terre) existe une autre strate, l'« espace vide » que Dondo et Sundi appellent *mpavala*. Cette composante est associée à la terre comme un sous-élément de cette combinatoire. C'est une région des esprits méchants, des sorciers (*ndoki*), le séjour des esprits mauvais des hommes décédés après une vie de méchancetés passée sur terre. Ces forces négatives faussent les desseins de *Nzambi* (Dieu) et la volonté tracée par

²⁵³ Le Père Lossedat cité par André Raponda Walker et Roger Sillans, 1983, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, p. 21.

les *bakulu* (ancêtres) pour les humains ; puisque, beaucoup de drames sociaux sont expliqués à partir de la présence de ces entités dans ce sous-univers terrestre.

Si les Dondo et les Sundi annexent l'espace vide à la terre, ils ne le considèrent pas comme faisant totalement partie de la terre du groupe. Au sein du groupe, seuls les individus détenteurs de quelque pouvoir supranaturel gèreraient et contrôlèrent cette sous-entité terrestre. Ici, « des rapports magiques, donc inconnus et imprévisibles, règlent toute chose, où tout peut arriver à l'homme qui s'y aventure²⁵⁴ ».

Ce compartiment du monde terrestre du dehors théâtraliserait une relation antinomique avec l'univers terrestre du dedans, ou du dessous : le monde des ancêtres, *bakulu*, dont ils assurent, avec les génies de la terre, la fécondité.

2-Le dessous de la terre

Il constitue, selon la croyance dondo et sundi, le dernier sous-ensemble de l'univers terrestre. Si les Kongo croient à un univers *dizulu* (ciel) correspondant à l'espace céleste de *Nzambi mpungu tulendo* (Dieu tout puissant), en revanche, ils ne croient pas à une présence humaine, *stricto sensu*, dans cet univers : les hommes habitent un autre monde qui est en dessous de la terre. C'est le pays de la grande harmonie et de l'abondance, où on ne trouve rien qui soit en dehors des règles et des principes. Et naturellement, la paix y règne.

Dans ce sous-ensemble, chaque village du dessous se trouve établi sur les terres du clan et du lignage. Il en est la version idéalisée, mais reste en contact permanent, quoi qu'invisible, avec les autres vivants du clan restés sur la terre dont ils sont des héritiers directs. Les ancêtres, *Bakulu*, assurent la garde des

²⁵⁴ C. Lacoste, 1982, *Le conte kabyle. Etude ethnologique*, Paris, François Maspero, p. 115

lieux, terres, rivières et étangs, et naturellement, des animaux qui les peuplent. Ils sont des « entités bénéfiques qui méritent leur retour à la terre²⁵⁵ ».

Cavazzi au XVII^e siècle et Van Wing au XX^e, soulignent l'opulence et la tranquillité qui caractérisent cette société du dessous où les ancêtres ont leurs maisons, leurs gibiers, leurs grandes richesses, leurs champs ; où la pauvreté est absente²⁵⁶. « C'est une vie sans misère ni souffrance ; où la fête est permanente dans l'abondance des femmes, de l'argent, de vin de palme et des étoffes²⁵⁷ ». Rien de mauvais, de méchant ou de souillé n'y entre. Un mythe kongo dit que ce monde constitué de vestibule a une seule porte est gardée par Ndundu, la fille de Mudumango, maître des enfers, gardien de la forêt, être fort, puissant, l'incarnation du bien et du mal. Et selon ce mythe, Ndundu, une albinos, pèse et juge les âmes de tous ceux qui arrivent dans ce monde du dessous.

Dans cet univers d'en bas, les hiérarchies et les rapports de parenté sont respectés. Celui qui était maître ou *mfumu* sur la terre d'en haut – monde des vivants – continuera à l'être dans le monde d'en bas. Ce qui a justifié, des siècles durant, l'existence de la pratique consistant à enterrer vivants les esclaves avec leurs maîtres lorsqu'ils étaient rappelés par *Nzambi* ou les *bakulu*. Ces esclaves devaient continuer à servir leurs maîtres dans l'autre monde.

La mort est le seul véhicule qui conduit vers ce monde des ancêtres. Et ce véhicule est intrinsèque à l'homme, comme le souffle, ainsi que le dit une métaphore dondo : *nitu lubienge, kilumbu lua budika kuzaba mpe*, l'homme est comparable à une dame-jeanne qui peut se briser à tout moment.

Les Kongo donnent toujours à la terre un caractère sacré. Du fait qu'il y repose des êtres sacralisés, elle ne peut recevoir des entités souillées et malfaisantes qui de ce fait la profaneraient. Cette vision de la terre devenue objet

²⁵⁵ D. Elenga, 2010, « Rapports physiques et métaphysiques de l'homme africain avec la nature », in *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*, n°4, Paris, L'Harmattan, p. 260.

²⁵⁶ J. Van Wing, 1959, *Sociologie des Bakongo*, *Ibid*, p. 308.

²⁵⁷ G. Balandier, 1965, *La vie quotidienne*, *Ibid*, p.256-257.

sacré est assez répandue ailleurs, dans les sociétés traditionnelles d’Afrique noire, où un lien fort est établi entre la terre et les ancêtres. A ce sujet, David Elenga qui cite Jean Thierry Maertens signale qu’en Tanzanie :

*Les sédentaires ouakouloué inhument les cadavres mais déterrent et brûlent ceux qui sont censés jouer un rôle maléfique*²⁵⁸.

Parlant des Nigo, une des communautés ethnolinguistiques du Ghana attachées à la coutume et la tradition de leur terroir, il poursuit :

*Les Nigo du Ghana eux aussi, ralliés à la sédentarisation et à l’inhumation qui en découle, brûlent les corps des sorciers au lieu de les enterrer*²⁵⁹.

Jean Thierry Maertens qui observe ce comportement dans plusieurs autres sociétés d’Afrique noire traditionnelle conclut qu’aux yeux de ces sociétés l’inhumation est échange érogène entre le corps et la terre. Cet échange, dit cet auteur, ces sociétés le refusent à certaines catégories d’individus qui, brûlés, ne deviendront jamais ancêtres.

Ainsi qu’on vient de le voir avec Cavazzi, Van Wing et Maertens, la terre est un lieu où règnent opulence et tranquillité. Le comportement des Africains vis-à-vis des morts déclarés « antisociaux » prouve que la terre est le lieu de repos éternel de ceux qui ont été élevés au rang d’ancêtres. Elle est assimilable au panthéon grec. Comment l’individu peut-il y accéder, s’il n’a été préalablement jugé digne ? En effet, les conditions d’accès à ce panthéon sont rigoureuses et sélectives. Cette sélection se base sur un certain nombre de critères : le statut

²⁵⁸ D. Elenga, 2010, « Rappports physiques », *Ibid*, p.40

²⁵⁹ D. Elenga, 2010, « Rappports physiques », *Ibid*, p.40

social pour les libres, la droiture de la conduite et du comportement social. Ces vertus et ces qualités de l'ancêtre passent en quelque sorte à la terre et ce faisant sacralisent la terre. Et cela explique le caractère quasi mystique de l'attachement des vivants à leur terre. Et cela explique aussi l'âpreté des conflits liés à la terre. Qui se laisserait exproprier le cœur léger de ce qu'il tient pour le plus sacré au monde ? La terre est sacrée. A ce titre, elle est sujet dominant de la littérature orale.

II-Le caractère sacré de la terre dans la littérature dondo et sundi

La représentation que les Dondo et les Sundi se font de la terre conduit à la conclusion que pour eux, la terre est quelque chose de sacré. Et parce que la terre est quelque chose de sacré, et à cause de l'ambiguïté du sacré (cela peut porter chance, cela peut porter malheur), les hommes pour y accéder, ou pour se l'approprier ont inventé des rites et des rituels qui permettent de tourner le caractère sacré de la terre en leur faveur.

La terre est sacrée parce qu'elle est supposée contenir des forces supra naturelles cachées. Au premier rang, les esprits de la terre, *mikisi* (pluriel), *mukisi* (singulier) et les *bisimbi* (pluriel), *kisimbi* (singulier). Esprits doués et dotés de forces supra naturelles que les hommes travaillent à mettre à leur service en vue l'harmonie sociale.

Ces *mikisi* sont invoqués pour apporter l'ordre où il y a désordre ; la santé là où il y a maladie ; s'agissant de l'homme (chair et esprit), la paix là où il y a conflit dans les relations des individus en société, la chance là où il y a la guigne et la malchance (*mihia*) ; pour ce qui est de l'activité de production des hommes, l'abondance là où règne la pénurie.

La terre est sacrée encore parce qu'elle a reçu les restes mortels des humains qui continuent à veiller sur la société des vivants, à moins qu'ils ne tourmentent ceux-ci, lorsque vivants ils ont été malveillants et méchants. La terre est toujours sacrée parce qu'elle donne à l'homme le nécessaire à sa vie : les plantes, les animaux, l'eau, habitacle des *mikissi* protecteurs des humains et des *bisimbi*, aux intensions ambiguës sur les hommes. C'est pour cette raison que ceux-ci n'ont pas avec eux le rapport de confiance qu'ils ont avec les *mikissi*.

Il n'est donc pas étonnant que les hommes finalement se soient eux-mêmes identifiés avec l'espace que par un moyen ou un autre qu'ils se sont appropriés. Et voilà pourquoi, ne faisant plus qu'un avec leur terre, les hommes inventent tous les moyens qu'ils peuvent pour maintenir l'intégrité de cette terre. Voilà pourquoi aussi la terre d'un groupe est comme le corps, une entité qui n'est plus tout à fait elle-même si on l'ampute d'une de ses parties. Un homme à qui on coupe une oreille ou une jambe, ou n'importe quelle partie de son corps, s'il n'en meurt pas, cesse tout de même d'être ce qu'il était avant l'amputation.

La relation d'identification homme-terre s'éclaire dans la situation de l'esclave. L'esclave arraché à la terre du groupe qui lui donnait sa légitimité a perdu, de ce fait, son statut de *mfumu* ; et cette perte le rétrograde au rang d'un objet.

L'identification de l'homme à sa terre explique l'âpreté des conflits à travers des générations et des siècles chez les Dondo et chez les Sundi, personne ne voulant en quelque sorte être dépossédé de son double, de l'élément social qui donne sens et signification à son existence. La terre c'est la vie ; vivre c'est la posséder ; en être dépossédé, c'est cesser de vivre. La littérature orale des Kongo du pays de Boko-Songho est attentive non seulement au caractère sacré de la terre peuplée d'êtres sacrés, mais aussi à ce rapport affectif qui lie l'individu à la terre de son groupe d'appartenance. A partir d'un rapport qui va de soi, les Sundi et les Dondo ont élaboré tout un code juridique du statut de la terre et du lien de

l'individu à celle-ci. Les proverbes et les chants populaires recueillis dans ces deux communautés nous permettent de le vérifier.

1-Les proverbes

Des proverbes et des aphorismes dondo et sundi qui sont dans leur construction des condensés de la pensée d'une société, disent ce lien ontologique rattachant les Dondo et les Sundi à leur terre :

- *Nsi nsi kwandi*, c'est-à-dire les hommes passent mais la terre demeure ;
- *Wa tanina mu toto waki tanina*, qui protège sa terre se protège ;
- *Mutoto wa fwila mfumu kanda, mwana kanda kalendi we teka ko*, la terre pour laquelle le chef du groupe lignager est mort, le fils ne peut se permettre de la vendre ;
- *Wa vuama bonso bwa vuamina mu toto wa sumba lufwa*, qui s'est élevé en dignité et en valeur comme la terre peut acheter la mort elle-même. Cela signifie tout simplement que la terre n'a pas de prix;
- *Mutoto hu lembani mvuama, muwelo kalendi we tabikisa ko*, le riche, en dépit de sa fortune, ne peut acheter la terre ; ainsi, ce n'est pas le pauvre qui l'acquerrait ;
- *Bunene bwa kimvuama kia Nzambi ku zabila kio mu mutoto*, on prend conscience de l'étendue de la richesse de Dieu à partir de celle de la terre. Donc il n'est pas d'autres unités de mesure de l'infinie grandeur de Dieu que la terre ;
- *Be fula mu sola na mutoto na ngudi, sola mutoto ; mu diabu niwa sola ngudi wa baka mutoto we mu zikila na we sadila ko*, si on te demande de

choisir entre la terre et ta mère, choisis la terre, pour la raison que si tu choisis ta mère, tu n'auras pas de terre où l'inhumer et où travailler.

C'est donc que la terre possédée en propre est pour l'homme dondo et sundi source de biens inestimables, et la solution de tous ses problèmes. Nous reprenons dans ce tableau ci-après ces proverbes et ces aphorismes dont nous avons noté la force expressive :

Tableau n°9 : Quelques proverbes et aphorismes sublimant la terre

N°	Version locale	Version française	Nature
1	Nsi, nsi kuandi	Les hommes passent, mais la terre demeure	Aphorisme
2	<i>Wa tanina mu toto waki tanina,</i>	qui protège sa terre se protège	Proverbe
3	<i>Mutoto wa fwila mfumu kanda, mwana kanda kalendi we teka ko</i>	La terre pour laquelle le chef du groupe lignager est mort, le fils ne peut se permettre de la vendre	Proverbe
4	<i>Wa vuama bonso bwa vuamina mu toto wa sumba lufwa</i>	qui s'est élevé en dignité et en valeur comme la terre peut acheter la mort elle-même.	Proverbe
5	<i>Mutot hu lembani mvuama, muwelo kalendi we tabikisa ko</i>	le riche, en dépit de sa fortune, ne peut acheter la terre ; ainsi, ce n'est pas le pauvre qui l'acquerrait.	Proverbe
6	<i>Bunene bwa kimvuama kia Nzambi ku zabila kio mu mutoto</i>	On prend conscience de l'étendue de la richesse de Dieu à partir de celle de la terre	Aphorisme
7	<i>Be fula mu sola na mutoto na ngudi, sola mutoto ; mu diabu niwa sola ngudi wa baka mutoto we mu zikila na we sadila ko</i>	Si on te demande de choisir entre la terre et la mère, choisis la terre pour la raison que si tu choisis la mère tu n'auras pas de terre où inhumer ta mère et où travailler	Aphorisme

Il se dégage de tous ces textes l'existence d'un lien qui de façon substantielle attache l'individu à sa terre. La terre est perçue comme ce qui dépasse l'individu qui fait corps avec elle, de sorte qu'elle est hors de prix, c'est un absolu. C'est même la terre tenue en propriété qui confère son importance à son propriétaire qui ne serait rien sans elle. Puisque, dans l'ordre des biens matériels, du point de vue de l'importance, il n'existe rien de comparable.

Et il est éclairant, le choix entre la terre et sa mère auquel se trouve confronté l'individu. Du point de vue du lien affectif, l'aphorisme que nous venons de citer place à peine en équivalence la terre et la mère. Que dans le choix la terre précède la mère, la préférence en dit long dans une société matrilineaire où la femme est vue comme la principale source de production et de reproduction du groupe lignager. Dans les civilisations matrilineaires, la mère est valorisée au point où, parfois et même souvent, l'insulte à la mère est devenue un *casus belli*, un motif de guerre.

Un exemple ? A l'origine de la fondation du royaume du Kongo, rapporte une tradition kongo recueillie par Bernardo da Gallo²⁶⁰ au XVIII^e siècle, la volonté de Nimi-a-Lukeni de venger l'outrage fait à sa mère par un batelier. Le jeune homme décida de faire de sa mère outragée la mère d'un roi. Sans l'outrage inacceptable, le royaume de Kongo n'eût peut-être pas existé.

Alors, dans cet aphorisme, on ne choisit l'un que pour honorer l'autre. Le sentiment de cette fusion mystique de l'homme avec sa terre traverse des siècles. L'irrespect colonial des coutumes et des traditions bouscule une coutume sacralisée, et le colonisateur dispose de la terre décolonisée en fonction de ses intérêts.

Mais les proverbes n'ont pas l'exclusivité de la réflexion sur le statut de la terre, objet de tant de considérations philosophiques dans la pensée de nos Sundi

²⁶⁰ WGL Randles, 1968, *L'ancien royaume*, *Ibid*, p. 17-18.

et de nos Dondo. A un moindre niveau de réflexion sur cette même thématique de la terre, on trouve la chanson populaire qui est un excellent véhicule de l'imaginaire des sociétés du type de celles que nous étudions ici.

2-Les chansons populaires

Les chants populaires accompagnent et rythment la vie quotidienne des populations. La vie de l'homme étant une somme des réalités tangibles et intangibles, gaies et tristes, les chants populaires participent à la construction de ces réalités complexes qu'ils expliquent aussi. Leurs thèmes sont variés. Celui de la terre perçue comme une richesse incontournable du groupe figure en bonne place. Voici une chanson prise au répertoire des chansons populaires de l'espace culturel dondo et sundi ; celle-ci est en langue kisundi. Cependant, les considérations qui y sont faites sur la terre entendue comme propriété et patrimoine d'un groupe lignager (*kanda*) sont parfaitement celles de la société dondo voisine :

Nge nzodi'ami,

Nki huna ku ntadila ha nsoso disu ?

Zebi salu ki nana sala kiena kiaku yituku ko,

Kansi tala vo zimbakani,

Bika naku bambula moyo.

Bambutata bata vo ntoto niki mvuama kieno,

Keba kimvuama, keba kimvuama,

Ku sisi kioko, ku sis kioko.

Tala zieta huna zieta mu nsi ya ntama,

Kuendandi mwendo mosi ko,
Vutuka bonso bu vutukanga mbemba va nti'andi,
Vutuka ne yadila mu kitoto-a-ku.
Keba kimvuama, keba kimvuama,
Ku sisi kioko, ku sisi kioko.
Diambu ni dio ngina sadila,
Musiku ni wo ngina kwikimisa,
Malongi ni mo ngina kebanga,
Ntoto-a-ni ngieti vingilanga !

Toi mon « ami »,
Pourquoi me regardes-tu à la dérobée ?
Tu le sais, le travail que je fais ne peut te surprendre,
Et si tu n'en as plus souvenance
Laisse-moi te rafraîchir la mémoire
La terre c'est votre richesse, parole de nos ancêtres
Garde cette richesse, garde cette richesse
Prends garde de l'abandonner, prends garde de l'abandonner
Si tu pars à l'étranger, et loin,
Que ça ne soit pas un voyage sans retour
Reviens régner sur tes terres

Garde cette richesse, garde cette richesse,
Prends garde de l'abandonner, prends garde de l'abandonner

Et je ne fais pas autre chose, moi,

C'est le grand enseignement.

Et tout, cela je l'observe,

C'est ma terre et j'y veille !

Cette chanson martèle un seul enseignement : la terre est le fondement de la richesse. Et puisqu'elle est l'élément naturel à quoi s'identifie l'individu, celui-ci comme l'aigle qui revient toujours à l'arbre avec lequel en quelque sorte il s'identifie, y retourne toujours, parce que la terre est le lieu de son repos et le principe de sa sécurité. D'ordinaire enjouée, presque frivole, la chanson populaire retrouve la densité et la gravité du proverbe lorsqu'il s'agit de la terre. Et cette autre chanson :

« Nge toko wa yenda wa yenda tala manima telama,

Tala tudidi ku Mbuku zaba ti weka ha kizangidika,

Huna bwesi telama ko bonso kilembanzau mu nseke

Vutuka !

Vutuka mu nsi'aku ngatu wa zitusu

Vutuka !

Vutuka kumakulu ngatu wa ba na ngwi

Vutuka !

Vutuka ku nzu'aku ngatu wa sakama !

Kibimbikiko !

Kibimbikiko wa sa mpaka nganu huna zimbala,

Zaba ti munti ha nzi'andi tadi,

Kadia seka ko, kadia negomoka ko, kadia losu'anga ka,

Vutuka, vutuka, toko vutuka ».

Jeune homme sur ton long chemin retourne-toi et marque une pause,

Si tu arrives à Mbaku sache que tu te trouves maintenant sur un lieu instable,

Il te sera impossible en ce moment-là de te remettre debout pareil à ce *kilemba nzau* là qui pousse en pleine savane,

Reviens sur tes pats

Reviens chez toi pour recevoir une reconnaissance sociale méritée,

Reviens parmi les tiens afin que tu recouvres la santé,

Pour ton bonheur rentre chez toi,

Ne l'oublie surtout pas,

Si tu doutes tu cours à ta perte,

Sache qu'un homme sur ses terres à la solidité du roc qui ne s'use ni ne roule,

Qu'on n'arrache pas pour être jeté,

Reviens, reviens jeune homme

Ici encore la même idée est martelée : chez soi, la terre de ses ancêtres, c'est la sécurité assurée : sécurité psychologique, sécurité physique. Parce que la

terre de ses ancêtres a la solidité du roc, a la résistance tranquille du *kilemba nzau*, l'arbre qui se moque de la force tranquille de l'éléphant. La répercussion d'une telle vision de la terre sur le droit foncier est une évidence.

Nul n'est heureux loin de sa terre, tant le lien affectif qui l'attache à celle-ci est fort. Dans *Lettre à ma grand-mère*, Dominique Ngoïe-Ngalla l'exprime de façon pathétique :

Pour ceux qui s'en sont éloignés, comme il est doux et bienfaisant de reprendre contact avec l'humus du terroir ! C'est alors que tout paraît en nous. Tout ce qui vient du terroir, sa géographie et son histoire, est pour l'homme ferment de vie. Des centaines de générations d'hommes et de femmes dont nous sommes la partie émergée nous lient à ce sol, le théâtre de tant de faits et dits. Tous ces hommes qui furent et contre lesquels le destin ne peut plus rien, nous les portons transformés dans nos flancs inquiets. Et toujours, au plus dur de l'épreuve, nous les entendons qui nous crient : « Courage, fils, il n'y a rien dont vous ne puissiez venir à bout. Enterrés et devenus cette terre même qui est l'humus où plongent vos racines, nous ne sommes point morts. Comme nous sommes le support de vos demeures et de vos semailles, nous sommes le ressort vivant de votre action²⁶¹.

C'est si vrai que malgré les profondes mutations sociales qu'ils durent traverser à travers leur longue histoire, Dondo et Sundi continuent à vivre leurs relations à la terre à la façon de leurs ancêtres.

²⁶¹ D. Ngoïe-Ngalla, 1989, *Lettre à ma grand-mère*, France, Combourg, p. 2 (ronéo).

Cet attachement au principe du lien à la terre est, sans référence religieuse pourtant, de type mystique, c'est-à-dire un lien fusionnel avec une entité supranaturelle mais dont notre raison critique ne peut rendre compte. Pour les Dondo et les Sundi, la terre exerce comme un pouvoir magique sur ses propriétaires, voilà pourquoi une sorte de force cachée les contraint à y revenir s'il arrive qu'ils s'en soient éloignés. Ce phénomène explique l'échec de tant de décisions de l'Etat visant, depuis 1960, à redéfinir le statut de la propriété foncière aussi bien en zones rurales qu'en zones urbaines. Ce lien affectif explique l'âpreté du débat juridique interminable lorsqu'éclate un conflit à propos d'une propriété foncière.

La terre nourricière, source de conflits, de sécurité et de repos est pourtant, en même temps, dans l'imaginaire collectif, une entité ambivalente. L'on y trouve son salut certes, mais elle peut être aussi le lieu de notre punition.

III- Bénédiction et malédiction de la terre

Dans leur majorité sans doute, les sociétés traditionnelles africaines reconnaissent en la terre l'existence des vertus spirituelles. Ces vertus renforcent le statut de la terre. De la sorte, elles constituent le substrat de la puissance et la sacralité de la terre. Et puisque la terre est sacrée, puissante et habitacle des entités, *mikissi*, dont on ne sait si elles sont vraiment dotées de conscience, ou bien, comme les robots, elles constituent des forces qui ne sentent ni ne pensent, leur efficacité dépendant uniquement de l'adresse de l'homme à les manipuler, dans la mentalité et les attitudes collectives des Dondo et des Sundi, elle est aussi une source de bénédiction et de malédiction. Comment une entité physique et matérielle qui règle la vie entière des communautés villageoises peut-elle à la fois servir de véhicule du bien et du mal ? Finalement, à quel moment la terre devient la source du mal ?

En effet, les pratiques sociales, caractérisées par la coexistence de plusieurs référents culturels, trouvent en la terre des supports symboliques clairs, susceptibles de bénir ou de maudire. La terre a ainsi réglé un certain nombre de problèmes issus des enjeux sociaux à l'intérieur d'une parentèle aux relations serrées et bien structurées. Tout en reconnaissant l'existence d'autres secteurs de la vie où la société se réfère à la terre pour solliciter sa bienfaisance, dans ce sous-chapitre, la relation de l'enfant à la terre de son groupe lignager nous sert de paradigme.

1-L'enfant et la bénédiction de la terre

La terre source de bénédiction et mère nourricière, c'est sitôt né que l'homme dondo et l'homme sundi en font l'expérience. C'est presque un acte de baptême. Lorsque l'enfant commence à marcher à quatre pattes, un rituel, *kitoto*, de contact de l'enfant avec la terre de son groupe est exécuté. Sa grand-mère le couche au sol, puis se met à l'enduire de terre. Cet acte est accompagné de quolibets. Parce que la cérémonie est placée sur le mode du ludique, la grand-mère et son petit-fils entretenant, dans cette culture, une relation à plaisanteries. Le jeu étant le support pédagogique privilégié lorsqu'on instruit les enfants d'une vérité qu'ils ne saisiraient pas autrement. S'il y a à côté une vieille vannerie, la vieille dame en couvre le bébé par jeu toujours. Elle le prend ensuite, l'élève vers le ciel, le couche à nouveau au sol, l'enduit pour la deuxième fois de terre, tout en prononçant ces paroles rituelles :

Mutot hu waku, mu toto hu waku,

Kubela ku niaka, ku bwa ku telama,

Kulu handi, kisinza handi !

Cette terre est à toi, cette terre est à toi,

*Que tu te remettes chaque fois que tu tombes malade, que tu te relèves si tu es
tombé*

Que ton pied ne butte jamais contre quelque obstacle !

Rituel émouvant dans sa simplicité, mais qui en dit long sur le rapport de l'homme sundi et dondo à la terre. Le rituel dit que l'homme sundi et dondo est fait de la terre, qu'il ne peut grandir, dans tous les sens du mot, qu'enraciné dans sa terre, cette dernière étant ontologiquement vue comme une entité vivante.

Des paroles adressées à l'enfant par sa grand-mère, deux évidences se dégagent. La première, sa relation ontologique à la terre avec laquelle finalement il s'identifie. Cette relation ontologique que, dans ce rituel, la grand-mère inculque à l'enfant, n'est possible que parce que l'enfant est déjà inscrit dans un système de parenté dont les membres ont avec la terre le rapport dans lequel la grand-mère inscrit le nouveau-né. Ce rituel est probablement destiné aussi à prendre à témoin, le public qui ne saurait pas que désormais le nouveau-né est inscrit dans le groupe de filiation dont il partagera dorénavant les destinées. Richesse sémantique du rite du *kitoto*.

Malgré l'évangélisation mais surtout la présence de l'administration coloniale, le rituel s'est maintenu, mais en perdant beaucoup de sa symbolique. Si l'acte d'enduire le bébé de terre renvoie encore à son enracinement dans sa terre, cette terre, dans bien des cas a cessé d'être celle du groupe de filiation à la suite des déplacements des populations par l'administration coloniale sur des terres qui ne leur appartiennent pas. Déplacement des populations, mais aussi déplacement des fonctions symboliques de la terre qui cesse d'être une entité bénéfique pour devenir quelque chose de maléfique.

2-L'homme, la terre et la malédiction

Mère nourricière, la terre chez nos populations est aussi l'habitable de forces dangereuses, numineuses, capables d'exercer sur l'homme une action maléfique. Les mères dondo et sundi invoquaient ces forces mauvaises pour punir des enfants impossibles et, dans les cas extrêmes, pour jeter de la malédiction sur eux. Dans ces cas extrêmes, outrées, elles exécutaient un rite, *kikandu*²⁶² : retroussant leurs pagnes, elles traînaient sur plusieurs mètres, leur postérieur par terre²⁶³ en prononçant ces paroles :

Nge ki ngandi, talati meno naku buta huwana sila mutu ngolo mu lembo nyiuwila, kikandu niku dididi, mutoto hu nana kokosa mpen'ani mbangi. Mutoto hu nzakikidi mpen'ani, ku kuwadukila mpe ke singa.

Untel, si je suis bien ta mère que tu as défiée en ne m'écoulant pas, alors je te maudis, témoin la terre sur laquelle je traîne ma nudité. Que la terre qui est en contact avec mon corps d'où tu es sorti te maudisse elle aussi.

Toutefois, on pense que la malédiction d'un enfant par sa mère à travers le rite du *kikandu* est un cas de violence symbolique d'une extrême rareté dans l'histoire des mentalités et des attitudes collectives de nos populations kongo. Chez ces populations, comme chez celles bien d'autres sociétés traditionnelles bantu, on sait, au milieu de graves turbulences, avec quelle affection chaque mère a traité ses enfants. Le lien de la mère à son enfant est biologique, spirituellement

²⁶² En pays teke, le même rite existe sous le nom d'*oulili mpana*. Seulement, ici, c'est le père qui l'exécute. Cf. E. Mouayini Opou, 2005, *Le royaume teke*, Paris, L'Harmattan, p.102.

²⁶³ Il ne faut voir dans l'acte de traîner le postérieur par terre une quelconque souillure de la terre, analysée par Joseph Fortier chez les populations du Tchad dans son ouvrage intitulé *Le couteau de jet sacré. Histoire du sar et de leurs rois au sud du Tchad*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 208.

pensé et matériellement organisé. Et pour le rendre visiblement effectif, les Kongo l'ont gravé dans leur mémoire collective à travers une série (deux principalement pour ce qui concerne la mère et l'enfant) d'œuvres d'art. Ces figurines sont symboliquement chargées de force, au point où elles expriment, avec toute la complexité qu'on peut y saisir, l'idée de protection, de fécondité, de pérennité du groupe lignager, du pouvoir et de l'abondance. Georges Balandier²⁶⁴ est formel à cet effet :

De même que les mintadi, les statuettes figurant des « maternités » occupent cependant une place à part. Elles sont de deux sortes : les unes représentent la mère tenant l'enfant assis et le corps dressé (« mère à l'enfant ») ; les autres la montrent allaitant le nouveau-né (« mère nourrice »). Selon le type, leurs fonctions diffèrent. Les premières appellent l'abondance et assurent la protection de la génération qui naît. Les secondes protègent de la stérilité et sont propices à la continuité des lignages. Toutes visent la fécondité, elles sont au service des rituels qui la provoquent. [...]. Certaines des « mères » portent le bonnet de chefferie ; elles symbolisent la souche des clans ; elles expriment le pouvoir féminin...

Nous représentons en images, les deux types de statuaires féminines en bois dont les principales fonctions symboliques viennent d'être présentées par le Sociologue et Anthropologue français, Georges Balandier. Le sculpteur a reproduit le collier, le cordon de fibres qui prend appui sur l'attache des seins, les tatouages géométriques de la poitrine et des bras. Ces accessoires ne jouent simplement pas une fonction esthétique, ils expriment aussi, en la synthétisant, une réalité socioéconomique, politique et culturelle du monde kongo d'avant les XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles.

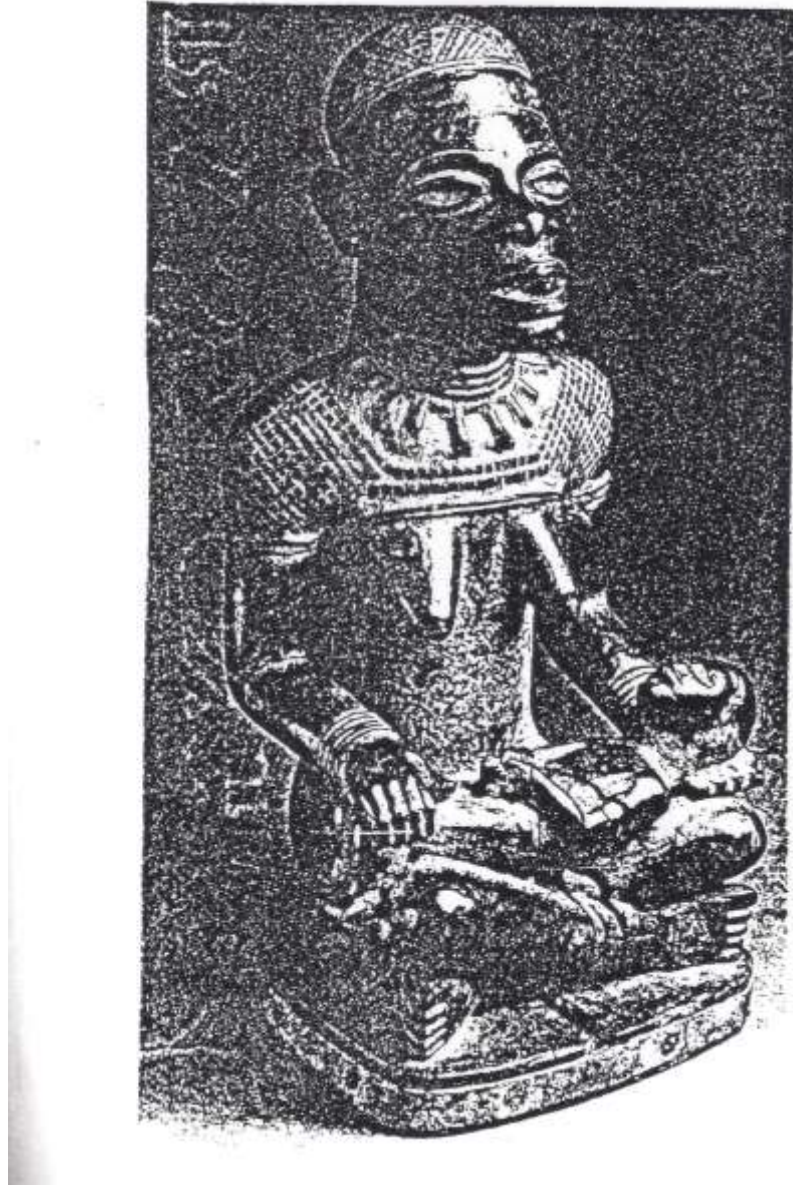
²⁶⁴ Georges Balandier, 1965, *op.cit.*, p. 238-239.

Photo n°3 : Figure funéraire de la mère et l'enfant, kongo



Source : D. Ngoïe-Ngalla, *op.cit*, p. 476

Photo n° 4: La mère et l'enfant, kongo



Source : D. Ngoie-Ngalla, *op.cit*, p. 477

Place centrale donc de la terre dans l'univers dondo et sundi. La terre, mère nourricière, mais qui prend une autre signification à partir du moment où elle est possédée en propre et mise en valeur par un groupe de filiation qui y investit toute sa sensibilité et son imaginaire. Une appropriation anthropologique où se réalise le lien fusionnel de l'homme avec sa terre. Ce lien est pensé à travers une cosmogonie qui peuple la terre de plusieurs entités considérées à la fois comme des entités bénéfiques et de force méchantes, nuisibles et destructrices.

De même, en nous appuyant sur la littérature orale des populations étudiées ici, on réalise que l'univers symbolique de la terre ouvre une fenêtre à travers laquelle on peut regarder afin de comprendre les raisons justifiant l'attachement formel de chaque groupe à sa terre. Rappelons cet aphorisme : *ni be fula mu sola na mutoto na ngudi, sola mutoto ; mudiambu ni wa sola ngudi wa baka mutoto hu wa muzikila ko*, si on te demande de choisir entre la terre et ta mère, choisis la terre, pour la raison que si tu choisis ta mère, tu n'auras pas de terre où l'inhumer et travailler. En fait cet aphorisme dit plus qu'il ne parle. Il inscrit la terre au centre de toutes les richesses que l'homme peut avoir. Et symboliquement, l'homme représente une partie de la terre de son groupe. Voilà pourquoi, dans ces sociétés traditionnelles kongo, toute personne décédant hors de sa terre devait y être retourné afin d'y être inhumé. Devenu *mukulu*, ancêtre, au bout de plusieurs générations, il constituera désormais, aux côtés d'autres composantes de la terre, le patrimoine foncier du groupe lignager. C'est ce qui fait l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE VI : LE PATRIMOINE FONCIER DU GROUPE LIGNAGER

A quelques exceptions près, chez les Dondo, les Sundi comme chez le reste des Kongo de la Vallée du Niari, la conception sociale qui préside à l'organisation de la terre du groupe est identique. La terre du groupe est patrimoine collectif. Tout un ensemble de principes la protège d'un éventuel morcellement.

Ce chapitre s'attache à faire le décompte des éléments composant ce patrimoine, à montrer l'importance sociale de chacun d'eux, et aussi à montrer que, certes protégé du morcellement, un individu peut cependant inscrire sa marque personnelle sur ce bien collectif et indivisible, en s'octroyant en quelque sorte des droits à l'intérieur du patrimoine collectif. Ces droits protègent le résultat ou le fruit de son activité de la convoitise éventuelle du reste des membres du groupe. Cette démarche personnelle est généralement suffisante pour interdire aux autres d'en rien faire, d'intenter quelque action contre lui. Créations personnalisées : les *mazumbu* et les *malonde*.

Les *mazumbu* sont des espaces taillés sur la terre du groupe par un de ses membres qui le met en valeur. Le *zumbu* (singulier) généralement est situé à une faible distance du village. Ce qui n'est pas le cas du *malonde* (pluriel *malonde*) toujours situé à bonne distance du village et généralement taillé sur des sites escarpés du patrimoine foncier du groupe.

Les terres du groupe comprennent un certain nombre de composantes dont le critère de classement est juridique, économique ou symbolique. On a ainsi, d'abord les arbres, puis viennent les *malonde* et les *mazumbu*, suivis des lieux d'inhumation, et enfin les étangs ou les biefs des rivières et les pistes.

I- Le patrimoine foncier de première ligne

Dans la perspective juridique, le patrimoine est l'ensemble des rapports de droit appréciables en argent, qui ont pour sujet actif ou passif une même personne juridique et qui sont envisagés comme formant une universalité²⁶⁵. Vu sous l'angle historique et anthropologique, le patrimoine est conçu à partir du postulat d'hérédité, au milieu d'un groupe bien connu constitué en corps de forces afin de protéger et d'assurer sa transmission. Ce corps de forces, on le sait, n'est complet que s'il se construit à partir de trois composantes indissociables : les ancêtres, les vivants et les sujets à naître. Le patrimoine communautaire est constitué par les *bimvuama bia nsi* (les richesses de la terre)²⁶⁶ où les arbres, les zones de pêche et de chasse et, pour leur symbolique, les cimetières, occupent une place privilégiée.

1-Une anthropologie juridique et sociale de l'arbre

Chez les Sundi et les Dondo, le rôle et le statut social de l'arbre sont éléments fondateurs du régime foncier. Dans ces deux sociétés et chez tous les Kongo de la Vallée du Niari, personne ne plante un arbre que dans un espace qui lui appartient. La présence d'un arbre dans un lieu témoigne donc de la possession en propre de ce lieu par celui qui l'avait planté.

Dans la coutume sundi et dondo, en plus de l'importance accordée aux arbres pour leurs fruits nécessaires à la vie, il y a l'ombre qu'ils procurent et qui rend possible le repos et la méditation, naturellement s'ils sont dotés d'un dôme confortable, la palabre a trouvé son espace²⁶⁷. Voilà pourquoi chez les Dondo et les Sundi planter et entretenir un arbre est resté jusqu'aujourd'hui un devoir et une exigence sociale. De ce point de vue, il nous est difficile de suivre Albert

²⁶⁵ Terré cité par J. F. Yekoka, 2005, « Patrimoine communautaire et perspectives touristiques au Congo Brazzaville », in *Espaces, patrimoines et politiques touristiques en Afrique centrale*, n° 25, FPAE, Yaoundé, Cameroun, p. 13.

²⁶⁶ J. F. Yekoka, 2005, « Patrimoine communautaire », *Ibid*, p. 14.

²⁶⁷ Oscar Milandou, E. O n°34, du 11 mars 2010 (au téléphone).

Sarraut lorsqu'il soutient gravement et terriblement qu'au sein des colonies françaises de l'AEF, les indigènes ont appris des colonisateurs le danger de la solution néfaste et paresseuse qui consiste à couper l'arbre pour avoir le fruit²⁶⁸. On sait que le rapport de l'homme à l'arbre est un rapport complexe, qui fait interagir le tangible et l'intangible, le diurne et le nocturne, le simple et le complexe, le saisissable et l'insaisissable. De sorte que certains arbres ont été associés à l'exécution de certains rituels. Le respect de l'arbre est donc total. Ce n'est donc pas, comme l'affirme Sarraut, des Blancs que l'indigène a appris à ne pas couper l'arbre de façon inconsidérée.

Dans les sociétés kongo de l'entre XVII^e et début XXI^e siècle, et auxquelles cette étude est consacrée, les populations – notamment les hommes – symbolisent leurs rapports anthropologiques aux arbres par des noms de personnes qu'ils se plaisent à leur attribuer. Généralement, ces noms sont des noms d'ancêtres, ou d'une partie de leur corps ; à moins que ce soient des noms en rapport avec la qualité des fruits que produisent ces arbres. Comme les toponymes, ces noms peuvent être porteurs de l'histoire du groupe.

Les noms des personnes attribués à des arbres traduisent la relation affective que l'homme entretient avec son patrimoine.

Mais si la société exige de l'individu de planter, il le fait en obéissant aux principes et aux règles du droit foncier : l'individu ne plantera son arbre que sur la terre de son groupe lignager. Ce principe a force de loi dans les villages : au nord comme au sud, à l'ouest comme à l'est de tout le pays de Boko-Songho. Une telle loi sous-tend l'interdiction formelle selon laquelle personne, sauf autorisation préalable des propriétaires, ne peut cueillir ou ramasser un fruit d'un arbre qui n'appartient pas à son groupe. Comparant l'arbre à la terre, Samuel Kidiba affirme à cet effet :

²⁶⁸ A. Sarraut, 1931, *Grandeur et servitude coloniales*, 12^{ème} édition, Paris, 2^{ditions} du Sagittaire, p. 132.

*Comme la terre, l'arbre en Afrique jouit d'un droit d'usage ou d'usufruit transmissible*²⁶⁹.

Concernant la discipline à observer par rapport à ce principe, les informations glanées dans les deux groupes ethniques kongo se recourent parfaitement.

A l'intérieur du groupe lignager ou villageois, deux cas de figure peuvent être distingués. Dans le premier cas, l'individu qui plante lui-même son arbre devient de ce fait le propriétaire exclusif de cet arbre, car celui-ci est le fruit de son travail : il a réalisé une mise en valeur effective de la terre collective. Cet arbre, il le transmettra à ses héritiers qui sont les membres de son groupe. Mais avant cette transmission qui est automatique dès la mort du propriétaire, ce dernier a sur son arbre le droit d'*abusus* effectif unanimement condamné pour ce qui concerne les autres biens collectifs. Par exemple les autres arbres qui auraient poussé naturellement, sans le concours de personne.

Le propriétaire de son arbre en vendra les fruits, s'il le désire. Mais il ne peut vendre l'arbre lui-même, car il pousse sur une terre où son propriétaire est seulement copropriétaire. La vente de l'arbre en question est en effet susceptible de générer des conflits plusieurs générations après, entre les propriétaires de la terre et l'acheteur de l'arbre qui est forcément un étranger et qui de ce fait n'a pas le droit de posséder un arbre poussant sur une terre qui ne lui appartient pas.

Le propriétaire de l'arbre l'entoure d'un certain nombre d'interdits. Tout le monde le sait. Les interdits qui protègent un arbre « ou un champ cultivé sont d'ordre magico-religieux : une amulette arrête [la main du voleur et du sorcier]. Fichée en terre ou pendue à une branche, l'amulette attirera le malheur sur tout intrus, sous forme de maladie ou d'échec²⁷⁰ ». Le fétiche ne protège pas

²⁶⁹ S. Kidiba, 2010, « L'arbre dans la loi coutumière africaine », in *Le fanion*, n°126 du 2 novembre 2010, p.12.

²⁷⁰D. Paulme, 1963, « Régimes fonciers traditionnels en Afrique », in *Présence Africaine*, nouvelle série trimestrielle, n°48, 4^e trimestre, Paris, Présence Africaine, p.119.

seulement les fruits de l'arbre, il est un second moyen que se donne son propriétaire pour assurer le contrôle de la terre. Ainsi, demander qui peut installer une protection (amulette) dans un arbre est un moyen de savoir qui possède un droit sur cet arbre et sur l'espace où il pousse.

Dans le deuxième cas, en revanche, tout arbre qui pousse à l'état naturel sur la terre du groupe lignager, même sur une parcelle de terrain occupé par un membre dudit groupe revient à l'ensemble des membres qui en jouiront pleinement. L'arbre n'est pas le fruit du travail d'une personne. Les membres du groupe lignager n'assurent que sa gestion. Sa protection contre de potentiels usurpateurs est du ressort de tout le groupe lignager.

A l'intérieur des villages, les habitants sont restés très regardants vis-à-vis des privilèges attachés à l'arbre ; et les droits qui en découlent restent en vigueur aussi longtemps que l'arbre vit. Voilà pourquoi planter un arbre est une opération réglementée.

Planter ou entretenir un arbre est formellement interdit à un étranger au groupe. Seul l'individu qui prend une femme dans un groupe peut planter un arbre sur la terre de ce groupe. Mais ce ne sera pas sans l'autorisation des aînés du groupe, *ba kuluntu*. Il ne versera ni offrande, ni redevance au groupe allié pour planter son arbre, de peur qu'il n'ait un jour la prétention d'avoir des droits sur la terre où il avait planté son arbre, conformément au principe : « qui plante un arbre s'approprie la terre ». Cette précaution met la société à l'abri de bien de conflits.

De toute évidence, l'appareil juridique relatif à l'entretien ou au plantage d'un arbre fut longtemps un facteur de stabilité et de cohésion dans les rapports quotidiens entre groupes à l'intérieur des espaces villageois. Au cours de cette longue période, l'arbre qui fut un souci permanent chez les Dondo et les Sundi, eut livré la société au désordre sans la protection du droit. Lorsqu'il avait grandi

et produit des fruits, il était objet de joie et d'une grande satisfaction. Il fallait donc le mettre à l'abri de la convoitise des sujets mal intentionnés.

Le devoir de planter et d'entretenir un arbre incombe à tout le monde. Aucune règle de primogéniture, aucun critère sexospécifique et générationnel n'est culturellement retenu : homme, femme, enfant, tout le monde est encouragé à le faire. L'enjeu reste ici non déterminant, dans la mesure où il n'existe, pour les membres du groupe, ni exclusion ni restriction des droits de planter des arbres. Tout le monde a les mêmes droits, personne n'est exclu de ce processus, comme cela persiste encore ailleurs en Afrique. Hesseling et Locoh qui citent N. Chavangi l'affirment si bien. Voici ce qu'elles disent du droit de la femme à planter des arbres au Kenya :

Comme le droit aux arbres est étroitement lié au droit foncier, il n'est pas étonnant que les droits des femmes aux arbres soient en général inégalitaires et mal définis. Quant au droit de planter des arbres, les femmes en sont habituellement exclues d'une part du fait qu'un tel acte est considéré comme un acte d'appropriation de la terre, mais également à cause de nombreux tabous dont cette activité est entourée. Une femme qui plante un arbre ne pourrait avoir d'enfants, son mari pourrait en mourir et le bois d'un tel arbre serait mauvais pour la construction²⁷¹.

