



EDITO : **LE CICIBA DÉFIE COVID-19**

CICIBA

muntu+

BULLETIN ELECTRONIQUE DU CICIBA

3^e année, n°1, Janvier 2021

Focus

Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo
aux commandes de l'UA

Interview

Le CICIBA et la chefferie bantou

Grandes figures bantou

Reine Nzinga et Kimpa Vita :
héroïnes avant l'heure

Livre

J. Kabasele «Grand Kallé» : le
Panafricain, l'Afro-latino

Diaspora

**Décennie des personnes d'ascendance
africaine : Déclaration de Libreville**

2021

CICIBA : On reprend... On repart

- Pr. Th. Obenga : *Histoire du monde bantou*
- Pr. Eno Belinga : *Civilisation du fer et tradition orale bantou*
- Pr. M. L. Bastin : *Art sculptural bantou*
- Pr. D. Bitjaa Kody : *Conversation de base en langue basàa*
- Pr J. Vansina : *Antécédents des royaumes kongo et teke*



ISSN 0768-9403



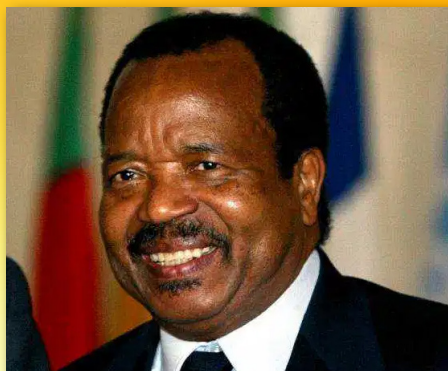
Nos Vœux les meilleurs

aux

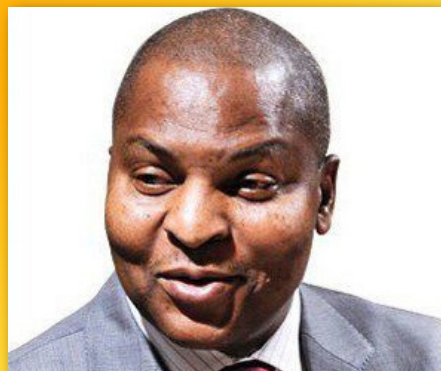
Pères et Pairs du CICIBA



S.E João Lourenço
Président de la République, Chef
de l'État (Angola)



S.E Paul Biya
Président de la République, Chef
de l'État (Cameroun)



S.E Faustin-Archange Touadéra
Président de la République, Chef
de l'État (Centrafrique)



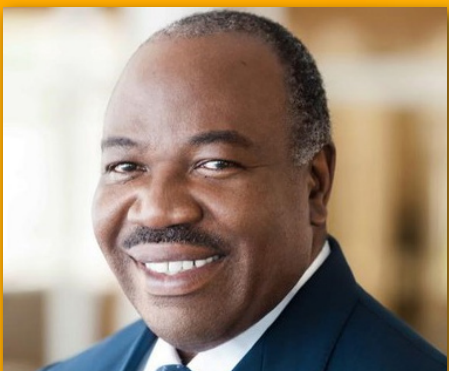
S.E Azali Assoumani
Président de la République, Chef
de l'État (Comores)



S.E Denis Sassou-Nguesso
Président de la République, Chef
de l'État (République du Congo)



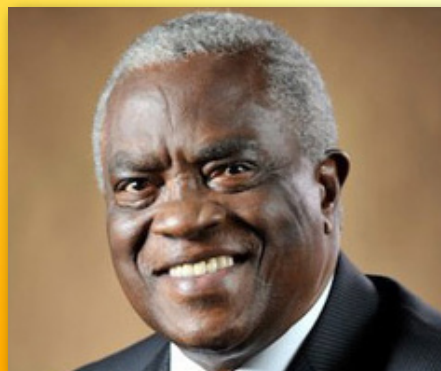
S.E Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo
Président de la République, Chef de l'État
(République Démocratique du Congo)



S.E Ali Bongo Ondimba
Président de la République, Chef
de l'État (Gabon)