Deux raisons fondamentales disqualifient ici la femme du droit de plantage des arbres : le droit d'appropriation de la terre, qui ne peut revenir à la femme, et le mythe de l'infécondité de celle-ci, au cas où elle s'obstinerait à planter des arbres, malgré les interdictions de la coutume. Chez les Dondo comme chez les

²⁷¹ G. Hesseling et Th. Locoh, 1997, « Femmes, pouvoir, société », in *Politique Africaine* 65. *L'Afrique des femmes*, Paris, Karthala, p. 10.

Sundi, hier comme aujourd'hui, le droit d'appropriation de la terre du groupe lignager n'appartient à personne. En ce qui concerne la terre, les femmes détiennent des droits plus larges par rapport à ceux des hommes. Seulement, elles limitent elles-mêmes leurs droits. Voilà pourquoi le nombre d'hommes propriétaires d'arbres est supérieur à celui des femmes. Le seul tabou qui pèse sur la femme dondo et sundi est celui qui lui fait interdiction de grimper à un arbre fruitier, sous risque que les fruits de cet arbre n'en deviennent aigres, à moins que l'arbre n'en soit frappé de stérilité. Les risques sont encore plus élevés si la femme y grimpe lorsqu'elle est en période de menstrues. Son sang chaud et impur pourrait entraîner l'assèchement de l'arbre²⁷². Depuis, le mythe s'est incrusté dans l'imaginaire populaire. Il est parvenu jusqu'à nous.

Mais à cause de sa riche symbolique, le palmier compte parmi les arbres les plus aimés des Kongo. Il est placé au sommet de leur hiérarchie. Il incarne la vie, l'abondance, la fécondité et le pouvoir. Il est au centre de l'univers social kongo. Voilà pourquoi G. Balandier parle d'une véritable civilisation du palmier chez les Kongo :

Une mention particulière doit être faite de l'exploitation du palmier. On pourrait parler en ce cas d'une véritable civilisation du palmier, tant cet arbre reste l'une des sources principales de revenus, fournit des matériaux pour l'architecture et l'artisanat, intervient (par le vin de palme) dans toute manifestation solennelle ou sacrée de la vie sociale comme dans les manifestations banales d'amitié et de coopération. Le palmier est un arbre « mâle » et, dans un certain sens, un arbre « noble » - arbre du chef qui ordonne de planter et régite les palmeraies naturelles tenues des ancêtres²⁷³.

²⁷² Julienne Kibondo et Pauline Koubela, E.O n°39 et 40, du 10 août 2009, village Loubindou, pays dondo.

²⁷³ G. Balandier, 1971, *Sociologie, Ibid*, p. 351.

Il serait bien curieux de rencontrer des terres d'un domaine patrimonial qui ne porte pas de palmiers. Ne rivalise avec lui, et tard venu (il n'existe pas sur nos terres avant la colonisation), l'oranger pour son intérêt économique. Voilà pourquoi, les demandes d'achat de terres où planter des orangers sont allées croissant entre 1976 et 1990 ; comme si l'oranger décuplait la valeur de la terre.

Cependant, l'attachement des propriétaires à leurs terres est tel qu'il s'est trouvé très peu de groupes pour céder à la tentation. Parce que pour eux, se souvenant du proverbe, la terre n'a pas de prix, elle ne peut donc être vendue.

Tableau n° 10 : Préférence des arbres mentionnés pour le contrôle de l'espace

Village	Priorité				
	1	2	3	4	5
Groupes d'hommes					
Nzangui	Palmier	Manguier	Safoutier	Oranger	Avocatier
Ntela	Safoutier	Avocatier	Palmier	Manguier	Oranger
Midimba	Palmier	Safoutier	Oranger	Manguier	Avocatier
Kibouessa	Safoutier	Manguier	Palmier	Oranger	Avocatier
Mpanga	Palmier	Manguier	Oranger	Safoutier	Avocatier
Kissenga	Palmier	Oranger	Safoutier	Manguier	Avocatier
Groupes des femmes					
Massinda	Safoutier	Oranger	Palmier	Avocatier	Manguier
Kingoma	Palmier	Manguier	Oranger	Oranger	Avocatier
Kissenga	Manguier	Safoutier	Oranger	Avocatier	Palmier

Source : Jean Félix Yekoka

2-Les *mazumbu* et les *malonde*

Nous revenons sur les *mazumbu* et les *malonde* dont nous avons signalé plus haut l'importance. Il existe des codes qui montrent la connaissance élaborée que les hommes en ont. Les *mazumbu* et les *malonde* sont des espaces nommés, proches des autres par leur composition physique et par les principes juridiques qui organisent leur gestion.

2-1-Les *mazumbu*

Coin d'une forêt ayant subi des aménagements de la main de l'homme sur une partie des terres du groupe, le *zumbu* (singulier) est une « propriété privée » taillée sur la terre du groupe. Il appartient en priorité à son créateur. Généralement, il naît et se développe à l'écart du village. Moyen et lieu de production, son propriétaire y veille comme à la prunelle de ses yeux. Il y prend volontiers son repos lorsqu'il décide de se délasser un peu. Espace gagné sur la forêt, son propriétaire l'a labouré longtemps, y a semé et planté des arbres qui maintenant l'abritent.

Il est remarquable que la femme y passe très rarement sur l'invitation de l'homme qui la charge du transport de fruits, de bois de chauffe ou de produits de cueillette. De plus en plus, le *zumbu* s'est spécialisé en production d'alcool (vin de palme), de liqueurs (liqueur d'agrumes, liqueur d'ananas), de bières (canne à sucre).

En pays dondo, pendant longtemps, le *zumbu* est resté le lieu privilégié pour la méditation par les joueurs du *ndara*. Le *ndara* est un petit instrument de musique de la famille des cithares ou de mamellophone. C'est un instrument de l'aristocratie dondo. Les traditions recueillies à cet effet soutiennent :

Le zumbu a permis à ceux qui savaient jouer le ndara de méditer sur les problèmes cruciaux de la société dondo. Il était en quelque sorte leur champ d'inspiration musicale ; ce qui a permis au ndara, dans cette société, de supplanter les autres instruments musicaux nés de l'industrie musicale kongo²⁷⁴.

Puisque le *zumbu* est taillé sur une partie de la terre du groupe lignager, les membres du groupe ont tous les droits d'accès au *zumbu*, alors que ces droits sont réglementés pour les affins et les alliés. Un membre du groupe qui va ramasser des champignons dans le *zumbu* de son « frère » n'a rien à redouter, ce qui n'est pas vrai pour un étranger. Taillé sur la propriété du groupe, le *zumbu* contient les esprits des ancêtres. Voilà pourquoi il est rangé parmi les grandes composantes du patrimoine foncier du groupe, puisqu'il contient des biens qui résistent à l'usure du temps : les arbres et bien d'espèces végétales précieuses à la vie du groupe : soit qu'on les utilise en médecine et en pharmacopée, soit qu'on les consomme comme aliments de bouche. Avec les *mazumbu* comme composantes essentielles du patrimoine domaniale du groupe, les *malonde*.

2-2- Le malonde

A la différence du *zumbu*, le *malonde* n'est pas une création humaine, même s'ils s'y déroulent des activités de transformation de la nature : agriculture, grande et petite chasse, pêche, sciage de bois, etc. Même s'il est devenu un moyen de production important, le *malonde* se situe généralement sur une zone tampon, entre les terres du groupe et les terres d'autres groupes.

²⁷⁴ Célestin Nsondé, E. O. n°17, du 8 août 2010, Boko-Songho centre.

Pour les Dondo familiers de l'altitude, le *malonde*, partie accidentée des terres du groupe, est espace qui se prête bien à certaines activités agricoles. A cause de la grande distance qui le sépare des lieux habités, il sert de lieu de stockage momentané des produits agricoles. Des huttes y sont dressées à cet effet et, abandonnant leurs villages, les Dondo y passent volontiers une bonne partie de l'année à faire la moisson.

3-Les étangs et leurs enjeux juridiques

Sources de revenus parmi les plus importantes, et en même temps espaces d'une haute valeur symbolique, les esprits chtoniens du groupe y séjournent, les étangs et les biefs de rivières restent pour les groupes lignagers des composantes importantes du patrimoine. Ils sont d'autant plus valorisés que les étangs et les biefs de rivières ne sont pas l'apanage de tous les groupes lignagers. On compte un nombre considérable de groupes lignagers sur les terres desquelles on ne trouve pas un seul étang et pas un seul bief de rivière. Cela fait pour eux un manque à gagner considérable.

Le défaut de ces moyens de travail dont généralement les rendements ne sont pas faibles est surtout caractéristique du terroir dondo, parce que les étangs et les biefs de rivières sont des réalités géographiques propres aux reliefs peu accidentés. Or, le pays des Dondo est tout en escarpement, tout en monts et en collines. Le nombre d'étangs et les biefs de rivières est huit à dix fois inférieur à celui des Sundi, leurs voisins.

Etangs ou biefs de rivières, sont biens si précieux qu'il arrive, en cas de conflit terminé par un meurtre, que le dommage soit payé en étang ou en bief de rivière, lorsque la partie lésée l'accepte. Elle se taille ainsi une propriété à l'intérieur d'une propriété. Une telle situation devient une source potentielle de

conflits, surtout aux générations successives, lorsque la cause qui la créa, avec le temps, s'est estompée.

La mémoire collective a gardé le souvenir de la querelle qui opposa, à la suite d'une situation de ce type, jusqu'à l'époque actuelle le clan *nsundi* de Boua-Boua au clan *mulundu* de Kinzambi. La justice avait tranché en faveur du clan *nsundi* qui avait subi le préjudice, en lui en attribuant l'étang au bord duquel le meurtre avait été commis. Le clan *nsundi* devenait ainsi propriétaire d'une partie des terres du clan *mulundu*.

Plusieurs générations après, les membres du clan *mulundu* réclamaient de rentrer dans la possession de leur bien, au mépris de la décision de justice qui avait tranché l'affaire quatre ou cinq générations auparavant en faveur du clan de *nsundi*.

Toujours sur le territoire sundi, un cas similaire, mais cette fois-ci au détriment du clan *kinanga* dont un membre fut assassiné par un membre du clan *kibwende* qui le surprit pêchant dans l'étang de son groupe. Le clan de la victime porte l'affaire devant la justice qui tranche en sa faveur, en lui attribuant l'étang où le meurtre avait été commis. La différence avec le cas précédent, c'est que les descendants du clan du meurtrier ne réclament pas une révision du procès.

L'impossibilité de transférer l'étang acquis, à l'issue du procès, sur la terre de nouveaux propriétaires soumet les anciens propriétaires à une règlementation extrêmement sévère. Et voici cette règlementation que naturellement les anciens propriétaires se jurent de respecter, mais sans gaieté de cœur et une énorme souffrance psychologique : défense de mettre pieds à l'étang et d'y pêcher sans autorisation de nouveaux propriétaires, défense ou interdiction formelle de cultiver dans les abords de l'étang, etc. Autant de mesures qui représentent pour le clan perdant un morcellement douloureux de son patrimoine. Et cela justifie les

tentatives de récupération de ces étangs par la force par les descendants des meurtriers d'hier.

En tant que patrimoine du groupe, l'étang fait l'objet de principes juridiques stricts, au même titre que d'autres composantes foncières déjà examinées. L'observation de ces principes est rigoureuse et les membres du groupe se doivent d'y tenir.

Personne n'ira pêcher à l'étang sans en avoir reçu l'autorisation des aînés du groupe. Celui qui passe outre ce principe, s'il est pris en flagrant délit, s'expose aux blâmes des aînés. S'il récidive, il encourt le risque d'avoir tout le groupe contre lui, car il a volontairement remis en cause l'autorité et les principes juridiques du groupe. Avec un peu de chance, il peut bénéficier de l'indulgence du groupe. En ce cas, le groupe le frappe d'une amende symbolique (*kikodi*) de quelques Calebasses de vin de palme. Mais s'il n'a aucune chance, – mais c'est plutôt rare – il s'attirera les foudres de tout le groupe. La gestion honnête de l'étang exige de tous ses propriétaires un consensus. Le chef du groupe lui-même n'est pas au-dessus de la réglementation, et il se garde bien de pêcher en dehors des périodes fixées par le groupe.

Si l'étang contraint le groupe propriétaire à l'observation rigoureuse des principes de sa gestion, il fait l'objet de sévérité plus draconienne à l'endroit des groupes étrangers. Tout individu extérieur au groupe propriétaire de l'étang, s'il est surpris en flagrant délit, s'expose à des poursuites judiciaires. Le chef de groupe du voleur, s'il manœuvre bien, peut demander et obtenir des propriétaires de l'étang un règlement à l'amiable²⁷⁵. Dans ce cas, un contrat (consensus) juridique (*mikele*) est arrêté en public. Les *mikele* consistent à annuler après procès le paiement à la partie adverse du dommage, ou du préjudice subi. Ils consistent en quelques présents symboliques faits par les vainqueurs du procès à une ou deux personnes étrangères aux groupes concernés par l'affaire. Les *mikele*

²⁷⁵ Benoît Nkebila, E.O n°27, du 3 juin 2009, village Nzangui, pays sundi.

tiennent lieu d'avertissement sévère. Un tel consensus judiciaire traditionnel fera l'objet, les générations à venir, de jurisprudence, *nzambila*, entre les deux groupes en cas de renversement de situation²⁷⁶.

4-Le cimetière

A cause de son caractère sacré spécifique, l'espace du cimetière taillé sur les terres du groupe est l'objet d'attention particulière. Il n'est pas comme l'étang lieu et moyen de production de biens matériels. Mais il est plus que l'étang pour ce qu'il représente : par sa monumentalité, sa visibilité et sa visitabilité, le cimetière est un bon moyen de rester présent dans la vie sociale²⁷⁷. Et peut-être la terre du groupe n'est-elle à ce point précieuse que parce qu'il y a un cimetière où reposent les esprits des ancêtres qui sont la force et la garantie de la terre du groupe ! Le cimetière est l'un des premiers espaces aménagés par le groupe après l'implantation du village. C'est le *mfumu* du groupe qui en indique l'emplacement, par rapport à l'orientation du village, toujours tourné vers le soleil levant. L'espace du cimetière sera orienté de même. De la sorte, la tête du défunt est placée face au soleil levant et ses pieds au soleil couchant.

L'ensemencement, en quelque sorte, des morts dans la terre du groupe la sacralise. Et cette dimension sacrée de la terre pèsera lourd dans les conflits relatifs à la terre, et la décision des juges. Comme élément de preuve irréfutable, les juges, en effet, demandent aux plaignants de leur montrer, en cas de litige, le cimetière du groupe.

Revenons sur l'exemple évoqué plus haut, où un groupe perd un étang existant sur ses terres à la suite d'un meurtre commis par un de ses membres sur une femme trop vite accusée de vol de poissons, et qu'en dommages et intérêts, la

²⁷⁶ Thomas Baboka et Janvier Nzoussi, E.O n° 37 et 38, du 27 juillet 2009, village Kabadissou, pays sundi.

²⁷⁷ J. Assmann, 2010, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, MdV éditeur, p. 55.

justice punit de l'expropriation de cet étang au profit du groupe de la victime. L'emplacement de l'étang, hors de la terre de nouveaux acquéreurs reste en fait, dans la psychologie de ses nouveaux acquéreurs, une propriété à soucis, puisqu'elle n'est pas placée sous la tutelle des esprits de nouveaux acquéreurs. Leurs esprits ne peuvent quitter leur siège, le cimetière, pour aller agir sur des terres n'appartenant pas à leur groupe. Même si un rituel consacre désormais l'appropriation de l'étang par ceux qui ont gagné le procès.

Nos sociétés ont depuis subi bien des changements. Cependant, la tradition en ce qui concerne le cimetière est restée immuable : le cimetière, espace sacré, ne peut pas être déplacé, ne peut se trouver en dehors de la terre du groupe. Sa délocalisation est possible, mais à l'intérieur de la terre du groupe. Ce qui n'enlève pas son caractère sacré au premier site où avait été établi le premier cimetière. Le groupe continuera à y aller, pour faire ses libations à la veille des décisions graves engageant le groupe, ou même pour appeler la bénédiction des esprits sur le groupe dans le cadre d'un projet agricole, etc.

Il s'en suit que les villages du groupe peuvent disparaître à la suite de graves épidémies qui entraînent une migration massive de leurs habitants ; mais le cimetière vivra toujours.

Avant le regroupement des villages par le colonisateur au début du XX^e siècle, le cimetière du groupe était établi à quelques centaines de mètres des habitations, à l'orée d'un bois. Mais en fait pas toujours. Tout dépendait de la volonté du groupe et de celle des esprits des ancêtres qui se montraient en songe pour dire leur préférence.

Un fait particulier du cimetière chez les Sundi de Boko-Songho mérite d'être élucidé. Les *bisi makaba*, groupes claniques et lignagers de l'actuel village Nzangui auraient, à une période difficile à déterminer, « enterré » leurs morts selon une tradition jamais connue ailleurs, c'est-à-dire chez les autres Kongo de

la Vallée du Niari²⁷⁸. Les membres de ce groupe clanique makaba, en effet, ne creusaient pas de caveau pour inhumer leurs morts. Ils les plaçaient debout contre les arbres dans la forêt de *kionso* qui leur tenait lieu de cimetière. On ignore si les arbres contre lesquels ces morts étaient placés avaient une particularité distinctive²⁷⁹.

Toutefois, on pense que les arbres à tronc épineux étaient évités. Même probablement pour les marginaux du groupe dont on pourrait penser que cela leur servirait de correction, même après la mort.

La nuit tombée, les corps étaient recouverts de la terre de termitière. Au bout de quelques jours, une termitière (*kisama, kikuku*) géante avait enveloppé les corps. La termitière devenait en quelque sorte le linceul et la fosse où désormais ces morts reposaient²⁸⁰.

Et pour les descendants de ce groupe, ces termitières, aujourd'hui, suffisent à elles seules à établir la preuve que la forêt de *kionso* leur appartient. Le cimetière joue ici une fonction éminemment juridique qui ne disqualifie cependant pas fonction symbolique première de monde ou village des ancêtres du groupe.

Ainsi, les morts, qu'on les recouvre de termitière à la surface du sol ou qu'on les place sous terre dans des fosses du même sol du groupe, le fait qu'ils reçoivent leur sépulture sur les terres du groupe suffit à sacraliser ces terres et explique que les vivants du groupe aient avec elles un lien de type mystique. Le cimetière clôture la liste des composantes foncières de première ligne. Il sert aussi d'arrière pont de mise en examen du patrimoine foncier de seconde ligne.

²⁷⁸ A Boua-Boua, en pays sundi, en revanche, le fait particulier jamais connu ailleurs est celui qui a consisté, pour le groupe Nsundi, jusqu'à la fin du siècle dernier, à enterrer leurs membres au petit matin, notamment au moment crépusculaire. Ces enterrements étaient précédés par un rituel où la danse *bingundungundu* était exécutée, pendant que les alliées (*kvesi*) du défunt étaient pourchassées et châtiées jusqu'à ce qu'elles se jettent entièrement à l'eau.

²⁷⁹ Jean Bruno Loutalamio, E. O n°19, du 24 septembre 2010, village Nzangui, pays sundi.

²⁸⁰ Dans les villages, les inhumations des dignitaires prenaient des allures de grandes fêtes. La poudre est distribuée, les pétroires tonnent et de graves musiciens tubent leurs cornes et de leurs trompettes d'écorces. Les fusils crépitent.

II-Le patrimoine foncier de seconde ligne

La saturation de l'espace en composantes foncières fait de plus en plus de la terre un bien à partir duquel les groupes dynamisent leurs rapports, renforcent leurs liens, et reprécisent l'intérêt particulier que peut avoir une composante foncière par rapport à une composante de même classe. Et pour les Sundi et les Dondo, pas d'illusion à se faire, le patrimoine foncier oscille entre les biens appartenant strictement à des groupes bien identifiés et des biens ouverts à l'ensemble de la communauté. Ces dernières composantes font partie du patrimoine foncier de seconde ligne.

De manière générale, ce qu'on appelle composante foncière de seconde ligne est constituée du bois d'anciens villages, des lacs communautaires, des rivières et des voies de passage.

1-La colonisation et le régime du territoire des *bwadi-bwala*

Les bouleversements induits par les mesures coloniales au début du XX^e siècle allaient entraîner bien de modifications dans les rapports de l'homme sundi et dondo à la terre et dans le statut du patrimoine foncier traditionnel. Le regroupement de villages a en effet conduit à l'apparition d'espaces appartenant non plus seulement à ses premiers propriétaires, mais à tous les sujets que la mesure coloniale avait regroupés sur les terres de ceux-ci. Ces espaces apparaissent sous la forme de massifs forestiers isolés les uns les autres et qui rompent sur certains endroits la monotonie de savane.

Sur ces terres, on rencontre aujourd'hui un type d'habitat particulier, les *bwadi* ou *bwadi-bwala*, qui se sont déplacés progressivement sur un grand espace, filant tantôt à droite, tantôt à gauche, tantôt en oblique et aménageant des espaces cultivés où s'étend aujourd'hui ce qu'on appelle forêts anthropiques.

Ces *bwadi-bwala* créés par des populations venant de tous les groupes lignagers possibles sont espaces ouverts à toutes ces populations. Et toutes ont des prérogatives et des droits sur ces espaces des *bwadi*. Ce qui est contraire au droit traditionnel qui limite l'accès à la terre à ses seuls propriétaires, c'est-à-dire aux membres du groupe lignager qui le tient en héritage de ses ancêtres. Dans les *bwadi*, nul n'est tenu de justifier le droit d'usufruit qu'il y exerce.

Il est vrai que le *bwadi* est ouvert à tout le monde, mais la présence des femmes y est dominante. On pourrait même dire que les *bwadi* sont des espaces en transition de féminisation depuis plus d'une cinquantaine d'années déjà. Elles viennent chercher au *bwadi* le complément de ce qui leur est donné sous forme de rationnement sur les terres de leurs propres groupes. S'agissant des hommes, se sont surtout les chasseurs et les récolteurs de vin de palme qui trouvent dans les *bwadi* leur intérêt. Avec les *bwadi* est soumis au même régime d'exploitation, les lacs situés sur des villages de regroupement colonial. Mais ils sont surtout un phénomène de la communauté *sundi*.

2- Les lacs

Les lignages installés dans les villages de regroupement proclamèrent d'utilisation commune tous les lacs situés sur les territoires de ces villages. Ils sont en quelque sorte les communaux de l'Europe médiévale. Des espaces ouverts à l'exploitation de tous les habitants du village ou de quelques uns d'entre eux. Les droits de propriété des lacs situés sur leurs terres se trouvent ainsi suspendus par le décret colonial qui en laisse la gestion et le contrôle au chef du village.

Les principes de la motivation des anciens n'ont jamais été clairement explicités par eux. Toujours est-il que les lacs devinrent espace d'intérêt commun à partir de leur décision. Les lacs *mukula*, *nsimba* et d'autres, par exemple, devinrent bien commun. Tous les groupes lignagers de la contrée étaient autorisés

à y pêcher exactement comme s'ils leur appartenaient en propre. Il faut peut-être partir de l'explication que c'est la générosité des propriétaires qui avait joué. Rappelons que, sauf les propriétaires des lieux, les personnes qui s'y trouvaient y avaient été installées de force ; et donc en principe n'avaient aucune prérogative sur rien qui existait en ces lieux.

De sorte que, lorsque le temps en est venu, ce n'est plus le *mfumu kanda*, le chef du groupe lignager, maître des lieux, qui donne l'ordre de pêcher, mais le chef du village nommé par l'administrateur colonial qui n'est pas forcément le maître des lieux. C'est lui qui s'adresse aux esprits des eaux, les gardiens des lacs. Il implore leur faveur afin que la partie de pêche soit fructueuse pour tout le monde. Il demande aussi aux génies de protéger chaque pêcheur contre une éventuelle agression physique d'origine mystique venue de l'extérieur. Après quoi, il fait des libations aux esprits des lieux. Ici, le représentant de l'administration coloniale n'assume pas une fonction administrative, mais un devoir hautement traditionnel auquel il ne peut se dessaisir en pareille circonstance.

Chacun pêche pour son propre compte. Heureux sont ceux qui sont venus en groupe : le père, sa femme, leurs enfants et leurs proches. La pêche est ouverte à tous, même aux étrangers qui, eux aussi, pêcheront pour leur propre compte. Sauf si l'engin de pêche qu'un étranger utilise ne lui appartient pas ; dans ce cas, il partage sa pêche avec celui qui lui a prêté son engin de pêche. Cette pêche communautaire se poursuit dans les biefs des rivières traversant les terres des villages de regroupement.

3-Les cours d'eau, *milaangu*

Ici, les mêmes principes qui organisent la pêche des lacs communautaires, organisent la pêche des biefs des rivières. La pêche ici aussi est ouverte à tous,

même à l'étranger. Et pas question de maître des lieux. La seule différence est dans les techniques de pêche. Les populations utilisent le barrage puis, avec des écopés, vident l'eau du tronçon barré, ou on empoisonne l'eau avec des substances végétales : *bumi*, *biluanga*, le *mbaka* des Bembé voisins et cousins des Dondo.

Il ne faut donc pas saisir les cours d'eau ici comme une frontière naturelle et métaphysique séparant deux ou plusieurs terroirs, un symbole matériel qui fixe les identités entre groupes : *wa sabuku milangu miole*, *wa mitatu wa ngana*, si tu traverses deux cours d'eau, le troisième appartient à autrui. Le cours d'eau sous-entend ici un bien commun à tous les groupes peuplant un espace donné, comme la lune et le soleil le sont pour toute l'humanité.

Photo n°5 : Des villageois de Kabadissou, Kinzambi et Manzakala pilant le produit de pêche



Photo n°6 : Un paysan exhibant un instrument de pêche, *nzamba*



Source : S. Kidiba, 2009

Photo n° 7: Mise en sac des feuilles de pêche pilées



Photo n°8 : Poursuite de l'opération de mise en sac du produit



Source : S. Kidiba, 2009

Photo n° 9 : Des villageois en route pour la rivière



Photo n° 10: Des villageois transportant le produit de pêche à la rivière



Source : S. Kidiba, 2009

Photo n° 11 : Des villageois pêchant dans la Loudima



Photo n°11 : Pêche communautaire bien rythmée



Source : S. Kidiba, 2009

4-Les routes dans le contrôle de l'espace foncier des groupes

L'espace qu'on appelle aujourd'hui district de Boko-Songho disposait, à l'époque précoloniale, d'un important réseau routier qui reliait plusieurs entités ethniques kongo (Manyanga, Sundi, Kunyi, Kamba, Yombe, Vili, Dondo, Bembe, etc.

Or la terre, on l'a vu, bien d'un tel prix, refuge de l'homme et moyen de production tellement exceptionnel que pour en garantir l'intégrité, pour en assurer la sécurité des biens, la traversée d'un domaine patrimonial était frappée des frais de péage. Et pour la protéger de toute souillure, l'on en empêchait l'entrée aux criminels, dans la crainte qu'ils n'y commettent quelques forfaits dont les conséquences sur la production seraient considérables.

Au sujet de ces péages, nous disposons de plusieurs témoignages issus des sources orales et recoupés par les sources écrites. Voici ce que rapporte Daniel Mabika dans son témoignage :

Au-delà de tout ce qu'on peut penser, notre environnement n'était pas toujours à l'abri des brigands. Or, tout le monde avait besoin d'être en sécurité lorsqu'il partait en voyage. Les propriétaires des espaces par où passaient les routes avaient en quelque sorte le devoir d'assurer la sécurité des personnes ainsi que celle de leurs biens. C'était une grande responsabilité, car il fallait craindre que des actes criminels ne soient posés sur son territoire : « musitu'aku wendila nzau nga hufwila'ndi nzau ko²⁸¹ ». Ce besoin de

²⁸¹ Proverbe kongo dont la traduction est : « Il est mieux que ta forêt soit un simple passage des éléphants, mais pas un lieu où ils viennent mourir ». Ceci veut dire que le groupe avait une mauvaise presse lorsqu'un meurtre ou quelque forfait se produisait sur son terroir.

*sécuriser les gens et d'assurer l'intégrité du territoire fut à l'origine des péages*²⁸².

Faisant prévaloir la liberté d'aller et de venir, Samuel Mpoungui, au contraire, justifie ces péages par des besoins économiques d'une société toujours déficitaire :

*Comme la richesse d'un clan ou d'un groupe lignager consistait aussi en biens divers qu'il fallait mixer et varier en tenant compte de leurs origines ethniques, les mfumu-za makanda (chefs des clans) ont trouvé, en quelque sorte, dans les routes qui traversaient leurs terres l'ultime occasion de trouver ces biens qu'ils ne pouvaient pas facilement avoir en dehors de cette opération d'élaboration de poste de péage. C'est une sorte de rançon routière, plutôt que d'impôt*²⁸³.

Le témoignage que nous donne Jean Loukanou ne fait référence ni au besoin de sécurité, ni à un souci collectif de satisfaction des besoins économiques, mais à l'envie de chaque groupe d'affirmer la souveraineté de son territoire devant n'importe quel individu. Toutefois, exception était aux gens dont les groupes partageaient culturellement le clan :

Au temps de nos ancêtres, chacun savait qu'il était souverain sur son sol. Et l'espace foncier contrôlé par chaque groupe lignager était le secteur privilégié où les membres du groupe affirmaient cette souveraineté, pas ailleurs. C'est comme ça

²⁸² Daniel Mabika, E.O n°1 du 17 avril 2002, village Kayes-Mbakou, district de Londela-Kayes (Département du Niari).

²⁸³ Samuel Mpoungui, E.O n°2, du 15 avril 2002, village Kayes-Mbonga, district de Londela-Kayes (Département du Niari).

qu'il faut comprendre l'instauration des péages qui consistaient en quelques biens symboliques²⁸⁴.

D. Ngoïe-Ngalla corrobore la tradition orale. Prenant pied sur Dapper (XVII^e siècle) qui avait écrit sur la foi de ses informations, l'auteur des « Kongo de la Vallée du Niari » rapporte :

Or, à partir de la côte, pour aller à Mbouka-Ntsongo, on traversait le pays des Suundi. Le roi et les dignitaires de ce pays percevaient forcément des impôts, des péages et des redevances de toute nature, pour la traversée de leur territoire²⁸⁵.

Ceux qui partaient de la côte étaient des Vili au service du roi de Loango qui les envoyait à Boko-Songho où se faisait l'exploitation du cuivre. Mais concernant ces frais de passage, ceux qui les prélevaient tiraient des meilleurs avantages plus que les marchands et les maîtres des mines de cuivre. La spéculation introduite par les Hollandais et les Portugais autour de l'exploitation de ce cuivre tant recherché jetait, de temps en temps, les pays dondo et sundi dans des troubles socio-politiques²⁸⁶.

Le préjudice causé aux propriétaires des terres par l'administration coloniale qui regroupe sur un même espace villageois des populations sans lien de parenté entre elles a pesé si lourd sur la conscience collective que la Conférence nationale souveraine (1991) due se dépêcher de revenir aux principes traditionnels qui liaient la terre à un groupe et en interdisait le morcellement et l'accès aux étrangers. Seulement, ce retour n'a pas été sans générer des conflits

²⁸⁴ Jean Simon Loukanou, E. O n°24, du 26 juillet 2009, village Kiteka, pays sundi.

²⁸⁵ D. Ngoïe-Ngalla, 2007, *Aux confins, op.cit*, p. 67-68.

²⁸⁶ D. Ngoïe-Ngalla, 2007, *Aux confins, Ibid*, p.68.

fonciers entre groupes, avec des conséquences inimaginables dès le départ. Après avoir examiné les régimes fonciers en confrontation dans l'espace d'étude et plus généralement sur l'ensemble du territoire congolais, le chapitre qui suit tentera d'analyser lesdits conflits fonciers, ainsi que le mode de leur règlement sur la base de l'arsenal judiciaire prévu par la coutume locale.

Cette partie répondait à trois questions : comment se présente le système de parenté chez les Dondo et les Sundi ? Quels sont les traits essentiels de l'organisation symbolique de l'univers dondo et sundi ? Quel est le statut juridique du patrimoine foncier face au groupe ?

Le statut juridique de l'individu, sa position sociale sont déterminés par le système de parenté qui régit le groupe auquel appartient l'individu. Notion complexe, la parenté est au bout du compte une longue chaîne de relations humaines où les maillons qui la constituent sont identifiés par rapport à leur terminologie et au lien des individus par rapport à la terre.

En ce qui concerne l'univers symbolique des Sundi et leurs frères Dondo, les membres du groupe tiennent compte du caractère pan-structuré du monde où univers des vivants et univers des ancêtres s'emboîtent étroitement et en permanence communiquent. Mais l'univers des vivants reste dépendant de celui des ancêtres. D'où la nécessité pour les vivants d'entretenir la relation en organisant des rituels à chaque moment, ou à chaque étape importante de la vie du groupe.

Le patrimoine foncier est propriété collective et indivise, il appartient aux vivants et aux morts du groupe. Il est à ce point sacralisé que le démembrer au profit d'un ou de quelques individus est sacrilège. Ce principe traverse toute cette étude, puisque nous allons encore le retrouver dans la troisième partie de cette même étude.

TROISIEME PARTIE :
REGIMES DE LA TERRE, CONFLITS
FONCIERS ET LEURS REGLEMENTS

La terre est une richesse inestimable pour le Dondo, le Sundi et leurs groupes d'appartenance. Chacun y inscrit ce qu'il a de plus important, voire de plus spécifique : son totem, ses noms, ses croyances, ses coutumes, ses divinités, etc. De la sorte, la terre n'est tout simplement pas une pourvoyeuse de biens, mais aussi un réceptacle de ses ancêtres, d'une partie de soi-même, de ses envies, de ses angoisses et de ses sentiments les plus sublimes.

Cette vision de la terre tant béatifiée avait conduit, à côté de tant de convoitises, de violences sourdes ou ouvertes, à la mise en place d'un dispositif juridique foncier suffisamment élaboré. Il vise la bonne gestion de la terre, son contrôle collectif et sa protection lignagère contre d'éventuels prédateurs. C'est la première idée-force que cette troisième partie tente de développer. Ce dispositif interdit l'appropriation individuelle de la terre du groupe, son aliénation et sa scission. Il souligne aussi son imprescriptibilité, en garantissant, pour le groupe, des droits individuels et collectifs.

Le respect de cette législation par l'ensemble des individus stabilisa pendant longtemps la société. Le système judiciaire mis en place travaille avec impartialité, car il compte en son sein des juges (*Nzonzi*) qui se situent au-dessus de la mêlée. Mais à la fin du XIX^e siècle, le colonisateur bouscule l'ordre ancien. Il introduit en AEF et en AOF une nouvelle législation foncière qui va à contre-courant des idéaux prônés par les coutumes locales. La juxtaposition et la superposition de ces deux régimes fonciers contradictoires jettent le feu aux poudres : dès lors, ils ouvrent une série de conflits fonciers dont les épisodes et les conséquences restent vivants jusqu'aujourd'hui.

CHAPITRE VII : LES REGIMES FONCIERS

Moyen de production des biens, dernier refuge de l'homme quand il est décédé, l'homme entretient avec sa terre un lien de coloration mystique. Sa fusion avec elle est totale. On comprend que le code juridique concernant la terre soit si tranchant. Il ne s'encombre pas de rhétorique inutile, même si tout ce qui a lien avec le foncier soit l'objet de la plus haute attention. Et cela se conçoit : les Dondo et les Sundi de Boko-Songho, nous l'avons vu, identifient leur histoire à celle de leur terre. Ils sont leur terre. Et personne ne souhaite vivre en dehors d'elle. Personne non plus n'est disposé à y laisser entrer des étrangers. C'est que depuis l'origine, la terre se trouve à l'épicentre du droit coutumier régulant les relations sociales entre groupes. Déjà, à l'intérieur de chaque groupe, le même droit dispose de quelle façon chaque membre du groupe doit en disposer. L'accès à la terre est rigoureusement réglementé.

Le respect de ce droit par les acteurs sociaux est si grand, relevant presque de la vénération de type religieux, que le droit foncier de l'univers dondo et sundi donne une impression d'immobilité depuis l'origine de ces groupes sociaux.

L'introduction et la juxtaposition au régime traditionnel d'un autre régime foncier dit « moderne », à la fin du XIX^e siècle, ont entraîné la coexistence d'une diversité des droits fonciers contradictoires. Ce chapitre se propose d'examiner les fondements juridiques de ces deux types de régimes fonciers. Il montrera par la suite les effets induits par la juxtaposition de ces deux droits, et tâchera d'éclairer la distinction que le droit coutumier fait entre le propriétaire de la terre *mfumu nsi*, et un l'usufruitier, *ntuka kongo*, qui a force d'être resté sur la terre qu'il exploite avec sa progéniture, lui qui est venu d'ailleurs, a fini en quelque sorte par en acquérir le droit de propriété, la distinction que le même droit coutumier fait entre le propriétaire de la terre, *mfumu nsi* et ce solitaire dont on ignore même d'où il vient, *mwisila*, mais qui s'est incrusté sur les terres d'un

mfumu nsi où il a fini par fondre dans le groupe propriétaire de la terre. Naturellement pas de problème pour l'étranger, *nzenza* dont on sait que, quelle que soit la durée qu'il mettra sur sa terre d'accueil, il est de passage.

I- Le régime traditionnel de la terre

En dépit des bouleversements sociaux induits par le contact de nos deux sociétés avec l'occident qui leur impose sa règle, l'essentiel des représentations du monde et des pratiques que celles-ci déterminent, n'a pas véritablement bougé.

Dans une société, surtout du type de celles que nous examinons ici, les changements s'inscrivent toujours dans la longue durée. Au point que, au début du XX^e siècle, des ethnologues et des anthropologues formulèrent la théorie de leur immobilisme²⁸⁷. De la colonisation de notre pays, fin XIX^e siècle à nous, il s'est écoulé un temps trop court pour entamer véritablement les fondements structurels des sociétés. Parce que, si elles ne sont pas des hypostases et des substances que le temps qui passe n'atteint pas, les sociétés et leurs cultures évoluent, mais lentement.

De l'appropriation de la terre par les groupes, de sa mise en valeur et des rapports de production développés sur cette terre par les membres du groupe propriétaire et les groupes entre eux, naquirent des droits relatifs à la terre. Des principes fixent chez les Dondo, les Sundi et plus loin, les habitants de l'aire culturelle kongo, les règles et le dispositif juridique relatifs à la terre : inappropriation personnelle, la terre est un bien collectif ; inaliénation ; interdiction de la morceler au profit d'un ou de plusieurs individus, seraient-ils du groupe. Des principes d'organisation sur lesquels il ne vient à l'idée de

²⁸⁷ Déjà, en 1830, Hegel stigmatisait l'Afrique noire en qui il ne trouvait aucun mouvement historique, aucun développement à démontrer. Et pour Eugène Pittard (1953), les races africaines, mise à part l'Egypte et une partie de l'Afrique mineure, n'ont guère participé à l'Histoire, telle que l'entendent les historiens. Ces auteurs voient chez les Africains noirs une certaine passivité historique. Ils ne trouvent aucune dynamique progressive dans ces races défavorisées. Cf. Joseph Ki-Zerbo, 1978, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, p.10-11.

personne d'y revenir. Peut-être tout simplement parce que la terre est sacrée. Cette vision que les Dondo et les Sundi ont de la terre pèsera lourd sur l'évolution de leur société et longtemps continuera à dicter leurs conduites et leurs comportements. A ceci s'ajoutent les droits sur la terre.

1-La terre ne s'approprie pas individuellement

La première garantie qu'offre le droit foncier traditionnel des sociétés étudiées ici est l'absence de l'appropriation privée ; les droits sur le sol, propriété collective, sont effectivement reconnus à chaque membre du groupe. Les Dondo et les Sundi excluent ainsi l'appropriation individuelle de la terre. La terre appartient à tous les membres du groupe. C'est une « chose corporelle²⁸⁸ », une matérialité qui tombe sous le sens. Dans son sens rituel, la terre est un legs ancestral²⁸⁹ au groupe tout entier. Dans ces conditions, au sein du groupe, personne ne peut dire : « *res mea est* », cette chose est à moi. Les règles de la propriété foncière sont simples, et tiennent en deux propositions essentielles : la terre appartient, de temps immémorial, à la collectivité lignagère, et non à l'individu ; il n'existe nulle part de terre « vacantes et sans maître », au sens où l'entend le droit européen²⁹⁰. De même, la terre est l'habitable des esprits qui ont fait alliance avec le groupe. Et pour plusieurs groupes d'Afrique subsaharienne, la terre est une divinité. Ce serait donc un sacrilège que de s'approprier d'elle, au sens propre du terme²⁹¹. La terre n'est pas susceptible d'appropriation par un individu, même si à l'origine c'est un individu qui l'acquiert. Mais dans ces sociétés, l'individu représente toujours un groupe, sans lequel il ne peut exister. C'est le groupe auquel il appartient qui donne sens et consistance à son existence. Et dans ces communautés précoloniales, où les solidarités traditionnelles travaillent en

²⁸⁸ G. Chouquer, 2010, *La terre dans la civilisation*, *Ibid*, p.141.

²⁸⁹ Th. Obenga, 1976, *La cuvette congolaise. Les hommes et les structures*, Paris, Présence Africaine, p.4.

²⁹⁰ P. Vennetier, 1968, *Pointe-Noire et la façade maritime du Congo-Brazzaville*, Mémoire ORSTOM n°26, Paris, ORSTOM, p.166.

²⁹¹ C. A. Diop, 1960, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, p.20.

permanence, ce sont des groupes sociaux qui occupent une terre (un terroir) et non des individus pris isolément. Ainsi, c'est presque un axiome de dire qu'au sein d'une terre habitée, l'individu n'est sans le groupe auquel il appartient. Cette relation qui visse l'individu à son groupe et à son sol découle de la nature même de l'organisation sociale en pays dondo et sundi de Boko-Songho, et par extension, chez toutes les communautés kongo de la Vallée du Niari et d'ailleurs.

Sur ce point, D. Ngoïe-Ngalla²⁹² a donné une interprétation du terme *kanda*. Selon cet auteur, *kanda* qui, en langue kongo est un terme du domaine ou du registre de la parenté signifiant groupe lignager ou groupe de filiation dériverait du terme *kanda*, pris au registre de l'anatomie humaine qui signifie la main. Or, la main n'est la main que prise comme un tout intégrant tous ses éléments constitutifs. Et aucun de ces éléments constitutifs n'a de sens que par rapport à l'ensemble. De sorte que chaque élément constitutif de la main annonce la main. Domesticquée dans l'aire culturelle kongo où elle est largement exprimée dans la vie sociale pour exprimer la parenté, la fonction symbolique de la main n'est cependant pas une spécificité des groupes appartenant à ce grand ensemble, elle est connue aussi ailleurs, notamment chez les Peuls du Sénégal :

La main, les doigts, (...), etc., selon qu'ils se présentent de telle ou telle manière, qu'ils ont telle ou telle forme, qu'ils font ceci ou cela, tous ces éléments sont parlants comme des signes révélateurs, car susceptibles de renseigner sur la personnalité des individus, sur la qualité faste ou néfaste des relations que l'on pourrait entretenir avec eux, ou de guider, selon certains facteurs, l'appréciation ou l'interprétation, positive ou

²⁹² D. Ngoïe-Ngalla, 2011, *Les lignes de force de l'histoire ancienne des pays de Mouyondzi : teke-laale, Beembe*, Paris, Bajag-Meri, p. 35.

*négative, de présage ou de gaaf qu'ils seraient censés pouvoir exprimer*²⁹³.

Mais dans l'interprétation du terme *kanda*, on comprend que la terre y joue la même fonction symbolique que la main, partie du corps qui ne peut réellement fonctionner que lorsque toutes ses composantes sont intactes et forment un tout organique.

De même, à travers la symbolique de la main apparaît en filigrane le sentiment d'unité qui affecte tous les membres du groupe. Ce sentiment a produit un impact psychologique considérable sur l'ensemble de la société. Et justement, à l'époque précoloniale et coloniale, le combat pour l'unité du groupe était le souci de chaque membre. Elle garantissait à l'individu la sécurité souhaitée par tous, de même qu'elle lui garantissait des droits sur la terre. La terre elle-même devait être bien tenue et sécurisée, car

*c'est d'elle que [par exemple] sont tirés tous les biens qui entrent dans la composition de la dot : vin de palme, manioc, poulet, cabri, tabac, poissons, arachides, courges, Calebasses, etc*²⁹⁴.

Et comme la terre constitue l'assiette nourricière du groupe, son lieu de sécurité où il puise, entre autres, les substances nécessaires de composition de la dot, il (le groupe) s'interdit formellement de l'aliéner.

²⁹³ I. Sow, 2008, *La symbolique de l'imaginaire. Dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et gaaf*, Dakar, éd. Ibrahima Sow, p. 93.

²⁹⁴ B. Courchinoux, (sd.), *Le droit coutumier congolais. Incidences sur la vie agricole*, Institut de Hautes Etudes de Droit rural et d'Economie agricole, p.44.

2-La terre du groupe est inaliénable et indivisible

Chez les Kongo l'appropriation individuelle, personnelle n'est pas envisageable. Il ne vient même à l'idée de personne d'y penser, à cause de la très forte idéologie du *kanda* et de la représentation qu'elle se fait de la terre. Tous sont copropriétaires de la terre ainsi que de tout ce qu'elle contient. Pour cela, personne, quel que soit son statut et son rang au sein du groupe lignager, ne peut disposer en propre tout ou partie de la terre. Car ce serait là une récusation formelle du principe du non morcellement de la terre, ou d'en aliéner une partie au profit d'un tiers.

Des arbres plantés par l'homme ou non, des accidents de terrains, des formations géologiques, une rivière, bornent les terres du groupe. De génération en génération, les aînés du groupe indiquent à leurs cadets les groupes avec lesquels ils partagent les mêmes frontières. Et en ayant la maîtrise des limites de la terre du groupe, les membres inscrivent en quelque sorte cette terre dans l'espace-temps. Mais plutôt que de s'inscrire dans la logique du temps, c'est dans la dynamique de la reproduction du groupe que les propriétaires de la terre s'inscrivent. Le principe de l'inaliénabilité et de l'inaliénabilité de la terre du groupe obéit à une vision du monde qui oblige la terre du groupe à pourvoir continuellement à leurs besoins. A ce propos R. Verdier rapporte :

La terre du [groupe lignager] est destinée à la reproduction du groupe, elle doit subvenir aux besoins de ses membres. En ce sens, elle est inaliénable, mais cette inaliénabilité n'est pas une limitation à l'exercice d'un droit ; elle est l'expression de sa fonction propre qui est de se transmettre à l'intérieur du groupe. Il est alors inutile de faire intervenir des considérations

*religieuses, comme la sacralité, pour justifier l'inaliénabilité*²⁹⁵.

C'est en partant de cette interprétation du rapport de l'homme et de son groupe à la terre que les Dondo et les Sundi considèrent que la terre est inaliénable. Il n'existe aucun principe juridique d'aucune juridiction prévoyant la possibilité de l'abrogation de ce principe.

Il arrive même que (et ce n'est pas rare) des membres d'un groupe, pour des raisons diverses décident de ne plus en faire partie. Et un acte juridique assorti d'un rituel de séparation sanctionne la terrible décision. Cependant, cette situation extrême ne remet pas en cause le principe de l'indivisibilité de la terre du groupe. Ils en conservent donc le droit d'accès. Ils sortent du groupe, mais ils ne sont pas expropriés. Alphonse Nsimba a une solide connaissance de la tradition. Il affirme :

*Le groupe n'est jamais à l'abri de la division, mais la terre reste indivisible et inaliénable. C'est elle qui met tout le monde d'accord*²⁹⁶.

Philomène Mamboueni²⁹⁷ ne le contredit pas. Au contraire, elle ajoute :

Pour quelque raison que ce soit, jamais depuis les ancêtres nous n'avons appris qu'un groupe a aliéné ou divisé sa terre.

A Esaïe Mbingou²⁹⁸ de compléter avec force détail :

²⁹⁵ R. Verdier, 1986, « Civilisations paysannes », *Ibid*, p. 12.

²⁹⁶ Alphonse Nsimba, E. O n°16, du 28 septembre 2010, village Boua-Boua, pays sundi.

²⁹⁷ Philomène Mamboueni, E. O n°7, du 5 août 2010, Boko-Songho centre.

²⁹⁸ Esaïe Mbingou, E.O n°29 du 21 avril 2002, village Nsoukou Bouadi, pays sundi.

La terre du groupe est comparable au sang qui circule dans le corps humain. Il satisfait chaque organe, chaque membre et chaque partie du corps. Tout le travail qu'il fait ne vise qu'un seul objectif : maintenir l'équilibre du corps qui est pour lui le support sans lequel il ne saurait être un élément vivifiant et agissant.

La terre du groupe est agissante par les esprits chtoniens et les esprits des ancêtres qu'elle contient. Autant la terre du groupe est perçue comme un tout indivisible, autant le groupe accepte de rester sous la domination complète des esprits de la terre ; au point où toute action du groupe ou d'un tiers ayant un lien fort avec la terre est précédée par quelques rites consistant à solliciter les faveurs des esprits de la terre. Par exemple, concernant le changement de l'habitat, Junod a raison d'affirmer que chez les Bantu, quand le village est transféré, le chef se rend le premier dans la nouvelle contrée ; afin de s'attacher le village, il doit avoir des relations avec sa femme et nouer quelques touffes d'herbe sur pied, que, le jour suivant, les habitants de l'ancien village viendront piétiner²⁹⁹.

Il ressort de tout cela que, en quelque sorte, le groupe vit dans sa terre et la terre dans le groupe de ses maîtres. C'est la fusion mystique dont nous parlions plus haut, où à la limite la terre et ses propriétaires ne font plus qu'un. Ce rapport d'identité ouvre aux propriétaires de la terre d'énormes prérogatives et des droits très larges. Toutefois, constatons que la législation coutumière donne une valeur égale indivisibilité et inaliénabilité de la terre ; alors que indivisibilité est un caractère traditionnel et fondamental de la terre, indivisibilité, elle, est fonction du degré d'intégration et d'organisation du groupe³⁰⁰ ; le collectivisme et les solidarités lignagers (hier très agissant) se réduisant davantage au niveau de la cellule résidentielle.

²⁹⁹ Junod, cité par R. Verdier, 1986, « Civilisations paysannes », *Ibid*, p. 10

³⁰⁰R. Verdier, 1961, « Féodalités et collectivismes africains », in *Présence Africaine* 4^e trimestre, n°39, Paris, Présence Africaine, p.96.

3-Les droits individuels au sein du groupe

Il est vrai que la terre du groupe ne peut être l'objet d'une appropriation individuelle ; elle est inaliénable et indivisible. Cependant, les biens produits ou acquis par chacun des membres du groupe restent des biens personnels : « maison, ustensiles, armes, habits, animaux, certains arbres, etc³⁰¹. ». Le producteur en dispose à sa guise. Nous sommes loin du collectivisme des Républiques soviétiques. Et cependant, la solidarité entre les membres du groupe joue à fond. En fait, personne ne produit pour soi seul. Il y a une solidarité culturellement exigée de tous les membres du groupe. Elle s'exprime à travers une affirmation populaire en milieu kongo : *kiaku kiani*, c'est-à-dire le tien, le mien ; ce qui est à toi est aussi à moi. Le chef du groupe y veille.

Il faut noter que, bien collectif certes, le groupe et ses membres n'ont cependant sur ce bien qu'un droit d'usus qui se transmet de génération en génération. Le droit d'abusus et de cumulus est un risque que nos populations se gardent de courir. Elles se limitent à cet aspect de leur droit dans la crainte de déboucher un jour sur une appropriation individuelle qui contredirait l'éthique et l'idéologie du *kanda* (groupe de filiation). L'appropriation personnelle faisant courir le risque d'un enrichissement personnel que seul le chef du groupe peut se permettre, et encore pas pour sa satisfaction personnelle mais parce qu'il a le devoir de la redistribution entre les membres de son groupe que certains auteurs appellent *cadets*, sans doute pour dire le rapport de subordination qui les lie au chef du groupe.

On saisit peut-être ici la raison du rapport de compétition qu'on observe entre oncle maternel et neveu dans nos sociétés sundi et dondo et plus largement kongo. Le neveu étant dans le système matrilineaire de nos populations, l'héritier

³⁰¹ Mgr J. Cuvelier, MCMXLVI, *L'ancien royaume de Congo, Fondation, Découverte, première évangélisation*, Paris, Desclée, p. 129.

direct du frère de sa mère, souvent impatient lui aussi de jouer un rôle, mais qu'il ne peut aussi longtemps que ce frère de sa mère reste en vie.

Toute cette réglementation juridique concernant la terre ainsi que ses modalités d'action se rapportent aux *mfumu nsi*, les hommes libres. Qu'en est-il alors du *ntuka kongo*, du *mwisila* et du *nzenza*, ces autres statuts sociaux ? Dans les sociétés étudiées ici, comment s'applique le droit foncier coutumier pour ces non-libres dont le statut spécifique à chacun d'eux est tributaire de son l'histoire ?

II-Le droit foncier traditionnel, le *Ntuka kongo*, le *Mwisila* et le *Nzenza*

Les sociétés kongo de la Vallée du Niari, dans le versant de leur coutume, avait élaboré, en rapport avec la terre, un corpus d'identités à partir desquelles le statut de chaque individu est déterminé au sein du corps social. En dehors de l'homme libre et de l'esclave, pour lesquels le rapport à la terre a déjà été analysé, le *Ntuka kongo* (terminologie renvoyant à l'étranger qui se donne une origine *ntoteliennne*), le *Mwisila* (le solitaire) et le *nzenza* (l'étranger) sont ces autres terminologies à la fois fournies et suffisamment élaborées qui viennent grossir les identités sociales au sein des groupes. Mais ces terminologies n'ont de sens que rapportées à la terre, puisque dans les communautés où on les trouve, le statut social de l'individu et ses droits se construisent selon qu'il est copropriétaire ou non d'une terre.

1-Le *Ntuka Kongo* et ses droits à la terre

Le *ntuka kongo* apparaît à la fois comme une réalité et un phénomène historiques difficiles à dater. Ses origines pourraient bien remonter au-delà du XVII^e siècle, d'autant plus que les traditions recueillies en pays sundi le situent avant le déclenchement de la traite négrière. C'est un phénomène social qui s'est construit

dans un contexte particulier des dynamiques migratoires. Impulsé par les solidarités, les alliances claniques ainsi que leurs avatars, le *ntuka kongo* est fortement enraciné sur l'espace dondo et sundi. A sa base, deux situations possibles. La première : des immigrants qui s'imposent dans le groupe de leurs hôtes et accèdent au pouvoir politique et foncier. La seconde : une femme, généralement en situation déliquescence dans son groupe d'origine. Celle-ci, récupérée par un autre groupe dont elle est liée au gré d'une relation ontologique des groupes se donnant les mêmes origines claniques, y évolue au même titre que les autres membres qui, eux, y sont soudés par des liens biologiques. Elle n'est pas esclave et, par conséquent, jouit des mêmes droits à la terre que le reste des membres du groupe auquel elle est intégrée.

Le chef de son nouveau groupe lui trouve un mari dans un autre groupe culturellement proche du sien. Sa postérité aura le statut de *Ntuka kongo*, un statut un peu difficile à déterminer au départ, d'autant plus qu'il fait de l'individu ni un esclave ni un homme libre au sens strict du terme.

Juridiquement, tout *Ntuka kongo* est libre. Psychologiquement il ne l'est pas. Les traditions recueillies en pays sundi révèlent que les *Ntuka kongo* développent un sentiment d'infériorité vis-à-vis de leurs parents par alliances. Les mêmes traditions soutiennent qu'au cours des siècles passés, maints groupes ayant aujourd'hui le statut de *ntuka kongo* ont reçu définitivement de leurs anciens alliés d'immenses étendues de terres sur lesquelles ils appliquent, comme des véritables *Mfumu*, les mêmes principes coutumiers qui régissent la terre : inaliénabilité de la terre ; indivisibilité de la terre ; inappropriation³⁰² individuelle de la terre et des droits individuels sur la terre du groupe. C'est dire que malgré la nostalgie de l'histoire qui pèse sur la conscience collective des membres du groupe à identité *ntuka kongo*, ceux-ci vivent leur indépendance et exercent leur

³⁰² En pays ngala, « gens d'eau », existent des cas de possession individuelle de la terre. Dans ces conditions, l'individu peut aliéner ou céder sa terre à une tierce personne. Cf. A. C. Ndinga Mbo, 2006, *Introduction à l'histoire*, *Ibid*, p.79-80.

souveraineté sur la terre qui est depuis, la propriété collective du groupe. Le phénomène *ntuka kongo* permet de comprendre par ailleurs que, les claniques des siècles passés avaient fini par réduire considérablement le degré d'autarcie entre groupes, même opposés significativement par la différence de leur écosystème. Se situant à l'échelle inférieure par rapport au premier phénomène, celui du *mwisila* n'a pas brisé le noble idéal d'alliances claniques amorcé depuis par certains groupes soudés par des liens ontologiques.

2-Le solitaire, *Mwisila*

Contrairement au *Ntuka kongo*, déraciné de ses terres d'origine, qui finit par en obtenir une nouvelle dont il jouit de tous les droits et sur laquelle il exerce toutes les règles juridiques, le *Mwisila*, lui, n'a pas de terre. Il est donc sans droits, si ce n'est un droit d'usage exercé sur les terres du groupe de son hôte. Généralement un homme, le *mwila* finit tout de même par trouver une femme avec le concours de son hôte, son ami. Il intègre parfaitement le groupe de sa femme. Là, sans être maître de terre, il obtient tout de même des droits suffisamment larges : faire des activités agricoles, la pêche et la chasse sur les terres du groupe de sa femme. Il peut même y planter des arbres. Avec quelques limites, il fait application de droit sur ses biens. Mais solitaire et du genre masculin, les droits du *Mwisila* sont vraiment limités dans le temps. Avec la mort qui met fin à ses droits, ses biens sont hérités par le groupe de la femme.

En règle générale, le droit foncier coutumier pèse lourd sur la conscience du *Mwisila*. Il est dans une situation de dépendance permanente et peut toujours être expulsé de la terre par ceux qui l'ont reçu :

*L'individu est mwisila sur la terre d'emprunt. Une fois retourné à sa terre d'origine, celle de ses ancêtres, il devient un Ntuka Kongo*³⁰³.

On comprend dès lors que le mot *mwisila* est polysémique, donnant lieu à un phénomène controversé. Il exprime à la fois le déracinement et l'enracinement sur une nouvelle terre, et le mouvement de retour au terroir, marquant un « ré-enracinement ». Seulement, les *mwisila* qui réalisent leur retour au terroir sont bien rares. Leur histoire personnelle reste souvent, pour la terre d'emprunt, un mystère jamais dévoilé. Personne, hormis eux-mêmes, ne sait d'où ils viennent, qui ils sont réellement et pourquoi ils ont quitté leur terre d'origine où ils devraient jouir de tous les droits à la terre. Ainsi campés le *Mwisila* et ses droits sur sa terre d'emprunt, qu'en est-il de cet autre étranger, le *Nzenza* ?

3-L'étranger, *Nzenza*

Selon la coutume des Kongo de la Vallée du Niari, l'étranger est cet individu qui n'appartient pas au groupe. Il n'a ni lien culturel, ni lien biologique avec les membres du groupe. Et parce qu'il est étranger, en principe, son séjour parmi ses hôtes est limité. S'il y est pour longtemps, il ne pourra avoir le droit de travailler sur leurs terres qu'avec le consentement du *mfumu kanda* qui lui montrera un espace à cultiver. Et, s'il est chasseur ou pêcheur, c'est de lui aussi qu'il obtiendra l'autorisation de chasser et de pêcher dans les forêts et les eaux du groupe.

Avant de pêcher ou de chasser, l'étranger donne d'abord unealebasse de vin de palme au chef qui, en en versant un peu au sol, présentera le nouveau venu aux ancêtres, *Ba kulu*, pour que sa pêche ou sa chasse soit fructueuse. Chaque fois qu'il tuera un gibier, il en donnera le cœur et le jarret arrière au chef qui le

³⁰³ Mafouana Raphaël, E.O n° 25 du 14 mars 2011, Brazzaville.

partagera avec son groupe. Les parties intérieures de l'animal seront consommées par tous les hommes du groupe, leurs affins et leurs alliés immédiats. S'agissant des produits agricoles, il en donnera les prémises et une bonne partie de la récolte au chef du groupe propriétaire de l'espace agraire. Celui-ci jouit du privilège des prémises. Il assure le partage du reste avec tous les membres de son groupe.

L'obligation pour l'étranger de donner du poisson, de la viande et le produit agricole au groupe propriétaire de la terre est révélatrice de la rigidité de la coutume. Elle est aussi révélatrice des principales limites des droits de l'étranger vis à vis de sa terre d'accueil où il exerce quelque activité. Refusant de s'encombrer de détails inutiles, le droit foncier coutumier a tout de même réservé une place à chaque catégorie d'individu au sein du corps social. Longtemps, il a permis l'équilibre entre individus au sein des groupes et dans les villages. Seulement, le colonisateur qui arrive en Afrique noire à la fin du XIX^e siècle, apporte un autre régime foncier qui nie l'existence du droit foncier traditionnel.

III- La colonisation française et la remise en question du régime foncier traditionnel

Jusqu'aux bouleversements induits par l'installation de l'administration coloniale, tel fut le statut de la terre appropriée par un groupe lignager. Une grande stabilité au total. L'ouverture de l'espace socioculturel kongo à l'occident à la fin du XV^e siècle, sauf là où les Européens, Portugais surtout, s'étaient fixés, n'avait apporté aucun changement au statut juridique d'une terre appartenant à un groupe lignager. Surtout pas chez les Kongo de la Vallée du Niari dont font partie les Sundi et les Dondo, territoire tout à fait périphérique et lointain par rapport à Mbanza Kongo, où s'étaient installés des occidentaux : prêtres missionnaires et commerçants portugais.

Tout change avec la prise de possession du Congo par la France qui s'approprie le territoire des indigènes par droit de conquête et ne reconnaît à ceux-ci de droit foncier que s'ils peuvent en apporter la preuve en exhibant un titre foncier que naturellement ils ne pouvaient exhiber étant donné qu'ils ne savaient ni lire ni écrire. Leur titre foncier reposait sur la mémoire, l'habitude et la coutume.

Bien entendu, en fait, des terres prises par l'Etat français, il s'agit, selon les textes, des « terres vacantes et sans maîtres ». Mais à la vérité, même non déclarée à l'autorité française, il n'existait nulle part de terres vacantes et sans maîtres. Seulement, l'Administration coloniale fit comme si ces terres étaient vacantes et les géra selon sa logique. Commence alors un long processus de révision du statut foncier des terres des indigènes.

1-Le dispositif du régime foncier colonial et son évolution dans le temps

Taillé en fonction des intérêts de la colonie, l'Administration met en place un régime de la propriété foncière jamais connu des indigènes. Ce régime est inspiré du régime de propriété foncière institué en 1858 dans la South Australia (Australie), sur l'initiative de Sir Robert Torrens, alors directeur de l'enregistrement³⁰⁴. Le *système de l'act Torrens* prévoyait la fourniture de titre, et, sur le plan pratique, il s'accompagnait de la division géométrique du sol et de sa distribution³⁰⁵.

Suivant l'évolution de l'histoire coloniale, notamment dans la gestion juridique et administrative du sol de l'AEF, trois périodes peuvent être retenues concernant le régime foncier colonial : 1899-1920 ; 1920-1938 ; 1938-1958. On

³⁰⁴ République Populaire du Congo, sd, *Brazzaville 1880-1970. Guide Histoire. Les bonnes adresses*, réalisation du Service Municipal de la Culture et des Arts, p.21.

³⁰⁵ G. Chouquer, 2010, *La terre dans le monde romain*. Anthropologie, droit, géographie, Paris, éditions Errance, p.44.

est parti, entre ces trois périodes, de la méconnaissance des droits fonciers aux indigènes à une reconnaissance progressive de ces droits aux indigènes par l'administration coloniale.

1-1-Méconnaissance des droits fonciers coutumiers par l'administration coloniale : 1899-1920

Durant cette période, les autorités coloniales françaises méconnaissent les spécificités, ou l'existence des coutumes foncières dans les territoires sous leur administration. Afin de réglementer le domaine public, le régime des terres domaniales, le régime forestier et le régime de la propriété foncière au Congo-français et dans le reste des territoires de l'AEF, le décret du 28 mars 1899 fut pris. En tant que texte juridique et législatif, il introduisit le régime de l'immatriculation, avec lui la notion de propriété. En fait, par la loi foncière coloniale de 1904, la France avait décidé de ne reconnaître comme légale que la propriété privée, personnalisée et dûment enregistrée³⁰⁶. Un décret du 24 juillet 1906 étendu dans toute l'Afrique introduisait le droit de l'immatriculation³⁰⁷.

Selon l'esprit de ce Code civil, on devient propriétaire de terre lorsqu'on l'a immatriculée. De ce point de vue, le régime du Code civil interdit l'exercice des droits fonciers coutumiers par les indigènes sur les terres qu'ils détenaient naguère. L'immatriculation est exceptionnellement obligatoire dans tous les cas de vente ou de concession en pleine propriété de terrains domaniaux ; dans tous les cas où les Européens ou assimilés se rendent acquéreurs de biens appartenant à des indigènes. Elle l'est aussi dans tous les cas où, après mise en valeur aux

³⁰⁶ C. Coquery-Vidrovitch, 1994, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, Desjonquères, p.112.

³⁰⁷ M. Niang, 2004, « La politique foncière au Sénégal : quelles perspectives pour les organisations paysannes ? », in *Participation paysanne et développement rural au Sénégal*, Dakar, Codesria, p.10.

conditions spécifiées par son cahier des charges, un concessionnaire acquiert la propriété des terrains concédés³⁰⁸.

Le décret du 28 mars 1899 fait vivre les droits de l'Etat français loin de la France sous la forme la plus brutale, en décidant en son article 11 que « l'Etat est présumé propriétaire de toutes les terres qui ne sont pas possédées en vertu d'un titre foncier d'immatriculation ou d'un titre régulier de concession³⁰⁹ ». Désormais maître du sol, l'Etat a le pouvoir de concéder les terrains ruraux en vue de la création d'exploitations agricoles ou d'entreprises d'élevage³¹⁰. En Afrique équatoriale française, l'expropriation des communautés paysannes avait commencé avec la distribution des concessions³¹¹. A cet effet, C. Coquery-Vidrovitch et H. Moniot affirment :

Les droits des Africains avaient été, dès l'abord, écartés, puisqu'ils ne connaissaient pas la propriété privée, seule admise par le code métropolitain... On s'appuya sur l'abondance relative des terres, sur le mythe de la fertilité des sols de la zone forestière, enfin, sur les densités très faibles des populations et leur mobilité pour ébranler la thèse des « terres vacantes et sans maîtres » dont la propriété revenait à l'Etat³¹².

Parce que relevant du capital privé, le concessionnat n'engageait plus la France à la mise en valeur de la colonie³¹³. Toutefois, la juridiction coloniale précisa qu'en accordant à une compagnie concessionnaire des territoires

³⁰⁸ A. Charpentier, 1910, *Codes et lois pour la France, l'Algérie et les colonies*, 14^e édition, Paris, Imprimerie et librairie générale de jurisprudence Marchal et Billard, p.1498.

³⁰⁹ E. Guernier, *Encyclopédie, Ibid*, p. 236.

³¹⁰ Annuaire du Gouverneur Général de l'Afrique Equatoriale Française, *Ibid*, p.147.

³¹¹ G. Lasserre, 1972, « Dynamique de l'espace urbain à Libreville. Réglementation foncière et morphologie des quartiers », in *La croissance urbaine en Afrique noire et à Madagascar*, tome 2, Paris, Centre National de la Recherche scientifique, p.743.

³¹² C. Coquery-Vidrovitch et H. Moniot, 1974, *L'Afrique noire des origines à nos jours*, Paris, PUF, 199.

³¹³ C. Coquery-Vidrovitch, 1972, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires (1899-1930)*, Paris, La Hayes, p.200 et suite.

domaniaux au Congo tous droits de jouissance et d'exploitation de ces territoires, l'Etat français voulut assurer à cette compagnie l'avantage de jouir seule du domaine concédé et le droit exclusif de récolter et d'exploiter les produits du sol³¹⁴. En 1897, la grande superficie du Congo s'était trouvée concentrée entre les mains du capital³¹⁵. Par exemple, la seule CPKN (Compagnie propriétaire du Kouilou-Niari) avait réussi à avoir environ 275.000 ha³¹⁶. Mais cependant, jusqu'en 1900, la politique du concessionnat n'eût pas dans la partie du sud des bons résultats comme avait été le cas dans le nord-Congo³¹⁷. Pour le cas précis de Boko-Songho, en dehors de SOFICO (Société de fibre du Congo) devenue un toponyme, aucune factorerie ayant l'étiquette d'un concessionnat, aucune société concessionnaire n'avait réussi à retenir l'attention des populations au point de bouleverser leurs structures.

Grâce à la nouvelle législation foncière et à ses importants gisements de cuivre, le pays de Boko-Songho a aussi connu un concessionnat minier. Ainsi, dès 1900, des droits miniers furent pris sur les gîtes célèbres de Boko-Songho dont les échos en Europe avaient entraîné de nombreuses missions d'études : Yangakubenza, Bunga, Zombo, Nganda-Longo, Pita, Kinganzi³¹⁸. Ces gîtes jusque-là exploités par les populations autochtones furent concédés, en 1921, à une société qui se constitua, « l'Afrique Minière Equatoriale »(AME)³¹⁹. En effet, toutes les sociétés cuprifères (CMCF, AME, CMCN, Congo-mines, etc.) constituées entre 1900 et 1929 et qui travaillèrent jusqu'en 1933 bénéficièrent de tous les avantages juridiques et économiques que leur reconnaissait le régime colonial métropolitain. Ce régime avait initié dans la colonie la notion de «

³¹⁴ Répertoire de droit colonial, p.108, cité par l'Union congolaise, p.22.

³¹⁵ H. Babassana, 1978, *Travail forcé, expropriation et formation du salariat en Afrique noire*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, p.115.

³¹⁶ P. Vennetier, *Pointe-Noire et la façade maritime*, p.206-207.

³¹⁷ C. Coquery-Vidrovitch, 1972, *Le Congo*, *Ibid*, p.200.

³¹⁸ A. C. Ndinga Mbo, 1979, *Le cuivre du Niari*, *Ibid*, p.162.

³¹⁹ A. C. Ndinga Mbo, 1979, *Le cuivre du Niari*, *Ibid*, p. 163.

domaine privé de l'Etat » et celle de la « propriété privée », pour tenter de légitimer la suppression du pouvoir de propriété des populations sur leurs terres.

Introduit par décret du 28 mars 1899, avec lui, la notion de propriété privée et transmissible, au sens européen du terme³²⁰, ce régime du code métropolitain permet l'organisation d'un service des hypothèques et de l'Etat, l'unique propriétaire de toutes les « terres vacantes et sans maîtres³²¹ », théorie et principe qui renforçaient le pouvoir colonial en matière foncière.

La théorie des « terres vacantes et sans maîtres » en AEF fut précédée, dans d'autres colonies françaises de l'AOF, par une autre théorie qui renforçait le pouvoir colonial : il s'agit de la théorie des terrains dits « vagues ». Cette théorie qui permettait à l'Etat français de disposer de terrains dits « vagues » est née à partir de l'arrêté de Faidherbe du 11 mars 1865. Par cet arrêté, « les indigènes devaient solliciter un titre régulier de propriété parce qu'ils étaient considérés comme des détenteurs précaires³²² ». En revanche, dans les colonies françaises de l'Afrique blanche, on a plutôt parlé de la théorie des « terres incultes », c'est-à-dire les « terres qui n'ont pas fait l'objet d'une mise en valeur depuis plus de dix années consécutives³²³ ». En Tunisie, cette dernière théorie des « terres incultes » bouscula d'autorité le principe juridique de la terre basé sur le droit coranique. Celui-ci distinguait deux types de terres : les « terres mortes », terres vaines ou vagues qui sont improductives et ne constituent la propriété de personne et les « terres vivifiées » par l'homme³²⁴.

Mais la théorie des « terres vacantes et sans maîtres » ne signifiait nullement, comme cela est parfois allégué, une méconnaissance chez les

³²⁰ P. Vennetier, 1985, « De la théorie à la pratique : code foncier et lotissements perou-urbain en R.P du Congo », in Nicole Haumont et Alain Marie (dir.), *Politiques et pratiques urbaines dans les pays en voie de développement*, tome1, Paris, L'Harmattan, p.199.

³²¹ FAO, sd., *La réforme du droit de la terre dans certains pays d'Afrique francophone*, Rome, FAO, p.12

³²² M. Niang, 2004, « La politique foncière », *Ibid*, p.11

³²³ J. -M. Ela, 1982, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, p. 97.

³²⁴ J. Poncet, 1974, « Statut foncier et rapports sociaux dans la Tunisie d'avant 1881 », in *Sur le féodalisme*, Centre d'Etudes et de Recherches Marxiste, Paris, Sociales, p.188-189.

colonisateurs des réalités africaines. J. B. Forgeron que cite Jean Suret-Canale affirme qu'en 1920, tous les auteurs coloniaux reconnaissent qu' « il n'y a pas un pouce de terrain qui n'ait son ou ses propriétaires » en Afrique tropicale³²⁵.

Le Conseiller J.B. Mockey résume bien la situation dans un rapport adopté à l'unanimité par le Conseil général de la Côte-d'Ivoire :

*Aucun mètre de terrain ne peut être considéré comme sans maître. Vacants ? Sans doute, mais le plus souvent momentanément, périodiquement, par le jeu des rotations de culture, par l'utilisation intermittente des pâturages, etc. Sans maître ? A coup sûr, non. Aucune terre d'Afrique ne peut être considérée sans maître*³²⁶.

En réalité, le pouvoir de l'administration coloniale ne se limitait pas à ce qu'elle appelait volontiers « terres vacantes et sans maîtres », il s'élargissait à l'ensemble des terres dont elle niait les droits à leurs propriétaires indigènes. En 1903, un arrêté célèbre de la Cour d'Appel de Bordeaux osa affirmer que le droit de propriété n'existe pas en Afrique. L'Etat français, en vertu du droit de conquête, hérite de toutes les compétences détenues par les souverains africains³²⁷. On imagine l'immense vague de mécontentement soulevée chez les indigènes par une mesure qu'à raison ils jugèrent injuste.

A plusieurs reprises (1904, 1907, 1920), une série de modifications durent être apportées au Code civil concernant la terre. Ces modifications aboutirent progressivement à une reconnaissance par l'administration coloniale, des droits coutumiers autrefois niés. Seulement, indiquaient les textes administratifs, cette

³²⁵ J. Suret-Canale, 1977, *Afrique noire occidentale et centrale. L'ère coloniale 1900-1945*, Paris, éditions Sociales, p.327.

³²⁶ J.B. Mockey cité par Jean Suret-Canale, *op.cit.*, p.327-328.

³²⁷ FAO, *La réforme du droit*, *Ibid*, p.14.

reconnaissance devait se faire à la suite d'une demande d'immatriculation au livre foncier des tenures.

Mais comme il fallait s'y attendre, aucun indigène, aucun groupe kongo ou non n'introduisit une demande de concession ou d'immatriculation. La conclusion de l'administration coloniale fut qu'aucun indigène n'était ni propriétaire ni même seulement possesseur régulier d'un espace foncier. En réalité, comme le remarque Pierre Daresté en 1908 :

*Les indigènes n'ont pas demandé de concession parce qu'ils avaient la conviction inébranlable de posséder un titre très supérieur à celui qu'on leur offrait, résultant du droit héréditaire, traditionnel et collectif à la famille*³²⁸.

Pour les Sundi et les Dondo, sociétés de l'oralité, l'introduction d'une demande de concession ou d'immatriculation était sans objet, puisque, ils en avaient une solide conviction, la terre et eux-mêmes ne faisaient qu'un. Et puis, la terre était leur première source de richesse et de revenus, l'objet et l'outil de travail par excellence. C'est que, dans ces sociétés, la terre représente le capital des sociétés industrialisées et capitalistes³²⁹.

Par ailleurs, chez ces Kongo et probablement chez d'autres populations africaines vivant d'elle, la terre est chargée de tant de symboles. Elle se trouve à l'intersection de l'idéal et du matériel. Dans ces conditions, comment s'en séparer ? Et on comprend que chez ces populations, la terre soit l'objet d'un appareil juridique impressionnant.

³²⁸ P. Daresté, 1908, « Le régime de la propriété foncière en Afrique occidentale française », in *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales*, tome XI, p.13.

³²⁹ J. Mouyabi, 1979, *Essai sur le commerce*, *Ibid*, p.67-71.

1-2-La période d'assimilation : 1920-1938

La difficile période de coexistence entre Blancs et Noirs qui s'ouvre au début du XX^e siècle, favorise tout de même, au milieu des tensions entre autochtones et étrangers, une mutation dans l'administration foncière par le colonisateur à partir de 1920. Les indigènes eux-mêmes ne sont pas restés les mêmes. Ceux d'entre eux qui sont directement en contact avec l'homme blanc épousent progressivement les contours de la culture occidentale. Ils évoluent, ainsi que le constate Albert Sarraut, ministre des colonies, dans le rapport du 12 décembre 1920 qu'il adresse à Monsieur Millerand, alors président de la République française :

Monsieur le président, le décret du 28 mars 1899 réglementant le régime de la propriété foncière en A.E.F réserve aux seuls Européens et indigènes naturalisés français le bénéfice de ses dispositions. Cette législation semble aujourd'hui devoir être modifiée. Depuis vingt ans en effet, la mentalité indigène s'est heureusement développée. L'habitat des centres urbains, en contact permanent avec les Européens a sans aucun doute acquis le sens de la propriété individuelle. D'autre part, le fait pour un indigène de demander une concession urbaine ou rurale et de la mettre en valeur est l'indice certain d'une certaine évolution que nous devons favoriser. Il semble par suite que le moment soit venu d'assurer aux indigènes la garantie que confère le régime d'immatriculation. Cette mesure se justifie de plus par une raison d'harmonie³³⁰.

S'inspirant de cette évolution, Sarraut proposa un projet de décret qui fut promulgué le 13 décembre 1920. Ce décret modifia les articles 1, 2 et 7 du décret

³³⁰ Document anonyme consulté à la Direction générale du ministère de la réforme foncière.

du 28 mars 1899. L'article 2 permet de constater les mutations opérées par l'administration coloniale :

*Les biens appartenant aux indigènes autres que ceux visés à l'article précédent et ceux possédés par les collectivités sont régis par les coutumes et usages locaux, pour ce qui concerne leur acquisition, leur conservation et leur transmission*³³¹.

Enfin, au terme de l'article 7, l'immatriculation devient facultative. Cet assouplissement du principe de l'immatriculation constitue un véritable tournant conduisant vers la reconnaissance des droits fonciers coutumiers. En fait, l'Etat colonial avait vite compris que le droit d'immatriculation, même partiellement destiné aux indigènes était inappliqué. L'évolution constatée par le colonisateur ne se limitait qu'aux indigènes attirés par la nouvelle vie des villes en création. Les populations rurales, elles, continuaient à être régies par leurs modes de tenures coutumières. Chaque groupe se considérait comme propriétaire de l'espace foncier approprié selon les procédures déjà évoquées. D'ailleurs, en dépit des divers amendements et diverses corrections, le Code civil du 28 mars 1899 est juste affaibli. Il reste en vigueur. Et ses effets négatifs continuent à perturber les populations, puisqu'un décret de 1935 donna des « terres vacantes et sans maîtres » une définition plus exacte qui récusait l'existence d'une propriété foncière chez les indigènes³³².

En effet, la politique coloniale s'inscrivait dans une stratégie globale consistant à introduire les principes modernistes du Code civil napoléonien en vue d'instaurer le régime de propriété individuelle. Mais si cette politique a réussi

³³¹ Décret foncier du 28 mars 1899 modifié par le décret du 12 décembre 1920, Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française, 1921, 105 (Hôtel de ville de Brazzaville).

³³² J. Suret-Canale, 1977, *Afrique noire occidentale*, *Ibid*, p.330

sur le plan des techniques de l'assimilation, elle a connu un échec auprès des autochtones restés fidèles à leurs coutumes :

Malgré les invectives et les initiatives répétées du Blanc pour amener nos aïeux à adhérer à la nouvelle vision de la terre qu'il voulait introduire, rien ne changea. Ses gesticulations n'étaient que sable mouvant, puisque nos aïeux restèrent fidèles aux règles coutumières organisant la terre³³³.

Dans un arrêté du 13 septembre 1926, le Gouverneur Général de l'Afrique Equatoriale Française, Antonetti multiplia les subtilités et les arguties juridiques, usa même d'une certaine délicatesse vis-à-vis des indigènes. Rien n'y fit. Pour ces populations, leurs terres étaient ce qui n'a pas de prix ; ce donc qu'on ne peut vendre. La terre est sacrée et ne peut être cédée que sous condition :

Les terres sur lesquelles les indigènes possèdent des droits de jouissance ou d'usage, ne peuvent faire l'objet de concessions que sous la réserve du paiement préalable d'une indemnité de déguerpissement versée par le bénéficiaire aux intéressés, dont le chiffre est déterminé de concert avec l'administration. Cette indemnité est indépendante des redevances exigées du concessionnaire³³⁴.

La reconnaissance par Antonetti des terres sur lesquelles les indigènes possèdent des droits, laisse malheureusement entier le problème des « terres vacantes et sans maîtres » dont l'administration coloniale continuait à imaginer l'existence. La mauvaise foi de l'administration continua d'alimenter les

³³³ Pierre Mbambi, O.E n°9, du 3 avril 2002, village Mankala, pays sundi.

³³⁴ Gouverneur général de l'Afrique Equatoriale Française réglementant le régime des concessions domaniales, Agence Economique de l'AEF, Paris, 1931, p.11, Archives de l'église catholique Saint François, Brazzaville.

contestations des indigènes. Pour faire face à ces contestations et permettre de réduire ou de résoudre les contradictions issues de l'application du régime foncier fondé sur l'immatriculation, l'administration coloniale créa un service chargé d'examiner les contestations en matière des droits fonciers. Rien ne fut réglé. Quel autre statut, se demandaient les populations, peut-être reconnu à des propriétaires de leurs terres qui n'ont aucune raison d'abandonner leurs droits héréditaires ? Le décret du 8 octobre 1925 tenta de trouver une solution intermédiaire à cette interrogation. Seulement, le texte ne s'appliqua qu'aux revendications individuelles. Excluant qu'elles fussent faites au nom des groupes. L'impact de la réforme fut ainsi limité, malgré l'extension que le texte eut par les décrets du 5 janvier 1931 et du 20 décembre 1933.

C'est le décret du 10 février 1938 qui apporta une véritable réforme destinée à une redéfinition du statut juridique de la terre en l'AEF. Ce décret fixe le mode de constatation des droits indigènes sur ce territoire. Promulgué par l'arrêté du 20 mars 1938, ce décret fait droit aux revendications des populations, propriétaires de leurs terres.

1-3-Reconnaissance coloniale des droits fonciers coutumiers : 1938-1958

Pour être en harmonie avec les coutumes locales, l'administration devait donc reconnaître intégralement les droits coutumiers. Cette reconnaissance s'est faite, à partir de 1938, à travers un ensemble de textes juridiques qui avaient atténué et corrigé définitivement les effets du décret du 28 mars 1899. L'arrêté promulguant le décret du 10 février 1938 institue, dans son article 1, le mode de constatation des droits fonciers indigènes en AEF³³⁵. Il confirme les prérogatives qu'exercent les communautés locales sur leurs terres. Le ministre des colonies T.

³³⁵ Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française, n°1, avril 1938, p.367 (Archives de l'Hôtel de ville de Brazzaville).

Steeg le fit savoir à Albert Lebrun, alors Président de la République Française dans le rapport qu'il lui adressa :

Divers textes sont venus, au cours des dernières années, permettre aux indigènes des territoires français de la Côte occidentale d'Afrique de faire constater leurs droits fonciers par un titre établi à peu de frais et suivant une procédure susceptible de s'adapter, autant que possible, à leurs règles coutumières. Cette question n'ayant pas été nettement réglée jusqu'à présent en AEF, il a paru au Gouverneur général de cette colonie qu'il serait opportun d'accorder aux populations équatoriales les mêmes facilités et les mêmes droits qu'à celles de nos autres possessions. Tel est l'objet de ce projet de décret ci-joint (...) et dont les dispositions essentielles reproduisent celles des décrets précédemment pris pour l'AOF, le Togo et le Cameroun³³⁶.

Ce rapport montre que les colonies françaises de l'AOF et du Cameroun avaient pris une longueur d'avance sur celles de l'AEF, dans la reconnaissance de leurs droits fonciers coutumiers. Réagissant à ce rapport, Albert Lebrun décida qu'en :

En AEF, lorsque la tenure du sol ne présente pas tous les caractères de la propriété privée, telle qu'elle existe en France, et lorsque les terres qui en font l'objet sont détenues suivant les règles du droit coutumier local, les détenteurs ont la faculté

³³⁶ J.O, n°1, avril 1938, *Ibid*, p.367

*de faire constater et affirmer leurs droits au regard de tous tiers*³³⁷.

Quelque dix-sept ans après la promulgation de l'arrêté du 10 février 1938, l'administration qui voulait une participation accrue des collectivités autochtones en vue de la croissance de la production agricole, ne recula pas dans son engagement de reconnaître les droits fonciers coutumiers. Elle se rendit effectivement compte que la notion de la propriété foncière est bien implantée dans la conscience collective des indigènes. Chaque indigène désire accéder librement à la terre qu'il cultive. Seulement, il est gêné par les obstacles posés par l'administrateur colonial. Pour ce faire, 'il lui faut détruire la présomption de propriété dont jouit l'Etat sur les « terres vacantes et sans maîtres » par une procédure spéciale³³⁸'. Conscient de ces ruminations indigènes, la puissance publique décida de réorganiser les questions foncières par le décret 55/58 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF³³⁹.

Cette réorganisation du régime domanial et foncier est donc la bienvenue, qui confirme solennellement et reconnaît, les droits fonciers fixés par la coutume. Comme le droit de propriété, ces droits peuvent désormais être librement exercés. L'article 3 du décret du 20 mai 1955 confirme les droits coutumiers exercés collectivement ou individuellement sur les terres, selon l'administration coloniale, non appropriées au regard des dispositions du Code civil ou du régime de l'immatriculation. Il précise que nul individu, nulle collectivité ne peut être contraint de céder ses droits si ce n'est pour cause d'utilité publique et moyennant une juste compensation³⁴⁰.

³³⁷ J.O. N°1, avril 1938, *Ibid*, p.367

³³⁸ Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française n°3, 1^{er} juillet 1955, p.879 (Archives de l'hôtel de ville de Brazzaville).

³³⁹ J.O. n°3, 1^{er} juillet 1955, *Ibid*, p.879.

³⁴⁰ J.O. n°3, 1^{er} juillet 1955, *Ibid*, p.880.

De même, les droits coutumiers autres que ceux définis à l'article 5 ne peuvent être immatriculés. Ils ne peuvent être transférés qu'à des communautés ou collectivités susceptibles de posséder les mêmes droits en vertu de la coutume³⁴¹... Cela fut ainsi jusqu'en 1958, où un autre texte³⁴² organisant le régime foncier et domanial du Moyen-Congo fut publié.

Le texte visait entre autres, la fixation du régime applicable en matière de reconnaissance, de constatation, de modification ou de transmission des droits coutumiers. Il précisait que les collectivités ou les individus qui exercent des droits sur le sol, en vertu des coutumes locales, ont la faculté de faire constater l'existence et l'étendue de ces droits. Ces collectivités ou individus ne peuvent être contraints de céder leurs droits, si ce n'est pour cause d'utilité publique et moyennant une juste compensation³⁴³.

On voit donc à travers ce texte que l'Assemblée territoriale issue de la loi-cadre de 1956 a précisé un certain nombre de principes issus du décret du 20 mai 1955³⁴⁴. Il fut le dernier de tous les textes juridiques réglementant la problématique foncière au Moyen-Congo.

2-Critique d'une justification d'un régime foncier colonial instable

Le régime foncier colonial, tel que développé, invite à une critique d'ordre général. Le dessein français en Afrique du XX^e siècle correspondait à une vision que l'occident paternaliste se faisait du continent africain ; une terre « où l'esprit n'a jamais brillé³⁴⁵ », aux dires de ses fils. Après de longs épisodes de traite négrière (XVI^e-XIX^e siècle), par ailleurs très difficiles, l'Afrique apparaissait aux

³⁴¹ J.O, n°3, 1^{er} juillet 1955, *Ibid*, p.881.

³⁴² Délibération n°75/58 portant organisation du régime domanial du territoire du Moyen-Congo.

³⁴³ Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française n°15, 1^{er} août 1958, p.283.

³⁴⁴ FAO, n°15, 1^{er} août 1958, *Ibid*, p.54.

³⁴⁵ C. A. Diop, 1987, « Apport de l'Afrique à la civilisation universelle », in *Actes du colloque international (Brazzaville, avril 1985). Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885*, Paris, Présence Africaine, p.43.

yeux de l'Europe orgueilleuse comme un vaste espace inorganisé, où l'homme vivait toujours sans lien juridique avec la terre. L'idée insolite de « terres vacantes et sans maître » ; de « terres vagues » et de « terres incultes » pourrait avoir pris essence dans cette vision idéologique de l'Europe (France) mercantile à la recherche des débouchés et des matières premières ; un occident européen en mal des ressources nécessaires pour son industrie et sa technologie.

Et si, comme dans la conception européenne, l'Afrique manquait des structures politiques solides, parfaitement organisées, la colonisation qui surgit dès la fin du XIX^e siècle était donc une chance inestimable pour l'humanité dans la mise en valeur des terres aux richesses fabuleuses, mais abandonnées, parce que manquant de maîtres. Dans cette interprétation, la confiscation des terres devient ainsi un simple droit d'occupation ayant pour raison d'existence la « mise en valeur de la colonie³⁴⁶ ».

En effet, la justification de la politique coloniale de spoliation des terres de quantités de populations endogènes a été faite par ses défenseurs, en s'appuyant sur la combinaison d'un certain nombre de raisons. Tantôt on a prétendu que les terres appropriées étaient des « biens des groupements vaincus³⁴⁷ ». Cette interprétation confère à l'Etat colonial conquérant et « victorieux » le droit d'organiser la nature et l'étendue du pouvoir de propriétaire dans la colonie. L'Union congolaise française s'est justement appuyée sur cette considération. Selon ses partisans, la création du « domaine de l'Etat » au Congo n'a fait que se conformer à une règle appliquée par toutes les puissances impérialistes métropolitaines. De ce fait, elle ne constitue nullement une entorse aux principes « universellement admis³⁴⁸ » en matière de conquête économique et politique. Ces partisans citent comme preuve, le cas de l'Angleterre au Canada, en Australie, aux Indes, en Afrique, en Océanie et aux Iles Fidji ; celui de l'Allemagne et la

³⁴⁶ H. Babassana, 1978, *Travail forcé, Ibid*, p.118.

³⁴⁷ R. Maumer, 1963, *Sociologie coloniale*, Paris, Gallimard, p.361.

³⁴⁸ L'Union congolaise française, cité par H. Babassana, 1978, *Travail forcé, Ibid*, p.117.

Hollande dans leurs colonies respectives. Tantôt on a avancé le mobile de « mise en valeur » de la colonie : dans cette justification, l'expropriation est considérée comme une mesure « salubre » pour les masses populaires autochtones. En ce sens que cette « mise en valeur » commerciale ou industrielle permettrait, selon eux, d'améliorer les conditions de vie « des indigènes³⁴⁹ ».

Marquant une rupture brutale avec les coutumes foncières des sociétés colonisées, cette conception explique l'âpreté des régimes fonciers modernes instaurés partout en Afrique anglophone, lusophone et française. Mais pour le cas précis de la France, son expansion extérieure et le type de régime foncier développé en Afrique, particulièrement en AEF qualifiée de « terre de l'épouvante » par Cameron, seraient une œuvre légitime qui avait pour finalité, la destruction d'une vieille légende du « Français inapte à la colonisation³⁵⁰ ».

Mais quelles que soient les raisons avancées par les partisans de la colonisation, l'action de cette idéologie a pour résultat l'appauvrissement des propriétaires des terres, puisque la rupture, la séparation brusque que le colonisateur opère entre ces propriétaires coutumiers et leurs terres se manifeste sous la forme d'une dépossession intégrale. Pour le paysan, la terre constitue son terrain de chasse, de pêche, de culture, de cueillette de matières premières pour la mise en œuvre de son industrie artisanale.

L'analyse des textes juridiques constituant le frontal du régime foncier appliqué dans ses colonies disqualifie la prééminence de toute idée de civilisation des peuples qu'elle traitait d'attardés : « la colonisation, au début, n'a pas été un acte de civilisation, une volonté de civilisation. Elle est un acte de force, de force intéressée³⁵¹ ». Seuls les intérêts économiques guidaient la France. Et la violence, nous l'avons vue, apparaît dans le régime foncier qu'elle impose comme un acte juridique normal. Contre cette vision juridique foncière, contre aussi cette Europe

³⁴⁹ H. Babassana, *Ibid.*

³⁵⁰ A. Sarraut, 1931, *Grandeur et servitude*, *Ibid.*, p.82.

³⁵¹ A. Sarraut, 1931, *Grandeur et servitude*, *Ibid.*, p.107.

égocentrique qui voit en l’Afrique aucune organisation politique sûre et efficace, Sékéné Mody Cissoko dit sans détour :

En Afrique, plus que partout ailleurs, il n’y avait pas de terres sans maître, il n’y avait pas d’hommes en dehors d’une communauté organisée. Mieux : l’ordre politique était dans la conscience de chaque membre de la communauté ! Il n’était pas spécifique, sui generis. Il était lié à la religion, à la morale, et ignorait souvent les contraintes extérieures pour obliger. C’est dire que l’Afrique noire avant l’« intrusion » coloniale était solidement encadrée par une multitude de souverainetés politiques³⁵².

Les thèses de l’occident européen sont donc irrecevables. Ce rejet se vérifie à travers un enchaînement des faits dans l’application du Code civil de 1899 introduit en AEF et en AOF pour régir les terres. En effet, hostiles au changement, surtout lorsqu’il s’agit de la terre, les sociétés locales ont résisté contre une vision foncière d’importation qui refuse de reconnaître les droits qu’elles exercent sur leurs terres depuis des millénaires. Réponse nihiliste donc des communautés autochtones : le Code civil ainsi que les textes gravitant autour de lui s’ouvrent à un cycle de révisions. Le puritanisme français recule devant l’intrépidité et la témérité des groupes lignagers, propriétaires des terres héritées de leurs ancêtres et des esprits chtoniens. Le régime foncier colonial a basculé de l’ignorance à la reconnaissance des droits fonciers coutumiers. Cette reconnaissance constitue un moment transitoire important qui introduit les questions foncières dans l’ère du Congo indépendant, à partir de 1960.

³⁵² S. M. Cissoko, 1987, « L’Afrique noire à la veille de la Conférence de Berlin », in *Actes du colloque international (Brazzaville, avril 1985). Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885*, Paris, Présence Africaine, p.81.