S.E Teodoro Obiang Nguema
Mbasogo
Président de la République, Chef
de l'État (Guinée Equatoriale)



S.E Manuel Pinto da Costa
Président de la République, Chef
de l'État (São Tomé et Príncipe)



S.E Paul Kagame
Président de la République, Chef
de l'État (Rwanda)



S.E Edgar Lungu
Président de la République, Chef
de l'État (Zambie)

Merci pour tout

Nos Vœux les meilleurs
aux
Autorités des Instances du CICIBA



S.E. Ruffino NDONG ESONO (PCM)



S.E. M. Michel MENGHA M'ESSONE (PCA)



CICIBA

Centre International des Civilisations Bantu
International Center for the Bantu Civilisations
Centro Internacional de Civilizaciones Bantu
Centro Internacional de Civilizations Bantu

célébration

38 ans

1983



2021



CICIBA

Rassembler pour célébrer l'unité bantu



Le CICIBA défie la COVID-19

Depuis 2019, le monde est frappé, de plein fouet, par une catastrophe à dimension planétaire : la COVID-19.

Assurément, nous sommes tous aujourd'hui, le CICIBA compris, victimes d'une déprime des masses et de ses effets collatéraux : psychose et impuissance généralisée, déstructuration de l'ordre et de la dynamique professionnels, baisse de rendement, confinement, déconfinement et (re)confinement, chômage de masse, naufrage économique, etc.

Pour le coup, autour de nous, tout s'arrête, s'étirole, agonise. Aucun continent, aucun pays, aucune entreprise (excepté, peut-être, certains oligopoles numériques !) n'en sont épargnés.

Quitte à chacun de porter un masque (cache-nez, cagoule ou visièrre). Masque d'épouvante, masque antiviral... Tout nous emmaillote. C'est que la Covid-19 et son opacité insolente nous défient tous !

Face à un phénomène de cet ordre-là et son potentiel inhibant, un seul réflexe s'impose : résister, tout en assignant au geste la tâche de manifester la supériorité de l'homme.

Résister et résister... par tous les moyens avec, en prime, ce côté instinctif qui niche en chacun de nous. Faute de ne plus se côtoyer, physiquement (comme avant), la belle parade que l'on se doit de privilégier désormais est, dans cette

temporalité à hue et dia qui est la nôtre, d'opérer tout simplement à distance via les télétravail, téléconférence, télé-éducation, (télé)-communication, télé... etc. Cela, grâce à l'outil numérique et ses virtualités, entre rupture et modernité.

Saisissant le nouveau contexte existentiel à cette aune, le CICIBA rechigne à céder à la fatalité. À preuve, ce retour (quoique a minima) aux exigences de son agenda initial.

Revoici donc, en vue de maintenir la flamme bien allumée, le *Bulletin*



© Ph. Thinos Mwampongo

CE PRÉCIEUX OUTIL DE COMMUNICATION CUMULERA L'ACTUALITÉ DU CICIBA ET LA REDIFFUSION DE CERTAINS TRAVAUX SCIENTIFIQUES DE POINTE, PRODUITS PAR NOS CHERCHEURS ÉMÉRITES, EN VUE DE VOUS PERMETTRE D'ACTUALISER ET D'APPROFONDIR D'AVANTAGE LA CONNAISSANCE DU MONDE BANTU DANS TOUTES SES DIMENSIONS

électronique « MUNTU » ! Qui, en complément du magazine scientifique et culturel éponyme, vient apporter désormais, mensuellement, les dernières nouvelles du « Village bantou ». Coordinné par nos soins en lien étroit avec la direction de la recherche, ce précieux outil de communication cumulera

SOMMAIRE

l'actualité du CICIBA et la rediffusion de certains travaux scientifiques de pointe, produits par nos chercheurs émérites, en vue de vous permettre d'actualiser et d'approfondir davantage la connaissance du monde bantou dans toutes ses dimensions : épique, archéologique, linguistique, cosmologique, philosophique, sociologique, anthropologique, artistique, culturel, éthique, morale, paléo-pharmacologique, politique, littéraire, etc.