IV-Les décisions des pouvoirs publics concernant le régime foncier au- lendemain de l'indépendance

Les populations furent soulagées. Elles exultèrent. Elles recouvraient enfin leurs droits. Le désenchantement vint vite, puisque, l'indépendance à peine octroyée, les nouveaux maîtres agissant d'autorité remirent en cause les acquis de leurs propres concitoyens arrachés entre 1938 et 1958 à l'Administration coloniale. Ils exhumèrent les textes coloniaux du 28 mars 1899, du 13 décembre 1920, du 10 février 1938, du 20 mai 1955 et du 19 juin 1958. La Constitution du 8 décembre 1963, remplaçant la Constitution transitoire de 1958, proclame l'intangibilité de la terre et le sens du droit de propriété. L'article 8 de cette Constitution affirme :

Le droit de propriété est intangible. Nul ne peut être privé de son droit de propriété que pour cause d'utilité publique et contre dédommagement ou compensation dans les conditions prévues par la loi³⁵³.

L'Administration coloniale n'avait pas dit autre chose ! Mais en 1969, six ans plus tard seulement, comme s'il regrettait d'être allé si loin dans son élan de générosité, le législateur revient sur sa décision. Il proclama :

Sur toute l'étendue du territoire de la République Populaire du Congo, la terre est propriété du peuple. Tous les terrains nus ou mis en valeur, propriétés à quelques titres que ce soit des personnes physiques ou morales, appartiennent à l'Etat en tant qu'institution du peuple congolais. Les titres fonciers et les droits coutumiers sont

³⁵³ Constitution de la République du Congo. *Journal Officiel de la République du Congo*, n°29, 31 décembre 1963.

*abolis. Toutefois, chacun dispose librement du produit de la terre, fruit de son propre travail*³⁵⁴.

Contre le mouvement de l'histoire, ces textes allaient rester en vigueur jusqu'en 1982. L'application de ces textes limitée aux zones urbaines fit la chance des propriétaires fonciers des zones rurales. Ceux-ci continuèrent à inscrire leurs activités dans les principes de leurs coutumes.

1-Le statut juridique de la terre au Congo entre 1983 et 1991

La décade 1983-1991 n'apporta pas de changements substantiels. L'Etat continua à prendre des textes, mais qui restèrent sans effet, en dehors des agglomérations urbaines. Les ruraux refusèrent de les mettre à exécution. Mais, l'Etat avait-il les moyens de faire appliquer sa loi ? Au vrai, ces ruraux n'étaient nullement informés de l'évolution de la législation qui les concernait.

Afin de mettre fin à cette réalité des faits, afin de donner aussi au pays une symbolique forte de souveraineté nationale, au-delà de la Constitution de la République, une réforme foncière qui donne à l'Etat toutes ses prérogatives sur la terre est nécessaire. C'est dans cette perspective qu'est prise la loi n°52/83 du 21 avril 1983, portant code domanial et foncier. Elle réunit dans un texte unique des dispositions antérieurement distinguées : domaine public et domaine privé, régime foncier, expropriation pour cause d'utilité publique, classement et déclassement des immeubles domaniaux.

Le texte est une synthèse juridique présenté sous le sceau de domaine foncier. Il abolit la propriété privée des terres et des droits coutumiers, en donnant à l'Etat l'exclusivité des droits sur le sol. Et pour marquer une rupture forte entre

³⁵⁴ Constitution du 30 décembre 1969.

les textes juridiques des années antérieures, le législateur amorce le texte de 1983 par un article fort :

La terre est, sur toute l'étendue du territoire de la République populaire du Congo, la propriété du peuple représenté par l'Etat³⁵⁵.

Disposition péremptoire, presque brutale dans laquelle l'Etat s'arroge tous les droits et froidement en dépouille les propriétaires fonciers sans même une petite compensation. Le législateur a donc verrouillé de l'intérieur les prérogatives des groupes lignagers sur la terre. La terre étant désormais déclarée « propriété du peuple »,

personne ne pouvait [désormais] opposer à l'Etat ou aux collectivités locales, des droits fonciers ou coutumiers car l'Etat exerçait un contrôle général sur le secteur de l'économie privée, réglementant, en tant que de besoin, la jouissance individuelle ou collective de la terre³⁵⁶.

Par ailleurs, l'article 2 dispose que tous les titres fonciers obtenus selon le régime de l'immatriculation ainsi que les droits fonciers coutumiers sont abolis. Le colonisateur lui-même n'était pas allé aussi loin ! Les articles 161, 162, 163, 164, 165, 166 et 167 de la loi fixent des pénalités à l'encontre de ceux qui n'obtempéreraient pas. Les ruraux restèrent sourds à ce texte, puisque dans leurs milieux,

³⁵⁵ FAO, s.d, *Réforme foncière*, op.cit, p.59.

³⁵⁶ Pl. Mboumba-Mboumba, « Réflexion », *Ibid*, p.264.

*les règles traditionnelles continuent à s'appliquer ; la terre appartient à un lignage et chaque membre du lignage y a un droit d'usage gratuit. Ces terres sont inaliénables en principe et se transmettent selon le système de la parenté matrilineaire. C'est le chef du lignage qui est le chef de terre. Il en assure la gestion et la répartition entre les membres du lignage*³⁵⁷.

Mais en ville, le texte intégré au corpus d'anciens textes juridiques sur le statut foncier fut le bienvenu. Il se trouva des gens, en effet, pour occuper des terrains, au moindre prétexte, à la moindre occasion, s'autorisant du fait que la terre désormais appartenait au peuple ; ce qui n'alla pas sans poser de problèmes avec les propriétaires qui, malgré les dispositions du texte contre eux, avaient eu du mal à se faire à l'idée qu'il n'existait plus de propriétaire, en dehors du peuple et de l'Etat lui-même.

Il est remarquable que l'Etat ne prit aucune mesure contre des individus qui, soit naïveté, soit malice, prirent l'Etat au mot. Le slogan du parti-Etat était en effet, « tout pour le peuple, rien que pour le peuple ». C'est ainsi que, à Brazzaville, l'actuel quartier de *Simba pelle* (saisis-toi d'une pelle), domaine patrimonial d'un groupe lignager teke, fut joyeusement pris d'assaut au bout de quelques mois par des individus arrivés de toutes parts. Ces mêmes individus de ville étaient disposés à faire de même sur les terres de leurs villages d'origine.

Informés de l'existence de telles intensions chez certains membres de leur diaspora, les ruraux, traitant l'Etat d'usurpateur, se préparèrent à l'affrontement. En tout cas, chez les Dondo et les Sundi, ce fut l'état d'esprit d'un certain nombre de villages : Minga, Mankala, Nkengué, Mpanga, Nsoni-Zau, Kala-Boutoto, Mayanama, Mpanga, Loudima, Kingondela-Nsanga, etc.

³⁵⁷ République Populaire du Congo, 1983, *Projet de développement rural de la région de Montsoumba-Haute vallée du Niari*, Paris, éd. Etienne Julien, p. 19-20.

2-Le statut de la propriété foncière entre 1992 et 2006

La Conférence nationale souveraine (1991) travailla à mettre de l'ordre dans une législation de la propriété foncière qui n'arrêtait pas de se contredire. Les propriétaires lésés allaient donc retrouver le sourire ; la Conférence nationale fit droit à leurs revendications. Elle vint à temps pour éviter le drame dans lequel le pays aurait probablement plongé si cette loi scélérate pour les uns, c'est-à-dire les villageois, providentielle pour les autres, les citoyens n'avait pas été abrogée par elle.

En ville, l'omniprésence et l'omnipotence des propriétaires fonciers sur les différentes scènes de gestion et de contrôle de l'espace se signalent avec vitalité depuis une vingtaine d'années. Le regain de tensions entre pouvoirs publics et propriétaires fonciers est à imputer aux contradictions issues des dispositions Constitutionnelles de 1963 et de 1969, et des résultats de la Conférence nationale souveraine de 1991 sur les questions foncières³⁵⁸.

Revenant sur le rôle décisif joué par la Conférence nationale souveraine concernant les tenures foncières, Robert Ziavoula fait remarquer que :

Si [depuis 1969] la terre était [devenue propriété du peuple représenté par l'Etat] les fonctionnaires en charge de ce dossier n'avaient pas tenu compte de la nouvelle donne politique tracée lors de la Conférence nationale souveraine. La question foncière était au centre des débats et avait suscité la mise en place de plusieurs commissions. Au cours de ces débats passionnés, les propriétaires fonciers avaient eu recours aux services des « cadets » lettrés, conseillers au Conseil Supérieur

³⁵⁸ J. F. Yekoka, 2010, « Pratiques urbaines et imbroglio spatial. Brazzaville de la fin de la période coloniale au début du XXI^e siècle », in *Afrique et développement*, vol. XXXV, n°3, Dakar, Codesria, p.73-74.

de la République, pour revendiquer la restauration de leurs droits spoliés³⁵⁹.

Sur le plan juridique, cette reconnaissance s'était fondée sur un ensemble de textes complémentaires des uns des autres. Le premier de ces textes est la Constitution du 15 mars 1992 qui, dans son article 30 garantit intégralement la propriété et le droit de succession contre les dispositions de 1969 ; l'Etat cessant d'être le propriétaire exclusif de la terre. Cette disposition conforte celle du Référendum du 20 décembre 1992, en son article 9 :

*La propriété et le droit de succession sont garantis.
La propriété est un droit inviolable et sacré. Nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste indemnisation préalablement définie.*

Légèrement modifiée, cette disposition sera reprise par la Constitution du 20 janvier 2002, en son article 17 :

Le droit de propriété et le droit de succession sont garantis. Nul ne peut être privé de sa propriété que pour cause d'utilité publique, moyennant une juste et préalable indemnité, dans les conditions prévues par la loi.

Tout en paraissant hésiter à sa mise en application, peut-être parce que l'Etat sent la nécessité de ne pas bousculer des traditions millénaires qui ont

³⁵⁹ R. Ed. Ziavoula (dir.), 2006, « Les scènes foncières de Brazzaville », in *Brazzaville, ville à reconstruire*, Paris, Karthala, p.248.

besoin de beaucoup de temps pour évoluer, cette disposition constitutionnelle sera reprise presque intégralement par la loi n°10-2004 du 26 mars 2004 à l'article 6 :

Le droit de propriété sur le sol est reconnu aux personnes physiques et morales de droit privé.

En effet, les articles 33 et 35 de la même loi n°10-2004 du 26 mars 2004 disposent que « l'établissement et la garantie des droits fonciers coutumiers résultent de la délivrance à leurs titulaires, agissant pour leur compte ou pour celui du groupement ou de la collectivité propriétaire, de titre foncier, consacrant leur droit de propriété » ; « la constatation et la reconnaissance des droits fonciers coutumiers en tant que droit de propriété relèvent d'organes ad hoc instaurés au niveau local ».

En dehors des zones urbaines, ces dispositions, nous l'avons vu, ne trouveront pas écho dans les zones rurales dont les mentalités prises dans une longue tradition et des vieilles coutumes ont du mal à comprendre les dispositions du droit écrit qui est loin de leur culture et de leur vision du monde.

En fait, le problème qui se pose ici est celui de l'incompatibilité entre deux systèmes juridiques : d'une part, le système juridique de l'Etat moderne qui est d'importation, par ailleurs évolutif, d'autre part, le système traditionnel, hostile au changement, et que le droit moderne forcément heurte de front. Ces pesanteurs du droit coutumier paraissent encore avoir de beaux jours devant elles. C'est ce qui semble expliquer que depuis la loi n°10-2004, presque chaque année l'Etat se voit contraint, pour briser les résistances, de prendre de nouveaux textes, et c'est pour cela qu'il a fini par créer un ministère de la réforme foncière et du domaine public qu'on voit tous les jours partir en campagne pour expliquer des dispositions de loi à des populations qui toujours semblent n'avoir jamais rien compris à ce que veut ce ministère. En tout cas, on ce qui concerne le problème foncier, le passage de

l'Ancien (la tradition) au Nouveau (la modernité) ne paraît pas se passer sous les meilleurs auspices ; l'Ancien résistant toujours au Nouveau et le rejetant sans cesse.

En somme, depuis l'introduction et l'application du code civil au Congo en 1899, la terre est entrée dans une série de ruptures historiques. La superposition et l'imbrication des droits, l'un coutumier, et l'autre moderne gênent considérablement le statut juridique de la terre dans le pays étudié et ailleurs. Bousculant les vieilles traditions enracinées dans la conscience collective, cette juxtaposition des droits où la puissance publique cherche à s'imposer, les mutations contemporaines auxquelles le pays de Boko-Songho s'est ouvert y ont accéléré les conflits fonciers.

En ville, où on assiste à la démonstration de force par la puissance publique, « les rapports juridiques liant le citoyen à la terre qu'il occupe varient en fonction du statut officiel de la terre³⁶⁰ ». La mobilisation du sol se comprend dans un jeu de miroir d'aspirations finement localisées et d'ajustements nationaux. Le rapport patrimonial des citoyens à la terre nous renvoie au développement administratif de l'Etat, et aux dynamiques politiques³⁶¹ de la société congolaise. Ainsi donc, malgré la force d'interprétation administrative et gouvernementale des textes juridiques anciens ou normes techniques nouvelles, l'Etat régalien sous-utilise l'espace foncier urbain arraché à leurs anciens propriétaires qu'il flagelle à tour de bras. Et les villes congolaises donnent l'impression générale d'être condamnées à un défaut total d'investissement. L'attitude des pouvoirs publics à aller en guerre contre les propriétaires fonciers peut s'analyser dans la philosophie du « grilleur d'arachides ». A cet effet, un proverbe bien connu des Kongo dit : *munkangi nguba ka dia kinkoto ko*, celui qui

³⁶⁰ G. Hesseling, 1992, *Pratiques foncières à l'ombre du droit. L'application du droit foncier urbain à Ziguinchor*, Sénégal, Leiden, A.S.C, p. 98.

³⁶¹ M. Bertrand, 1994, *La question foncière dans les villes du Mali. Marchés et patrimoines*, Paris, Karthala/ORSTOM, p. 10.

grille des arachides n'en mange pas les mauvaises graines. Cette autre parabole africaine dit : « l'on ne regarde pas dans la bouche de celui qui grille des arachides³⁶² ».

Ces deux apophtegmes qui, à la vérité, ont le même contenu, n'ont leur sens que rapportés à une certaine représentation des attributs du pouvoir politique. Griller l'arachide suppose qu'on a un certain pouvoir d'en mesurer la teneur au moment de la cuisson. Symboliquement le grilleur renvoie à l'Etat et l'arachide à la terre. L'acte de griller et la bouche qui goûte supposent l'étendue des privilèges que le grilleur, l'Etat, a sur les terres qu'il croit relever de son seul pouvoir ; pouvoir sans lequel il ne saurait affirmer l'intégrité du territoire et l'intangibilité de ses frontières nationales. En termes clairs, l'Etat s'arroge volontairement le monopôle d'abuser des terres, en dégageant, avec ses moyens coercitifs, ceux qui peuvent tenter de lui tenir tête.

Cette dernière explication éclaire celle du grilleur qui ne mange pas de mauvaises graines, c'est-à-dire que la puissance publique n'est pas attiré par des espaces fonciers médiocres par leurs étendues, mais de toutes les terres qui lui permettent d'affirmer la souveraineté nationale qu'elle croit incarner. Il refuse d'amener les propriétaires fonciers coutumiers sur le terrain de la fiscalité où il se verrait reléguer au second plan dans la gestion foncière, malgré d'énormes capitaux que peut générer l'impôt foncier. L'Etat, seul capable d'animer et d'ordonner le développement apparaît ainsi comme la forme nouvelle de l'esprit tutélaire à l'échelle des communautés ethniques sous son autorité. Dans une société hostile au changement, surtout lorsqu'il s'agit de la terre du moment où y reposent des ancêtres tutélaires, les propriétaires fonciers coutumiers dénie à l'Etat le pouvoir sur la terre dont il dit être l'avatar. Une telle attitude augmente les tensions et les conflits fonciers. C'est l'objet du chapitre qui vient.

³⁶² F. Akindès, « La Côte d'Ivoire depuis 1993 : la réinvention risquée d'une nation », in *Côte d'Ivoire. La réinvention de soi dans la violence*, Dakar, Codesria, p. 5.

CHAPITRE VIII : LES CONFLITS FONCIERS DANS L'ESPACE D'ETUDE

Les communautés dondo et sundi étaient formidablement enracinés dans leurs traditions sacralisées. En ce qui concerne les relations intergroupes, même fidélité aux règles et aux principes régissant leurs rapports. Un tel respect réduisait la fréquence et l'ampleur des conflits entre eux. Concernant le droit et les problèmes liés à la possession d'un fonds, sa connaissance et son respect conduisaient à la réduction des tensions intergroupes. Mais lorsque le droit européen fait son irruption en AEF à partir de 1899, il ouvre une période de conflits fonciers entre groupes lignagers à l'intérieur des sociétés dondo et, surtout, sundi de Boko-Songho.

En tout cas, si le droit foncier moderne n'a pas directement ouvert le cycle de conflits fonciers en pays dondo et sundi de Boko-Songho, il a fortement contribué à leur exacerbation, notamment au lendemain de la Conférence nationale souveraine de 1991. Ce chapitre analyse quelques cas typiques de conflits liés à la possession de la terre. Cette analyse sera précédée par une lecture historique des causes de ces conflits. On verra ensuite que les conflits fonciers qui surgissent aujourd'hui dans les communautés dondo et sundi s'inscrivent dans trois catégories spécifiques de conflits.

I- Les conflits concernant la terre: leurs causes

A l'origine, serait-ce un surcroît démographique et donc l'insuffisance des surfaces cultivables³⁶³ ? Cette thèse a été soutenue il y a plus de quarante ans déjà

³⁶³ L'émergence de la question foncière dans les pays africains apparaît depuis plusieurs années comme un irrépressible mouvement de fond consécutif à l'explosion démographique et à l'insuffisance des terres cultivables. C'est ce que soutiennent plusieurs auteurs, chacun à sa manière, avec ses propres termes. A titre illustratif, nous présentons ici quelques auteurs, défenseurs de cette thèse : Denise Paulme, 1963, « Régimes fonciers traditionnels en Afrique Noire », in *Présence Africaine*, n°48, 4^e trimestre, Paris, Présence Africaine, p.113 ; Claude-Hèle Perrot, 1985, « Contrôle du milieu et stratégie du peuplement », in *Annales Economie Sociétés. Civilisations*, n°6,

pour justifier les crises foncières et les émeutes d'origine alimentaire qui frappent certaines régions de l'Afrique noire. Mais pour le pays de Boko-Songho, la thèse ne vaut pas. En dépit du croît constant de la courbe démographique, il reste d'immenses étendues disponibles.

La réduction des espaces cultivables par accroissement exponentiels des villages n'est pas aujourd'hui un problème que les populations de Boko-songho se posent. Malgré l'idéologie *mbongo bantu*, en application chez ces Kongo de la Vallée du Niari, le pays de Boko-Songho n'est pas encore arrivé au stade du monde plein.

On peut même attester qu'en dépit de leur fertilité, il reste d'immenses terres arables qui n'ont jamais reçu un coup de houe depuis des générations. Il faut donc chercher ailleurs les vraies raisons de la recrudescence des conflits fonciers dans le pays de Boko-Songho. Les traditions recueillies chez les Sundi, recoupées par plusieurs témoignages de la réalité sociale dondo, donnent à ces conflits de toutes autres causes : la première, les échanges matrimoniaux intergroupes qui ouvrent des droits sur la terre aux enfants nés de ces échanges. La deuxième, l'introduction de la monnaie dans les échanges en AEF qui bouleverse la psychologie de l'échange selon la tradition. L'introduction de la monnaie augmente l'appât du gain qui a comme corollaire, la dilatation des surfaces cultivables. A la longue, le processus, si on ne le freine, aboutit à la pénurie de la terre cultivable qui a comme corollaire, la multiplication de prétextes de conflits. La troisième enfin, depuis 1899, les effets néfastes induits par l'introduction et l'application du droit foncier moderne au Congo.

40^e année, novembre-décembre. *L'Afrique : un autre espace historique*, Paris, Armand Colin, p.1302-1303 ; Paul Péliissier, 1995, *Campagnes africaines en devenir*, Paris, Arguments, p.307-309 ; Dietrich Busacker et col., 1990, *L'analyse socio-économique des systèmes d'exploitation agricole et de la gestion du terroir dans le Bas-Saloum, Sénégal*, Berlin, F.I.A, p.73 ; Jean-Pierre Chauveau et Paul Mathieu, 1998, « Dynamiques et enjeux foncières », in Philippe Lavigne Delville (dir.), *Quelles politiques foncière en Afrique rurale ? Réconcilier pratique, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, p.246 ; Sylvie Fanchette, 2002, « La Haute-Casamance à l'heure de la régionalisation. Enjeux foncières et territoriaux », in Momar-Coumba Diop (dir.), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala, p.308 ; Monique Bertrand, 2003, « Mondialisation, marché foncier et dynamique sociale à Bamako, Mali », in Annik Osmont et Charles Goldblum (dir.), *Villes et citadins dans la mondialisation*, Paris, Karthala, p.152.

1- Les échanges matrimoniaux intergroupes et leurs conséquences sur le statut juridique de la terre

Les alliances matrimoniales dans les sociétés traditionnelles dondo et sundi sont plus évoquées que le résultat d'enquêtes. Pour les populations, le lien de sujet à la terre est chose qui va de soi et qui ne mérite pas qu'on en fasse un objet d'étude spécifique. La tradition suffit, et son esprit. Ces populations s'étonnent qu'on organise tout un discours sur des relations sociales banales qui relèvent de la quotidienneté. Ce n'est naturellement pas l'avis du chercheur. Mais comment faire, sans enquête, lorsqu'on se trouve devant une réalité sociale complexe comme le statut juridique de la terre dans les sociétés que nous étudions ? Voilà pourquoi nous avons fait nos enquêtes de terrain par rapport à cette question, en sachant tout aussi que la tradition orale est une source précieuse certes, mais fragile. Il ne faut surtout pas croire, en dépit des apparences, qu'elle est restée immobile. A la vérité, selon le contexte historique et les acteurs sociaux en présence, elle a souvent fait l'objet de manipulations. Mais pour l'essentiel, on doit retenir que, si elle évolue dans des interprétations que les acteurs sociaux en font, c'est très légèrement. Très légèrement certes, mais ce peut-être sur des points importants. C'est ici que l'enquête de terrain se révèle nécessaire. Nous nous sommes rendu compte que les alliances matrimoniales ouvraient des droits sur la terre aux enfants issus d'elles.

Reste à définir la nature et les limites de ces droits, car la terre est inaliénable. Elle reste, dans ces sociétés à régime matrilineaire, la propriété du groupe de la mère. A quoi ont-ils droits ces enfants issus des échanges matrimoniaux intergroupes ?

Les enfants issus de ces unions reçoivent alors soit le droit d'usufruit sur les terres du groupe de leurs pères, soit même le droit foncier de propriété. Source de problèmes, parce que les descendants du groupe pourront en toute légitimité

contester ce droit. Car chez les matrilineaires, l'enfant n'hérite pas de son père. Sauf cette parenthèse, le premier cas n'entraîne généralement pas de conflits, le législateur y avait pensé et avait consacré toute une argumentation sur cette situation. Le cas lourd de conflits, revenons-y, c'est celui qui établit propriétaires, les enfants issus de ces unions, même si un rituel consacre la donation d'une partie de la terre du groupe en faveur d'un tiers.

Le rituel en question est chargé d'une symbolique lourde de signification. En échange d'une bête et du vin de palme, le groupe du père remet aux enfants, ou à un enfant une motte de terre. Après quoi, le groupe du père et les donataires se rendent sur la portion de la terre concédée. Là, ils font des libations aux ancêtres, témoins de la donation.

A quand peut-on remonter l'existence d'une telle pratique ? Difficile de le dire. Mais on peut penser qu'elle est pratique kongo ancienne. Au XX^e siècle, les descendants des groupes donateurs de terre cassent l'acte posé par leurs ancêtres. Ils estiment que cet acte viole le droit : la terre est imprescriptible et indivisible. Ceux qui l'avaient posé ne sont pas suffisamment représentatifs par rapport aux générations d'avant et d'après la leur.

En dépit de la générosité des donateurs, il y a ici un déni du droit. Les descendants des donateurs sont en droit de remettre en cause ces donations. C'est ainsi que, aujourd'hui, sur le territoire sundi, les descendants d'un groupe lignager du clan *bwende* revendiquent la terre que, dans les conditions que nous venons d'évoquer, leurs ancêtres avaient cédée aux enfants nés de *Bisi Kimbauka*. Cette revendication se fait en passant outre le fait que les ancêtres des bénéficiaires actuels de la donation s'étaient soumis aux principes du rituel exigé en la circonstance : *kusakidila*.

A examiner de près l'acte de donation de terre accompli par certains groupes par le passé, on comprend que, la terre n'était pas seulement, à cette

époque, un enjeu d'importance dans le droit foncier coutumier. Dans l'esprit de la tradition, elle était aussi sujette à de stratégies orientées vers le renforcement de la cohésion et de l'unité sociales entre des groupes alliés par l'échange matrimonial. Mais céder une partie de la terre du groupe à des sujets nés de ces échanges matrimoniaux était une imprudence, puisque pareilles donations étaient lourdes de conflits futurs, aussi longtemps que la mémoire du groupe veillerait. Il eut été plus sage d'imaginer d'autres mécanismes de renforcement des liens d'alliances que de toucher à la terre en la démembrant. La terre du groupe relève des principes métaphysiques qui n'admettent à aucun cas la remise en question du principe de son indivisibilité.

La remise en cause aujourd'hui, dans nos sociétés, de telles initiatives du passé est révélatrice de la tendance à exhumer et à réactualiser le principe sacrosaint de l'indivisibilité de la terre du groupe. Et seuls des intérêts financiers sont capables de mettre en veilleuse l'application de ce principe. Le conflit est alors, non pas entre le groupe et les ancêtres, mais intragroupe, lorsque des membres de celui-ci, appâtés par les espèces sonnantes et trébuchantes, sont prêts à fouler aux pieds la coutume sacrée des ancêtres : la terre n'est pas ce que tu peux vendre.

2-Les effets induits par l'économie capitaliste

Lorsque le colonisateur arrive au Congo à la fin du XIX^e siècle, il ne se borne pas à introduire un autre mode d'administration, de gestion et de contrôle de la terre en imposant un nouveau régime foncier (Code civil du 28 mars 1899), il introduit aussi une nouvelle organisation de l'économie, par l'organisation des échanges marchands des produits de la terre. Avec cette nouvelle organisation de l'économie est apparue une nouvelle monnaie : le franc CFA. Celui-ci remplace progressivement toutes les monnaies locales (*ntaku, mbongo, ngela, etc.*) en

usage. Et pour cela, le colonisateur et le missionnaire introduisent un peu partout en AEF (Afrique Equatoriale Française) des cultures de rente (café, cacao, arachides, etc.) par la vente desquelles les paysans pouvaient se faire un pécule qui leur permettait de payer leurs impôts.

Dans cette dynamique, les populations de la Vallée du Niari organisèrent leurs échanges autour de produits qui leur étaient familiers. Désormais, l'économie monétaire imposée par l'administration coloniale bouscule le dispositif de l'ancien système économique en place depuis des siècles. Dans le pays de Boko-Songho, où les sols et le climat sont favorables aux cultures de rente citées plus haut, la mise en place de cette économie monétaire eut des conséquences sur la propriété foncière : l'évolution de l'économie traditionnelle de subsistance vers une économie marchande qui transforme l'esprit et la politique traditionnels de production. Désormais on voudra produire plus pour gagner plus ; pendant longtemps, pour payer ses impôts ; bientôt tout simplement pour gagner plus, surtout que, avec la fin de la colonisation, les paysans sont exonérés de tant de taxations qui pesaient sur eux.

Le système économique et monétaire occidental entraîne un véritable réveil économique dans les mentalités villageoises. Ce réveil prend à contre-pieds la vision économique longtemps en vigueur dans les sociétés traditionnelles où, nous dit J. Vansina, semer ou planter de trop représentait un effort et un gaspillage de la terre³⁶⁴. Cela veut dire qu'on était loin de l'esprit productiviste des sociétés capitalistes, car au même titre que leurs cousins Kongo de la Vallée du Niari, les Sundi et les Dondo n'avaient jamais attribué à la terre une fonction essentiellement économique. Elle était pensée, en tout premier lieu, comme un habitacle d'esprits tutélaires et ceux des gardiens des valeurs sacrées du groupe.

³⁶⁴ J. Vansina, 1976, « Ethnologie de l'Afrique noire », in P. Salmon (dir.), *L'Afrique noire*, Bruxelles, Les Ateliers d'Art Graphique Meddens, p.108.

La passion du gain bouscula bientôt l'éthique traditionnelle de respect presque religieux de la terre d'autrui. Poussés par le désir de s'enrichir à partir de la terre, certains villageois ne résistent pas à la tentation de se jeter sur des terres qui ne leur appartiennent pas, au seul motif qu'elles ne sont pas mises en culture. De là à en faire de terres vacantes, on ne fut pas loin.

L'évolution du rapport à la terre induit par l'introduction de l'économie monétaire de type capitaliste bouleverse les rapports des individus au sein du groupe propriétaire foncier. Chacun veut désormais produire pour son compte et non pour le groupe, en contribuant à l'enrichissement du *mfumu kanda* qui redistribuera ensuite des biens produits dont il n'est qu'un simple gestionnaire, même si légitimement il en jouit d'abord très largement. L'individualisme est entré dans le groupe et pose progressivement une autre vision de la terre du groupe. C'est peut-être le commencement de la désagrégation et de la mort du bloc pendant longtemps formé par le groupe lignager autour du *mfumu kanda*.

Les notions de profit, de rentabilité et de croissance entrent progressivement dans la mentalité collective des villageois. La vision capitaliste devient vite, lorsqu'elle est appliquée à la terre, une source de conflits³⁶⁵, du fait qu'elle fait voler en éclat le statut juridique et symbolique de la terre. D. Feeney y voit une « inadaptation des systèmes préexistants (...) des droits sur la terre³⁶⁶ ».

3-La juxtaposition et la superposition des droits fonciers traditionnels et modernes

L'offensive du droit moderne contre le droit traditionnel, la difficulté de trouver un compromis durable entre les deux droits apparaissent comme le phénomène

³⁶⁵ P.-J. Laurent et Paul Mathieu, 1995, « Compétition foncière et invention sociale locale. Un exemple du Burkina Faso », in Etienne Le Roy, Alain Karsenty et Alain Bertran (dir.), *La sécurisation foncière en Afrique*, Paris, Karthala, p.287.

³⁶⁶ D. Feeney, 1988, «The development of property rights in land: a comparative study», in Bates R. (dir.), *Toward a political economy of development*, Berkeley, Los Angeles et London, University of California, p.272-299.

social le plus lourd de risques de conflits à répétition qui affecte le district de Boko-Songho. Et sans doute en est-il de même partout où la situation sociale, par rapport à la terre et à la propriété foncière, est similaire à celle du pays de Boko-Songho.

Le colonisateur fut bien imprudent en matière du droit foncier indigène. Méprisant ce qu'il appelait lui-même les sujets de l'empire colonial, il reformula leur droit, ou plutôt il leur imposa son droit à lui en fonction de ses intérêts propres. Et comme aucune culture, d'aucune société, n'a jamais cédé sans résistance à l'apport étranger imposé, le droit foncier du colonisateur allait certes fortement perturber nos sociétés rurales. Mais jusqu'à ce qu'on fit à celles-ci des propositions à peu près acceptables, elles tinrent le législateur étranger pour un usurpateur et se préparèrent à ne pas lui rendre facile son contrôle sur elles. La situation eût été différente si l'administrateur colonial et à sa suite, les décolonisés héritiers de sa culture s'étaient donné la peine de chercher à comprendre la logique interne du droit indigène ; se ravisant, par exemple, que le concept de « terres vacantes » est une invention de prédateurs et de tous ceux qui se placent du côté de la force et non du droit, pour justifier une action moralement condamnable.

Nous parlions plus haut de la résistance des cultures à tout apport étranger imposé, chaque fois que cet apport étranger est incompatible avec les valeurs dominantes du groupe qu'il veut intégrer. Cela se vérifie dans la disqualification du droit étranger maintenue par nos sociétés rurales et même urbaines qui ont pourtant subi bien des mutations depuis que le colonisateur était passé par là, et sa civilisation.

En tout cas, la coexistence de deux statuts juridiques contradictoires de la terre a ouvert la voie à une série de conflits fonciers dans les villages entre défenseurs du droit foncier moderne et gardiens de la tradition. Pour ces derniers, en effet, changer les bases sur lesquelles repose leur système foncier bouleverse

du coup non seulement les rapports liant l'homme à sa terre, mais aussi ceux des membres du corps social entre eux³⁶⁷. Au nom des principes de la coutume, les groupes lignagers rejettent l'interprétation du droit moderne qui dépouille les indigènes de leurs droits. Certes, sous la pression de l'administration coloniale, cependant ils transmettent la revendication à leurs descendants à l'exception de certains espaces, du fait de l'habitude, transformés en terrains domaniaux. L'agitation continua donc, ses descendants tenant pour nul et de nul effet, les décisions de l'administration coloniale. Nous venons de le voir plus haut, les différentes modifications de la loi de 1899 furent une réponse à leurs revendications.

L'accession du Congo à l'indépendance fit espérer un règlement définitif du problème foncier en faveur de ceux qui, depuis la colonisation, n'avaient cessé de demander d'être reconnus dans leurs droits. Ils furent bien déçus, puisque le nouveau pouvoir, au nom de la modernité, rejeta bien de leurs prétentions. En tout cas, ce qui dans leurs réclamations fut retenu, fut loin de satisfaire leurs attentes.

La grande difficulté dans cette affaire est que l'Etat ne cesse de revenir sur ses décisions et constamment reprend ce qu'il a accordé, arguant qu'il est propriétaire exclusif du sol. Certes à la Conférence nationale souveraine de 1991, les propriétaires fonciers sont reconnus dans leurs droits, mais l'absence de textes d'application des décisions de la Conférence nationale souveraine fait que l'Etat continue à agir comme si cette Conférence nationale souveraine n'avait jamais eu lieu et les propriétaires fonciers d'agir comme si les textes d'application avaient été promulgués. La lenteur ou la mauvaise volonté de l'Etat à appliquer ses propres décisions entraîne les propriétaires fonciers qui ignorent que, pour être valable, la loi doit être promulguée, à agir comme si effectivement elle était promulguée.

³⁶⁷ D. Paulme, 1963, « Régimes fonciers traditionnels en Afrique noire », in *Présence Africaine*, n°48, 4^e trimestre, Paris, Présence Africaine, p.110.

Sur ce qui paraît un malentendu entre l'Etat et les propriétaires fonciers, Aimée Gnali Mambou fait remarquer :

Depuis 1991, l'acte fondamental du 4 juin 1991 garantit la propriété et le droit de succession dans son article 11. C'est la réhabilitation du droit foncier en général, des droits coutumiers en particulier. Mais, cette décision de la Conférence nationale n'est pas immédiatement suivie de textes d'application, ce qui [incite] les propriétaires fonciers à prendre l'initiative³⁶⁸.

Les deux parties entre lesquelles un compromis au moins est nécessaire, à défaut d'une solution définitive, campent ainsi chacune sur ses positions, entretiennent le flou et le mal entendu, faisant de la propriété foncière dans notre pays une inquiétante boîte de pandore.

4-La part des injonctions politiques

Au début des années 1990, le Congo tourne la page de plusieurs années de marxisme et d'un certain nombre de textes juridiques initiés par lui pour régir la terre. S'adossant sur le pluralisme politique et le libre choix, la démocratie est vue comme un signe positif de décroisement des ethnies enracinées dans leurs traditions primaires. Pourtant, en ville comme en campagne, la démocratie laisse les gens se faire heurter, de sorte que tout le monde trouve son équilibre en retrouvant les repères de son appartenance groupal. Dans le pays de Boko-Songho en particulier, quand arrivent les législatives, les différents candidats en quête d'un électorat sont identifiés par leurs électeurs par rapport à leur appartenance clanique et lignager. De cette appartenance clanique des candidats naissent de

³⁶⁸ A. Gnali Mambou, 2011, « Les Non-Dits de La réforme Foncière au Congo Brazzaville », in *L'Agenda*, n°0063 du 1^{er} août 2011, p.7.

terribles rivalités entre groupes lignagers dans les villages. Cette rivalité qui débute sur le terrain politique s'exporte sur le champ foncier où, désormais, les groupes propriétaires défendent leurs terres à tous ceux qui ne supportent pas leurs candidats. Cette défense de travailler sur les terres ne va pas sans causer des conséquences sur le plan social et psycho-affectif : affaiblissement des liens interpersonnels, déconstruction des alliances primaires, violence physique et symbolique, etc.

Au tant de causes de conflits fonciers dont on ne peut s'empêcher de faire un classement.

II-Typologie des conflits fonciers selon la nature des droits contestés

Si la terre fait l'objet de plusieurs statuts juridiques contradictoires, l'affirmation de ce droit conduit inévitablement à des conflits. C'est que le droit coutumier reste pour nos populations le fondement de tous les autres droits laissés à leur appréciation. Et seule une analyse des conflits nés du statut juridique de la terre peut permettre leur règlement. Nous avons retenu ici un certain nombre de cas de figures spécifiques de ces conflits. Chacun d'eux sera analysé en convoquant les diverses catégories d'acteurs impliqués et les arguments sur lesquels ils fondent leurs droits³⁶⁹.

1-Les conflits concernant les limites d'une terre

Les résultats d'enquête permettent de relever une distinction entre les conflits nés de la violation des limites des terres, soit pour y cultiver, soit seulement pour de simples activités de chasse, de ramassage et de cueillette. Les conflits de limites

³⁶⁹ J.-P. Chauveau et P. Mathieu, 1998, « Dynamiques et enjeux des conflits fonciers », in Philippe Lavigne Delville (dir.), *Quelles politiques foncières en Afrique rurale ? Réconcilier pratique, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, p.248.

sont fréquents ; ils opposent des habitants d'un même village ou de deux villages voisins. Il s'agit ici des limites ne séparant pas de façon nette des champs d'individus ne relevant pas du même groupe lignager.

Les terrains en conflit ici se situent généralement dans des zones de savane. Les désaccords opposent très souvent des femmes. Par la suite, si un consensus n'est pas vite trouvé, le conflit s'étend. Il n'est plus l'affaire de deux individus, mais de deux groupes au moins. Dans beaucoup de cas, des femmes agrandissent la superficie de leurs champs, en sortant délibérément de leurs limites que, à dessein, elles modifient³⁷⁰.

Le défaut de bonnes bornes : haies, enclos, palissades, oblige les paysans à recourir à des expédients : troncs d'arbres, caniveaux, pierres, pour délimiter leurs terrains. De telles limites sont vite brouillées et faussées par les feux de brousse, par les érosions, par la malveillance des hommes, s'il s'agit de pierres ou de troncs d'arbres que très aisément ils peuvent déplacer. Ainsi disparaissent les preuves matérielles d'une accusation ou d'une revendication³⁷¹.

L'existence de conflits nés de telles situations juridiques ambiguës montre que le désir d'augmenter les superficies cultivables est très fort chez bien des paysans, surtout depuis l'introduction de la monnaie moderne dans leur système économique et des cultures de rente. Placés sous des pressions économiques grandissantes, la tentation de s'agrandir au détriment du voisin est grande ; alors disparaît la crainte d'aller au-devant d'un procès. De telle sorte que, il ne se passe pas une saison culturale sans conflits liés au problème des limites de la terre.

La situation la plus brouillée par rapport aux limites et au statut juridique de la terre est celle qui résulte du regroupement des villages par l'administration coloniale. Subitement, des villageois de toutes appartenances groupales se retrouvent entassés sur le territoire du nouveau village agrandi et donc sur des

³⁷⁰ André Zoungoula, E.O n°36, du 26 avril 2002, village Manzakala pays sundi.

³⁷¹ Martine Taloulou, E.O n°10, du 1^{er} septembre 2010, village Kinsaka, pays dondo.

terres ne leur appartenant pas, du point de vue du droit traditionnel. Cependant, l'acte colonial de regroupement leur ouvre des droits sur ces terres qui appartiennent originellement à un autre groupe.

L'exhumation plus tard du droit traditionnel à la Conférence nationale, nous l'avons dit, exproprie de facto ceux-là qui s'étaient taillé, sous l'administration coloniale, des droits sur le territoire du village de regroupement. Contestation des expropriés qui fondent leurs droits sur une décision administrative qui crée, selon eux, une espèce de jurisprudence.

L'enquête de terrain nous a permis de comprendre aussi qu'au-delà d'un simple conflit né de l'identification d'une frontière réduite à une simple ligne, il y a, dans certaines situations, à la vérité, bien autre chose. Une bonne portion de la terre du voisin volée au moment où on faussait la frontière. On a ainsi des terres enchâssées les unes dans les autres, mais, pour celui qui formule des revendications, il faut en apporter la preuve. Cette situation est plus difficile à débrouiller que lorsqu'il s'agit d'un simple tracé de frontière où celui qui fausse la frontière délibérément ou par erreur ne cause pas un trop grand préjudice à son voisin ; il ne lui en prend pas tant, et généralement le conflit ne s'envenime pas.

2-Les conflits fonciers concernant les espaces agraires usurpés

Bien que les terres à cultiver existent en abondance, on rencontre cependant de grandes étendues de terres appropriées par usurpation. Ce type de conflits portent simultanément sur les droits d'accès (droit d'entrer dans une zone, d'y prélever une ressource particulière), les droits d'usufruit (mise en valeur, aménagement), les droits de gestion (répartition et réglementation des droits d'accès et d'usage) et les droits d'exclusion et d'inclusion (droit de transférer les droits précédents par héritage). Apparus en pays dondo et sundi à la fin du XIX^e siècle, et récurrents, ces conflits sont d'une extrême violence.

L'analyse de ces conflits montre que ceux qui occupent la terre d'autrui brandissent le lien de matrilignage de parenté mais non reconnu comme tel par ceux sur la terre de qui ils se sont installés. Il arrive alors qu'ils refusent de déguerpir, réaffirment au contraire leurs prérogatives et leurs droits sur la terre que, au regard des autres qui les contestent, ils occupent de façon indue. Ils s'obstinent à y pratiquer l'agriculture, la chasse et la pêche, à y faire le ramassage, la cueillette et bien d'autres activités, comme les parents dont ils se réclament, mais qui ne veulent pas d'eux.

Mais ceux qui, aux yeux de la coutume, estiment être les vrais et seuls propriétaires protestent et dénoncent. Ils refusent que leur terre soit occupée impunément par des intrus. Le conflit s'installe, tourne parfois à la rixe avant que les parties en conflit ne se décident à recourir à un arbitrage. Le cas de Mfuku menga, parmi tant d'autres, nous sert ici d'illustration de ce type de situations.

En 1959, un duel sanglant oppose les villages de Kinanga Ntaki et de Ngoyo Ntela. Kinanga Ntaki et Ngoyo Ntela sont en fait deux groupes lignagers (*ma kanda*) relevant des clans Kinanga et Ngoyo. Ces deux groupes (*ma kanda*) s'implantent dans des villages qui portent depuis les noms des clans auxquels ils appartiennent. Le motif de l'affrontement armé porte sur un différend au sujet d'une partie de terre appelée Musenzele. Cette vaste étendue de terre se situe géographiquement entre le sud-ouest de Kinanga Ntaki et le nord-ouest de Ngoyo Ntela. De composition forêt-savane, colline-vallée, l'espace est giboyeux et très indiqué pour les travaux agricoles.

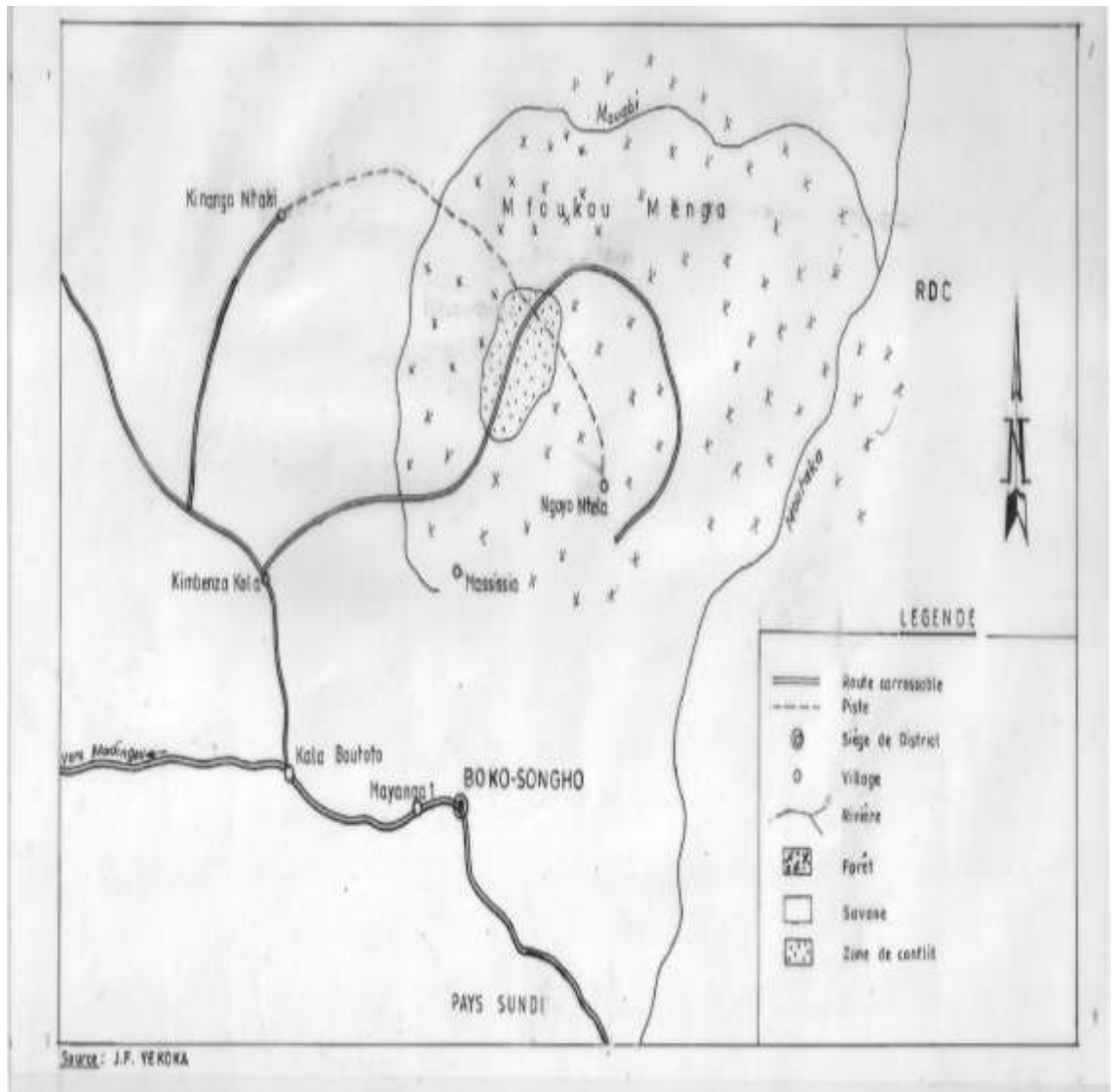
Aux dires de notre informateur³⁷², cette terre appartenait à un groupe lignager du clan Kinanga Ntaki. Leurs ancêtres y étaient installés depuis de longues générations. Le XVII^e siècle peut-être. Leur propriété fut bientôt l'objet des convoitises de leur meilleur voisin, un groupe du clan Ngoyo Ntela. Un matin, ce dernier s'y jette et s'y installe de force. Scandalisés, les gens de

³⁷² Félix Loulendo, E.O n°35, du 7 août 2010, Boko-Songho centre.

Kinanga Ntaki dénoncent. Les deux parties en viennent aux mains, à coup de machettes et de fusils. On dénombre un mort de chaque côté et plusieurs blessés graves.

L'affaire est portée en justice. Le tribunal de Boko-Songho se jugeant incompétent, l'affaire est portée devant les tribunaux de Madingou, chef-lieu de la région. Sans surprise, Kinanga Ntaki gagne le procès. En souvenir de cet incident, Kinanga Ntaki rebaptise Musenzele où avait eu la bataille du nom de Mfuku menga, l'odeur du sang.

Carte n° 12: Illustration de l'espace en conflit entre Ngoyo-Ntela et Kinanga-Ntaki



Source : Jean Félix Yekoka

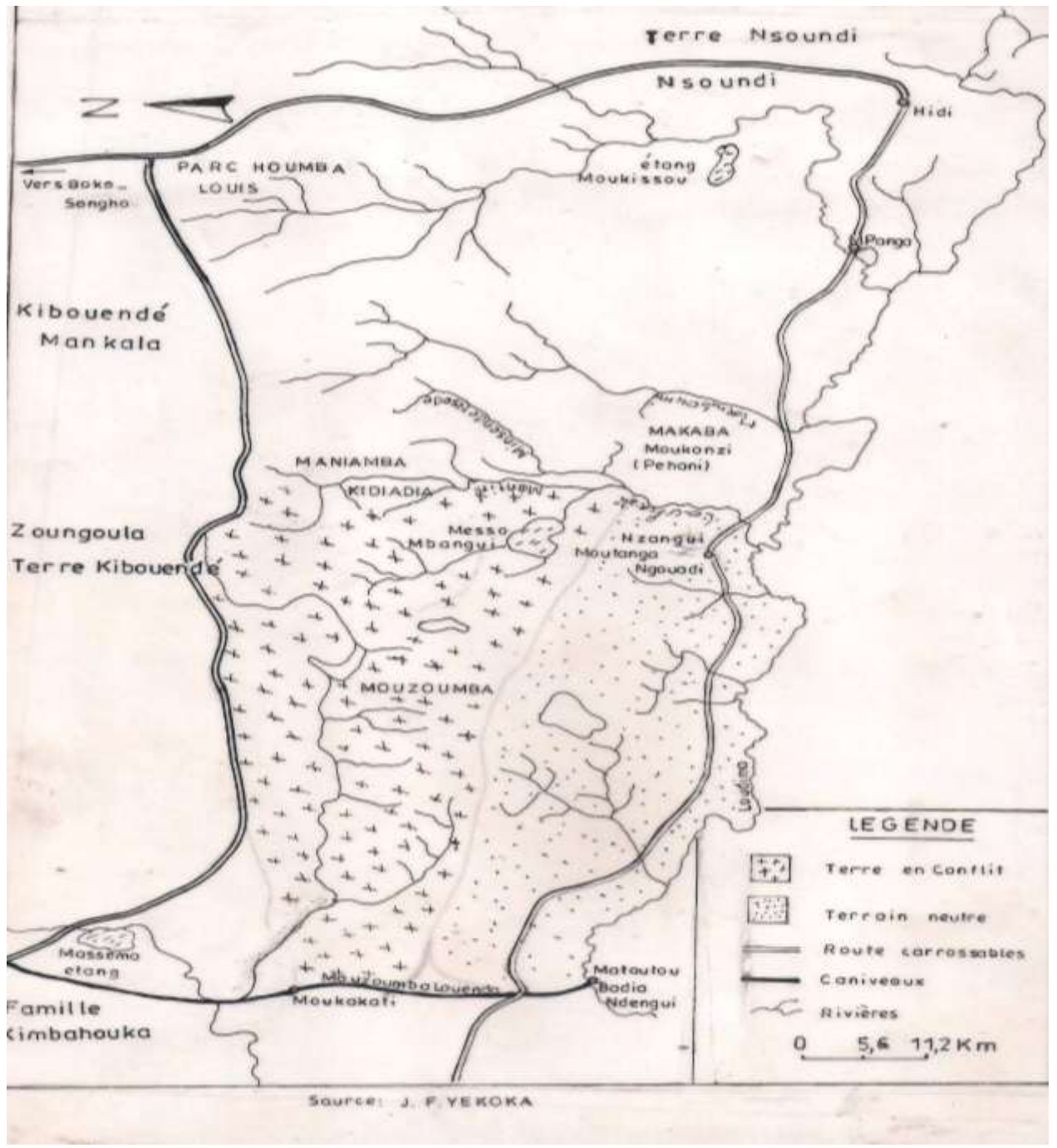
L'épisode sanglant *Mfuku menga* résume la vision du monde des gens de Boko-Songho et des Kongo de la Vallée du Niari, le groupe d'appartenance des gens de Boko-Songho. La terre ici représente l'ensemble des biens qu'un individu, ou plus généralement un groupe peut posséder. Pour la garder, on est prêt à payer le prix fort, dans une société où un homme sans terre ne représente rien. En dépit du temps qui coule et de l'histoire qui va, l'épisode de *Mfuku menga* a cristallisé, de génération en génération, les consciences autour de la question foncière. La terre n'est pas négociable. Elle ne peut être objet de vente. Pourtant, il faut compter avec le cœur de l'homme, ses passions, sa cupidité, ses convoitises. La terre ne cessera d'opposer les hommes, de les faire se heurter.

3-Les conflits en liaison avec la question de la propriété d'un espace agraire

Le regroupement des villages par le colonisateur avait ouvert sur les terres d'un tiers un espace que toutes les personnes regroupées pouvaient cultiver. L'espace était devenu un espace intercommunautaire en quelque sorte. Le temps passant et les maîtres de la terre, plus personne n'étant resté vivant, se présentent un matin des faux propriétaires qui exigent des occupants de leur demander l'autorisation à eux avant toute opération. Naturellement, ceux qui sont ainsi rappelés à l'ordre protestent. Car ils n'ignorent pas totalement l'histoire de la terre où ils se sont taillé des parcelles.

Cette pratique frauduleuse a été observée dans maints villages du pays de Boko-Songho. Et partout, le refus des occupants d'écouter ceux qu'ils savent être des usurpateurs. Mais les usurpateurs réagissent, et on tombe dans le troublant problème de la sorcellerie qui empoisonne l'atmosphère, avive et ravive les conflits.

Carte n°13 : Illustration d'un conflit foncier kibwende – makaba et apparentés



Dans une chanson déjà évoquée dans cette étude, la terre est identifiée par différents groupes à une pierre qui ne peut rouler et qu'on ne peut casser. Et lorsque survient une discussion entre groupes concernant un espace sous-entendu libre, pour affirmer leur lien avec l'espace foncier en discussion, certains individus font entendre à d'autres gens qu'ils sont *tadi dia bwala*, c'est-à-dire la pierre du village. Cette image symbolique très forte que ces gens utilisent pour forcer leur souveraineté sur la terre discutée, inspire mille glissements qui confirme l'idéologie selon laquelle, en Afrique noire, il n'existe pas de terre qu'on puisse proclamer « vacantes et sans maître ». Toute initiative d'un tiers sur un espace qu'il juge délibérément libre fait surgir les propriétaires dudit espace.

L'image intéressante ici, sans doute, c'est le fait que les groupes comprennent leurs terres comme étant une pierre indestructible en laquelle ils s'identifient. Et dans l'imaginaire kongo, la pierre est le symbole de la permanence, de la vitalité et de la constance. Sans cette pierre, pas de vie³⁷³. Par cette vitalité, « *tadi dia bwala* » se donne à lire à la fois comme cette personne et ce bien matériel qui a un caractère presque éternel. Dès lors, on comprend pourquoi les Sundi identifient une partie de leur histoire à la terre :

*Kongo tadi kabasu'emisinga : ankwa mpaka, esi yeleka : le Kongo est une pierre, un tout impossible à scier en morceaux. Que les sceptiques viennent essayer*³⁷⁴.

Cette forte image de « *tadi dia bwala* » suppose que les autres membres du village sont des étrangers à qui on ne peut laisser la possession en propre de la terre du groupe. Une image suffisamment incrustée dans la conscience collective.

³⁷³ Par exemple, F. Bontinck fait état d'une légende kongo qui évoque une pierre volée qui avait fini par sceller le destin des Kongo. Cf. F. Bontinck, 1970, *Diaire congolais de Fra Lucca da Caltaniseta (1690-1970)*, Louvain, Nauwelaerts, p.205.

³⁷⁴ Mgr J. Cuvelier, 1953, *Nkutama a mvila za makanda*, Tumba, p. 10 ; 44 et 53.

Et entre ces soit disant étrangers et propriétaires potentiels, les conflits sont récurrents au sujet d'espaces libres.

4-Les conflits en rapport avec l'utilisation de la terre

Ces conflits concernent l'établissement d'une zone de pâturage (*lupangu lwa bangombe*) par certains villageois. Ils sont dus au fait que le *lupangu* n'est pas loin des cultures des voisins. Les conflits consistent en des réclamations provenant des agriculteurs qui constatent que le bétail détruit leur récolte. Ce bétail empêche significativement les propriétaires des espaces agraires de les mettre en valeur, d'agrandir leurs champs et, finalement, d'utiliser leur terre à leur guise.

On constate que beaucoup de conflits sont liés aux enclos (*mpangu*) mal entretenus et qui laissent partir les bœufs ailleurs. De façon générale, de tels différends se produisent pendant la saison sèche, entre juin et septembre.

Quand on sait que tout le monde ne dispose pas d'un pâturage dans les villages, ce genre de conflits n'est pas étonnant. Avoir un parc à bœufs dans un village est une preuve du capital signe et de distinction sociale entre les individus dans le village. Et les agriculteurs qui ne comptent que sur leurs plantations pour faire face à leurs problèmes existentiels, n'admettent pas que le bétail de ceux qu'ils croient être plus riches qu'eux viennent ravager leur récolte. Ils forcent les propriétaires des bêtes à trouver des solutions intermédiaires face aux ravages opérés par leur bétail : tuer ou vendre certains bœufs, abandonner l'élevage bovin, etc. Ceux des propriétaires qui font le contraire en maintenant leur bétail en divagation le voit cribler de balles par les propriétaires des champs dévastés.

En agissant ainsi, les propriétaires des champs croient être réinvestis dans leurs droits sur leur terre ; droits souvent mis en mal par autrui à travers son bétail. Ils croient garantir de la sorte les limites de leurs champs. Pourtant, cette

solution n'est pas acceptée par les propriétaires du bétail qui, à leur tour, radicalisent leur position : ils portent plainte et exigent, quand ils ont gagné le procès, le triple de la valeur de la bête tuée. De telles conclusions judiciaires dynamisent parfois d'autres types de conflits fonciers traditionnellement tranchés.

5-La remise en cause d'anciennes décisions de justice

Certains conflits fonciers en cours sur l'espace dondo et sundi ont leurs racines dans la remise en cause d'anciennes décisions de justice ayant ouvert des droits à la partie lésée. Un cas est resté mémorable en pays sundi : une femme est surprise buvant de l'eau au bord d'un lac appartenant à un autre groupe que le sien. Survient un homme du groupe propriétaire du lac qui accuse la femme de chercher à voler du poisson. S'ensuit une altercation. L'homme tue la femme.

Le groupe de la femme assassinée mijote de se faire justice en assassinant une femme du groupe du meurtrier. Celui-ci saisit la justice qui décide et tranche : le lac qui est à l'origine du meurtre est désormais propriété du groupe de la femme assassinée.

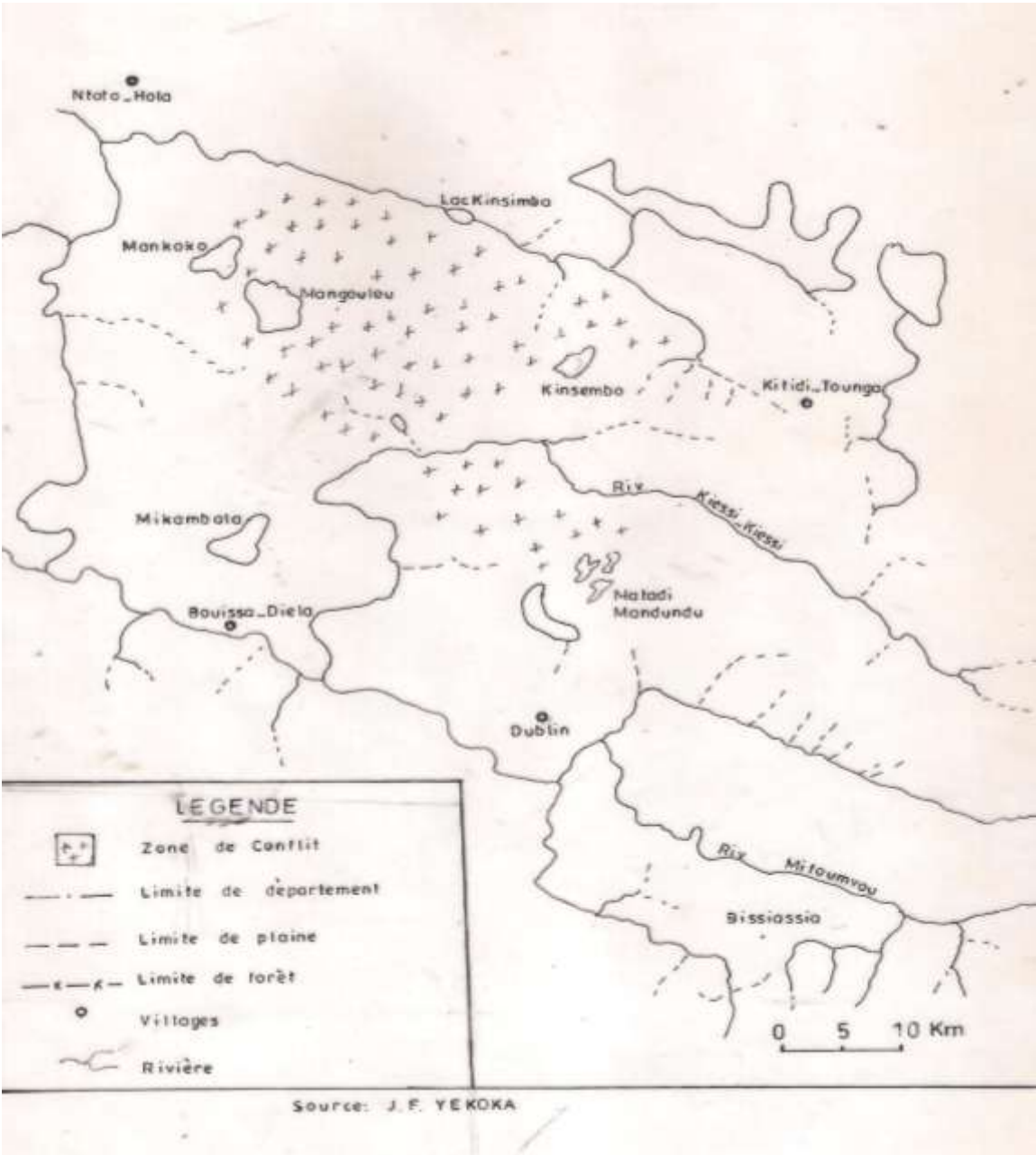
Au cours de la décennie 1980-1990, donc plusieurs générations après les faits, le groupe de l'assassin exproprié remet en question la décision des juges qu'il trouve trop sévère et dépassée. Il revendique ses droits sur le lac. Les nouveaux propriétaires ne l'entendent pas de cette oreille. L'affaire est portée devant la juridiction sous-préfectorale de Boko-Songho. Celle-ci entérine la décision des premiers juges coutumiers. Dix ans plus tard, rebondissement de l'affaire. Le groupe des premiers propriétaires s'estimant lésé, fait appel de la décision de justice de 1986. N'obtenant pas gain de cause, furieux, il décide de se faire justice lui-même. Il se rend à l'étang qu'il veut récupérer de force. Bien entendu, les autres ne se laissent pas faire.

Il fallut toute la sagesse des présidents des villages (Boua-Boua et Kinzambi) auxquels appartenaient les protagonistes, pour l'amener à se soumettre au verdict prononcé par les anciens qui avaient décidé qu'en compensation de la perte de cette femme assassinée, le lac devenait désormais la propriété du groupe de cette femme assassinée.

Cet exemple qui n'est pas unique montre bien la force du droit traditionnel chez nos populations. Certes les traditions sont sujettes à manipulation en fonction des intérêts en présence. L'absence d'écriture et donc de support solide pour conserver ce qui s'est dit et ce qui s'est fait facilite cette manipulation. Il est remarquable, cependant, que lorsqu'il s'agit du droit, en l'absence même de l'écrit qui conserve plus sûrement que la parole qui vole, l'appareil juridique a été peu érodé par le temps qui passe. La mémoire humaine semble l'avoir fixé une fois pour toute, probablement à cause que la survie du groupe est liée à la mémorisation du droit traditionnel et à la connaissance de l'histoire.

L'ignorance de l'histoire du groupe rend le droit inapplicable qui repose sur la connaissance de l'histoire. Car le droit s'applique à des cas bien particuliers dans des situations bien particulières qu'il importe de connaître. Qui fait reposer ses droits sur une histoire confuse et mal connue de son groupe doit s'attendre à entrer dans des situations où il est difficile que l'invocation de ses droits le sauve.

Carte n°14 : Zone de conflit foncier kinsembo-kimbauka



Les Kinsiembo en furent ainsi la triste expérience. Ce groupe se transporta un matin chez les Kimbauka. Il s'efforça de faire comprendre à cet autre groupe qu'il descendait de lui et qu'au fond, kinsiembo et kimbauka c'était le même clan. Et à ce titre, kinsiembo avait des droits à faire prévaloir sur les terres de kimbauka.

Refus de kimbauka de les reconnaître comme étant leurs cousins biologiques, c'est-à-dire du même groupe matrilineaire. Refus par conséquent d'accéder à la demande de kinsiembo. Ceux-ci désespérés, entrent dans une violente colère et décident d'occuper la terre de force. La solidarité villageoise jouant, les Kimbauka se coalisent avec des voisins (Ntoto-Hola, Bissiassia) pour chasser les *Bisi Kinsiembo* traités d'intrus et de faussaires.

Ils détruisent le patrimoine que les gens de Kinsiembo s'étaient constitués sur le sol de Kimbauka, qui les avait pris pour des faux parents. Les *Bisi Kinsiembo* refusent de déguerpir. L'affaire est portée devant une série de tribunaux : tribunal villageois de Ngoungouti (district de Londela-Kayes, département du Niari), tribunal d'instance de Boko-Songho, tribunal de grande instance de Madingou et tribunal de grande instance de Dolisie. Jusqu'à ce jour, aucune juridiction n'a de solution. Entretemps, les menaces d'affrontement sont toujours vives entre les deux parties en conflit. Dans la correspondance qu'il adresse aux autorités judiciaires compétentes en 2007, Kimbauka, dans sa rage et sa volonté de recourir à la force si les autorités judiciaires ne règlent au plus vite le conflit qui l'oppose aux *Bisi Kinsiembo*, menace :

Vu la négligence des autorités judiciaires du tribunal de grande instance de Dolisie dans la prise d'une décision loyale à ce sujet ; vu l'occupation anarchique de ladite terre par Moukouama et Bouhendo ; nous, membres de la famille kimbaouka, compte tenu de tous les points

cités ci-dessus, (nous) décidons à partir de ce jour de déloger ces fameux occupants par diverses voies, si aucune mesure n'est prise sur leur délocalisation par les autorités judiciaires compétentes. Par ailleurs, nous vous informons qu'une bataille est en vue entre les deux familles dans le retard de prise d'une décision³⁷⁵.

Le proverbe a raison : dans ces civilisations, la terre c'est la vie, et personne n'est près d'y renoncer : *mutoto ni ndonga kanda, ya ba mpamba ko*, en traduction littérale : la terre c'est l'assiette nourricière du clan, elle ne se vide jamais.

Les conflits fonciers démantèlent la cohésion sociale. Les traditions recueillies sur le terrain révèlent que, depuis le début des années 1980, l'institution judiciaire étatique se montre presque incompétente à régler les conflits liés à la terre. Celui qui oppose Kimbauka aux gens de Kinsiempo dure maintenant dix ans. L'incompétence des juges souvent évoquée par certains informateurs³⁷⁶ dissuade la crainte d'assumer, pour les juges, les conséquences qu'une décision tranchée impliquerait dans un village, pouvant aller jusqu'aux agressions occultes. Les conflits fonciers sont donc assimilés à un problème plus général de succession, domaine sur lequel les juges hésitent de s'engouffrer. Pourtant, ils n'hésitent pas à recevoir les plaintes déposées par les groupes. Véritable dichotomie. D'autres sont même accusés de corruption ou de partialité :

Il m'a été donné de constater que les garanties attachées au titre foncier ont perdu de nos jours toutes leur substance du fait des ordonnances de complaisance prises au mépris des règles

³⁷⁵ On peut lire intégralement cette correspondance de Kimbauka aux autorités congolaises en annexe..

³⁷⁶ Michel Ndamba, E. O. n°3, du 9 septembre 2011, village Mankodia ; Pascal Bissila, E. O. n°26, du 9 mai 2002, Boko-Songho centre ; Charles Diantouloulou, E O. n°42, du 18 octobre 2011, village Midimba ; etc.

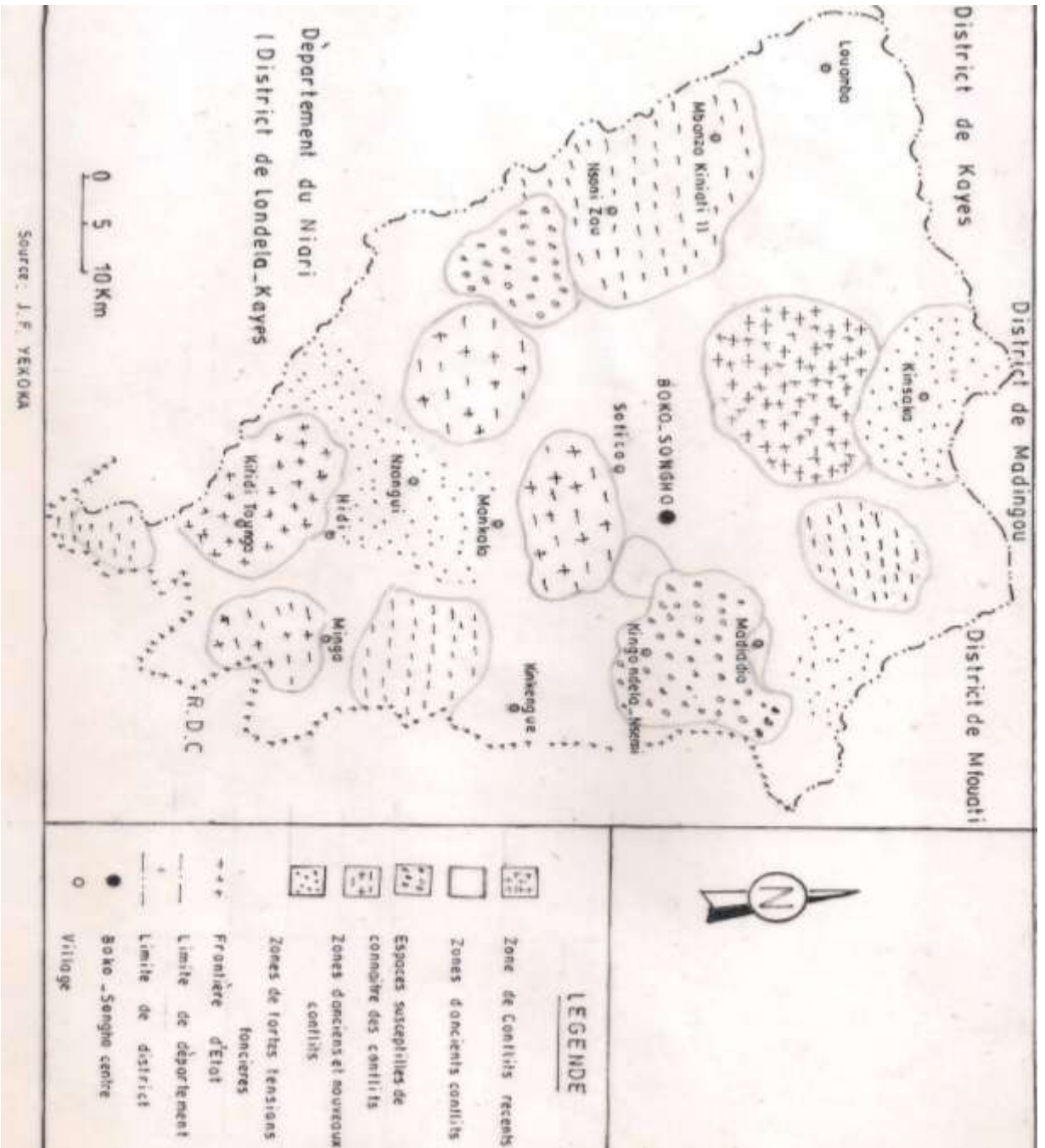
procédures prévues par la loi ; ce laxisme des magistrats ayant pour conséquence la dépossession ou la spoliation des véritables propriétaires. Sur toute l'étendue du territoire national, de nombreux troubles trouvent leur source dans les conflits de propriété, les personnes les plus nanties s'appropriant à leur gré les biens immobiliers des tiers, avec à l'appui des décisions de justice prononcées puis exécutées avec légèreté, créant ainsi l'insécurité juridique souvent décriée au sein de l'opinion³⁷⁷.

Or, quatre ans avant Georges Akiera, usant des voies officielles, le ministre de la justice et des droits humains, Aimé Emmanuel Yoka faisait déjà remarquer aux chefs des juridictions leur légèreté dans le traitement des problèmes fonciers³⁷⁸.

³⁷⁷ Georges Akiera, 2011, Lettre circulaire, in *Les Dépêches de Brazzaville* n°1324 du lundi 1^{er} septembre 2011, p.6

³⁷⁸ Maître Aimé Emmanuel Yoka, Lettre circulaire, *Les Dépêches* n°1324, du 1^{er} septembre 1011, *Ibid*, p.6

Carte n°15 : Panorama des conflits fonciers dans le pays de Boko-Songho



En somme, suffisamment ouverts, les conflits fonciers en cours sur le territoire de Boko-Songho opèrent une véritable mutation de l'histoire sociale des sociétés en place sur ce terroir depuis des siècles. Ces conflits n'entrent pas dans le cadre juridique officiel, notamment à cause de l'absence de constatation administrative des droits et, a fortiori, des titres légaux de propriété, auxquels les acteurs dans les villages n'ont d'ailleurs jamais cherché à accéder et que les autorités tardaient à promouvoir. Dans le contexte actuel de forte instabilité sociale, ces conflits manifestent la nécessité de trouver des compromis et des règles nouvelles pour leur règlement, en utilisant des procédures judiciaires relevant de la coutume. Le chapitre qui suit s'attache à décrire l'ensemble des procédures judiciaires mises en œuvre et les rituels qui sanctionnaient la décision du juge.

CHAPITRE IX : LA COUTUME ET LES PROCEDURES JUDICIAIRES

S'appuyant sur l'expérience de la vie quotidienne des populations, la sagesse kongo conclut que là où se trouvent des gens, les problèmes ne manquent jamais : *ha zakadi bantu, misamu ku lembo mpe*. Fort de ce constat, la tradition avait prévu puis développé, dans une société en permanence traversée de conflits de toutes natures, sourds ou ouverts, un ensemble de dispositions juridiques pour les résoudre. C'est cette justice traditionnelle que ce chapitre entend analyser les principaux contours, en montrant précisément la place centrale que le *Nzoonzi* ainsi que les épreuves judiciaires occupent au sein de la société. Après des appréciations d'ordre général, ce chapitre examinera ensuite les principaux ressorts de cette justice traditionnelle kongo, en s'appuyant sur le cas typique du règlement des conflits fonciers. Mais les règlements des conflits fonciers ne vont pas sans induire des conséquences tant sur les acteurs eux-mêmes, leurs activités économiques que sur la structuration de leur espace.

I-Coutume et dispositif judiciaire traditionnel

La morale et le droit chez les Kongo et donc chez nos Dondo et nos sundi de Boko-Songho découlent de leur vision du monde dominée par l'existence d'un Être suprême, créateur de tout l'univers, source de tout bien. Cependant, ce pouvoir de récompenser ou de punir, l'Esprit supérieur tout puissant, *Nzambi a mpungu*³⁷⁹, l'être suprême comme le nommaient les déistes des Lumières, l'avait légué aux esprits des ancêtres, ses représentants auprès des hommes qui habitent la terre. Les hommes qui habitent la terre, sur l'assistance et le conseil des

³⁷⁹ Sur la place consacrée à Dieu dans la justice traditionnelle kongo, lire aussi Samuel Gatabantou, 2001, « Le juge et le justiciable dans la société kongo », in Marie-Jeanne Kouloumbou (dir.), *Histoire et civilisation kongo*, Paris, L'Harmattan, p.40-42.

ancêtres, avaient ainsi élaboré un code social qui organise la vie en société et un code juridique qui règlemente les rapports des hommes entre eux, définit les principes selon lesquels les hommes qui habitent la terre gèrent leurs affaires en tenant compte de la justice et du droit, tels que définis dans leur société.

Le pays de Boko-Songho, dans les trois premiers siècles (XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles) de l'époque où nous l'étudions, est une société segmentaire, c'est-à-dire que les éléments qui la composent ont une importance prédominante. Ces segments, ce sont des clans, des groupes lignagers ainsi que leurs subdivisions. Dans ce cas, prenant pied sur le modèle parental, le système judiciaire de ce pays s'est régulièrement inscrit dans un registre de régulation des relations entre segments. C'est donc une justice d'arbitrage ou de conciliation, où ceux qui étaient en conflit, au moment de la collation, échangent un verre de vin de palme. Ce geste d'échange d'un verre de vin accompli par l'accusateur et l'accusé affirme la fin des rapports antagonistes et la normalisation des liens.

Mais les hommes qui habitent la terre, à cause des graves conséquences qui sanctionnent une mauvaise application de la justice et du droit, dans les affaires les plus graves de la société, s'en remirent au plus intelligent d'entre eux en la matière, pour trancher. Ils lui votèrent en quelque sorte le plein pouvoir pour trancher, de sorte que lorsqu'il avait tranché, sa décision était irrévocable. Les Kongo, et donc les Dondo et les Sundi de Boko-Songho appelèrent cet homme entre les mains de qui ils déposèrent un tel pouvoir, *nzonzi*.

Etymologiquement le *nzonzi* est celui qui parle, entendons par là celui qui parle bien. Non pas celui qui excelle dans l'exercice de la parole, quoi que le *nzonzi* soit celui-là aussi, mais celui qui excelle dans la science du droit qui a comme support unique, dans ces sociétés de l'oralité, la parole. Voilà pourquoi sa parole a un tel pouvoir chez nos Kongo. En fait, le *Nzoonzi* n'aurait pas un tel pouvoir s'il n'était celui qui connaît de façon excellente l'histoire de la communauté dans laquelle il vit et même l'histoire de chaque composante sociale

de cette société ; l'unité sociale appelée groupe lignager, *kanda*. C'est une telle science qui rend le *nzonzi* vénérable chez les Kongo. Lorsqu'il s'agit de trancher une affaire, certes le conseil des anciens peut se réunir, mais il ne tranche que si le *nzonzi* fait défaut ; le conseil des anciens tranche par procuration, en quelque sorte. Ce pouvoir de trancher, le conseil des anciens « le partageait avec d'autres chefs lorsque l'affaire mettait en cause des individus appartenant à plusieurs groupes lignagers. Dans ce cas, les hiérarchies des juges devaient être obligatoirement observées³⁸⁰ ».

Le *nzonzi* n'est pas un initié. Il ne sort d'aucune société secrète, d'aucune société ésotérique. C'est simplement un sujet qui naît avec des aptitudes exceptionnelles pour l'art du langage, couplé à une connaissance exceptionnelle de la coutume et du droit de la société dans laquelle il vit. Les pouvoirs religieux qu'il possède et qui garantissent son activité, nous dit G. Dupré³⁸¹, sont *stricto sensu* ceux de son groupe lignager. C'est un sujet d'une sensibilité exceptionnelle qui connaît étonnement le cœur de l'homme. C'est peut-être aussi un sujet tellement attaché à sa société, à sa culture qu'il a voué son existence à travailler à son harmonie. Ce qui est étonnant c'est qu'il ne travaille pas en vue de quelque gain. Et s'il est comblé de dons par ceux qui lui ont confié une affaire, c'est presque contre son gré, tant généralement il est modeste et humble. Mais cet homme humble et modeste, subjugué et envouté par son éloquence brillante, par la profondeur et l'étendue de ses connaissances. Il connaît toutes les règles de la rhétorique et leurs effets sur l'auditoire. Comment la société ne serait-elle pas généreuse envers celui pour qui elle a tant d'admiration? Le *nzonzi* est un pacificateur. Parlant de lui, D. Ngoïe-Ngalla rapporte :

³⁸⁰ Mgr J. Cuvelier, MCMXLVI, *L'ancien royaume de Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo*, Paris, Desclée de Brouwer, p.198-199 ; Marcel Soret, 1959, *Les Kongo, Ibid*, p.85 ; Oscar Strenström, 1999, *Proverbes Bakongo*, Uppsala et Kimpese, p.89.

³⁸¹ G. Dupré, 1985, *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembe du Congo*, Paris, ORSTOM, p. 85.

Dans le secteur de la justice brille un personnage, le « médiateur » le nzonzi, qui par son habileté à débrouiller les palabres, sa connaissance de l'art oratoire, en impose à la société, et le chef du village est disqualifié, en tout cas perd de son prestige, si à ses autres fonctions de chef, il n'ajoute un verbe brillant et la finesse pour démêler les finasseries des palabres³⁸².

La langue du droit dans ces sociétés n'est pas celle de la quotidienneté, celle de la communication de tous les jours, mais une langue savante et très technique. Et le *nzonzi*, plus que personne, est versé dans la connaissance de cette langue particulière. Les proverbes³⁸³, les chants, les dictons et les maximes sont des pièces importantes de cette tradition orale et du discours judiciaire. Ils existent dans cette littérature orale en ordre dispersé, voilà pourquoi leur manipulation exige une certaine dextérité³⁸⁴. Maniement impressionnant de l'apophtegme, de l'aphorisme, du proverbe, de la maxime, de la chanson gnomique, le tout roulé dans cette éloquence brillante qui explique que, rarement, le *nzonzi* a échoué dans l'examen d'une affaire. Il est celui qui sait persuader, à force de connaissance de sa société, de sa culture et de sa mentalité.

³⁸² D. Ngoïe-Ngalla, 1993, *Les missions catholiques et l'évolution sociale au Congo Brazzaville de 1880 à 1930 (L'œuvre d'éducation)*, Brazzaville, Editions Presse et culture, p.51.

³⁸³ A. Ryckmans C. Mwelanzambi Bakwa a consacré une bonne étude sur les proverbes kongo. Cf., *Droit coutumier africain. Proverbes judiciaires (Zaire)*, Paris, L'Harmattan, 1992, 339p.

³⁸⁴ Ndundu Kiviula, 1983, « La place de la parole dans la société kongo », in *Actualité et inactualité des "études Bakongo" du Père J. Van Wing*, Actes du colloque de Mayidi du 10 au 12 avril 1980, Grand Séminaire Mayidi/Inkisi, République du Zaïre, p. 204.

N°	Langues locales sundi/ dondo	Traduction française	compréhension
1	<i>Mwanan'anleeke wa nwaninanga mutu'ankabi, bambuta bandi bamu sisila wo</i>	L'enfant qui dispute opiniâtrement un crâne d'antilope, c'est que ses anciens le lui ont légué	Ceux qui ont hérité « légalement » la terre de leurs ancêtres ont l'obligation de la défendre. Ils doivent la protéger contre les potentiels usurpateurs. Cette règle est une loi irrévocable connue de tous. La bataille pour la protection de la terre est au prix de l'effort, elle se fait en toute conscience.
2	<i>Mwana ha nzo ngu'andi na sia'andi kalendi zyonwa mbeela ko.</i>	Dans la maison de ses parents, l'enfant ne peut se voir retirer le couteau.	Un individu établi sur la terre lignagère se considère comme dans la maison de ses parents. En tant que tel, il ne peut admettre que des intrus ne lui demandent de déguerpir.
3	<i>Nsi ya mfumu, ngo kalendi yokwa na mukanda ko.</i>	La terre est au chef, et le léopard ne peut être brûlé avec sa peau.	Celui qui « a » une terre est chef. Il jouit de tous les droits touchant à cette terre. De ce point de vue, il ne peut la perdre. Et sur cette terre, il restera toujours chef.
4	<i>Nsi ya tungwa, ngo ka yokwanga na nkanda ko.</i>	Là où la terre est organisée, le léopard ne se brûle pas avec sa peau.	Un espace habité est organisé selon des règles. Tout le monde est censé les connaître et les appliquer. Si les règles d'organisation spatiale sont respectées, alors chaque portion de terre ne subira que l'influence de ses propriétaires. Dans le cas contraire, chaque individu se battra pour faire respecter son terroir et-ce au prix de la mort.

Lors des palabres, le *nzonzi* argumente en prenant dans la vie courante des exemples précis qui lui servent d'illustration. Grand orateur, il n'est pas le seul à parler devant un public qui se contente d'écouter: il s'assure de sa participation en lançant des amorces de proverbes³⁸⁵, de chants ou de dictions qu'il complète en chœur. Il ne fait pas que parler, il mime de temps en temps son récit, il le chante, il le danse et l'assistance entraînée par ce récit y répond en chantant elle aussi et battant des mains. L'habileté de l'orateur se mesure à la manière dont il enfile sur l'air de la chanson les paroles qui conviennent à la circonstance. Ici plus qu'ailleurs, le ton fait la chanson. Dans des cas de contestations, même si on est de la partie adverse, on est saisi par le rythme de la danse, charmé par le jeu du corps et de l'esprit.

Comme dans plusieurs autres sociétés traditionnelles africaines, il n'existait pas un organe juridique permanent comme dans les sociétés étatiques où la justice devient un rouage de l'administration disposant d'un réseau hiérarchisé des tribunaux³⁸⁶. La justice traditionnelle concentrait toutes les formes de cours existant dans les sociétés étatiques. Elle avait compétence sur tout genre d'affaire ; et les juges étaient polyvalents dans l'exercice de leur métier. Ils étaient compétents et intervenaient dans les affaires criminelles, pénales et civiles.

La réparation de plusieurs délits se faisait par des paiements des dommages causés : *hiasu*. Il s'agit d'un crime. Dans le cas où la partie lésée n'avait pas réagi par un crime, il était demandé à la partie accusée de donner en échange une personne, ou une truie. Fréquents, les vols et les raptés étaient punis de dommages. Parfois, selon la gravité du cas, le coupable pouvait être enterré vivant à la place publique pour servir d'exemple et de leçon pour les autres brigands. Dans le pays dondo, à environ 4 km de Boko-Songho centre, la place de Ndjienguelé, village

³⁸⁵ Sur les proverbes judiciaires chez les Kongo, lire avec intérêt A. R. C. Mwelanzambi Bakwa, 1992, *Droit coutumier africain : proverbes judiciaires (Zaire)*, Paris, L'Harmattan, 339p.

³⁸⁶ A. Ebono, 1984, *Les structures sociales et politiques traditionnelles en pays bomitaba et leur évolution contemporaine (XIX^e-XX^e siècles)*, mémoire de DES histoire, université Marien Ngouabi, FLSH, p.98.

Mayanga, est restée le cimetière des hommes enterrés vivants³⁸⁷. Chez les Sundi en revanche, ceux que les *nzonzi* et les autres membres du corps social ne pouvaient plus corriger les crimes, parce qu'ils étaient récidivistes, étaient décapités sur la place publique d'une grande fosse (*benga*). Cette pratique correctionnelle était précisément en usage à Midimba³⁸⁸ (côté est) et à Nsoukou-Bouadi³⁸⁹ (côté ouest) du pays des Sundi.

Le développement qui suit s'attache à montrer comment cette éloquence du *nzonzi* et sa science du droit sont mises au service de la défense de la terre du groupe. La société décrite ici ayant traversé bien des mutations, ce même développement s'attache aussi à voir si ce droit a évolué et dans quelles proportions. En raison de la spécificité de l'objet et de la puissance de sa symbolique, le règlement des conflits relatif à la terre et à la propriété foncière revêt un caractère tout particulier. Ici, le *nzonzi* est à la fois celui qui dit le droit, et le prêtre, le pontife qui assure la médiation entre les vivants et les morts. Il est celui qui a le pouvoir de parler aux morts dont il appelle les grâces sur les vivants qu'il a convoqués et auxquels il rappelle leur devoir de piété et de fidélité aux esprits des ancêtres qui leur ont légué le patrimoine qu'ils ont le devoir de fructifier. Il est celui qui rassure ces héritiers par les rites qu'il exécute.

L'intervention des rites religieux dans les conflits relatifs à la terre nous rappelle le caractère sacré de celle-ci et donc la difficulté pour la société à introduire des modifications dans les dispositions du code juridique qui concerne la terre et la propriété foncière. Les Dondo et les Sundi de Boko-Songho avaient trouvé un nom pour de telles dispositions du code juridique : *mukanu nsi*.

³⁸⁷ Gabriel Bassadila, E. O n°4 du 13 mai 2002, village Mayanga, pays dondo.

³⁸⁸ Martin Nkebolo, E. O n°43, du 9 novembre 2010, Brazzaville.

³⁸⁹ Thomas Nzambi, E. O n°12, du 6 mai 2002, village Nsoukou-Bouadi, pays sundi.

II-Le règlement des conflits fonciers entre hier et aujourd'hui

Un groupe ou un membre d'un groupe s'est-il taillé des droits par usurpation sur la terre d'un autre groupe ? Le groupe propriétaire de la terre porte plainte contre lui devant une juridiction coutumière représentée par un *nzonzi*. La gravité et l'ampleur de l'affaire conduisent le *nzonzi* à consulter d'autres *nzonzi* pour constituer un corps arbitral, chargé de trancher. Et celui-ci convoque les deux parties en conflit. Les deux parties sont entendues, y compris leurs témoins.

Au jour fixé par le corps arbitral, sur l'invitation de celui-ci, les deux parties se transportent sur les lieux en litige, afin d'apporter les éléments de preuve nécessaires. Les *nzonzi* avec elles. Ils demandent aux deux parties de faire la démonstration de leurs affirmations, de tracer chacune le périmètre de l'espace qu'elle prétend lui revenir ; de citer obligatoirement les voisins avec lesquels elle partage les mêmes limites, en indiquant si nécessaire les éléments matérialisant ces limites. On peut se tromper sur les limites, le temps passant qui installe l'oubli. Mais il est un élément de preuve irréfutable : l'existence sur les lieux disputés de la tombe d'un ancêtre ; l'ancêtre de celui qui se dit le propriétaire des lieux. Les *nzonzi* trancheront en faveur de la partie qui aura convaincu d'être l'héritier de l'ancêtre dont la tombe a été identifiée.

Dans ces sociétés-là, dans ces cultures-là, on n'enterre pas ses morts hors sa terre. Il sera donc difficile que l'usurpateur fabrique des tombes imaginaires, ou celles d'ancêtres qui ne seraient pas de son groupe. Il faudrait avoir un vrai culot pour ne pas trembler en indiquant des tombes qui ne sont pas les siennes : une telle supercherie pourrait coûter chère à son auteur, puisque l'esprit de ses faux ancêtres l'en punirait. Chacun en a bien conscience.

Généralement, la décision du corps arbitral tombe à ce moment-là, lorsque l'usurpateur est confondu et confus. Moment solennel et émouvant. C'est alors que le vrai propriétaire est invité par le corps arbitral à s'adresser à l'esprit de l'ancêtre, ou aux esprits des ancêtres, pour les prendre à témoin de ses droits de propriété. Il leur parle, en leur rappelant les circonstances de cette adresse :

*Mâ kingandi, mutoto huluatu sisila, ba mbeni zeto
batiti mutu bonga wo. Mutoto wahu tana bakinina.
Yeno bakulu ko, tala ti meno nana ta luvunu bika
nafwa kihimpu na ba nsikila nkonko ya lufwa.*

*Oncle untel, la terre que vous nous avez léguée est
objet de discussion aujourd'hui ; nos ennemis
veulent nous l'arracher. Nous discutons à cause de
ça. Il vous revient de nous prouver le contraire, si
c'est moi qui dis des mensonges à ce sujet, que je
sois subitement frappé de mort et qu'on joue le
tambour à fente.*

La personne qui prononce cette prière effrayante est couchée sur la tombe de l'ancêtre qu'il invoque. Elle est recouverte d'une natte. Plus tard, à la natte on ajoutera le linceul blanc des morts mis en bielle, le tout pour symboliser le cercueil dans lequel cette personne sera enfermée, si mentant, elle était frappée de mort.

D'après nos informateurs, ce rituel est généralement tout de suite suivi de signes qui sont la réponse de l'esprit de l'ancêtre consulté. Un des informateurs, Raphaël Mafouana, dit avoir été témoin oculaire de tels signes, dans un conflit foncier qui opposait deux groupes lignagers, le groupe Kimbauka de Nzangui et le groupe Kibwende de Kinzambi. Il soutient vivement :

Dès que l'oncle eut fini de faire ses invocations et ordonné qu'on l'enveloppât du linceul blanc du rituel, soudain, l'atmosphère s'alourdit autour de nous et il se mit à pleuvoir. Ce que voyant, la partie adverse, probablement parce que c'étaient des usurpateurs, refusa d'exécuter le rituel³⁹⁰.

Effectivement, selon les règles, les différentes parties en conflit sont invitées à exécuter le rituel *mukanu nsi* que nous venons de décrire. Et aux dires de notre informateur, cette ondée, réponse des ancêtres à l'assistance, et le refus de l'autre partie à exécuter publiquement le même rituel, étaient la preuve formelle que la terre appartenait au groupe de son oncle qui lui, s'était soumis au principe d'exécution du rituel. Et sans surprise, le collège des juges trancha en sa faveur. En revanche, si l'exécution du rituel n'est pas suivie de signes manifestant le surnaturel, le corps des juges tire les conséquences qui s'imposent. A l'évidence, dans l'un ou l'autre cas, les *nzonzi* trouvent un élément de preuve qui pèsera lourd dans la balance du verdict qu'ils donneront. En fait, tout en étant le même, ce rituel introduit des éléments nouveaux : lorsque, plutôt que de se rendre sur les terres en litige, les parties choisissent de faire trancher l'affaire au village, devant le corps arbitral des *nzonzi*, mais assisté ici d'un devin, *nganga*.

A propos de ce rituel, lorsqu'il est exécuté au village et non pas sur les terres en litige, Martin Nkebolo rapporte :

*Jadis, quand surgissaient des conflits, pour départager les parties, on procédait à l'exécution de ce rituel du *mukanu nsi*, mais, d'après Isaac Kionga, en la présence d'un devin. Tour à tour, on couvrait de nattes les représentants de chaque partie en conflit, puis on jouait le tambour à fente comme s'il y avait un décès dans le village. Celui*

³⁹⁰ Raphaël Mafouana Mankouika, E.O n°25, du 14 mars 2011, Brazzaville.

*qui disait des mensonges et qui voulait simplement prendre par la ruse la terre de l'autre mourait sur le champ*³⁹¹.