Résister ? Oui, car c'est la meilleure façon de lancer le défi qui convient à la covid-19, pandémie homophage si ça se trouve, qui ne saurait, en tout cas, faire face à la force de l'esprit bantou.

En somme, c'est pour revivre les moments les plus exaltants de la recherche du CICIBA, ceux d'aujourd'hui et ceux à venir, que la rédaction de ce Bulletin électronique sollicite à nouveau le génie de tant de chercheurs de haut niveau, s'agrippant à la main d'autorité que l'on reconnaît à chacun d'entre eux, pour redire les valeurs des civilisations bantou à leur hauteur la plus idoine.

Pour nous, un tel parti pris ne vise, à vrai dire, qu'une chose : réaffirmer notre détermination à aller toujours de l'avant, conformément aux vœux de nos pères fondateurs ; et redonner un nouveau souffle de vie à notre action.

Le disant, il nous incombe de confesser une chose : en affrontant de face la covid-19, le CICIBA ne cherche pas à montrer, plaintivement, ce qu'on lui fait subir, mais plutôt ce qu'il peut faire subir à ce qu'on lui a fait subir. Jamais il ne nous viendra l'idée de nous assoupir sur nos restes d'homme, encore moins dans le fond de la déchéance, qui est l'autre même de la défaite.

Sans doute, c'est à nous, et à nous seulement, que reviendra le dernier mot. Le mot du vainqueur... qu'est le CICIBA.

Pr Antoine Manda Tchebwa
Directeur Général du CICIBA

4 EDITO : Le CICIBA DÉFIE LA COVID- 19

6 FOCUS

7 F.A. Tshisekedi aux commandes de l'UA

11 ACTUALITÉ

11 Le CICIBA salue la mémoire de ATT

13 Restitution des objets culturels spoliés : CELHTO CICIBA, même combat

18 Le CICIBA félicite la nouvelle équipe dirigeante de la CEEAC

20 Conception tous azimuts autour du plan de restructuration du secteur de la recherche du CICIBA

24 Hugues Gervais ONDAYE Commissaire Général du FESPAM déclare :

27 RECHERCHE : les inédits du CICIBA

27 Pr Théophile Obenga : Histoire du monde bantou

41 Pr Eno Belinga : Civilisation du fer et tradition orale

58 Pr M.-L. Bastin : Art sculptural bantou

73 Pr D. Bitjaa-Kody : Conversation de base en langue bàsàa

77 Pr J. Vansina : Antécédents des royaumes Kongo et Téké

94 INTERVIEW

94 Pr A. Manda Tchebwa : Le pouvoir et l'autorité traditionnels au cœur de l'agenda du CICIBA

101 PORTRAIT : Grandes figures bantou

101 Reine Nzinga et Prophétesse Kimpa Vita

108 PUBLICATION : Livre

109 Joseph Kabasele dit "GRAND KALLE" le Panafricain, l'Afro-latino

114 DIASPORA

Décennie des personnes d'ascendance africaine

115 Edouard Glissant « Nous sommes fils de ceux qui survécurent... sur l'océan de mort »

119 Proverbe bantou créoles

120 Mémoire de Nsiamfumu « Entre mémoire amère et volupté »

128 Le Pr Elikia M'Bokolo : « Réparer, c'est dédommager pour le crime de l'esclavage et du travail de nos ancêtres »

130 LA DÉCLARATION DE LIBREVILLE, par Marie-Evelyne PETRUS-BARRY





Félix Antoine Tshisekedi aux commandes de l'UA pour l'exercice 2021-2022

Le Chef de l'État congolais, Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo, présidera, début février 2021, aux destinées de l'Union Africaine (UA). Il en prendra, effectivement, les rênes lors de la 34^e Session de la Conférence. Succédant ainsi à son homologue sud-africain, Cyril Ramaphosa.



Siège de l'UA à Addis Abeba
©DR

Pour rappel, c'est le 9 février 2020 que l'homme d'État congolais a été désigné par ses pairs comme premier vice-président de l'institution panafricaine. Poste qui le destinait naturellement, selon les usages de l'UA, à assumer, enfin, celui de président de plein exercice pour l'année en cours.