Le concours du *nganga* était sollicité parce qu'il avait, lui, dans cette judicature, le pouvoir de débusquer celui qui, s'il était sorcier, pouvait faire jouer les signes en sa faveur, apparaissant du coup comme le propriétaire des lieux en conflit, alors qu'il n'était qu'un horrible usurpateur.

Le *nganga* et sa science paraissent avoir existé bien avant le débarquement portugais au Kongo en 1482. Mais les informations que nous disposons de lui datent des XVII^e et XVIII^e siècles. A ces périodes, nous disent O. Dapper³⁹² et J. F. de Rome³⁹³, les *nganga* interviennent dans tous les aspects de la vie d'un individu ou d'un village. De leurs relations avec la société, l'Abbé Proyart³⁹⁴ rapporte :

Il paraît qu'on a autant, ou même plus confiance en eux que dans leurs idoles, on les consulte pour connaître l'avenir, et découvrir les choses les plus secrètes : on leur demande, comme au Roi, la pluie et le beau temps.

Dapper³⁹⁵ ne contredit pas ce missionnaire :

On [consulte] les Ganga en bien d'autres occasions, comme pour voir pourquoi il ne pleut point, si un tel est mort, pour connaître l'auteur

³⁹¹ Martin Nkebolo, *idem*.

³⁹² O. Dapper, sd, *Objets interdits*, Fondation Dapper, p. 261.

³⁹³ Le Père J. F. de Rome, 1648, *Brève relation de la fondation de la mission des frères mineurs capucins du séraphique père St François au royaume de Congo*, traduit et annoté par F. Bontinck en 1964, Paris, Louvain, p. 97

³⁹⁴ Abbé Proyart, 1776, *Histoire du Loango*, *ibid*, p. 193-194.

³⁹⁵ O. Dapper, 1686, *Description de la Basse Ethiopie*, *Ibid*, p. 337.

d'un larcin et déterrer un événement passé ou futur...

Ce qu'il dit plus loin résume parfaitement la place du *nganga* ainsi que sa prééminence au sein de la société :

Les Ganga qui sont des Prêtres de ces Idoles sont respectez[sic] eux-mêmes comme des Dieux, tant parce qu'ils savent donner à propos quelques bons remedes, qui leur attirent le respect des peuples, que parce qu'ils se vantent de pouvoir fermer le ciel et faire tomber la pluyie[sic], de produire la fécondité et la fertilité, de donner la vie ou la mort, de pénétrer dans l'avenir, et de découvrir les choses cachées par la vertu de leurs Moquisies et de leurs enchantements³⁹⁶.

Pas étonnant donc qu'ils soient consultés dans le domaine judiciaire. Versé dans les sciences occultes, comme le *nzonzi* l'est dans la connaissance du droit coutumier, le *nganga* préparait une décoction appelée *nkelo* chez ces Kongo. Il en versait ensuite quelques goûtes (trois à cinq) dans les yeux, dans les narines et dans la bouche des individus de chaque partie en conflit. En présence du corps des *nzonzi* et du public, le *nganga* fixait la durée de l'épreuve. Si quelqu'un parmi eux toussait à se rompre les poumons, s'il vomissait et déféquait par la suite, à se couper le souffle, alors le *nganga* disqualifiait et condamnait le groupe où des individus étaient sujets à de tels phénomènes. Les *nzonzi* entérinaient le jugement du *nganga*³⁹⁷. Pour espérer ramener à la vie son chef qui a bu la décoction et qui est en train de trépasser, le groupe défaillant devait payer une amende au *nganga*. Ce dernier accusait sa victime de l'avoir tenté, en s'engageant de boire le

³⁹⁶ O. Dapper, 1686, *Description de la Basse Ethiopie*, Ibid, p. 372.

³⁹⁷ Isaac Kionga, E.O n°13, du 8 juillet 2009, village Minga, pays sundi.

breuvage que tout le monde sait redoutable³⁹⁸. L'amende demandée par le *nganga* étant publiquement versée, il rentrait en transe pour aller arracher des mains des défunts l'âme du chef devenu un malheureux personnage³⁹⁹.

Ailleurs, dans l'aire culturelle kongo, des pratiques similaires, pour des conflits de nature différente, ont été observées. Chez les Kamba, voisins des Dondo et des Sundi de Boko-Songho, c'est le *yala mabanza* qui était utilisé comme recours judiciaire dans la recherche du coupable, et donc dans la recherche de la manifestation de la vérité. *Yala mabanza* veut dire en kongo : dévoile tes pensées, c'est-à-dire confesse-toi. L'épreuve consistait en une préparation dont deux à trois gouttes étaient ensuite versées dans les narines et dans les yeux de l'individu sur qui pesaient les soupçons du délit. Quelques moments plus tard, il était ivre et se mettait à confesser publiquement ses intentions, les actes délictueux commis par lui dans le passé.

S'il évoquait l'affaire pour laquelle il était soumis à cette épreuve, sa culpabilité était automatiquement établie. Il payait alors une amende conforme à la nature du délit qu'il avait l'intention de commettre. Dans le cas contraire, il était simplement acquitté et dédommagé⁴⁰⁰. Tout au début, *yala mabanza* était un médicament traditionnel pour guérir ceux qui souffraient des maux de tête. Mais on a vite constaté que ceux sur qui étaient administré le produit, après une période de fortes douleurs où ils pouvaient uriner dans leurs habits, ils entraient dans un autre état où ils commençaient à dévoiler publiquement les choses qu'ils tenaient secrètes. *Yala mabanza* fut beaucoup utilisé contre les femmes soupçonnées d'infidélité par leurs maris. Toutefois, dans l'ordre des ordalies, l'épreuve du *yala mabanza* était différente de l'épreuve du *nkasa*, poison violent, qui envoyait le présumé coupable à la mort :

³⁹⁸ Victor Bouhendo, E. O. n°22, du 20 avril 2002, village Mbengo, pays sundi.

³⁹⁹ Philomène Mamboueni, *idem*.

⁴⁰⁰ Dieudonné Moukouamou Mouendo, E.O n°41, du 22 janvier 11, Brazzaville.

*La nkasa se prépare en faisant infuser dans l'eau un morceau de bois du même nom. Cette potion est un véritable poison pour les estomachs [sic] faibles, et qui n'ont pas la force de la rejeter sur le champ.*⁴⁰¹

A propos de ses manifestations et de ses résultats dans le domaine judiciaire, Hagenbucher-Sacripanti rapporte :

*Afin de faciliter la réaction, l'intéressé se place en va-et-vient incessants ; un premier vomissement de bile zuundji nkasa indique que le poison sera entièrement rejeté, comme il se doit, en trois spasmes espacés de quelques minutes. S'il ne vomit pas, la mort par empoisonnement le punit d'un crime qui lui est, dès lors, définitivement attribué. S'il rejette la nkasa plus ou moins de trois fois, sa culpabilité est jugée flagrante, son exécution par strangulation est immédiate*⁴⁰².

Chez les Beembe, voisins des Kamba, pour déterminer la culpabilité ou non d'un individu, on utilisait, jusqu'aux années 1930⁴⁰³, deux types d'épreuves

⁴⁰¹ L'Abbé Proyard, 1776, *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*, rédigée d'après les Mémoires des Préfets apostoliques de la Mission française ; enrichie d'une carte utile aux navigateurs, Paris, C.P. Berton et N. Crapart, p. 141-142.

⁴⁰² Fr. Hagenbucher-Sacripanti, 1973, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, ORSTOM, p.177.

⁴⁰³ Après cette période, c'est-à-dire dans les années 1980 et 1990, d'autres formes d'épreuves judiciaires ont été utilisées par ces peuples, y compris leurs voisins Kamba, Teke-Laale et Minkengé : il s'agit notamment de l'épreuve dite *singa kanga yandi* (fil serre-le) et *kikuanga* (manioc). Chacune de ces deux épreuves avaient sa signification et ses manifestations particulières. Mais ces épreuves, dont on a collectivement venté l'efficacité, ont disparu avec la même soudaineté de leur apparition. Pour des raisons encore non élucidées, elles n'ont durablement pas influencé les procédures judiciaires traditionnelles.

judiciaires : le *nkondi ya kunwa* (potion magique à boire) et le *nkondo ya komono*⁴⁰⁴. La première épreuve consistait, sur ordre du justicier, le *nganga*, à placer au pied de la statue « *Muziri* », deux gourdes ou Calebasses identiques qui contenaient la potion. Si l'accusé plaidait non coupable, on lui administrait trois cuillères de cette potion pour vérifier sa déclaration. En cas de mensonge, le ventre du coupable s'enflait, suivi de la mort immédiate. Quant au *nkondi ya komono*, il consistait en une séance de parjure, pour faire la lumière et établir la vérité sur les présomptions qui pesaient sur l'individu. Lors de la séance, le féticheur (*nganga manianga*) chargeait sa statuette des Esprits de son fétiche, en les aspergeant du sang frais d'un poulet, tout en prononçant des paroles magiques. Au moment du parjure, le suspect se mettait à genoux devant la statue. Il proclamait trois fois de suite son innocence, en tapant trois coups sur les objets pointus implantés autour de l'abdomen de la statue. Au troisième coup, l'assistance prononçait sa condamnation publique : « *lo nkondi ntsal'nkita, ti wandi* », si tu es coupable, si tu as foulé aux pieds les coutumes, que le fétiche très puissant et mystique t'emporte. Deux à trois lunes plus tard, à moins qu'il soit non coupable ou que le *nganga* intervienne, son abdomen commençait à s'enfler. Ce qui occasionnait sa mort⁴⁰⁵.

Chez les Loango (vassaux du Kongo jusqu'au XVI^e siècle), en revanche, pour départager les parties en conflit, le *nganga* recourait à l'une des épreuves judiciaires suivantes :

a) *Le ngâga verse de l'eau dans une assiette dans laquelle il dépose ensuite :*

- *une perle rouge (luzim :bu lumakarra :du) ;*

⁴⁰⁴ Fétiche sur qui on implantait des objets métalliques sur l'abdomen. Ce fétiche était en statue d'une taille de 40 à 50 cm.

⁴⁰⁵ J. Grégoire Bukulu, « La conquête des plateaux Beembe », communication faite lors du Centenaire des pays de Mouyondzi, du 22 au 24 septembre 2011.

- un petit coquillage ou perle Teke (luzimbu lubateke).

Plongeant le pouce et l'index d'une main dans l'eau, il en frotte ensuite par trois fois les paupières des deux protagonistes. Le coupable ressent immédiatement une intense brûlure sous l'effet de laquelle il ne peut se contenir...

b) Le ngâga entoure le cou des deux personnes en conflit d'une peau de genette (sin :zi). Le coupable suffoquera sous la pression d'un étranglement immédiat.

c) Une lame de machette rougie au feu est appliquée par trois fois sur le mollet de chaque plaideur. Seul le coupable ne pourra supporter ce contact.

d) Un bracelet de cuivre est plongé dans une marmite posée sur le feu et contenant trois ou quatre litres d'huile de palme ainsi que deux noix de palmes séchées. Dès que l'huile parvient à ébullition, l'accusé et l'accusateur doivent respectivement saisir trois fois de suite le bracelet à pleine main.

Toutes ces épreuves judiciaires sont peut-être postérieures aux XVII^e et XVIII^e siècles, puisque O. Dapper (XVII^e siècle) et Proyart (XVIII^e siècle) qui écrivent sur le Loango, son peuple et sa culture ne mentionnent respectivement que *nkasa* et le *bondes* comme épreuves judiciaires en usage dans ce royaume.

En 1654, le Père Giovanni Antonio Cavazzi⁴⁰⁶ est envoyé comme missionnaire dans le Bas-Kongo. Sur sa nouvelle terre de mission, le missionnaire n'est pas frappé par la procédure judiciaire en cours chez les populations dont il

⁴⁰⁶ G. A. Cavazzi, 1732, *Relation historique de l'Ethiopie occidentale : contenant la description des royaumes de Congo, Angolle et Matamba*, tome 1, traduit de l'italien et augmentée de plusieurs relations portugaises des meilleurs auteurs par le R.P J.B Labat, Paris, Ch.-Jean-Baptiste Dulespine, p. 304-341.

avait la charge d'apporter l'Évangile du Christ. Il est plutôt interpellé par la gravité et la « quantité » d'épreuves judiciaires qui colorent cette justice kongo. Dans cet espace ouvert, où fourmillent divers sous-groupes ethniques kongo, l'italien décrit plusieurs épreuves judiciaires kongo dont voici les principales : le *nde fiand zundu*, la *maquimi*, l'épreuve du pilon, le *neassa (nkasa ?)*, le fer ardent, le *bulongo*, le *Emba*, l'*oroncio* (qui se faisait avec le fruit du *nicoffo*), la bouteille de bitume (épreuve réservée aux populations dont les lieux étaient situés au bord de la mer), le *giaii* (un jurement), le *bagi* (lutte tête contre tête), etc. De composition et d'application diverses, selon les populations locales, ces épreuves judiciaires administrées par les *nganga* ne visaient que la manifestation de la vérité. Pourtant les occidentaux voyaient en elles une grosse superstition qui avait pour conséquence immédiate, l'élimination physique de plusieurs individus.

Chez les Kongo orientaux, c'est le test du *mbau* ou *mbundu* qui a été utilisé. Les juges le faisaient administrer aux témoins des parties en conflit. A cet effet, Oscar Strenström rapporte :

*Le test du mbundu est une épreuve de poison (...). Si le poison réussit, le témoin est faux. Le poison mbundu prouve l'innocence du témoin : si la personne qui le boit a des crampes sévères et urine violemment devant les gens. S'il est incapable d'uriner à cause des spasmes trop sévères, le témoin est considéré comme étant coupable de faux témoignage. La personne empoisonnée est, comme une sanction supplémentaire, battue sur tout son corps et le jus des *minkunzya* (plantes) est versé dans son nez⁴⁰⁷.*

⁴⁰⁷ Oscar Strenström, 1999, *Les proverbes*, *Ibid*, p.93

Il s'agit là des généralités des délits et des procès qui s'en suivent. S'agissant des délibérations de ces procès, en 1704, Lorenzo da Lucca mentionne les pratiques qui avaient cours dans maintes sociétés kongo, pour remercier les juges (Nzonzi) et célébrer la victoire de celui qui vient de gagner le procès :

Celui qui gagne le procès, s'agenouille devant le juge, salue en frappant des mains, se met dans la poussière, se barbouille tant qu'il peut et s'il ne peut le faire lui-même, ses parents l'aident et lui jettent la poussière sur le dos. Ils font cela pour rendre au juge des actions de grâces requises de la faveur reçue en le faisant vaincre en ce litige. Ils l'accompagnent chez lui ainsi tout sale et criant toujours : « Vive untel, qui a gagné contre untel. » Revenu chez lui, le vainqueur donne à boire à tous et pendant quelques jours s'organisent des fêtes, des danses, au son des tambours, de sorte que si on a gagné dix, on dépense vingt⁴⁰⁸.

Revenons à la terre qui est au cœur de ce travail, pour voir s'il y a évolution, à travers les âges dans les questions qui la concernent.

En valeur pure, nos Kongo de la Vallée du Niari ne placent rien au-dessus de leur terre ; pas même leur propre personne, puisque celle-ci, nous l'avons vu dans la deuxième partie de ce travail, se confond avec cette terre. Il est alors intéressant de voir si, avec le temps qui passe et leur société qu'il entraîne dans son mouvement, la perception et la définition de la terre possédée en propre n'ont pas varié chez eux, et du coup leur rapport à la terre, et avec lui, les principes et les règles régissant ce rapport, lequel, jusqu'à l'arrivée et à l'installation du

⁴⁰⁸ Mgr J. Cuvelier cité par Théophile Obenga, 1974, *Afrique centrale précoloniale. Documents d'histoire vivante*, Paris, L'Harmattan, p. 21.

colonisateur à la fin du XIX^e siècle, s'exerçait dans une société et une civilisation stables, en tout cas qui avaient un rythme d'évolution d'une extrême lenteur.

L'ordre colonial imposé accélère ce rythme, dans les villes d'abord ; or les villes communiquent avec l'arrière-pays et progressivement en modifient le système de représentation et de pratiques, d'autant plus qu'un irrépressible exode rural vide l'arrière-pays de sa jeunesse mais dont, cependant, un assez grand nombre d'éléments, pour s'être installés en ville, n'ont pas coupé les ponts avec leurs origines. Ce sont eux qui amènent dans les zones rurales restées davantage attachées à la tradition, l'air libéré de la ville où la tradition, insensiblement, mais irrévocablement, perd son caractère sacré et cesse d'être objet de vénération.

Comment dans ces conditions le statut de la terre résisterait-il à tant d'attaques ? Déjà, le *nzonzi*, le professionnel du droit a cédé sa place au juge d'importation progressivement imposé par la nouvelle société. Désormais, les acteurs sociaux sont initiés à des règles et des pratiques juridiques venues d'ailleurs, inventées par une civilisation et une culture façonnées par rapport à une vision du monde totalement différente de la vision du monde des Kongo au groupe desquels nos Dondo et nos Sundi de Boko-Songho appartiennent !

Sous la pression de tant de faits d'une Histoire souvent violente, le premier fait remarquable est la fragmentation du groupe lignager propriétaire foncier dont les membres, de moins en moins rassemblés sur la terre commune, entretiennent de plus en plus entre eux des rapports problématiques. Ce type de rapports problématiques met à mal le principe sacro-saint de l'indivisibilité du patrimoine foncier. D'une part, on admet de plus en plus que chaque membre du groupe des consanguins prend ce qui lui revient de l'héritage commun. D'autre part, l'affadissement des croyances traditionnelles à la suite de l'offensive des églises chrétiennes et par contrecoup la baisse progressive de la crainte des esprits des Ancêtres ont encouragé les faussaires et multiplié les cas d'usurpation des titres. A la vérité, le code juridique traditionnel appliqué à la propriété foncière reste

efficace. Il résistera aussi longtemps que subsistera le bloc social formé par les consanguins *kanda* par rapport auquel ce code juridique prend sens. Or ce bloc est dans un processus de fragmentation ; l'appareil juridique de la coutume se dépareillant.

Déjà, le *nzonzi* a disparu. De lui, il ne reste que le nom et ses fonctions folklorisées dans les villes où, au moment des échanges matrimoniaux, il intervient pour assurer la médiation dans les transactions, où s'affrontent le groupe de la future épouse et le groupe du prétendant. Le *mukanu nsi*, rituel émouvant, ne se fait plus. Les ordalies ont disparu sous la pression des Eglises et de l'administration coloniale, condamnées pour barbarie. Disparu aussi, bien que faisant courir moins de risques que les ordalies, le *yala mabanza*, la confession publique obtenue sous l'effet de plantes hallucinogènes.

Toutes ces justices spectaculaires dont beaucoup n'étaient pas sans risques pour la vie de ceux qui s'y trouvaient impliqués, ont peu à peu cédé leur place à la justice moderne venue d'occident. Du moins, lorsqu'il s'agit d'affaires importantes, au pénal ou au civil. Les ordalies abandonnées, et pour essayer d'être en harmonie avec l'institution judiciaire introduite par le colonisateur, désormais, on procède autrement pour rechercher le présumé coupable :

La justice nègre procède ainsi : un homme est-il soupçonné d'une mauvaise action ? On se saisit de toute sa famille, de tout son village même, selon le cas, et on les tient pour responsables, jusqu'à découverte du malfaiteur⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ R. Trautman, sd, *Au pays de « Batouala »*. *Noirs et Blancs en Afrique*, Paris, Payot, p. 80.

Brutal et irrespectueux de la présomption d'innocence, ce procédé réussissait très souvent. Il permettait ainsi de retrouver le coupable, comme l'affirme Trautman :

Les inculpés, du fait même de leur inculpation, peuvent profiter aussitôt du droit de dénoncer le coupable pour démontrer leur innocence. Ils ne manquent jamais d'en user. Mais ils ne craignent plus alors ni les reproches, ni les vengeances, parfois terribles⁴¹⁰.

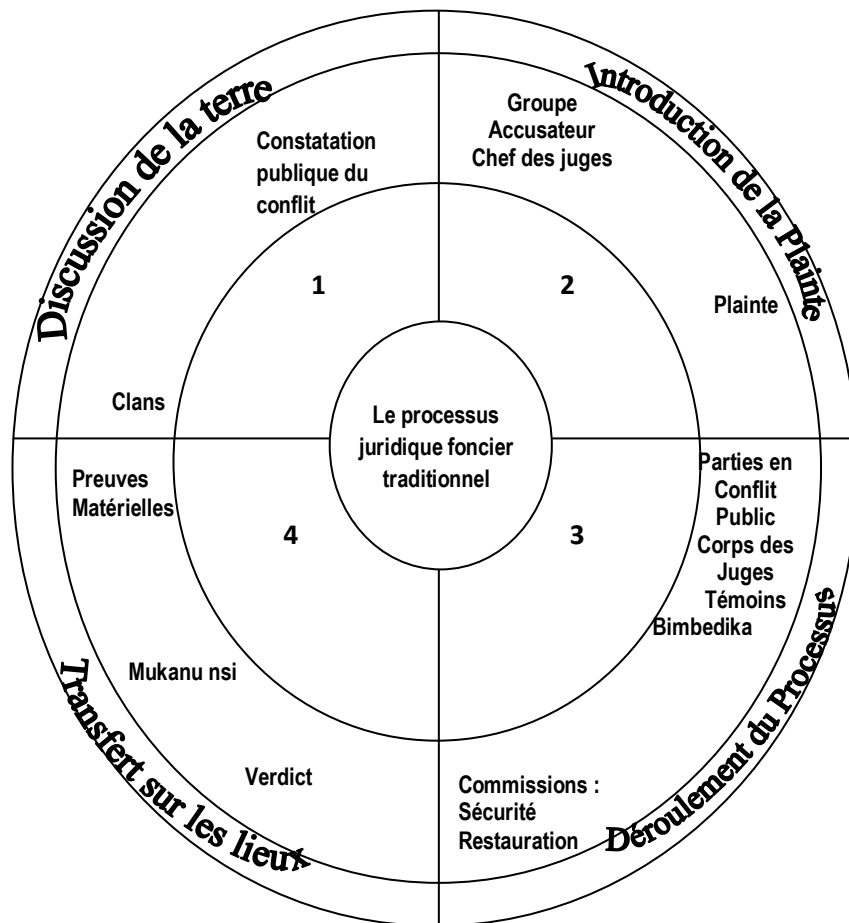
Seulement, malgré l'adaptation progressive de la société à la modernité, celle-ci n'a pas été encore capable d'inventer un droit satisfaisant en ce qui concerne la propriété foncière. Le statut de la propriété foncière, tel que élaboré par la tradition, subit les attaques de la modernité, perd sans doute beaucoup, mais résiste encore, ainsi que nous allons le voir. Dans l'évolution de la justice traditionnelle, en plus de tous ces éléments qui ont disparu, deux autres peuvent être retenus ici pour symboliser la nouveauté, ou, du moins, la modernité dans laquelle s'est insérée cette justice coutumière.

Le premier élément nouveau introduit dans le procès foncier se trouve dans les dispositions judiciaires, avec la mise en place de plusieurs commissions : la commission sécurité, la commission protocole, la commission boisson et la commission restauration. Dans le recours à tout ce décor, les organisateurs du procès visent son bon déroulement, en apaisant les tensions qui, toujours, traversent les procès. On aboutit à la création d'une ambiance festive mais qui n'influence pas forcément la décision du juge. On tout cas, on est loin des procès d'autrefois, où le recours au suprasensible et au supranaturel, on l'a vu plus haut, garantissait la tenue d'un procès équitable.

⁴¹⁰ R. Trautman, sd, *Au pays de « Batouale »*, Ibid, p.80.

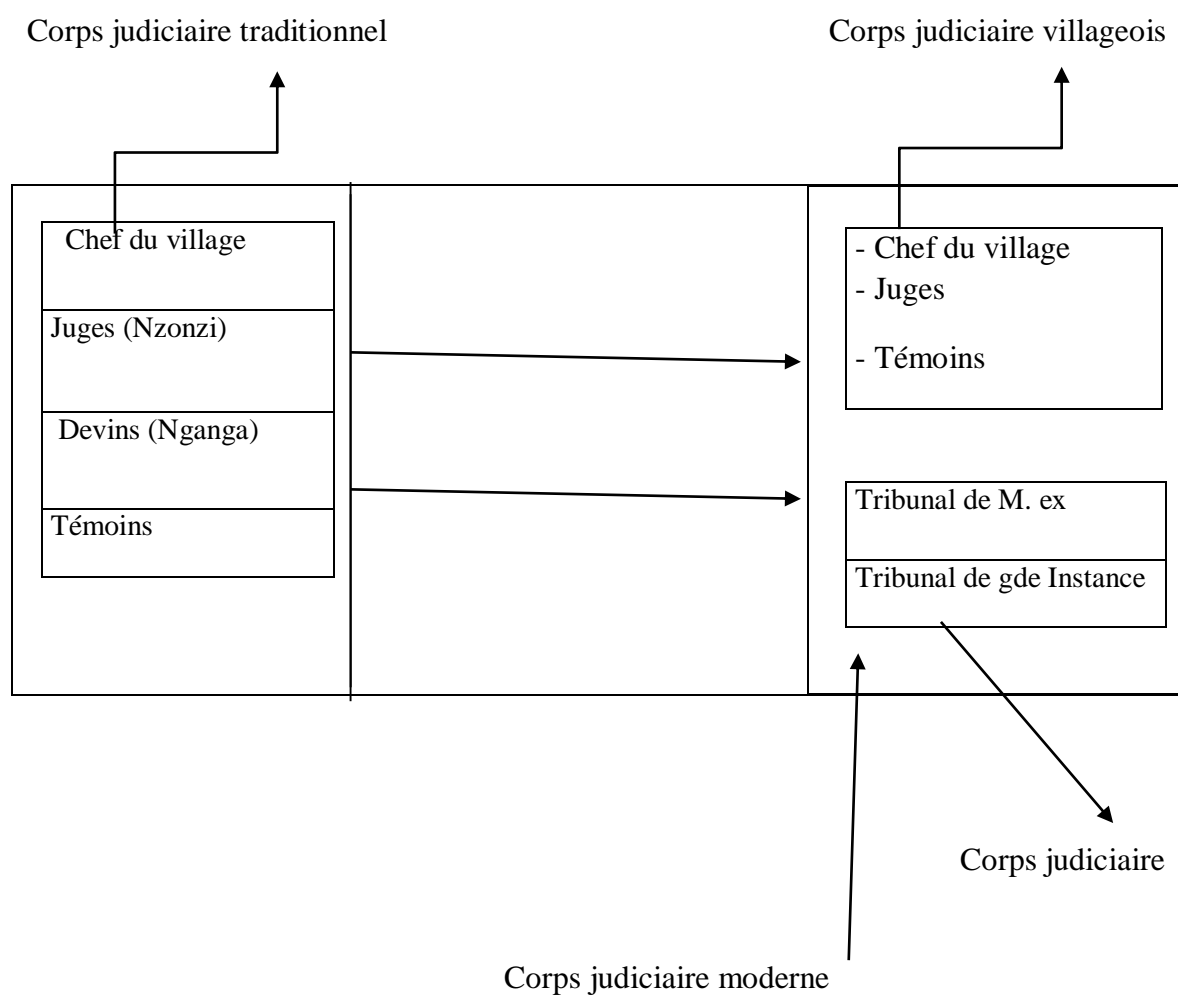
La deuxième nouveauté est la mise en place de ce que les juges actuels appellent, dans ce type de procès, *Bimbedika* (pluriel ; *kimbedika*, singulier). *Bimbedika* vient du verbe *kubedika*, c'est-à-dire prévoir, se préparer à. Les *Bimbedika* sont des sujets avisés dont s'entourent les parties en procès. A l'ouverture du procès, désormais, les juges procèdent à la vérification de la présence des *bimbedika* que chaque partie est autorisée à avoir. Les *bimbedika* choisis par chaque partie, soit pour compléter une déposition, soit pour y apporter un point d'éclaircissement. Ce ne sont pas des avocats, mais des sujets censés bien connaître le problème qui fait l'objet du procès. Ce sont des sujets versés dans la connaissance de l'histoire locale et dans la connaissance des textes juridiques. Les *Bimbedika* sont, dans le pays de Boko-Songho, une institution de création récente, venue de chez les Yombe de la République Démocratique du Congo, qui avaient inspiré les Sundi de Kimongo, leurs voisins.

Schéma n°3 : Le processus judiciaire foncier entre hier et aujourd'hui



Source : Jean Félix Yekoka

Schéma n°4 : Evolution du système judiciaire



Source : Jean Félix Yekoka

Au total donc, pas mal de mutations dans cette justice, ses principes et ses dispositions ; qu'il s'agisse de délits à caractère général, ou de délits en relation avec la propriété foncière. L'essentiel, cependant, est demeuré. La tradition se fissure, se fragmente, se délite mais elle refuse de céder tout d'un bloc. Sans doute parce que la société craint de se lancer dans le futur, en ne prenant pied sur rien. En tout cas, elle ressent la nécessité, pour sa sécurité, de remonter son passé pour s'enraciner dans quelque élément de sa tradition qui est pour elle ce qu'il y a de plus sûr.

Le *nzambila* comme recours au passé et à la tradition, dans la résolution des conflits, nous fournit un bel exemple de la manifestation de la volonté des Sundi et des Dondo du pays de Boko-Songho de refuser de faire du passé table rase. Le *nzambila* tient lieu de jurisprudence. Il n'est pas universel à l'ensemble de la société sundi et dondo. Ne peuvent y recourir que deux groupes lignagers liés précisément par l'histoire d'un conflit résolu dans le passé par leurs ancêtres respectifs. Désormais et par la suite, chaque fois que ces deux groupes se retrouveront face à face dans un conflit quelconque, sauf le conflit concernant la terre, la solution que leurs ancêtres avaient trouvée dans une affaire similaire à celle qui les divise maintenant fait jurisprudence. Dans un procès où surgit la référence à un *nzambila*, la décision des *nzonzi* est pourvue en cassation, si elle est en défaveur de la partie dont un aïeul, dans le passé, avait déjà remporté un procès dans une affaire de même nature.

Le *nzambila* est depuis tombé en proverbe : lorsqu'on est en conflit avec quelqu'un, rappeler à un protagoniste qu'on n'a pas derrière soi un *nzambila*, c'est dire que c'est le poids des arguments qui tranchera et non un *nzambila* qui balaie les meilleurs arguments. Que le *nzambila*, en dépit de la fidélité des groupes en conflit à y recourir, ne fasse pas jurisprudence dans les procès fonciers, malgré probablement des tentatives, est peut-être la preuve qu'aucune juridiction, sauf le détail, n'a réussi à remettre fondamentalement en cause ce que

depuis les origines les ancêtres avaient décidé que le statut de la terre soit. Nous venons de parler de détail. Bien entendu, au fur et à mesure de la modernisation de notre société, nous observons des attaques dirigées contre le principe de l'indivisibilité de la terre, propriété collective du groupe. Nous savons qu'il n'a pas résisté à ces attaques ; en effet, désormais, le responsable de chaque groupe lignager admet volontiers que chaque membre du groupe peut demander à prendre pour en faire une propriété privée, sa part du patrimoine commun. Il reste cependant, malgré tout, que toute la terre ne peut être appropriée par un individu dans un groupe qui en compte plusieurs, au motif par exemple qu'il est l'ainé ou le plus fort, ou le plus riche. Tout simplement parce que la terre reste le dernier symbole de l'unité, de la solidarité des membres du groupe auquel celui-ci a recours pour justifier son existence comme groupe, lorsqu'elle est menacée. Dans la tradition kongo, l'esclave est justement cet individu sans terre. Venir d'en manquer à la suite d'une décision de justice qui n'a rien à avoir avec la justice traditionnelle entraîne de nombreuses conséquences chez les individus frappés par la décision. Ces conséquences sont d'ordre psycho-affectif, économique et l'apparition d'un nouvel aménagement du terroir.

III-Les conséquences des conflits fonciers

Entre 1910 et 1913, la colonisation avait créé les tribunaux de circonscription et de subdivision. Au fur et à mesure que l'administration coloniale se consolidait, le pouvoir judiciaire était attribué aux chefs nommés par l'administration coloniale. Désormais, la fonction de chef de village, de terre ou de canton se doublait de Président du tribunal de la même localité. Toute autre forme de juridiction était formellement interdite⁴¹¹.

⁴¹¹ C. Kinata, 2001, *Les ethnochefferies*, *Ibid*, p.85-86.

Toutefois, les mutations introduites par l'administrateur colonial n'avaient pas ébranlé le lien du groupe lignager à sa terre. Fidélité aveugle à sa terre où s'opère une jonction heureuse du matériel et de l'idéal, de l'empirique et du symbolique, longtemps source de tout bien, depuis que chez nos Dondo et nos Sundi la justice moderne s'est substituée à la coutume, l'économie monétaire au troc, allumant la soif sacrée de l'or dans les cœurs des hommes et des femmes qui ignoraient jusqu'alors l'esprit de profit du système capitaliste, la terre est en train de devenir une boîte de pandore.

Dans le cas de villages regroupés, lorsque sur décision du juge chacun doit regagner ses terres, la longueur des procès et leur coût excessif pour des paysans, ont comme conséquence, une énorme anxiété et l'impatience qui poussent parfois les justiciables à en venir aux mains. Et lorsque le verdict tombe, ceux qui ont gagné le procès prennent des mesures pour expulser les perdants contraints d'aller se réinstaller sur leurs propres terres, laissant derrière eux un investissement matériel et affectif de plusieurs générations parfois. Et on comprend que, profondément frustrés, ils crient à l'injustice. Un autre scénario : des individus qui, dans le cadre des alliances matrimoniales avaient la jouissance des terres de leurs alliés, dans une ambiance telle qu'ils oublièrent qu'ils en avaient qu'une simple jouissance, se trouvent dans une situation psychologique similaire à celle que nous venons de décrire lorsque la décision des juges les expulse.

Dans les deux cas, de ceux-là qui, un temps, avaient vécu en harmonie, une décision de justice moderne, pour eux injuste, fait des ennemis que rien ne peut réconcilier, sauf une improbable décision de justice ordonnant leur retour à la terre d'où ils avaient été expulsés. La justice a ainsi dressé à vie des individus qui peuvent, et c'est souvent, recourir à la sorcellerie pour se faire justice. On comprend que les individus qu'on expulse dans les deux situations que nous venons de décrire donnent souvent aux villages qu'ils fondent ailleurs, des noms qui évoquent les circonstances douloureuses de leur création. Nous avons ainsi

Yandi-nsi (c'est une nouvelle terre) ; Nsoni Zau (honte à eux) ; Ntoto-Wola (la terre ce n'est pas ce qui manque, ou encore la terre à foison), Kala-Boutoto (occupe la terre) et d'autres noms évocateurs⁴¹².

L'introduction de l'économie monétaire décuple la valeur de la terre. Ce qui amène le groupe à exercer une vigilance accrue sur les conditions de son accès. Et cela frappe durement les individus éloignés de leurs propres terres, pour des raisons diverses : brouilles au sein du groupe lignager, ou à l'inverse, installation dans un village autre que le sien mais où on a des amis. Bien d'autres situations qui conduisent un individu à s'éloigner de ses terres pour s'installer ailleurs. La conséquence de tout cela c'est le relâchement des liens entre individus ou groupe d'individus, tissés avant les changements survenus dans la société à la suite de sa modernisation. On assiste à un véritable rétrécissement progressif du champ des liens à caractère purement affectif qui étaient un élément de la configuration culturelle et sociale de la société traditionnelle. Les enjeux fonciers actuels dictent un ensemble de comportements qui aboutit à une parcellisation de l'espace agraire. Plusieurs groupes lignagers procèdent, devant l'épilogue de conflits fonciers, à une refonte totale de leurs structures économiques traditionnelles⁴¹³, où, désormais, les propriétaires fonciers développent des stratégies de conservation de leurs terres. Il faut avoir en tous sens arpenté le petit pays de Boko-Songho pour se rendre compte à quel point les conflits nés de la terre ont empoisonné les rapports sociaux sur bien des terroirs villageois.

⁴¹² Ces noms de ces villages complètent la longue liste des toponymes de la Vallée du Niari et du Bas-Congo, recensés par Dominique Ngoïe-Ngalla en 1981 et repris par Abraham C. Ndinga Mbo en 2005. Cf. Abraham Constant Ndinga Mbo, 2005, *Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan, p.25.

⁴¹³ J. F. Yekoka, 2003, *Essai d'ethnohistoire*, *Ibid*, p.57.

Articulée autour de trois chapitres, cette partie a voulu démêler l'écheveau des coutumes locales (dondo et sundi) afin d'y cerner l'axe principal du droit coutumier en matière du patrimoine foncier. Un tel effort a, par ailleurs, permis de comprendre la complexité du statut juridique de la terre chez les Kongo de Boko-Songho (Sundi et Dondo) et, par extension, ceux qui peuplent les autres contrées de la Vallée du Niari.

La législation, en ce qui concerne le foncier, n'est pas immuable, certes, mais elle n'évolue que très lentement. Elle résiste longtemps aux attaques extérieures, depuis que l'occident a mis pieds en Afrique Equatoriale Française (AEF), à la fin du XIX^e siècle. La résistance à des dispositions juridiques d'importation qui dénie les principes fonciers endogènes explique la dualité des coutumes foncières dans le pays de Boko-Songho et ailleurs.

La même partie a montré l'importance de la justice traditionnelle et son efficacité à débrouiller les palabres, dans des espaces sociologiques ouverts aux agressions de tout genre. Au centre de cette justice se trouve le *nzonzi*. Il est donc le personnage clé de cette justice. Il arrive qu'il soumette les parties, en accord avec le *nganga*, à des épreuves destinées à la manifestation de la vérité. Dans cette justice des *nzonzi* (personne versé dans l'art de la parole, du droit et de l'histoire), la dimension religieuse du réel social est la prise en compte. D'où le recours assez régulier au *nganga*. Ce personnage socialement vénéré est ainsi un auxiliaire, mieux une pièce essentielle du système judiciaire traditionnel kongo des époques précoloniale et coloniale.

CONCLUSION GENERALE

L'homme et sa terre au pays de Boko-Songho. Une véritable aventure tant le sujet est à la croisée de nombreuses disciplines des sciences humaines. Il convoque, en effet, l'histoire, l'ethnologie, les sciences juridiques, l'anthropologie, la géographie, la sociologie et sans doute aussi la psychologie sociale. Or, sauf erreur de l'histoire dont nous apprenons le métier depuis notre première année d'études universitaires, nous ne sommes spécialistes d'aucune des disciplines que nous venons de décliner. Cependant, nous nous sommes appuyés sur les méthodes de chacune d'elles pour tenter de répondre à la question de fond que pose ce travail : comment les Dondo et les Sundi de Boko-Songho perçoivent-ils, définissent-ils et vivent-ils leur lien avec leur terre ? Ce lien peut-il être cerné à partir d'une saisie globale des procédés juridiques d'accès à la terre observés dans leur société ? Bien entendu, nous avons eu recours aux disciplines que nous venons de citer, mais nous devons avouer que la tradition orale a été constamment sollicitée, source précieuse pour ce type de sujet, mais combien fragile ! C'est ainsi que notre niveau de vigilance n'a jamais baissé dans le traitement des données venues de la tradition orale.

Le statut de la terre est au centre de toutes les préoccupations sociales des Dondo et des Sundi. Ce statut fonde la légitimité de l'existence des groupes lignagers comme entités sociales autonomes et souveraines, n'ayant à répondre de leurs actes, depuis la chute du royaume de Kongo en 1665, que devant les ancêtres tutélaires. Il s'en suit que chaque entité sociale appelée groupe lignager, *kanda*, s'affirme souveraine et autonome vis-à-vis de ses voisines, tout en habitant l'espace commun de la communauté ethnique qui ne prend sens que par rapport au consensus sur les valeurs partagées de ces entités autonomes. Le *kanda* est la seule entité de base qui donne sens au territoire et à la culture dondo et sundi. Mais sans la terre, cette entité sociale ne serait rien. Elle ne prend sens que par rapport à la terre, réalité à la fois matérielle et spirituelle. Cependant, il est difficile de rien comprendre au statut juridique de la terre chez les Kongo de la

Vallée du Niari, et donc chez les Dondo et les Sundi de Boko-Songho, si on ne l'attaque par l'angle de leur organisation sociale et de leur vision du monde.

La relation de l'homme avec la terre de son groupe est vissée par le biais d'un certain nombre de rituels spécifiques exécutés soit en groupe retranché, soit publiquement. Ce travail sacré de communication spirituelle de vertu de la terre en l'individu par quelques membres de celui-ci commence dès sa tendre enfance. De la sorte, il grandit avec cette idée précise de la valeur inestimable que représente la terre aux yeux du groupe. Ainsi, l'engouement pour le Sundi et le Dondo à défendre leur terre contre tout usurpateur, avec tant d'acharnement, ne se justifie pas par une simple volonté collective d'appliquer la législation foncière coutumière en vigueur, mais par cette relation communuelle homme-terre qui lie définitivement ce dernier à sa terre. Cette sorte de filiation homme-terre, ou terre-homme invite en permanence ce dernier à agir opiniâtrement pour protéger l'intégrité de la terre de son groupe.

L'analyse serrée du problème nous a permis de comprendre que le statut juridique de la terre, tant chez les Dondo que chez les Sundi de Boko-Songho, s'est construit, suivant un long processus historique, autour de la dualité paradigmatique du sacré et du pouvoir. La dissociation de cette réalité de base permet d'envisager d'abord la terre comme une entité sacrée. La terre est sacrée parce qu'elle est l'habitable des membres du groupe et le séjour des esprits des ancêtres, *ba kulu*, du même groupe. Voilà pourquoi elle est ce sur quoi le temps ne peut rien. Voilà pourquoi elle est précieuse plus que tout. Voilà pourquoi elle est ce qui demeure quand tout aurait péri.

Quant à la notion de pouvoir, elle se donne à lire comme une somme de droits exclusifs qu'un groupe exerce collectivement sur sa terre.

Chaque membre du groupe propriétaire est *mfumu*, c'est-à-dire puisque c'est un pouvoir collectif, détenteur d'une parcelle d'autorité et d'une parcelle de

pouvoir. Le pouvoir du groupe lignager étant collectif, il repose ainsi de façon égalitaire sur chaque membre du groupe. De sorte que le *mfumu kanda*, le gouverneur, ou le gestionnaire du groupe n'est que le premier parmi des égaux, *primus inter pares*. Les limites territoriales du lignage représentent une zone de sécurité sur laquelle s'étendent son pouvoir et sa juridiction. L'exercice du pouvoir de chaque *mfumu*, homme libre à l'intérieur des limites de la terre du groupe auquel il appartient selon la structuration de la filiation matrilineaire est là une autre évidence. Le chef du groupe lignager, *mfumu kanda*, est aussi le pontife. Le groupe lui reconnaît pleinement cette fonction sacerdotale. Dans ces deux sociétés kongo (sundi et dondo) d'avant le XX^e siècle, cette fonction médiatrice du *mfumu* peut être interprétée à la fois comme l'outil d'un contrôle collectif sur l'accès à la terre et la manifestation pérenne d'une autorité exercée par le chef sur les hommes. Dans ces fonctions politiques, l'autorité exercée par le *mfumu kanda* sur la terre n'a rien de commun avec l'appropriation privative.

Depuis les siècles les plus anciens jusqu'à une période relativement récente, le *mfumu kanda*, considéré comme « époux et sentinelle de la terre », était le garant de sa fécondité. C'est à ce titre particulier que s'exerçait son pouvoir sur la terre du groupe. Ainsi, solliciter son accord revenait, avant tout, à reconnaître implicitement son autorité, de sorte que la maîtrise du sol était, ici aussi, l'expression d'un pouvoir sur les hommes.

Si l'on replace le rapport à la terre dans un contexte plus général du fonctionnement de ces sociétés précoloniales dondo et sundi, on peut résumer la situation en disant que la gestion de la terre par ses membres constituait un facteur important de la reproduction matérielle et du groupe. Le contrôle sur la terre, quant à lui, qu'il prit appui sur une vision du monde basée sur les représentations religieuses, sur les liens de sang supposés réels entre le groupe et sa terre, ou sur l'autorité politique du *mfumu kanda*, n'intervenait, en fin de compte, que comme un moyen de renforcer celui qui était exercé sur les hommes.

Avant la fin du XIX^e siècle où l'occident européen amorce un cuisant travail d'ébranlement des fondements des sociétés étudiées dans cette thèse, la maîtrise de la terre s'exerçait, entre autre, à travers de multiples rapports sociaux : lignagers, claniques, matrimoniaux, politiques.

Concernant les déterminants économiques, la terre était et reste le facteur essentiel de production économique. Effectivement, elle constitue la première source de richesse où les membres du groupe lignager tiraient et tirent aujourd'hui encore le nécessaire à la survie individuelle et collective, à l'intérieur des limites de la terre du groupe. C'est sur elle et autour d'elle que se structurent et s'organisent toutes les activités économiques des membres du groupe lignager. A cet effet, le droit coutumier a développé un certain nombre de principes qui définissent le rapport du groupe à la terre. Le triptyque indivisibilité, imprescriptibilité et inaliénabilité de la terre est, depuis les temps les plus reculés, le fondement du droit foncier traditionnel. Le respect de tous ces principes juridiques coutumiers a longtemps constitué un facteur de cohésion et de stabilité du groupe.

Les conflits naissent de la non-conformité des conduites des individus aux normes juridiques relatives au statut de la terre. La propriété de la terre est collective, mais sans communisme, c'est-à-dire que les membres du groupe attendent de la communauté, non des biens, mais des services. De la même manière que le lignage est pensé comme une donnée unique se dilatant entre passé (les ancêtres), présents (les vivants) et à venir (les membres à naître), le principe d'indivisibilité de la terre oblige les membres du groupe à penser la terre comme une propriété collective sur laquelle les droits de tous sont égaux. Toutefois, la copropriété ne s'analyse pas ici comme une somme de quotes-parts individuelles abstraites, de fractions d'un droit mathématiquement déterminées dont la réalisation pourrait conduire vers une fragmentation néfaste.

Tout est organisé pour que le droit qui gère les rapports des individus entre eux et les rapports de ceux-ci à la terre, reste hors d'atteinte. La nature du lien rattachant le groupe et ses membres à la terre est restée inchangée jusqu'à maintenant. Il est resté pour nos Dondo et nos Sundi une vraie « technique de salut⁴¹⁴ ». Cet idéal est resté intact dans la conscience collective jusqu'à la fin du XIX^e siècle où la colonisation l'avait violemment réprimé.

Au XX^e siècle, les problèmes naîtront de l'ignorance ou du mépris du droit traditionnel par le colonisateur et par l'Etat post colonial qui, jusqu'à la Conférence nationale souveraine (1991), lui emboite le pas. Avec la mise en œuvre du Code civil du 28 mars 1899, la France était partie à contre-courant de l'Histoire sociale des Kongo de la Vallée du Niari et détruisait les ressorts profonds du fonctionnement de leur société. Ce Code permettait à la France de s'assurer, par la variété des climats, du sol et du sous-sol, d'abondantes réserves en matières premières et en main-d'œuvre ; « ouvrant à son commerce de larges perspectives dans la compétition internationale. L'intérêt économique des colonies pour redresser l'économie de la France au lendemain de la Première Guerre mondiale (1914-1918), renforça l'idée qu'il fallait [continuer] à en tirer le plus de profit possible⁴¹⁵ ». Cette ambition détermina pendant longtemps la nature du droit foncier appliqué par la France dans ses colonies de l'AEF et de l'AOF.

Les ambiguïtés du droit foncier mis en place par l'administration coloniale allaient avoir des incidences fâcheuses sur le droit foncier que le Congo indépendant élaborait et tenta d'appliquer. L'Etat s'approprie le monopole foncier et se dote d'une législation dense, calquée sur le modèle français, mais qui, pour les mêmes raisons de répudiation des coutumes locales, connaît les mêmes échecs.

⁴¹⁴ Max Weber, 1985, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Agora, p.134.

⁴¹⁵ C. Goma-Foutou, 1986, « La Loi-Cadre du 23 juin 1956 : son rôle dans le processus de l'indépendance des colonies françaises d'Afrique », in *La Revue de Sciences Sociales*, n°8, octobre-décembre 1986, p.24.

L'analyse nous a permis de comprendre que la dualité et la superposition des droits fonciers, l'un traditionnel, l'autre moderne, engendrent du désordre, aussi longtemps qu'aucun compromis qui tienne compte des mutations sociales n'est trouvé et proposé à la conscience de la société qui entérine. L'Etat ne gagne rien à se braquer contre la tradition et l'histoire. La revanche de l'histoire serait toujours une production du désordre que justement l'Etat veut éviter, en faisant violence contre le droit des gens. Et ce n'est pas sagesse pour l'Etat post colonial que de se présenter en tout temps comme le seul acteur habilité à légiférer en matière de droit foncier. Il est apparu que les différentes réformes qu'il a opérées dans ce domaine se sont révélées difficilement applicables, avec de lourdes conséquences à l'intérieur des espaces villageois et urbains. Parce que les populations ne sont pas associées par les gouvernants à la prise des décisions dans une affaire de la plus grande importance pour elles, les propriétaires fonciers coutumiers révoltés qualifient les initiatives de l'Etat de grosse farce. Et la violence symbolique qui traverse les textes juridiques pris par l'Etat ne les atteint guère, ni ne les impressionne. Ils sont persuadés d'une chose, l'Etat les a floués et ils se battront aussi longtemps qu'ils ne seront pas reconnus dans leurs droits. Entre l'Etat et les propriétaires fonciers, c'est un dialogue de sourds. Et on ne voit pas comment l'Etat s'y prendra pour convaincre les propriétaires fonciers persuadés de leur bon droit, qu'il agit pour le bonheur de tous.

L'examen de nombreux conflits relatifs à la terre révèle qu'ils naissent généralement de l'évolution de sociétés confrontées à une mise en place d'appareils juridiques en contradiction avec le droit traditionnel, pour ces sociétés, le seul vrai. C'est que ces sociétés se placent dans la logique de leur permanence et de leur immobilisme lesquels découlent de leur vision du monde, de leur système de représentation hostiles au changement. On ne bouscule pas des principes d'organisation venus d'une tradition vénérable qui a sa source et ses racines dans la parole des ancêtres immortels, par qui tout ce que l'homme

entreprind sur terre prend sens ou non. Et ce n'est pas l'Etat qui remplacera les ancêtres. De toutes les façons, à chaque groupe lignager ses ancêtres, et l'Etat n'est pas l'ancêtre commun.

**SOURCES ET REFERENCES
BIBLIOGRAPHIQUES**

I-SOURCES ORALES

Tableau des enquêtes

N°	Date	Noms et prénoms	Age	Sexe	Lieu de résidence	Fonction	Sujet traité
1	17/04/02	Mabika Daniel	83 ans	M	Kayes-Mbakou, départ. du Niari		Les péages en pays sundi
2	15/04/02	Mpoungui Samuel	62 ans	M	Kayes-Mbonga, départ. du Niari	Chef de village	Les péages en pays sundi
3	09/09/11	Ndamba Michel	71 ans	M	Mankodia	Chef de village	Les conflits fonciers
4	13/05/02	Bassila Gabriel	59 ans	M	Mayanga	Paysan	Les épreuves judiciaires
5	29/06/09	Matondo Jonas	66 ans	M	Loudima village	Paysan	Les rites d'appropriation des terres
6	07/04/02	Ntoyo Basile	73 ans	M	Kititounga	Ancien combattant	La parenté chez les Kongo
7	05/08/10	Mamboueni Philomène	56 ans	F	Boko-Songho	Cultivatrice	Les droits fonciers coutumiers
8	26/04/02	Ngoma Joachim	71 ans	M	Mandzaou	Paysan	Les relations sociales en pays sindi
9	03/04/02	Mbambi Pierre	69 ans	M	Mankala	Paysan	Les Noirs face aux Blancs
10	12/09/10	Touloulou Martine	62 ans	F	Kinsaka	Paysanne	Les conflits fonciers
11	19/07/10	Mbonza Guillaume	67 ans	M	Kibouessa	Chef de village	Appropriation et accès aux terres
12	06/05/02	Nzambi Thomas	57 ans	M	Nsoukou-	Paysan	Les décisions

					Bouadi		judiciaires
13	08/07/09	Kionga Isaac	72 ans	M	Minga	Chef de village	Le règlement des conflits fonciers
14	24/04/02	Ngoma Emmanuel	73	M	Hidi	Ancien chef de canton	Appropriation des terres et leur gestion
15	24/04/02	Makouma Bernard	69 ans	M	Hidi	Paysan	Appropriation des terres et leurs rites
16	28/09/10	Nsimba Alphonse	51 ans	M	Boua-Boua	Evangéliste	Droits fonciers et identités des groupes
17	08/08/10	Nsondé Célestin	64 ans	M	Kibouessa	Paysan	Le patrimoine foncier des groupes lignagers
18	11/09/06	Mpombo Albertine	57 ans	F	Kingondela	Cultivatrice	Le cuivre dondo et ses fonctions sociales
19	24/09/10	Loutalamio Jean Bruno	46 ans	M	Nzangui	Paysan	Les conditions d'accès à la terre et le cimetière comme patrimoine du groupe
20	13/07/09	Bissombolo Simon	69 ans	M	Hidi	Ancien soupréfet	Rites d'appropriation des terres
21	19/09/06	Mouanda Albert	53 ans	M	Massinda	Paysan	Les origines ntoteliennes des Dondo
22	20/04/02	Bouhendo Victor	83	M	Mbengo		Justice et épreuves judiciaires
23	08/02/10	Gambara Héra Stone Jonave	26 ans	F	152, rue Vindza, Plateau de 15 ans, Brazzaville	Etudiante	Les ethnonymes : lien entre teke et dondo
24	26/07/09	Loukanou Jean Eloi	67 ans	M	Kiteka	Paysan	Le cuivre de Boko-Songho et les taxes

							de passage sur les terres des groupes
25	14/03/11	Mafouana Raphaël	36 ans	M	1863, rue Loby, Mougali, Brazzaville	Enseignant	Les épreuves judiciaires et le <i>mukanunsi</i>
26	09/05/02	Bissila Pascal	71 ans	M	Boko-Songho	Evangéliste	Les conflits fonciers
27	03/06/09	Nkebila Benoît	68 ans	M	Nzangui	Paysan	Les <i>mazumbuet</i> les <i>malonde</i>
28	05/08/09	Mpeko Victor	51 ans	M	Boko-Songho	Diplômé sans emploi	Le sens du nom <i>dondo</i>
29	21/04/02	Mbingou Esaïe	72 ans	M	Nsoukou-Bouadi	Paysan	Les droits fonciers
30	06/08/09	Houmba Pierre	53 ans	M	Boko-Songho	Enseignant	Signification de <i>dondo</i>
31	13/02/11	Lessika Antoine Roger	42 ans	M	152, rue Vindza, Plateau de 15 ans, Brazzaville	Enseignant	Les activités agricoles en pays kongo de la Vallée du Niari
32	26/08/10	Bahola Judith	67 ans	F	Nzangui		Parenté et vie économique chez les Sundi
33	03/08/09	Louvouezo Narcisse	51 ans	M	Boko-Songho	Paysan	Signification du nom <i>dondo</i>
34	11/03/10	Milandou Oscar	41 ans	M	Entretien téléphonique	Interprète	Le patrimoine foncier du groupe
35	07/08/10	Loulendo Félix	62 ans	M	Boko-Songho	Paysan	Les conflits fonciers en pays <i>dondo</i>
36	26/04/02	Zoungoula André	73 ans	M	Manzakala	Militaire retraité	Les conflits fonciers en pays sundi

37	27/07/09	Baboka Thomas	71 ans	M	Kabadissou	Paysan	Le patrimoine foncier
38	27/07/09	Nzoussi Janvier	59 ans	M	Kabadissou	Evangeliste	Le patrimoine foncier
39	10/08/09	Kibondo Julienne	52 ans	F	Loubindou	Paysanne	Les fonctions juridiques de la terre
40	10/08/09	Koubela Pauline	58 ans	F	Loubindou	Paysanne	Les épreuves judiciaires
41	22/01/11	Moukouamou M. Dieudonné	36 ans	M	3, rue Bouenza, La Poudrière, Brazzaville	Enseignant	Les épreuves judiciaires : <i>yalamabanza</i>
42	18/08/11	Diantouloulou Charles	46 ans	M	Midimba	Paysan	Les conflits fonciers
43	09/11/10	Nkebolo Martin	48 ans	M	9, rue Marie Bella, Diata, Brazzaville	Parlementaire	Les épreuves judiciaires.
44	17/09/09	Kilonzo M. Susan	44 ans	F	Dakar (Codesria)	Enseignante	Les mythes africains dans la création de l'univers

II-SOURCES ECRITES

1-Les sources imprimées

Dapper, (O.), 1686, *Description de l'Afrique*, Amsterdam, Wolfgang, 409p.

Dapper, (O.), sd, *Objets interdits*, Fondation Dapper.

Cavazzi (G. A), 1732, *Relation historique de l'Ethiopie occidentale contenant la description des royaumes du Congo, Angola et Matampa*, traduit de l'italien par Charles Jean Baptiste Delespin, Paris, 522p.

Pigafetta (F.) et Lopez (D.), 1965, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, traduite de l'italien et annotée par Willy Bal, 2^e édition, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 253p.

Proyart, (Abbé), 1776, *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique, rédigée d'après les Mémoires des Préfets apostoliques de la Mission française*, enrichie d'une carte utile aux Navigateurs, Paris, C.P. Berton et N. Crapart, 382p.

Rome, le Père Jean François de, 1648, *Brève relation de la fondation de la mission des frères mineurs capucins du séraphique père St François au royaume de Congo*, traduit et annoté par F. Bontinck (1964), Paris, Louvain.

Trautman, (R.), sd, *Au pays de « Batouala ». Noirs et Blancs en Afrique*, Paris, Payot, 254p.

Zimmermann, (E.), 1941, *50 ans – Missionnaire au Congo 1896-1947 (Loango – Bouenza – Kimbenza – Madingou – Mouyondzi)*, Journal et notes diverses, Manuscrits de 1941, 162p.

2-Les archives

Afrique Equatoriale Française, *La politique indigène au Moyen-Congo*,
Imprimerie de l'AEF, 15p

Annuaire du Gouverneur Général de l'Afrique Equatoriale Française, 1912, 1^{ère}
partie, Paris, Emile Larose, Librairie – Editeur, 340p.

Cholet, (J.) : Rapport sur la situation économique et politique du bassin du Niari
en janvier 1886, Ansom, Congo, Gabon II, Dossier 3

DRSP, Perspective démographique de la Bouenza, mars 2001, Madingou.

INRAP, Dossier pour l'étude du chemin de fer Congo-Océan CFCO. Dossier
construction, Brazzaville, INRAP, 1979, 123p.

Gouverneur Général de l'Afrique Equatoriale Française réglementant le régime
des concessions domaniales, Agence Economique de l'AEF,
Paris, 1931, 16p.

La Semaine juridique n°2, 57^eannée, édition Générale, 1983, p.3095-19965.

République Française, Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française, n°16
du 15 août 1921, p. 401-420.

République Française, Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française, n°7
du 1^{er} avril 1938, p. 363-558.

République Française, Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française, n°13
du 1^{er} juillet 1955, p. 869-936.

République Française, Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française, n°17
du 1^{er} août 1958, p. 1159-1248.

République du Congo, 1959, Ministère de l'agriculture, de l'élevage et des forêts et des affaires économiques. Service de l'agriculture. Rapport pour l'année de 1959, tome 1, Brazzaville, Archives nationales, Brazzaville, 128p.

République du Congo, Journal Officiel de la République du Congo, n°29 du 31 décembre 1963, p. 1039-1044.

Vittu de Kerreoul, Rapport de voyage, 1897, SOM Gabon-Congo, IV. 10.

III-REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1-Les ouvrages généraux

Agondjo-Okawe (P-L.), 1982, « Représentations et organisations endogènes de l'espace chez les Myene du Gabon (Nkomi et Mpongwe) », in E. Le Bris, E. Le Roy et F. Feimdorfer (dir.), *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 104-115.

Anonyme, 1956, *Réalités africaines. La mise en valeur de l'AEF*, Maroc, Les éditions Fontana, 386p.

Akindès (Fr.), « La Côte d'Ivoire depuis 1993 : la réinvention risquée d'une nation », in *Côte d'Ivoire. La réinvention de soi dans la violence*, Dakar, Codesria, pp. 3-38.

Balandier (G.), 1963, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 535p.

Balandier (G.), 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 226p.

- Batsikama Ba Mampuya Ma Ndwala (R.)**, 1995, *Voici les Jaga ou l'histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, Kinshasa, Office national de la Recherche et du développement, p. 320p.
- Baumann (H.) et Westermann (D.)**, 1962, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 604p.
- Bazin (J.)**, 1985, « A chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La découverte, pp. 87-127
- Bertrand (M.)**, 1994, *La question foncière dans les villes du Mali. Marchés et patrimoines*, Paris, Karthala/ORSTOM, 323p.
- Bertrand (M.)**, 2003, « Mondialisation, marché foncier et dynamique sociale à Bamako, Mali », in AnnikOsmont et Charles Goldblum (dir.), *Villes et citadins dans la mondialisation*, Paris, Karthala, p.p.151-167.
- Beugré (A.) et Sery, (D.)**, 1972, « La femme dans l'économie des sociétés traditionnelles de Côte-d'Ivoire », in *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, L'Harmattan, p.p. 296-309
- Bonnafe (P.)**, 1987, *Histoire sociale d'un peuple congolais. La terre et le ciel*, livre 1, Paris, ORSTOM, 496p.
- Bontinck (F.)**, 1970, *Diaire congolais de Fra Lucca da Caltaniseta (1690-1970)*, Louvain, Nauwelaerts, 249p.
- Breton (R.)**, 1981, *Les ethnies. Que sais-je ?*, Paris, PUF, 127p.
- Brunschwig (H.)**, 1972, *Brazza explorateur. Les traités Makoko (1880-1882)*, Paris, Mouton, 283p.

- Buakasa TuluKia Mpandzu**, 1973, *L'impensé du discours : « kindoki » et « nkisi » en pays kondo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, Unaza-Cedaf, 322p.
- Charlery (B.)** et col., 1994, *Paysanneries du café des hautes terres tropicales*, Paris, Karthala, 368p.
- Chauveau (J.-P.)** et **Bobo, (K. S.)**, 2008, "La crise de la ruralité en Côte d'Ivoire. Ethnicisation des tensions foncières, conflits entre générations et politique de libéralisation", in Jean-Bernard Ouédraogo et Ebrima Sall (dir.), *Frontières de la citoyenneté et violence en Côte d'Ivoire*, Dakar, Codesria, pp.105-123.
- Cissoko (S. M.)**, 1987, « L'Afrique Noire à la veille de la Conférence de Berlin », in *Actes du colloque international (Brazzaville avril 1985). Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885*, Paris, Présence Africaine, pp.75-85
- Cleaver (K.M)** et **Schreiber, (G. A)**, 1994, *Rversing the Spiral: the Population, Agriculture and Environnement Nexus in Sub-Saharan Africa. Directions in development*, Washington, Banque mondiale, 293p.
- Colldèn (L.)**, 1979, *Trésors de la Tradition Orale Sakata*, Uppsala, l'Union Baptiste Suédoise, 419p.
- Coquery-Vidrovitch (C.)**, 1972, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires (1899-1930)*, Paris, La Hayes, 605p.
- Coquery-Vidrovitch (C.)** et Moniot, (H.), 1974, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 462p.

- Coquery-Vidrovitch (C.)**, 1985, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, Payot, 440p.
- Coquery-Vidrovitch (C.)**, 1994, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, Desjonquères, 395p.
- De Deker (J. M.)**, s.d, *Les clans Ambuun d'après leur littérature*, mémoire INST Colonial Belge, 164p.
- Demunter (P.)**, 1975, *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre. Le processus de politisation des masses rurales au bas-Zaïre*, Paris, Anthropos, 333p.
- Desjeux (D.)**, *Stratégies paysannes en Afrique noire. Le Congo (Essai sur la gestion de l'incertitude)*, Paris, L'Harmattan, 263p.
- Desroche (H.)** et Rambaud, (P.) (dir.), 1971, *Villages en développement. Contribution à une sociologie villageoise*, Paris, Mouton, 411p.
- Deves (M.)**, 1972, « Le rôle de la femme dans la pratique du droit coutumier. Exemple du Sénégal », in *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine, p.p.304-326.
- Diop (C. A.)**, 1960, *L'Afrique centrale précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 278p.
- Dortier (J.-P.)**, 2002, « Les idées pures n'existent pas », in *Sciences Humaines. L'œuvre de Pierre Bourdieu*, Numéro spécial, Le magazine des sciences de l'homme, p.p. 5-9.
- Doutreloux (A.)**, 1967, *L'ombre des fétiches. Sociétés et culture yombe*, Louvain, Nauwearts, 288p.

- Dozon (J-P)**, 1985, « Les Bété : une création coloniale », in Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte, pp. 49-85.
- Dupont (E.)**, 1889, *Lettre sur le Congo. Récit d'un voyage scientifique entre l'embouchure du fleuve et le confluent du Kassai*, Paris, C. Reinwald, 724p.
- Dupré (G.)**, 1982, *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, 446p.
- Dupré (G.)**, 1985, *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembe du Congo*, Paris, ORSTOM, 418p.
- Ebiatsa (H.)**, 2011, *Fondements de l'identité et de l'unité teke. Du Stanley-Pool à la Léfini*, Paris, L'Harmattan, 156p.
- Ebonda (A.)**, 1984, *Les structures sociales et politiques traditionnelles en pays bomitaba et leur évolution contemporaine (XIX^e-XX^e siècles)*, mémoire de DES, FLSH, université Marien Ngouabi, 136p.
- Ela (J.-M.)**, 1982, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 228p.
- Ernault (J.)**, 1995, *Les spiritains au Congo de 1865 à nos jours*, Etudes et documents n°3, Paris, Congrégation du Saint-Esprit, 461p.
- Fanchette (S.)**, 2002, « La Haute-Casamance à l'heure de la régionalisation. Enjeux fonciers et territoriaux », in Momar-Coumba Diop (dir.), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala, p.307-355.

- Feeny (D.)**, 1988, «The development of property rights in land: a comparative study», in Bates R. (dir.), *Toward a political economy of development*, Berkeley, Los Angeles et Lodon, University of California Press, p.272-299.
- Fortier (J.)**, 1982, *Le couteau de jet sacré. Histoire du sar et de leurs rois au sud du Tchad*, Paris, L'Harmattan, 295p.
- Franqueville (A.)**, 1987, *Une Afrique entre le village et la ville*, Paris, ORSTOM, 646p.
- Frezil (J.-L.)**, 1983, *La trypanosomiase humaine en République Populaire du Congo*, Paris, ORSTOM, 78p.
- Gauchet (M.)**, 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 859p.
- Gelders (V.)**, 1942, *Le clan dans la société indigène*, Institut Royal colonial belge, 72p.
- Gendarme (R.)**, 1971, «Le droit de la terre et le développement économique dans l'Afrique au sud du Sahara », in *Le droit de la terre en Afrique (au sud du Sahara)*, Paris/Unesco, éd. G.-P. Maisonneuve et Larose, p. 21-42
- Hesseling (G.)**, 1992, *Pratiques foncières à l'ombre du droit. L'application du droit foncier urbain à Ziguinchor, Sénégal*, Leiden, A.S.C, 214p.
- Guengnant (J-P) et col.**, *La jachère en Afrique tropicale. L'apport des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 153p.
- Guernier (E.)**, *Encyclopédie de l'Union Française. Afrique Equatoriale Française*, Paris, Blaise-Desgeffe, 590p.

- Guillot (B.),** 1973, *La terre Ankou (Congo). Atlas des structures agraires au sud du Sahara N°8*, Paris, Mouton, 126p.
- Guthrie (M.),** 1953, *Comparative bantu. An introduction to the comparative linguistics and prehistory of the bantu languages*, Gregg Press, tome1, 94p.
- Hagenbucher-Sacripanti (Fr.),** 1973, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, ORSTOM, 214p.
- Hagenbucher-Sacripanti, (F.),** sd, *Santé et rédemption par les génies au Congo*, ORSTOM, Publisud, 304p.
- Héritier (Fr.),** 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 303p
- Iroko (F. A),** sd, *Une histoire des hommes et des moustiques en Afrique*, Paris, L'Harmattan, Collections racines, 169p.
- Kabwita (K. I),** 2004, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838. Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala, 487p.
- Kinata (C.),** 2001, *Les ethnochefferies dans le Bas-Congo français : collaboration et résistance 1896-1960*, Paris, L'Harmattan, 253p.
- Ki-Zerbo (J.),** 1978, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 731p.
- Lacoste-Dujardin (C.),** 1982, *Le conte kabyle. Etude ethnologique*, Paris, François Maspero, 534p.
- Laman (K. L),** 2000, *Rayons de vérité, suivi de de Là où les ténèbres se dissipent*, (Traduit en français par BrigittaAham, 1924), éd. Falcöping, 150p.

- Mama (A.)**, 1997, *Eudes par les femmes et études sur les femmes en Afrique durant les années 1990*, Dakar, Codesria, 131p.
- Mavoungou Pambou (R.)**, 1997, *Proverbes et dictons du Loango en Afrique centrale : langue, culture et société*, tome 1, Paris, Bajag-Meri, 150p.
- Mertens (R. P. J)**, 1942, *Les chefs couronnés chez les Ba Kongo orientaux. Etude de régime successoral*, Bruxelles, Librairie Falk fils, 455p.
- Mgr Cuvelier (J.)**, MCMXLVI, *L'ancien royaume de Congo, fondation, découverte, première évangélisation*, Paris, Desclée, 362p.
- Nachtaman (Y.)**, 1997, « Lorsque l'acte perd le symbole : le cas de l'excision », in *Femmes et africaines. Un double combat*, Dakar, Edna, p.129-138
- Ndinga Mbo (A.C.)**, 1984, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo. Hommes et cuivre dans le « Pool » et la Bouenza avant le XX^e siècle*, tome 1, Brazzaville, P. Kivouvou Verlag, 151p.
- Ndinga Mbo (A. C.)**, 2004, *Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan, 228p.
- Ndinga Mbo (A. C.)**, 2006, *Savorgnan de Brazza, les frères Tréchet et les Ngala du Congo-Brazzaville (1878-1960)*, Paris, L'Harmattan, 281p.
- Ndinga Mbo (A. C.)**, 2006, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo-Brazzaville. Les Ngala dans la Cuvette congolaise XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 296p.

- Ndundu (K.),** 1980, « La place de la parole dans la société kongo », in *Actualité et inactualité des 'Etudes Bakongo'* du Père J. Van Wing, actes du colloque de Mayidi du 10 au 12 avril 1980, Mayidi, République du Zaïre, pp. 197-206.
- Ngoïe-Ngalla (D.),** 2007, *Les limites géographiques des aires ethniques du Congo*, Paris, Bajag-Meri, 97p.
- Ngoïe-Ngalla (D.),** 2011, *L'Afrique à l'épreuve de l'histoire. Brève réflexion sur quelques faits de l'Histoire africaine*, Paris, Bajag-Meri, 111p.
- Nkaloulou (B.),** 1984, *Dynamique paysanne et développement rurale au Congo*, Paris, L'Harmattan, 260 p.
- Nsondé (J. de D.),** 1995, *Langues, cultures et histoire koongo aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 246p.
- Nsondé (J. de D.),** *Parlons kikongo. Le Lâri de Brazzaville et sa culture*, Paris, L'Harmattan, 183p.
- Obenga (Th.),** 1973, *Introduction à la connaissance des peuples de la république Populaire du Congo*, Brazzaville, Librairie de Brazzaville, 141p.
- Obenga (Th.),** 1976, *La Cuvette Congolaise. Les hommes et les structures*, Paris, Présence Africaine, 166p.
- Obenga (Th.),** 1980, *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence Africaine, 171p.
- Opou Mouayini (E.),** 2005, *Le royaume teke*, Paris, L'Harmattan, 151p.
- Perrot (C-H),** 1985, « Contrôle du milieu et stratégie du peuplement », in *Annales Economie Sociétés. Civilisations*, n°6, 40^e année,

novembre-décembre. *L'Afrique : un autre espace historique*, Paris, Armand Colin, pp.1289-1305

Phyllis (M.M.), 1972, *The external trade of the Loango Coast 1576-1890*, Oxford At the Clarend Press, 193p.

Poncet (J.), 1974, « Statut foncier et rapports sociaux dans la Tunisie d'avant 1881 », in *Sur le féodalisme*, Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, Paris, Sociales, p. 188-210.

Provost-Isabelle de Courtilles, (L.), 2005, *Guides des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan, 233p.

Rabain (J.), 1979, *L'enfant du lignage. Du servage à la classe d'âge*, Paris, Payot, 237p.

Rey (P. Ph.), 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la « Comilog » au Congo-Brazzaville* 15, Paris, Maspero, 522p.

République du Congo, 1967, *Quinze ans de travaux et de recherches dans les pays du Niari. Etudes socio-économiques*, Paris, ORSTOM, 332p.

République Populaire du Congo, 1982, *Opérations villages centres (rapport définitif – études)*, tome 1, Promoci,

République Populaire du Congo, 1983, *Projet de développement rural de la région de Montsoumba-Haute vallée du Niari*, Paris, Etienne Julien, 141p.

- République Populaire du Congo, Sd**, *Brazzaville 1880-1970. Guide Histoire. Les bonnes adresses*, réalisation du Service Municipal de la Culture et des Arts, 67p.
- Rocher (G.)**, 1968, *Introduction à la sociologie générale II. L'organisation sociale*, Montréal, éd. HMH, 720p.
- Sabelli (F.)**, 1986, *Le pouvoir des lignages en Afrique. La reproduction sociale des communautés du Nord-Ghana*, Paris, L'Harmattan, 189p.
- Sautter (G.)**, 1966, *De l'Atlantique au fleuve Congo. Une géographie du sous-peuplement*, Paris, Mouton, 1102p.
- Schnapper (B.)**, 1965, *La politique et le commerce français dans le Golfe de Guinée de 1838 à 1871*, Paris, Robert Laffont, 282p.
- Schwartz (A.)**, 1975, *La vie quotidienne dans un village Guéré*, Abidjan, INADES, 178p.
- Sinda (M.)**, 1972, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme-matsouanisme-autres mouvements*, Paris, Payot, 390p.
- Soret (M.)**, 1978, *Histoire du Congo Brazzaville*, Paris, Berger-Levrault, 237p.
- Sow (I.)**, 2008, *La symbolique de l'imaginaire. Dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et gaaaf*, Dakar, éd. Ibrahima Sow, 234p.
- Suret-Canale (J.)**, 1973, *Afrique noire. Géographie Civilisations Histoire*, 3^e édition, Paris, Sociale, 395p.

Suret-Canale (J.), 1977, *Afrique noire occidentale et centrale. L'ère coloniale 1900-1945*, Paris, éditions Sociales, 636p.

Thomas Jacqueline (M.C), 1963, *Les Ngbaka de la Lobaye. Le dépeuplement rural chez une population forestière de la République centrafricaine*, Paris, Mouton, 494p.

Vennetier (P.), 1968, *Pointe-Noire et la façade maritime du Congo-Brazzaville*, Paris, ORSTOM, 458p.

Weber (M.), 1985, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Agora, 868p.

2-Les ouvrages spécialisés

Babassana (H.), 1978, *Travail forcé, expropriation et formation du salariat en Afrique noire*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 255p.

Busacker (D.) et col., 1990, *L'analyse socio-économique des systèmes d'exploitation agricole et de la gestion du terroir dans la Bas-Saloum, Sénégal*, Berlin, FIA, 223p.

Charpentier (A.), 1910, *Codes et lois pour la France, l'Algérie et les colonies*, 14^e édition, Paris, Imprimerie et librairie générale de jurisprudence Marchal et Billard, 2224p.

Chauveau (J-P) et **Mathieu, (P.)**, 1998, « Dynamiques et enjeux des conflits fonciers », in Philippe Lavigne Delville (dir.), *Quelles politiques foncières en Afrique rurale ? Réconcilier pratique, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, p.243-257.

- Chouquer (G.)**, 2010, *La terre dans le monde romain. Anthropologie, droit, géographie*, Paris, Errance, 335p.
- Couchinoux (B.)**, Sd, *Le droit coutumier congolais. Incidences sur la vie agricole*, Institut des Hautes études de Droit rural et d'Economie agricole, 94p.
- Crousse (B.)** et col., 1986, *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Parsi, Karthala, 426p.
- Desjeux (D.)**, 1982, « L'accès à la terre chez les paysans basundi (région du Pool, Congo) », in E. Le Bris, E. Le Roy et F. Leimdorfer (dir.), *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, ORSTOM, p. 126-132.
- Diop (C. A.)**, 1987, « Apport de l'Afrique à la civilisation universelle », in *Actes du colloque international (Brazzaville, avril 1985). Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885*, Paris, Présence Africaine, p.41-71.
- Fu Kiau Bunsekilumanisa**, 1969, *Le Mukongo et le monde qui l'entourait. Cosmogonie Kongo*, Kinshasa, Office National de la Recherche et du Développement, 170p.
- Gatabantou (S.)**, 2001, « Le juge et le justiciable dans la société kongo », in Kouloumbou (M-J) (Sous la direction de.), *Histoire et civilisation kongo*, Paris, L'Harmattan, p.39-48.
- Gendarme (R.)**, 1971, « Le droit de la terre et le développement économique dans l'Afrique au sud du Sahara », in *Le droit de la terre en Afrique (au Sud du Sahara)*, Paris, éd. G.-P. Maisonneuve et le Larose, p.21-42.

- Iloki (A.)**, 2010, *Le droit des parcelles de terrain au Congo, tome1, Droits fonciers coutumiers. Acquisition des parcelles de terrain*, Paris, L'Harmattan, 350p.
- Kivuila (Nd.)**, 1983, « La place de la parole dans la société kongo », in *Actualité et inactualité des 'Etudes Bakongo' du Père J. Van Wing*, actes du colloque du 10 au 12 mai 1980, Zaïre, Grand Séminaire Mayidi, p.195-206.
- Laman (K.)**, 1953, *TheKongo I*, Uppsala, 150p.
- Laurent (P.-J.) et Mathieu, (P.)**, 1996, « Compétition foncière invention sociale locale. Un exemple du Burkina Faso », in Etienne Le Roy, Alain Karsenty, Alain Bertran, *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Paris, Karthala, p.286-303.
- Le Roy (E.)**, 1987, *La réforme du droit dans certains pays d'Afrique francophone*, Rome, FAO (Etude législative n°44), 108p.
- Mgr Cuvelier (J.)**, 1953, *Nkutama a mvilazamakanda*, Tumba, 142p.
- Mgr Cuvelier (J.)**, 1972, *Nkutama a mvilazamakanda*, 4^e édition, Diocèse de Matadi, Imprimerie SignumFidei Tumba (Lukula), 96p.
- Mwelanzambi Bakwa, (A. R. C.)**, 1992, *Droit coutumier africain : proverbes judiciaires (Zaïre)*, Paris, L'Harmattan, 339p.
- Ngoïe-Ngalla (D.)**, 1981, *Les Kongo de la Vallée du Niari. Origines et migrations XIII^e-XIX^e s*, Brazzaville, PUB, 161p.
- Ngoïe-Ngalla, (D.)**, 1994, *Les grandes aires ethniques du Congo précolonial*, Brazzaville, Saint Paul, 116p.

- Ngoïe-Ngalla, (D.)**, 2007, *Aux confins du Ntotila. Entre Mythe, Mémoire et Histoire*, Paris, Bajag-Meri, 226p.
- Ngoïe-Ngalla (D.)**, 2011, *Les lignes de force de l'histoire ancienne des pays de Mouyondzi : Teke-laale, Beembe*, Paris, Bajag-Meri, 89p.
- Nkiere (B.)**, 1984, *La parenté comme système idéologique. Essai d'interprétation de l'ordre lignager chez les Basakata*, Faculté de théologie, Kinshasa, 182p.
- Richards (A-I)**, 1953, « Quelques types de structures familiales chez les Bantu du centre », in A.R. Radcliffe-Brown et Daryll Forde, *Systèmes familiaux en Afrique*, Paris, PUF, p.274-330.
- Pélissier (P.)**, 1995, *Campagnes africaines en devenir*, Paris, Arguments, 318p.
- Platteau (J.-Ph) et André, (C.)**, 1996, *Land tenure underundurable stress : Rwanda caught in the malthusiantrap*, *Cahiers de la Faculté des Sciences économiques et sociales*, n°164, Namur, CRED, 49p.
- Soret (M.)**, 1959, *Les Kongo Nord-occidentaux*, Paris, PUF, 144p.
- Strenström (O.)**, 1999, *Proverbes des Bakongo*, Uppsala et Kimpese, 278p.
- Yacouba (K.)**, 1998, « Instances et législation », in *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale*, Paris, Karthala, p.369-382

3-Les revues et les journaux

Côme (K.), 2001, « Tâ Moundongo, un chef de kanda et de canton à la croisée des chemins 1880-1952 », in *Annales de l'université Marien Ngouabi*, vol.2-n°1, p.79-90.

Crousse (B.), 1986, « Etatisation ou industrialisation. La réforme foncière mauritanienne de 1983 », in *Politique Africaine. Politique foncière*, n°21, pp.63-76.

Daresté (P.), 1908, « Le régime de la propriété foncière en Afrique occidentale française », in *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales*, tome XI, p. 3-17.

Dupré (M.-C), 1982, « Histoire et rites. L'observation du siku en pays beembé (République Populaire du Congo) », in *Cah. ORSTOM*, sér. Sci. Hum. Vol, XVIII, n°2, p.171-194.

Goma-Foutou (C.), 1986, « La Loi-Cadre du 23 juin 1956 : Son rôle dans le processus de l'indépendance des colonies françaises d'Afrique », in *La Revue de Sciences Sociales*, n°8, octobre-décembre 1986, p.19-68.

Guillot (B.) et Massala, (A.), 1970, "Histoire du pays beembe", in *Cah. ORSTOM*, sér. Sci. Hum., vol. VII, n°3, p. 41-74.

Ipari (M.), 2008, « L'énigme jaga dans les débuts du déclin de Mbanza Kongo (XVI^{ème} – XVII^{ème} siècle) », in *Les Cahiers de l'IGRAC* N°3, Brazzaville, Université Marien Ngouabi, pp. 7-15.

Latoki (P. E.), 2004, « Conceptions et de la liberté, de l'égalité et du bonheur comme biens communs dans la société traditionnelle tégé »,

in *Annales de l'Université Marien Ngouabi*, Vol.5, n°1, p. 23-35.

Le Roi (E.), 1990, « La justice africaine et la redécouverte d'une voie de règlement des conflits », in *Afrique contemporaine*, « *La justice en Afrique* », n°156, pp.111-120.

Mambou (A. G.), 2011, « Les Non-Dits de La réforme Foncière au Congo Brazzaville », in *L'Agenda*, n°0063 du 1^{er} août 2011, p. 7 et p.11.

Mavoungou Bouyou (M.), 2004, « La terre au cœur des conflits : cas du Gabon (XVII^e-XX^e siècle) », in *Les Cahiers d'histoire et archéologie*, Université Omar Bongo, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, p. 75-80.

Munzadi (E.), 1970, « Le village Yansi », in *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*, vo.4, série1, Bandundu, Congo-Kinshasa, Centre d'Etudes Ethnologiques, p.73-109.

Namfei (L.), 1957, « Education chez les Bayas de Bossangoa », in *Revue Liaison*, n°57, mai-juin, p.32-39.

Niang (M.), 2004, « La politique foncière au Sénégal : quelles perspectives pour les organisations paysannes ? », in *Participation paysannes et développement rural au Sénégal*, Dakar, Codesria, pp.7-24.

Keïta (N.), 2005, « Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali, évolution ou répétition ? », in Penda Mbow (dir.), *Hommes*

et femmes entre sphères publiques et privées, Dakar, Codesria, p.81-116.

Lasserre (G.), 1972, « Dynamique de l'espace urbain à Libreville. Réglementation foncière et morphologie des quartiers », in *La croissance urbaine en Afrique noire et à Madagascar*, tome 2, Paris, Centre National de la Recherche scientifique, p.739-761.

Ordioni (N.), 2005, « Pauvreté et inégalité de droits en Afrique : une perspective 'genrée' », in *Monde développement*, n°129, p.93-106.

Paulme (D.), 1963, « Régimes fonciers traditionnels en Afrique Noire », in *Présence Africaine*, n°48, 4^e trimestre, Paris, Présence Africaine, p.109-132.

Soderberg (B.), 1975, « Les figures d'ancêtres chez les Beembe ». Traduit du suédois par Carl-Ove Bergman, *Arts d'Afrique Noire*, 13, 14, Printemps-Eté, p. 17-50.

Tsofack (J.-B.), 2010, « (Re) produire, marquer et (s') approprier des « lieux (publics) de ville » par les mots ou comment les murs (dé)font les langues à Dschang », in *Afrique et développement*, vol. XXXV, n°3, Dakar, Codesria, p. 93-117.

Van de Velde (L.), 1886, « Les régions du Bas Congo et du Kwilu-Niadi. Usages et coutumes indigènes », in *Société royale Belge de Géographie*, p.347-412.

Verdier (R.), 1963, « Féodalités et collectivismes africains. Etude critique », in *Présence Africaine*, 4^e trimestre, n°39, Paris, Présence Africaine, pp.79-101.

Yekoka (J.F.), 2007, « Droit foncier et retour au domaine dans le « Pays de Boko-Songho » (fin XIX^e-début XX^e siècle) », in *Les Cahiers de l'IGRAC* n°2, Brazzaville, université Marien Nguabi, p.49-59.

Yekoka (J.F.), 2008, « Les migrations de campagnes entre Etats : les Manyanga de l'ex-Zaïre en République du Congo », in *Les Cahiers de l'IGRAC* n°3, Brazzaville, Université Marien Nguabi, pp.49-59.

Yekoka (J. F.), 2010, « Pratiques urbaines et imbroglio spatial. Brazzaville de la fin de la période coloniale au début du XXI^e siècle », in *Afrique et développement*, vol. XXXV, n°3, Dakar, Codesria, p.71- 92.

Ziavoula (E. R.), 2003, « Propriétaires fonciers, ménages et accession à la propriété à Brazzaville : Congo », in *Annales de l'Université Marien Nguabi*, Vol.4-N°1, Brazzaville, Université Marien Nguabi, p. 35-51.

Ziavoula (E. R.), 2006, « Les scènes foncières de Brazzaville », in *Brazzaville, une ville à reconstruire*, Paris, Karthala, p.237-251.

4- Les travaux inédits

Aïssi (A. M.), 1978, *La justice indigène et la vie congolaise 1886-1936*, thèse de 3^e cycle, Toulouse Le Mirail, 594p (ronéo).

Boutso (S. N.), 1984, *L'espace administratif et l'espace économique du district de Kimongo. Analyse géographique*, mémoire de D.E.S, FLSH, Université Marien Nguabi, 196p. (Ronéo).

- Kinata (C.),** 1980, *L'évolution Economique et Sociale des Bakongo du MbulaNtangu (Pool-Congo) 1896-1942*, thèse de doctorat du 3^e cycle, Université Paris VII, 292p. (Ronéo).
- Maniongui (M.),** 1982, *Histoire monétaire kongo : l'exemple dondo du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle*, mémoire de DES d'histoire, FLSH, Université Marien Ngouabi, 185p. (Ronéo).
- Massouama (L.),** 1989, *Ntombo : une communauté Manyanga (aire culturelle kongo) fin XIX^e siècle-première moitié du XX^e siècle*, mémoire de DES, FLSH, Université Marien Ngouabi, 175p. (Ronéo).
- Meno Kikokula (S.),** 1982, *La conception du pouvoir chez Mvemba Nzinga (Dom Afonso I^{er}) Mani Kongo, 1506-1543, vue à travers sa correspondance*, thèse du 3^e cycle en Histoire, Paris, Université de Paris I-Sorbonne, 500p. (Ronéo).
- Moukouamou Mouendo (D.),** 2007, *Le désenchantement dans l'œuvre poétique de Maxime Ndebeka*, mémoire de maîtrise de littérature africaine, FLSH, Université Marien Ngouabi, 91p (Ronéo).
- Mouyabi (J.),** 1979, *Essai sur le commerce précolonial et protocolonial au Congo méridional (XVII^e début XX^e siècle)*, thèse de doctorat du 3^e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, 407p. (Ronéo).
- Mouyabi (J.),** 2004, *Les Bembe : Des Kongo pas comme les autres ?*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, 59p. (Ronéo).
- Ndinga Mbo (A. C.),** 1979, *Le cuivre du Niari-Djwe dans l'histoire du Congo*, thèse de doctorat du 3^e cycle, Université de Paris VII, 493p. (Ronéo).

Ndinga Mbo, 2007, « L'hinterland congolais des négriers et évangélistes européens avant le XX^e siècle », Table ronde sur Mbanza Kongo (Ronéo).

Ngoïe-Ngalla (D.), 1987, *Les sociétés et les civilisations de la Vallée du Niari dans le complexe ethnique koongo XIII^e-XVIII^e siècle. Formes et niveau d'intégration*, thèse d'Etat, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 400p. (Ronéo).

Nsondé (D.), 1986, *Le CFCO et la vie congolaise. Section de Brazzaville et Mindouli 1921-1934*, mémoire de DES, FLSH, université Marien Ngouabi, 263p. (Ronéo).

Sissao (A. J.), 1992, *La littérature orale moaga comme source d'inspiration de quelques romans burkinabè*, thèse de doctorat (NR), Université de Paris VII, Val-de-Marne, 2t., 834p. (Ronéo).

Yekoka (J. F.), 2003, *Essai d'ethnohistoiresundi : cas des Sundi du district de Boko-Songho (XVII^e-XX^e siècle)*, mémoire de maîtrise, FLSH, Université Marien Ngouabi, 166p. (Ronéo).

IV-LES SITES INTERNET

<http://www.yves-damecourt.com>

<http://symbole.over.blog.net>

ANNEXES

Annexe 1: Les Dondo dans l'Ancien Royaume de Kongo

Peut-être pour avoir été, d'après les traditions koongo du Congo, le centre de gravité du royaume de Nsuundi qui, à la fondation du royaume de Koongo fut hissé au rang de province royale de Koongo, peut-être à cause de son cuivre d'utilité si diverse : économique et religieuse (les bracelets des membres de la société du leemba sont toujours en cuivre), il semble que pendant longtemps, le pays doondo constitua un pôle économique florissant, et un foyer religieux de grand rayonnement. En tout cas, la ferveur religieuse des Badoondo paraît une constante culturelle de ce groupe depuis les époques les plus reculées du *Ntotila*. Il n'est donc pas étonnant qu'elle se soit maintenue jusqu'au XX^e siècle. Et il est remarquable que la majorité des prophètes Koongo du XX^e siècle viennent des parages des pays doondo. Leur soif des biens du salut était tel qu'au début du XVII^e siècle, ayant appris que les pères missionnaires baptisaient sur la rive sud du Congo, les hommes du Mazinga déferlèrent sur la bourgade où se tenaient les fonts baptismaux et faillirent étouffer le malheureux Jérôme de Montesarchio, tant chacun voulait se faire baptiser avant tout le monde. Le missionnaire envahit ne dut son salut, dit-il, qu'à la diligence du duc de Mazinga accouru. Ce fut pour le christianisme doondo, le début d'une belle aventure.

Pôle économique considérable, fervent foyer spirituel, il semble bien que, même au déclin du royaume, le roi de Koongo plaçait toutes ses espérances dans le pays doondo. Et lorsque, dans sa titulature, le roi de Koongo rappelle à son peuple ses possessions d'au-delà du Zaïre, il est difficile de ne pas d'abord penser au pays doondo abusivement appelé Mazinga des Doondo par Jérôme de Montesarchio, missionnaire au bas-Congo au début du XVII^e siècle. Car Mazinga n'est qu'un district du pays doondo, mais territoire d'étendue respectable. Le père Jérôme de Montesarchio qui évalua cette étendue, rapporte que « *le chef Doondo et Mazinga, qui a sous son autorité de nombreux villages, exerce son autorité*

jusque sur l'autre rive du fleuve Zaïre, de sorte que le comte de Soyo (vaste district maritime de l'actuel province du Bas-Zaïre) n'est qu'un petit chef, en comparaison ». A cause du cuivre et d'un certain nombre d'activités économiques nées de ce cuivre, l'importance économique du Mazinga était bien grande. Aussi, même au XVII^e siècle, au déclin du royaume, le roi y envoyait toujours collecter l'impôt. Non sans difficulté, certes, car les Badoondo avaient la tête près du bonnet, et qu'à défaut des mousquets alors très répandus dans le pays, fait remarquer Jérôme de Montesarchio, ils se battaient avec des épées. Ce n'est pas pour déplaire au roi qui avait besoin d'hommes aguerris pour affronter des voisins avec lesquels il était souvent en guerre. L'inconvénient pour le roi était que, à cause de la distance, il lui était difficile de contrôler efficacement le mani-Mazinga, que Montesarchio appelle duc. Ce certes tenait sa légitimité du roi. Mais, assuré de son impunité du fait des distances énormes qui le séparaient de lui, il se substituait volontiers au roi et en faisait souvent à sa tête.

D. Ngoïe-Ngalla, 2007, *Aux confins du Ntotila. Entre Mythe, Mémoire et Histoire. Bakaamba, Babeembe, Badoondo, Basuundi, Bakunyi*, Paris, Bajag-Meri, p.78-80

Annexe 2: La constatation et la reconnaissance des droits fonciers coutumiers

Droits fonciers coutumiers, historique. La gestion de la terre, au travers de ce que révèle le dispositif légal foncier coutumier 53 pendant la colonisation, a fait, historiquement, apparaître trois régimes différents :

- les terres acquises selon le régime du code civil ;
- les terres appropriées suivant les règles de l'immatriculation ;
- les terres sur lesquelles sont exercés individuellement ou collectivement les droits coutumiers, non soumises à ces régimes (art.1^{er}, 2 et 3, décr.28 mars 1899 relatif au régime de la propriété foncière au Congo français ; art.3, décr. n°55/580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF).

Les détenteurs des droits fonciers coutumiers pouvaient, comme les titulaires du droit de propriété, les exercer dans les limites fixées par la loi. C'est ainsi que les détenteurs des droits coutumiers sur la terre, par suite de la mise en œuvre d'une procédure publique et contradictoire, pouvaient se faire délivrer, à leur profit, un titre, opposable aux tiers, qui constatait l'existence et l'étendue desdits droits.

Les droits fonciers coutumiers individuels étaient classés en deux catégories :

- les droits coutumiers individuels constatés comportant droit de disposition et emprise évidente sur le sol (constructions ou mises en valeur régulière). Ils pouvaient, ainsi, faire l'objet d'aliénation mais l'acquéreur ne pouvait en requérir l'immatriculation que s'il n'était soumis au statut coutumier local. Autrement dit, il ne devait être ni français ni indigène naturalisé français. Seuls les droits

coutumiers, ainsi caractérisés, étaient susceptibles d'être transformés en droit de propriété par leurs titulaires qui devaient en requérir l'immatriculation ;

-les droits coutumiers individuels constatés ne comportant ni droit de disposition ni emprise évidente et permanente sur le sol. Ils ne pouvaient faire l'objet d'une immatriculation dès lors que les règles régissant la propriété ne leur étaient pas applicables (art.5, décr. n°55/580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF).