Il est à noter que le président Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo hérite d'une charge, certes

exaltante et prestigieuse, mais qui participe de plus d'un contexte mondial assez difficile marqué par les effets inhibants de la pandémie du Covid-19. Qui mérite d'être attaqués en s'armant d'une vision plus mobilisatrice, humaniste et solidaire, proches des ambitions de restructuration du lien social si malmené par cette pandémie. Et ce n'est pas un pur hasard si la thématique adoptée pour ce mandat s'articule autour des

concepts des plus constructifs comme *“Arts, culture et patrimoine : un levier pour construire l’Afrique que nous voulons”*. On a ici une thématique qui diffère certes de la précédente *“Faire taire les armes”*, mais la complète en ayant à l’esprit qu’il ne saurait y avoir un quelconque développement sans la paix.

Du coup, le développement de l’Afrique passe, de manière indéniable, par sa richesse culturelle. Comme, du reste, le président Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo le soulignait fort à propos lors de son allocution du 6 décembre, au terme des consultations présidentielles qu’il venait d’initier dans son pays dès novembre 2020.

C’est à bon droit qu’il indiquait, à l’occasion, que « la culture et l’éducation sont les piliers sur lesquels se construisent le développement et le progrès, la création et l’innovation ». Allusion, il va sans dire, à une culture qui s’exprime à travers ses diverses expressions que sont, entre autres : la musique, la littérature, les sports, les langues, etc. Éléments constitutif d’un patrimoine original dont l’Afrique, berceau de l’humanité, a toujours

« LA CULTURE ET L’ÉDUCATION SONT LES PILIERS SUR LESQUELS SE CONSTRUISENT LE DÉVELOPPEMENT ET LE PROGRÈS, LA CRÉATION ET L’INNOVATION »

équipe est composée de personnalités de haut vol, rompues à la tâche et faisant autorité dans leurs domaines respectifs.

Au total, ledit Panel comprend six membres. Outre son coordonnateur, le juriste Alphonse Ntumba Luaba Lumu, on y retrouve l’historien Isidore Ndaywel E Nziem, l’économiste Daniel Mukoko Samba, l’humanitaire Julienne Lusenge Maliyabwana, la scientifique Raïssa Malu Dinanga et le haut fonctionnaire international Ngokwey Ndolamb.

Il faut y ajouter un duo de rapporteurs. Mission confiée au diplomate Zénon Mukongo, qui sera secondé par le haut

fonctionnaire Lucien Lundula Lolatui.

Vu ainsi, tout porte à croire que les choses sont désormais en place et que, à cette étape préparatoire de la présidence congolaise à la tête de l’Union, rien ne présage un quelconque contretemps. Ce dont le président de la Commission de l’UA, Moussa Faki Mahamat, n’a pas manqué de se féliciter au cours de fructueux échanges qu’il a eus, lors de son séjour dans la capitale congolaise, en décembre 2020, avec le



© Presse Présidentielle RDC

fait un point d’ancrage essentiel. Quoique, à certains égards, cette immense richesse semble peu valorisée. Dieu seul sait quelle quantité d’énergie aura été déployée pour qu’elle en soit réellement exploitée à sa juste valeur.

Pour se donner toutes les chances de succès, un Panel d’accompagnement de la vision du Chef de l’État a été mis sur pied, sur l’initiative personnelle du président Tshisekedi. Cette

Président Félix Tshisekedi.

À tout prendre, ce panel a, justement, pour mission d’aider à donner corps à la thématique retenue sous le mandat du Président Félix Tshisekedi Tshilombo. Ce, en travaillant en étroite collaboration avec les institutions impliquées.

Pour être plus clair, notons que l’essentiel de la mission de ces experts de haut niveau est particulièrement de :

- assister le Président de l'Union Africaine dans l'implémentation de sa vision et de son plan d'action ;

- contribuer à l'analyse, à la rédaction et à la préparation des prises de position continentale du Chef de l'Etat, et

- d'assurer la préparation des dossiers de sa participation aux fora internationaux en qualité de représentant de l'UA.