Ces droits coutumiers donnaient, simplement, lieu à transfert entre des individus en se conformant à la coutume (art.6, décr. n°55/580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF).

Il était, aussi, prévu que l'abandon des droits fonciers coutumiers pouvait être fait au profit des collectivités et établissements publics ainsi que des demandeurs de concession. Celle-ci n'était accordée, après une enquête publique, que si cette dernière révélait l'existence des droits coutumiers sur la terre concernée ou s'il y avait renonciation à ces droits par leurs demandeurs. La terre concédée ne devenait propriété du concessionnaire qui pouvait en requérir l'immatriculation s'il y avait réalisé des mises en valeur, conformément au cahier des charges établi à cet effet.

Les droits coutumiers pouvaient faire l'objet de la procédure d'expropriation pour cause d'utilité publique sous réserve que l'enquête publique et contradictoire effectuée, à cet effet, dans la zone où les terrains en cause en sont pas appropriés selon règles du code civil ou du régime de l'immatriculation, révèle l'existence des droits coutumiers exercés sur lesdits terrains par des personnes identifiées. Cette enquête, à laquelle procède, d'office, l'administration qui projette l'expropriation, est menée suivant les règles prévues en matière de constatation des droits coutumiers.

Il en résulte que si, aux termes de cette enquête, il apparaît qu'aucun droit coutumier n'était exercé sur lesdits terrains, alors l'administration les occupait, immédiatement, et les immatriculait au bénéfice de la collectivité publique ou de l'établissement public pour le compte duquel la procédure de l'expropriation était engagée.

Bien évidemment, en cas d'existence de droits coutumiers révélés par la procédure de constatation de ces droits, dont la requête, dans le cas d'expropriation pour cause d'utilité publique, était introduite d'office par le chef de circonscription (art. al.7, décr. n°56/704 du 10 juillet 1956 fixant les conditions d'application du décret n°55/580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière et domaniale en AOF et en AEF), la procédure à suivre pour l'expropriation était celle de l'expropriation pour cause d'utilité publique (art. 11, décr. n°55/580 du 20 mai 1955 portant réorganisation foncière en AOF et en AEF).

54 – Droits fonciers coutumiers, statut actuel. La réforme foncière distingue, actuellement, deux variétés de droits sur les sols :

-les droits relevant de la législation moderne ;

-les droits fonciers coutumiers qui ne présentent aucune incompatibilité avec des titres dûment enregistrés, autrement dit, des titres issus du régime légal en vigueur. Ces droits issus, soit de l'application individuelle des parcelles de terrain, soit de leur appropriation collective.

En présence de ces deux statuts de la terre, il est suggéré une troisième voie qu'offre « un exercice collectif du droit de propriété » car « il existe, ailleurs, des formes sociales de propriété compatibles avec la gestion moderne des patrimoines », sous la forme de « sociétés familiales de gestion foncière » (Père Christian, « Ce que l'on devrait attendre de la réforme foncière en cours au Congo », L. S. A n°3012, 23 juillet 2010, p.15).

Certes, l'idée paraît généreuse et le législateur semble l'avoir consacrée quand il prévoit, à la fois, les droits fonciers coutumiers relevant autant de l'appropriation individuelle que de l'acquisition collective. Elle peut, toutefois, rencontrer des obstacles dans sa mise en œuvre. La gestion des terres coutumières étant dominée par l'oralité qui symbolise les usages et la tradition s'accommode mal aux procédures modernes, voire complexes, de gestion de ces sociétés dans les structures familiales.

Relevant de l'appropriation individuelle ou collective, les droits fonciers d'origine coutumière doivent, dans ces deux cas, faire l'objet de constatation comme pendant la période coloniale où l'autorité administrative y procédait en dehors de tout organe ad hoc mais en se basant sur une procédure spéciale qui associait, notamment, le requérant à la constatation, les notables coutumiers, les détenteurs des droits fonciers sur les terres voisines ainsi qu'éventuellement les opposants.

Il est prévu que la constatation des droits réels immobiliers n'est effectuée, selon les procédures fixées par la loi, que sous réserve des prérogatives reconnues à la puissance publique qui peut procéder à la mobilisation des terres et terrains dans le cadre de l'aménagement foncier (art. 32, L. n°10/2004 du 26 mars 2004 fixant les principes généraux applicables au régime domanial et foncier).

C'était, aussi, le cas jadis car il était prévu que les dossiers de demandes de constatation des droits fonciers coutumiers devaient être transmis, avant toute mise en œuvre de cette procédure, au gouverneur général aux fins de sauvegarder les droits de l'Etat (art.2, al.3, décr. 10 février 1938 instituant un mode de constatation des droits fonciers indigènes en AEF).

A. Iloki, 2010, *Le droit des parcelles de terrain au Congo, tome1, Droits fonciers coutumiers. Acquisition des parcelles de terrain*, Paris, L'Harmattan, p. 174-176

Annexe 3 : Ce que l'on devrait attendre de la réforme foncière en cours en République du Congo

... le Père Christian propose une méthode, un processus, pour sortir d'une situation où le droit *voté*, se chevauche avec le droit *coutumié*, le contredit, bref, où les deux s'empêchent de fonctionner créant un vide juridique inextricable... dont profite une partie de la population.

Pour mettre en place ce processus, il propose de s'appuyer sur deux professions qui revêtent encore au Congo, un caractère de nouveauté : le notaire, qui garantit l'authenticité des actes et en conserve dans ses archives la mémoire vivante, et l'animateur social, qui est le professionnel de l'appui aux mutations culturelles.

Le droit foncier assis entre deux chaises.

La réforme foncière est l'un des points chauds de la société congolaise. On estime que 70% des affaires soumises aux juridictions sont des litiges fonciers. Les coutumes foncières sont en outre encore et toujours régies par la sorcellerie. Assises entre deux chaises celle du droit coutumier qui évolue dans l'oralité sans références à aucune institution légitime incontestable et un droit moderne voté par nos législateurs mais sans être accompagné d'aucune initiative efficace d'appui à son inculturation, les familles congolaises vivent dans un climat d'insécurité foncière endémique dont les riches ou les puissants parviennent à profiter pour se créer des patrimoines, mais dont les pauvres ne peuvent que subir les aléas. Situation propice à la corruption qui fleurit dans ce domaine à tous les niveaux.

Des lois en attente des décrets d'application.

Les lois publiées en 2.004 et 2.008 ont apporté les éléments de clarification, indispensables pour sortir de l'anarchie provoquée par l'acte 192 de la Conférence nationale interprété abusivement comme le retour en force des droits coutumiers.

En l'absence de décrets d'application et surtout en l'absence d'une politique systématique de vulgarisation des textes et de renforcement des capacités des acteurs du public et du privé concernés par leur mise en application, cet ensemble législatif tarde à produire les effets attendus.

Deux statuts pour la terre, relevant de deux cultures.

Suffit-il de déclarer que la Loi reconnaît les droits coutumiers si l'exercice de ceux-ci demeure livré à l'anarchie de groupes familiaux dont la gouvernance laisse le plus souvent à désirer?

Le Ministère des affaires foncières en charge de la réforme est confronté entre autres à un immense problème auquel semble-t-il il a décidé de donner la priorité, celui de l'établissement du cadastre c'est à dire de la délimitation des surfaces appropriées par l'Etat, ou par les Collectivités locales, ou par les personnes privées, physiques ou morales. Or il y a pour la terre en République du Congo deux statuts bien distincts, relevant de deux cultures étrangères l'une à l'autre.

Il y a les surfaces relevant d'un mode moderne d'appropriation qui en bonne logique doivent faire l'objet d'un titre de propriété (le titre foncier) et rentrer de ce fait de plein droit sur un marché du foncier sur lequel la terre peut être achetée et vendue au prix du marché. Sous ce régime, la terre constitue un capital dont la mise en valeur répond à des critères de rationalité économique.

Il y a les surfaces sur lesquelles des familles exercent en vertu de la coutume un droit exclusif, non de propriété à proprement parler, mais de jouissance. Aucun étranger n'y a accès sans l'autorisation des autorités familiales compétentes et moyennant le paiement d'un droit d'accès limité et temporaire.

Le problème de la reconnaissance, et de la délimitation des droits coutumiers est un problème national de fond. Il ne s'agit pas ici de droits

purement économiques, mais de droits culturels. De nombreux conflits qui ensanglantent aujourd'hui le continent ont pour origine des expropriations collectives arbitraires dont le traumatisme transmis de génération en génération est prêt à ressurgir dans la violence en situation de crise alimentaire ou politique.

Ce qui est en jeu dans l'évolution du droit foncier coutumier.

Les surfaces à délimiter peuvent le cas échéant représenter des centaines d'hectares. Le coût de ces identifications cadastrales ne peut évidemment pas être évalué au prix du mètre carré. Mais le statut du domaine foncier coutumier, les modes de sa gestion et les conditions de son aliénation doivent faire l'objet de définitions et de réglementations ayant force de loi sous peine d'être abandonné à des dérives coutumières irresponsables, dénuées de tout fondement juridique, comme de toute rationalité économique ou sociale.

Ce qui est en jeu, c'est donc la paix des familles en général et, dans certaines localités la convivialité inter-ethnique, donc la paix nationale. Mais c'est aussi l'accès pacifique à la terre des nouveaux agriculteurs et la sécurisation de leurs investissements, donc le développement agricole de notre pays et l'insertion économique durable des nouvelles générations en zone rurale.

Place à un exercice collectif du droit de propriété.

Face à ces deux objectifs qui sont indissolublement sociaux, économiques et culturels, un problème de fond doit être posé. Entre le droit foncier coutumier issu des traditions africaines et la définition capitaliste de la propriété foncière telle que définie par le code civil français depuis Napoléon n'y a-t-il pas une troisième voie ? Faut-il considérer que nos droits coutumiers étant irréformables et incompatibles avec le développement d'une agriculture moderne sont appelés, fût-ce à travers une longue transition, à disparaître au profit d'une marchandisation de la terre. Celle-ci favoriserait vraisemblablement la constitution de grosses

fortunes foncières au détriment de l'agriculture paysanne. Les descendants des familles de propriétaires fonciers traditionnels seraient à terme déshérités.

Or il peut exister et il existe ailleurs des formes sociales de propriétés compatibles avec la gestion moderne des patrimoines et qui peuvent stimuler notre créativité.

Au niveau des familles, la reconnaissance par l'Etat de droits coutumiers sur un domaine foncier ne devrait-il pas être soumis à la constitution de « sociétés familiales de gestion foncière » sur un modèle de statuts adopté après de très larges et de très patientes consultations et proposés aux intéressés dans un processus méthodique d'appui à l'inculturation.....(une véritable catéchèse laïque du droit foncier familial traditionnel et moderne est à élaborer); passage méthodique de l'oralité au droit positif.

L'institution en leur forme légale de telles sociétés familiales de gestion foncière devrait rendre impossible la vente anarchique par des individus non mandatés de parcelle du domaine coutumier familiale. En revanche il devrait permettre aux agriculteurs de la famille d'obtenir pacifiquement un droit d'exploitation pérenne transmissible et sécurisant leurs investissements, moyennant un fermage ou un cahier des charges réceptionnés par une autorité familiale juridiquement, socialement et techniquement compétente.

La formation des membres des comités de gestion des domaines fonciers familiaux ainsi identifiés pourraient faire l'objet de programmes nationaux en vue de créer un environnement juridique, social et culturel favorable au développement d'une agriculture familiale moderne. A terme, l'impact économique et social d'une telle politique respectueuse des traditions familiales ne manquerait pas de se faire sentir.

Dans un tel contexte, la quasi gratuité de l'établissement des titres familiaux de droits foncier coutumiers lèverait un obstacle actuellement infranchissable à la

mise en œuvre de la réforme en tout cas celle du volet constitué par l'établissement du cadastre en zone rurale au niveau nationale. En revanche la purge des droits coutumiers par un acquéreur éventuel, faisant passer une parcelle du domaine coutumier au domaine marchand pourrait être taxée et soumise à des procédures évitant la spoliation par un individu du patrimoine familial collectif.

Au niveau des jeunes agriculteurs en quête d'une terre où mettre en œuvre un projet moderne d'exploitation agricole l'institution d'un contrat de fermage de 99 ans renouvelables (l'emphytéose) protégé par la Loi deviendrait possible dès lors que les fermiers auraient en face d'eux des Associations familiales légalement constituées et en mesure de gérer le patrimoine collectif dans les règles de l'art.

Mais une autre forme de propriété sociale devrait être mise en œuvre sous la protection de la Loi : les coopératives de gestion foncière. Les Coopératives sont comme chacun sait des sociétés civiles particulières de personnes à capital et personnel variables Elles ont pour objet d'être mandataires, à titre non lucratif, de leurs membres pour exercer certaines fonctions économiques répondant aux besoins communs de ceux-ci.

La Coopérative de gestion foncière a pour objet spécifique la gestion foncière d'un domaine communautaire dans le but :

- de favoriser l'accès à la propriété foncière des jeunes agriculteurs
- de préserver la vocation agricole de la zone rurale concernée
- de promouvoir des pratiques environnementales durables
- et éventuellement d'exercer par délégation de la Collectivité locale, et sous son contrôle son droit de préemption sur les terres agricoles de la zone

Le titre foncier du domaine communautaire, est établi au nom de la Coopérative.

Le Capital social de la coopérative est constitué par l'ensemble des superficies mises en exploitation par ses membres.

Les membres de la Coopérative sont détenteurs des parts sociales qu'ils ont souscrites et libérées. Ils sont de ce fait attributaires d'un lot sur le domaine communautaire et détenteur du droit exclusif d'en jouir et de l'exploiter et seuls propriétaires des biens immeubles qu'ils y édifient.

Parce qu'elles ont un statut légal bien défini et qu'elles mettent en pratique un ensemble cohérent de règles de fonctionnement, les Sociétés foncières familiales et les Coopératives de gestion foncières seraient pour les Collectivités locales et pour les départements ministériels concernés des partenaires institutionnels de qualité, éligibles à des subventions dans le cadre de programmes locaux de développement durable. Toutes fonctions que les groupements pré-coopératifs que nous avons connus n'ont pratiquement pas été en mesure d'exercer avec un minimum d'efficacité.

Ce qui dépend de nous.

La loi 10-2004 fixant les principes généraux applicables au régime domaniale et foncier ouvre la voie à de telles innovations dans son chapitre IV qui fait largement appel à la participation des acteurs et à leur créativité. Encore faut-il que localement, des associations de propriétaires, des associations de producteurs, des associations familiales, des chercheurs dans le domaine du droit, de l'aménagement du territoire et du développement communautaire se mobilisent. Le droit est une production collective. Il ne suffit pas que les lois soient votées par les assemblées pour être mises en, pratique. Il faut encore qu'elles soient inculturées, qu'elles deviennent la pratique sociale et le modèle culturel jouissant de la croyance collective en sa validité, ce qui ne peut advenir sans l'engagement de citoyens aptes à produire du droit au niveau de leurs associations, de leurs entreprises de leur vie familiale, et de leur vie communautaire.

Des citoyens de préférence libérés de l'emprise de la sorcellerie et de la corruption. Sur le chantier de la réforme foncière les citoyens organisés sont attendus. Sans la participation de la société civile l'Etat est impuissant.

Deux professions dont les rôles doivent encore d'inculquer dans notre société.

Il faut ajouter pour conclure que deux professions qui revêtent encore dans notre pays un caractère de nouveauté ont chacune un rôle incontournable à jouer dans la mise en œuvre de la réforme foncière.

- **Le notaire** garantit l'authenticité des actes et en conserve dans ses archives la mémoire vivante. Il est au service des patrimoines familiaux, le gardien des anciennes coutumes et l'artisan de leur modernisation. Il est par excellence le passeur de l'oralité traditionnelle dans la culture de l'écrit. Il détient l'art et la science de la transmission des patrimoines d'une génération à l'autre.

- **L'animateur social** est le professionnel de l'appui aux mutations culturelles. Faute d'être accompagnées, expliquées et négociées les mutations culturelles risquent de dériver dans la violence, car elles programment nécessairement au sein des groupes concernés des gains et des pertes (des gagnants et des perdants) qui mettent en crise d'anciennes solidarités et appellent la restauration de celles-ci.

Père Christian de la Bretecshe, <http://www.yves-damecourt.com>, consulté le 26 février 2012

**Annexe 4 : Lettre adressée aux autorités judiciaires concernant le
conflit foncier sur Kinsembo**

DEPARTEMENT DE LA BOUENZA

REPUBLIQUE DU CONGO

DISTRICT DE BOKO-SONGHO

Unité-Travail-Progrès

VILLAGE KITIDI-TOUNGA

FAMILLE KIMBAOUKA

Aux

Autorités administratives, judiciaires et

hiérarchiques du Département de la Bouenza et du Niari

Objet : Lettre de faire part.

Messieurs,

Réunis le 15 septembre 2007, les membres de la famille kibaouka ont décidé ce qui suit ;

Vu le procès-verbal de transport sur les lieux de la terre kimbaouka du 23 août 2003 du tribunal d'instance de Boko-Songho ;

Vu le jugement avant dire droit du 26 octobre 2003 du tribunal d'instance de Boko-Songho, sur l'exception d'incompétence soulevée *in limine litis* ; qui s'était déclaré incompétent, dont appel était fait le même jour ;

Vu les conclusions d'appel de la famille kimbaouka en date du 15 mars 2004 ;

Vu les conclusions réponses de maître Ngoma Hilaire conseil de Moukouama Albert et Bouhendo David de Nkayi en date du 8 avril 2004 ;

Vu l'arrêt N°29 de la cours d'appel de Dolisie dont les dispositifs sont les suivants :

PAR SES MOTIFS

Statuant publiquement et contradictoirement en matière civile et en dernier ressort ;

En la forme : reçoit l'appel de succession Ntoyo Basile ;

Au fond : infirme le jugement entrepris en ce que les premiers juges ont statué par jugement avant dire droit ;

Statuant à nouveau : Déclaré le tribunal de grande instance de Madingou incompetent *retione loci* ;

Vu la requête aux fins de règlement de propriété de maître G. Nzoulou conseil de la succession Ntoyo Basile au tribunal de grande instance de Dolisie, le tribunal compétent dont nous avons satisfait aux obligations de Moukouama Albert et Bouhendo David ;

Vu l'ordonnance du président du tribunal de grande instance de Dolisie en date du 13 mai 2005 remplissant les conditions des articles 32, 34 et 38 du C.P.C.C.A.F fixant au mercredi 18 mai 2005 à 9 heures, date à laquelle avait été appelée l'affaire au lieu ordinaire de leurs audiences aux fins de statuer sur les mérites de ladite requête ;

Vu le reçu de la somme de deux cent cinquante mille francs CFA (250.000F) au manuscrit fixant les frais de transport sur les lieux du litige daté du 13 mars 2006, transport fixé pour le 5 avril 2006 verbalement, alors que l'article 175 du

C.P.CC.A.F dispose : « quand le juge ordonne son transport sur les lieux du litige, il en fixe les jours et heures et invite les parties à y assister ».

Que l'article 143 du même code dispose : « le juge est tenue de statuer dans les limites du litige, telles qu'elles ont été fixées par les parties » ;

Que dans le cas espèce voilà bientôt six mois de cela que la procédure est suspendue, et nos adversaires qui n'ont jamais versé leur cote part des frais de transport sur les lieux à litige, exploitent nos ressources et construisent un village dans ces lieux litigieux ;

Vu l'appartenance de la terre Kinsembo ;

Vu les droits et devoirs déjà accomplis par les occupants ;

Vu la négligence des autorités judiciaires du tribunal de grande instance de Dolisie dans la prise d'une décision loyale à ce sujet ;

Vu l'occupation anarchique de ladite terre par Moukouama et Bouhendo ;

Nous, membres de la famille kimbaouka, compte tenu de tous ces points cités ci-dessus, décidons à partir de ce jour de déloger ces fameux occupants par diverses voies, si aucune mesure n'est prise sur leur délocalisation par les autorités judiciaires compétentes ;

Par ailleurs, nous vous informons qu'une bataille est en vu entre les deux familles dans le retard de prise d'une décision ;

Veillez croire très chers messieurs, à l'expression de notre très haute considération.

Fait à Kitidi-Tounga, le 15 septembre 2007

Pour les chefs de famille

Pour les autorités du village

-Mbelolo Dominique

-Kiaboukou Daniel

-Kaboussou André

-Damba Armel

-Basilou Fidèle

-Balenda Jacques

-Mpaka Jean François

-Nsiloulou Albertine

Ampliations :

Inspecteur de la justice.....1

Cour d'appel de Dolisie.....1

Préfet du Niari et de la Bouenza.....2

Avocats.....2

District de Londela-Kayes et de Boko-Songho.....2

T.G.I de Madingou et Dolisie.....2

Copies pour les intéressés.....8

ANNEXE 5: Pouvoir et importance du sol selon la littérature orale des sociétés traditionnelles africaines

Les traditions africaines sont restées attentives à tout ce qui entoure l'homme. De la relation entre les espèces végétales et animales, l'homme a pu tirer un certain nombre de leçons afin de réorienter sa vision du monde, et comprendre les choses dans leur complexité. Le conte que voici est riche en informations et en enseignement. Il souligne l'importance sociale de la terre occupée par un groupe, en simulant convoquer l'arbre.

Voici ce dit le conte :

Il y avait une fois dans la forêt un arbre, grand et élevé. C'était l'arbre le plus élancé de la forêt. Un jour l'Arbre vint à regarder le Sol et lui dit :

- Qui es-tu ?
- Tu ne me connais pas ?
- Non, je ne te connais pas. Je connais le ciel et le soleil. Je connais la lune, les étoiles, le vent, la pluie, mais toi, non, je ne te connais pas.

Dis-moi qui es-tu !

- Ne me connais-tu vraiment pas ? Moi, le Sol ?

Tu ne sais donc pas que c'est moi qui t'ai enfanté ? Tu es sorti de mes entrailles. Je suis ta mère. Tous les jours je te donne à manger et à boire. Et tu ne me connais ? Est-ce vrai ce que tu dis là ?

- Je ne te connais pas. Moi, je suis ici en haut et toi, tu es en bas. Je ne te connais pas.
- Moi, la Terre, je vois la naissance et la mort de tous les êtres, les hommes, les animaux, les oiseaux, les arbres et tout le reste. Tous viennent chez moi

pour mourir. Toi aussi. Ta cime est en haut, mais ta racine est en bas. N'oublie pas que même si ta cime est en haut, un jour elle tombera sur le sol, elle aussi. Tu ne me connais pas, mais un jour tu me connaîtras.

Le Sol appela ses esclaves les termites. Ils arrivèrent en milliers. Le Sol leur dit :

- Ecoutez-moi, mes esclaves ! Je ne vous ai pas appelés sans cause. Je vous ai fait venir pour un but spécial. Regardez cet arbre haut ! Il m'a humilié. Il a dit qu'il ne me connaît pas. Voilà pourquoi je vous ai appelés pour l'abattre jusqu'à ce qu'il soit étendu ici en bas. Je veux que vous vous mettiez à la besogne à l'instant même, afin qu'il s'écroule vite.

Les termites y consentirent et entamèrent aussitôt leur travail. Ils creusaient la terre au pied de l'arbre et commencèrent à manger les petites racines. Ils travaillaient longtemps : mordre, mordre, manger et ils finirent ainsi toutes les racines.

Ce jour-là l'Arbre tomba sur le sol. Le Sol demanda à l'Arbre :

- Qui es-tu ?
 - L'Arbre ne répondit pas, car il était déjà mort.
- Et le Sol dit :
- Tu ne me connaissais pas. Pourtant à cette heure tu me connais.

Lisa Colldèn, 1979, *Trésors de la Tradition Orale Sakata*, Uppsala, l'Union Baptiste Suédoise, p. 260-261.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLE DES CARTES

Carte n°1 : La Vallée du Niari	38
Carte n°2 : Département de la Bouenza	39
Carte n°3 : Pays de Boko-songho (localisation des ethnies)	40
Carte n°4 : Dondo et Sundi de Boko-Songho dans le territoire kongo	51
Carte n°5 : Le pays dondo de Boko-Songho	66
Cartes n°6 : Les migrations ambuun	69
Carte n°7 : Le Nsundi dans le royaume de Kongo	78
Carte n°8 : Le pays sundi de Boko-Songho	82
Carte n°9 : Le territoire mazinga, pays sundi	96
Carte n°10 : Les clans du pays dondo dans l'espace	166
Carte n°11 : Les clans d'un territoire	169
Carte n°12 : Illustration de l'espace en conflit entre Kinanga ntaki et Ngoyo ntela	332
Carte n°13 : Illustration d'un conflit foncier kibwende-kimbauka et apparentés	334
Carte n°14 : Zone de conflit foncier kinsembo-kimbauka	339
Carte n°15 : Panorama des conflits fonciers dans le pays de Boko-Songho	343

TABLEAUX

Tableau n°1 : Composition chimique de la terre de Boko-Songho	43
Tableau n°2 : Comparaison de l'évolution de la population de quelques districts	54
Tableau n°3 : La parenté des Kongo de la Vallée du Niari à travers quelques mots	90
Tableau n°4 : Langues dérivées du Kongo (selon Guthrie)	91
Tableau n°5 : Le calendrier agricole	143
Tableau n°6 : Récapitulatif des clans dondo	165
Tableau n°7 : Quelques symbolismes des clans sundi et dondo de Boko-Songho	182
Tableau n°8 : Devises et caractéristiques de quelques clans dondo et sundi de Boko-Songho	183
Tableau n°9 : Quelques proverbes et aphorismes sublimant la terre	232
Tableau n°10 : Préférence des arbres mentionnés pour le contrôle de l'espace foncier	254
Tableau n°11 : Quelques proverbes judiciaires liés à la terre	349

SCHEMAS

Schéma n°1 : La filiation clanique dondo et sundi	159
Schéma n°2 : Rapports entre catégories sociales	200
Schéma n°3 : Le processus judiciaire foncier entre hier et aujourd'hui	367
Schéma n°4 : Evolution du système judiciaire	368

TABLE DES PHOTOS

Photo n°1 : Paysage du village Nsoukou-Bouadi, pays sundi	205
Photo n°2 : Vue faciale du village Nsoukou-Bouabi	205
Photo n°3 : Figure funéraire de la mère et l'enfant, Kongo	244
Photo n°4 : Figure de la mère et l'enfant, Kongo	245
Photo n°5 : Des villageois de Kabadissou, Kinzambi et Manzakala pilant le produit de pêche, <i>bumi</i>	267
Photo n°6 : Un paysan exhibant un instrument de pêche, <i>nzamba</i>	267
Photo n°7 : Mise en sac des feuilles de pêche pilées	268
Photo n°8 : Poursuite de l'opération de mise en sac des produits	268
Photo n°9 : Des villageois en route pour la rivière	269
Photo n°10 : Des villageois transportant les produits de pêche	269
Photo n°11 : Des villageois pêchant dans la Loudima	270
Photo n°12 : Pêche communautaire rythmée	270

INDEX

I. LES TOPONYMES

- AEF, 14, 22, 26, 48, 136, 207, 249, 276, 291, 292, 295, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 317, 318, 322, 373, 379, 388, 389, 413, 414, 415, 416
- Afrique, 11, 14, 15, 19, 21, 23, 47, 50, 53, 81, 86, 101, 102, 106, 107, 119, 120, 136, 140, 141, 144, 145, 148, 161, 173, 197, 198, 203, 209, 217, 218, 219, 220, 223, 227, 248, 250, 252, 278, 279, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 312, 317, 318, 322, 323, 325, 327, 335, 358, 362, 364, 373, 379, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407
- Ambuila, 63, 64
- Ambwila, 7, 63, 64
- Amérique, 134
- AOF, 276, 295, 302, 303, 307, 379, 413, 414, 415
- Aubeville, 32
- Boko-Songho, 10, 11, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 96, 102, 104, 106, 107, 131, 132, 148, 152, 163, 167, 171, 182, 183, 191, 195, 198, 202, 221, 223, 229, 249, 256, 261, 273, 277, 283, 315, 317, 318, 322, 324, 326, 330, 331, 333, 337, 340, 341, 344, 345, 346, 350, 351, 357, 363, 366, 369, 372, 375, 376, 383, 384, 385, 407, 409, 424, 427, 431, 432
- Boua-Boua, 258, 262, 283, 338, 384
- Brazzaville, 10, 21, 22, 23, 33, 37, 48, 49, 53, 58, 84, 86, 98, 104, 135, 136, 188, 195, 197, 203, 207, 218, 222, 248, 279, 289, 291, 299, 300, 301, 303, 304, 307, 311, 312, 313, 326, 342, 348, 351, 354, 357, 372, 384, 385, 386, 388, 389, 391, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 404, 405, 407, 408, 409
- Bungu., 55
- Cabinda, 61
- Congo, 9, 10, 11, 16, 20, 21, 23, 24, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 53, 57, 61, 62, 64, 70, 73, 75, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 88, 101, 105, 106, 125, 136, 140, 152, 154, 162, 167, 191, 194, 197, 200, 204, 208, 210, 212, 216, 248, 279, 285, 291, 292, 295, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 318, 321, 325, 326, 347, 348, 355, 366, 372, 379, 387, 388, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 413, 415, 416, 417, 418
- Congo-français, 48

Dakar, 22, 119, 120, 144, 281, 292, 312, 316, 389, 391, 396, 399, 405, 406, 407

Ghana, 102, 227, 399

Hidi, 13, 117, 118, 384

Indes, 83, 135

Kakongo, 62, 140, 216, 358, 387

Kala-Boutoto, 311, 372

Kimongo, 31, 90, 197, 202, 366, 407

Kingoyi, 62

Kinzambi, 258, 267, 338, 353, 434

Kitidi-Tounga, 424

Kwango, 32, 61, 63, 68, 98, 152, 167

Loango, 31, 52, 53, 55, 74, 75, 79, 85, 87, 88, 89, 140, 204, 223, 273, 355, 358, 387, 395, 396, 398

Londela-Kayes, 12, 30, 31, 79, 83, 272, 340, 427

Loutété, 11

Lulombo, 11

Madingou, 11, 32, 53, 54, 204, 207, 331, 340, 387, 388, 425, 427

Mbanza-Kongo, 52, 68, 70, 80, 101, 201

Mbuku Nsongo, 32, 60

Mfouati, 11, 30, 53, 54, 60, 61

Minduli, 11

Mouyondzi, 53, 54, 177, 204, 280, 387, 403

Mpangu, 336

Mpemba, 52

Ndingi, 12, 50, 52, 79, 85

Nigeria, 218

Nkayi, 12, 207, 425

Nsoukou-Bouadi, 205, 351, 383, 385, 434

Nsundi, 11, 12, 36, 52, 55, 57, 61, 67, 73, 75, 76, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 99, 156, 163, 164, 165, 168, 175, 179, 180, 182, 185, 262

Pool, 10, 23, 34, 60, 61, 70, 75, 106, 130, 131, 202, 393, 396, 401, 408

RDC, 197

San Salvador, 29, 52, 77

Tanzanie, 227

Vallée du Niari, 6, 9, 10, 14, 15, 16, 21, 23, 25, 29, 30, 31, 34, 41, 46, 48, 49, 50, 52, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 67, 70, 72, 73, 75, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 90, 101, 105, 108, 123, 124, 130, 132, 134, 135, 142, 144, 162, 164, 177, 193, 194, 195, 206, 213, 214, 224, 247, 248, 262, 273, 286, 289, 290, 318, 322, 333, 362, 372, 376, 379, 385, 402, 409, 431, 432

Vungu, 55, 120

Zambèze, 218

Zanaga, 31

II. LES ETHNONYMES

Ambuun, 7, 32, 68, 69, 97, 98, 100,
103, 152, 167, 392

Bambara, 47, 145, 219, 390, 398

Bwende, 23, 75, 86, 170, 181, 182,
186

Dogon, 47, 120, 145, 219, 398

Dondo, 7, 10, 12, 19, 25, 26, 29, 30,
31, 32, 33, 35, 36, 45, 48, 53, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 86,
91, 93, 94, 97, 98, 103, 111, 115,
119, 123, 126, 128, 136, 148, 152,
153, 154, 159, 162, 163, 164, 165,
167, 171, 172, 173, 176, 182, 183,
190, 191, 192, 193, 195, 197, 198,
199, 202, 204, 206, 215, 217, 220,
221, 222, 225, 226, 228, 230, 231,
234, 240, 241, 242, 246, 248, 253,
255, 256, 257, 263, 273, 277, 285,
287, 317, 318, 319, 328, 329, 337,
349, 350, 351, 369, 375, 384, 385,
408, 431, 432, 433

Eshira-ndumu, 74

Fali, 217, 219

Guéré, 141, 142, 399

Ibo, 218

Jaga, 50, 63, 64, 188, 222, 390

Kakongo, 62, 140, 216, 358, 387

Kongo, 6, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 19,
20, 21, 25, 29, 30, 31, 33, 46, 47,
50, 52, 53, 55, 58, 61, 62, 63, 64,
65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76, 78,
79, 80, 81, 85, 86, 87, 89, 90, 91,
94, 95, 97, 98, 100, 101, 103, 105,
108, 114, 116, 118, 120, 124, 130,
131, 132, 134, 137, 139, 140, 144,
146, 147, 156, 161, 162, 163, 164,
165, 167, 173, 176, 180, 181, 183,
186, 188, 190, 193, 194, 197, 201,
211, 213, 214, 216, 218, 221, 222,
223, 225, 226, 229, 233, 243, 245,
247, 248, 253, 261, 273, 282, 286,
289, 290, 297, 315, 318, 322, 333,
335, 345, 346, 347, 350, 355, 356,
361, 362, 363, 375, 379, 383, 389,
395, 396, 401, 402, 403, 404, 408,
409, 411, 432, 434

Manyanga, 30, 53, 61, 79, 197

Ma-Rotsé, 218

Muserongo, 86

Nzebi, 74

Peuls, 280

Sundi, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 19,
20, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 35,
36, 44, 47, 52, 55, 56, 57, 61, 64,
71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81,
83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 97,
98, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
108, 113, 114, 116, 128, 131, 132,
134, 137, 139, 142, 147, 152, 153,
154, 157, 162, 163, 167, 171, 172,

192, 195, 197, 198, 199, 208, 210,
212, 215, 217, 221, 222, 223, 224,
225, 228, 229, 230, 233, 238, 239,
247, 248, 251, 253, 257, 261, 263,
271, 277, 278, 279, 283, 290, 297,
311, 318, 322, 335, 346, 351, 357,
363, 366, 369, 371, 375, 376, 379,
385, 409

Teke, 58, 70, 71, 202, 212, 242, 280,
311, 384, 393, 397

Yombe, 216, 222, 271, 366

III. LES ANTHROPONYMES

1. Noms de quelques auteurs

Balandier, 21, 144, 147, 197, 226,
253, 389

Cavazzi, 140, 222, 226, 227

Coquery-Vidrovitch, 53, 203, 292,
293, 391, 392

Cuvelier, 188, 285, 335, 347, 396,
402

Dapper, 12, 20, 50, 75, 79, 85, 223,
273, 355, 387

De Decker, 61, 69, 70, 97

Deschamps, 219

Desjeux, 21, 106, 130, 131, 392, 401

Dupré, 21, 85, 101, 153, 154, 347,
393, 404

Guernier, 14, 293, 394

Ki-Zerbo, 278, 395

Laman, 64, 174, 180, 216, 395, 402

Le Bris, 106, 197, 389, 401

Le Roy, 106, 197, 323, 389, 401, 402

Lévi-Strauss, 201

Mertens, 118, 396

Mwelanzambi, 348, 350, 402

Ndinga Mbo, 10, 11, 21, 50, 53, 57,
58, 63, 70, 80, 372, 396, 408, 409

Ngoïe-Ngalla, 10, 21, 23, 24, 29, 50,
52, 58, 61, 64, 65, 67, 79, 84, 87,
89, 95, 98, 99, 161, 177, 200, 238,
273, 280, 347, 348, 372, 397, 402,
403, 409, 412

Niang, 292, 295, 405

Obenga, 10, 21, 145, 279, 397

Pélissier, 318, 403

Pigafetta, 20, 46, 47, 55, 83, 84, 85,
86

Proyart, 20, 85, 140, 355, 358, 387

Randles, 78, 140, 233

Sacripanti, 216, 358, 395

Sarraut, 249, 298, 306

Sautter, 21, 85, 101, 135, 399

Soderberg, 21, 406

Soret, 21, 53, 85, 86, 101, 347, 399,
403

Suret-Canale, 296, 299, 399, 400

Van Wing, 52, 57, 98, 178, 222, 226,
227, 348, 397, 402

Verdier, 9, 121, 122, 282, 283, 284

Weber, 50, 379, 400

Ziavoula, 126, 312, 313, 407

Zimmermann, 52, 53, 204, 387

2. Les personnages historiques

Antonetti, 300

Augagneur, 48

Cholet, 23, 105, 388

De Brazza, 53, 396

Mwanda Mbambi, 31, 60, 61, 62

Mwanda Mbungu, 60

Mwembe, 99

Ngidi, 99, 180

Nimi-a-Lukeni, 67, 73, 100, 152, 233

3. Quelques noms communs

Bahola, 222, 385

Bissila, 341, 385

Bissombolo, 13, 115, 384

Kibondo, 253, 386

Kionga, 354, 356, 384

Loukanou, 11, 272, 273, 384

Mamboueni, 283, 357, 383

Mankouika, 354

Mouanda, 63, 384

Mpoungui, 272, 383

Ngoma, 117, 194, 216, 383, 384, 425

Nkebolo, 351, 354, 355, 386

TABLE DES MATIERES

Dédicace	
Remerciements	
Convention sur la transcription phonétique et orthographique	
INTRODUCTION GENERALE	8
PREMIERE PARTIE :	
LE PAYS ET LES HOMMES	27
Chapitre I : Le pays de Boko-Songho	29
I-Une localisation géographique aux origines du peuplement du pays de Boko-Songho	29
II-Le territoire de Boko-Songho	32
III-La connaissance des sols	41
IV-Des données démographiques difficilement vérifiables	47
Chapitre II : Le peuplement du pays de Boko-Songho	55
I-Les Dondo	56
1-Localisation	60
2-Processus de formation	72
II-Le Nsundi et les Sundi	76
1-Localisation	79
2-Le problème des origines	83
Chapitre III : Les modes d'appropriation de la terre	93
I-Les différents modes d'acquisition de la terre	93

1-L'idéologie du <i>no man's land</i>	94
2-L'hypothèse de l'appropriation par la violence	97
3-L'hypothèse de l'appropriation foncière par infiltration	101
4-La cession définitive d'une partie de terre	102
5-L'usage de la ruse dans l'appropriation de la terre	103
6-Le cas de donation	104
7-La colonisation et les procédures d'acquisition de la terre	105
II-La possession en propre de la terre,	
sa signification dans la tradition	108
1-L'énigme du mariage	108
2-La mise en pâture de l'arbre	111
III-Le rituel d'appropriation anthropologique de la terre	114
1-Les préparatifs	115
2-Le déroulement de la cérémonie	115
3-La fête ou la célébration de la terre, <i>mukembo nsi</i>	123
IV-L'organisation de l'accès à la terre	124
1-Entre les membres du groupe	126
2-Entre les membres du groupe, leurs alliés et leurs amis	128
3-Entre les membres du groupe et les étrangers	131
V-La mise en valeur des terres	132
1-Les types de champs	133
1-1-Les champs d'arachides du premier (<i>ntombo</i>) et du deuxième cycle (<i>ndolo</i>)	134
1-2-Les champs écobués, <i>maala</i>	136

1-3-Le champ <i>kidiadia</i>	137
1-4-Le champ dit <i>musitu</i>	137
1-5-Les <i>ntaha</i> et les <i>mifunda</i>	139
2-La division sexuelle du travail	140
3-La rotation des cultures suivant le calendrier agricole	142
4-Les rites agraires	144
DEUXIEME PARTIE :	
GROUPES LIGNAGERS, CLANS ET	
STRUCTURATION DE L'ESPACE	150
Chapitre IV : Parenté et organisation sociale	
I-Le régime de filiation et le système de parenté dondo et sundi	152
1-Les clans dondo	163
2-Les clans sundi	167
3-Le fractionnement des clans	172
4-Les totems, <i>Binkonko</i>	173
II-Les devises des clans dondo et sundi et leurs fonctions	176
1-Les devises des clans	176
2-Les fonctions des devises claniques	189
2-1-La fonction éducative	189
2-2-La fonction sociale	190
III-Structure de l'ordre social	191
1-Les hommes libres	192
2-Les non libres et les asservis	196

3-Les groupes lignagers : règles et interdits	200
IV-La terre de résidence avant et pendant la colonisation	202
1-Modèle des villages	202
2-Les règles de résidence	211
Chapitre V : L'univers symbolique de la terre	215
I-La cosmogonie de la terre	215
1-L'univers terrestre dans l'imaginaire sundi et dondo	220
1-1L'ordre cosmique <i>nsi</i> ou <i>nza</i>	220
1-2-L'espace vide, <i>mpavala</i>	224
2-Le dessous de la terre	225
II-Le caractère sacré de la terre dans la littérature dondo et sundi	228
1-Les proverbes	230
2-Les chansons populaires	234
III-Bénédiction et malédiction de la terre	239
1-L'enfant et la bénédiction de la terre	240
2-L'homme, la terre et la malédiction	242
Chapitre VI : Le patrimoine foncier du groupe lignager	247
I-Le patrimoine foncier de première ligne	248
1-Une anthropologie juridique et sociale de l'arbre	248
2-Les <i>mazumbu</i> et les <i>malonde</i>	255
2-1-Les <i>mazumbu</i>	255
2-2- Les <i>malonde</i>	256
3-Les étangs et leurs enjeux juridiques	257

4-Le cimetièrè	260
II- Le patrimoine foncier de seconde ligne	263
1-La colonisation et le régime du territoire des <i>bwadi-buala</i>	263
2-Les lacs	264
3-Les cours d'eau, <i>milangu</i>	265
4-Les routes dans le contrôle de l'espace foncier des groupes	271
TROISIEME PARTIE :	
REGIMES DE LA TERRE, CONFLITS FONCIERS	
ET LEURS REGLEMENTS	275
Chapitre VII : Les régimes fonciers	277
I- Le régime traditionnel de la terre	278
1-La terre ne s'approprie pas individuellement	279
2-La terre du groupe est inaliénable	
et indivisible	282
3-Les droits individuels au sein du groupe	285
II-Le droit foncier traditionnel, le <i>Ntuka kongo</i> ,	
<i>le Mwisila</i> et le <i>Nzenza</i>	286
1-Le <i>Ntuka kongo</i> et ses droits à la terre	286
2-Le solitaire, <i>Mwisila</i>	288
3-L'étranger, <i>Nzenza</i>	289
III-La colonisation française et la remise en question du	
régime foncier traditionnel	290
1-Le dispositif du régime foncier colonial et son	

évolution dans le temps	291
1-1-Méconnaissance des droits fonciers coutumiers	
par l'administration coloniale : 1899-1920	292
1-2- La période d'assimilation : 1920-1938	298
1-3- Reconnaissance coloniale des droits fonciers	
coutumiers : 1938-1958	301
2-Critique d'une justification d'un régime	
foncier colonial instable	304
IV-Les décisions des pouvoirs publics concernant	
le régime foncier au-lendemain de l'indépendance	308
1-Le statut juridique de la terre au Congo entre 1983-1991	309
2-Le statut juridique de la propriété foncière entre 1992 et 2006	312
Chapitre VIII : Les conflits fonciers dans l'espace d'étude	317
I- Les conflits concernant la terre : leurs causes	317
1-Les échanges matrimoniaux intergroupes et leurs	
conséquences sur le statut juridique de la terre	319
2-Les effets induits par l'économie capitaliste	321
3-La juxtaposition et la superposition des droits	
fonciers traditionnels et modernes	323
4- La part des injonctions politiques	326
II-Typologie des conflits fonciers selon la nature des droits contestés	327
1-Les conflits concernant les limites d'une terre	327
2-Les conflits fonciers concernant les espaces agraires usurpés	339
3-Les conflits en liaison avec la question de la	

propriété d'un espace agraire	333
4-Les conflits en rapport avec l'utilisation de la terre	336
5-La remise en cause d'anciennes décisions de justice	337
Chapitre IX : La coutume et les procédures judiciaires	345
I-Coutume et dispositif judiciaire traditionnel	345
II-Le règlement des conflits entre hier et aujourd'hui	352
III-Les conséquences des conflits fonciers	370
Conclusion générale	374
Sources et références bibliographiques	382
Annexes	410
Table des illustrations	430
Index	435
Table des matières	442

RESUME DE LA THESE



Le pays de Boko-Songho est une contrée de la Bouenza, située dans la Vallée du Niari. Sundi et Dondo, deux groupes ethnolinguistiques du groupe kongo, y cohabitent. Ici comme dans tout l'univers kongo, le statut juridique de la terre structure les rapports entre l'homme et la terre du groupe auquel il appartient. Intériorisé par l'ensemble de la société depuis les temps les plus anciens, ce code juridique règlementant le statut de la terre permet à l'homme libre, prince, *mfumu*, de s'affirmer souverain sur sa terre considérée à la fois comme bien sacré et assiette nourricière du groupe. Vision du monde solidement ancrée dans la conscience collective. A la fin du XIX^e siècle, la main mise de la colonisation française sur le Congo bouscule d'autorité la tradition. Elle introduit des principes d'un régime foncier qui vient se juxtaposer et se superposer à l'ancien, entraînant, par rapport au statut de la terre des indigènes, des ruptures lourdes de conséquences sur l'évolution de leurs sociétés : conflits entre l'Etat colonial et post colonial, désormais nouvel esprit tutélaire à l'échelle des communautés ethniques sous son autorité, et les propriétaires fonciers traditionnels pour qui l'Etat est un intrus; conflits entre groupes dans les villages. Ces crises se produisent dans une société rebelle au changement, surtout lorsqu'il s'agit de la terre, mais où les bouleversements des mentalités induits par l'introduction de l'économie capitaliste donnent une importance nouvelle à certains produits de la terre jusque-là sans valeur marchande.

Mots clés : Terre, Sundi, Dondo, Boko-Songho, statut juridique, Vallée du Niari, conflits.

Abstract: The Boko-Songho country, part of departement of Bouenza is situated in the Niari valley. Sundi and Dondo, two ethnolinguistic groups of the Kongo universe, the legal status of the ground structure relationship between the man and the ground of the ground to which it belongs. Internationalize by the whole society since the ancient time, this juridical code which regulate the ground status allows the free man, the prince, *mfumu*, to assert himself as sovereign on his ground considered in the same time as a sacred property and as a group nutrient plate. Vision of the world deeprooted in the collective conscience. At the end of XIX^e century, the distraint of the French colonization in Congo upsets the authority of tradition, and introduces principals of land regime. This regime juxtapose and superposes it self to the former regime leading breakings with heavy consequences on the development of natives' societies as far as the status of the ground is concemed: conflicts between colonial and postcolonial state, from that moment on new guardianship spirit at the scale of ethnic communities under his authority, and the traditional landowners from which the state is an intruder. Conflicts between groups within villages mainly when it concerns the ground, but where disruption of mentality due to the introduction of capitalist economy give a particular importance of some crops until now without market value.

Key words: Ground, Sundi, Dondo, Boko-Songho, juridical status, Niari valley, conflicts.