En sus, le Panel s'emploiera à « assurer avec les instances gouvernementales compétentes le suivi fonctionnel, administratif et financier des activités de la présidence de l'Union. »

Dans cette perspective, il incombe au Panel de réfléchir sur les voies et moyens d'aider les États membres à implémenter les politiques nationales culturelles des États membres afin de contribuer à la réalisation de l'intégration socio-économique du continent. Ce qui est une manière de lutter contre la pauvreté et de relever les grands défis auxquels le continent est confronté. Condition *sine qua non* pour construire une paix durable conformément à la Charte de la renaissance africaine adoptée en 2006.

Parmi les réalisations emblématiques attendues sous la thématique du mandat du Président Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo, figure en bonne place la création d'un Grand Musée de l'Afrique (GMA).

Espace d'exposition du génie créatif africain, ce Grand musée africain aura sans nul doute comme vocation d'être un « centre de coordination pour la préservation et la promotion du patrimoine culturel africain ».

Il serait de bon ton de ne pas perdre de vue que la RDC a été honorée lors du CTS (Comité Technique Spécialisé, Jeunesse, Culture de 2017) en adoptant la date du 24 avril (en mémoire de celle de la mort de l'artiste Papa Wemba) comme celle devant être désormais vouée à la « Journée

africaine de la Musique ». Date qui reste à intégrer formellement dans le calendrier de l'Union Africaine par un acte solennel de l'Institution.

De même, la personnalité de Joseph Kabasele, dit Grand Kallé, auteur de la célèbre chanson « *Carrefour Addis-Abeba* » (1967) célébrant l'unité de l'Afrique, et de l'emblématique « *Indépendance cha cha* » (premier hymne de toutes les indépendances africaines), mérite une attention particulière de la part de l'UA, en regard de la thématique du mandat du président congolais qui démarre sous peu.

Le CICIBA, qui s'est engagé à accompagner l'Union Africaine dans ce cadre, et qui vient de réaliser deux ouvrages de haute facture en rapport avec ces deux grandes personnalités du monde de la musique africaine, offre sa disponibilité à accompagner, à la mesure de sa vocation

scientifique et culturelle, la grande figure bantou qu'est le président Tshisekedi dans sa lourde charge à la tête de l'UA.

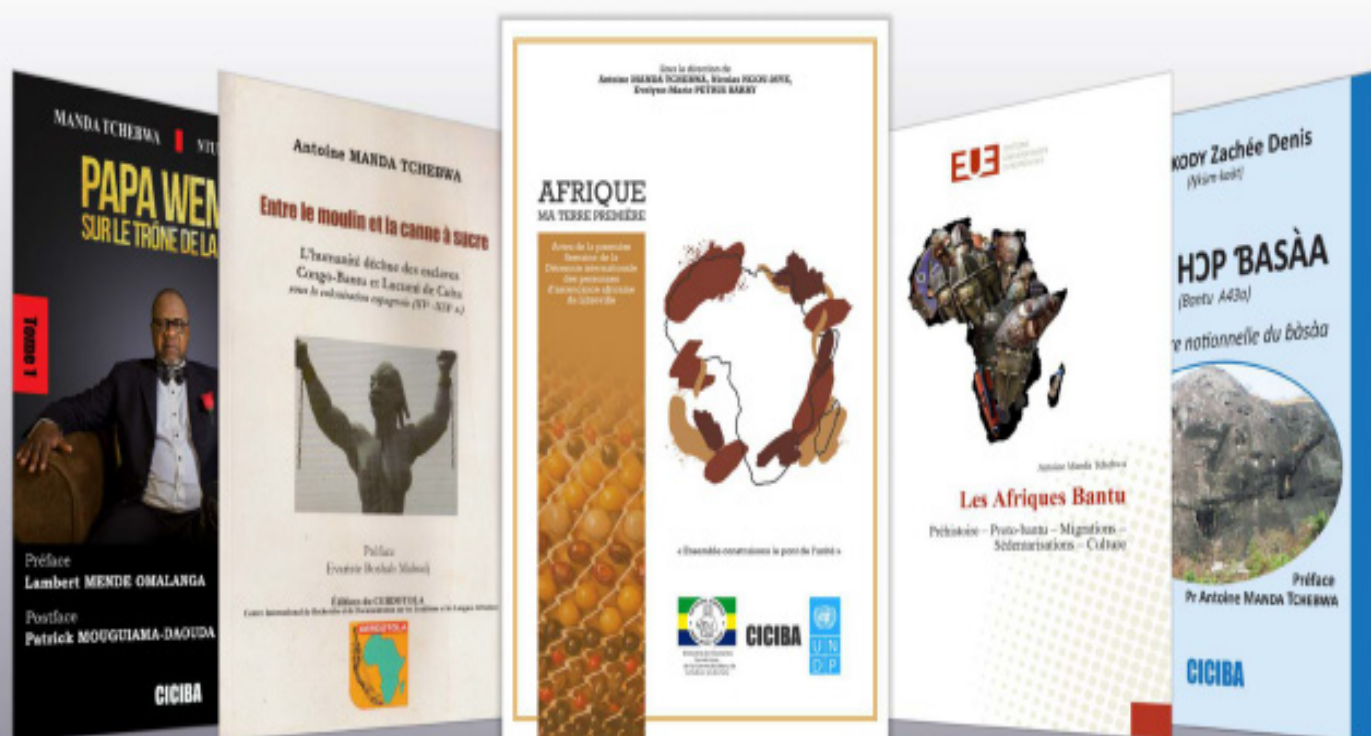
Rappelons que depuis la création de l'Union, la RDC qui succède à l'Afrique du Sud aux commandes de l'UA sera, d'une part, le 3^e pays d'Afrique centrale après le Congo-Brazzaville et le Rwanda (donc de la zone bantou), et d'autre part, le

19^e dans l'ordre général.

Quant au Président Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo, il sera le deuxième homme d'État congolais à prendre la présidence de l'UA après le maréchal Mobutu en 1967.

Bona MASANU





Meilleurs Vœux



Coronavirus

COVID-19

POUR SE PROTÉGER ET PROTÉGER LES AUTRES



Lavez-vous très
régulièrement
les mains



Toussez ou
éternuez dans
votre coude



Utilisez un mouchoir
à usage unique et
jetez-le



SI VOUS ÊTES MALADE
Portez un masque
chirurgical jetable

Gestes barrières

AMBASSADE DU MALI

Le CICIBA Rend hommage à ATT

La date du 10 novembre 2020 aura été un moment de profonde tristesse pour le Mali, suite au décès, à Istanbul (Turquie), de son Président de la République honoraire, Amadou Toumani Touré, l'enfant de Mopti. Né le 4 novembre 1948, ATT cumule à son actif une brillante carrière militaire, doublée d'une carrière politique assez atypique. En embrassant la vie politique, sa vision était, disait-il, de « sauver la patrie ». Ce qui, au-delà de quelques moments creux, lui a valu d'être surnommé « soldat de la démocratie » (de 1991 à 2012).

On oublie parfois de l'homme public une dimension essentielle : l'âme tutélaire qu'il arrive d'incarner, aux yeux des siens, après le trépas.

La disparition, ce 10 novembre 2020, de celui que tout un peuple a surnommé affectueusement ATT, n'a pas, non plus, laissé indifférent le CICIBA. En guise de solidarité à un Mali profondément éploré, le CICIBA s'est mis en devoir d'associer sa voix à celles, nombreuses de par l'Afrique, qui ont exprimé leur douleur à la suite du décès inopiné de ce vaillant homme d'état, doublé d'un officier de grande valeur. Cela au nom d'un principe cher aux Bantu, qui s'énonce comme suit à travers une litote courante : « *Ezui moninga, ezui yo* », en lingala (une langue bantu). Autrement dit, « Nul ne saurait être insensible à la détresse du prochain ».

Et cette détresse, c'est celle qui, inexorablement, vient de frap-

per non seulement à la porte du Mali, mais aussi à celle de l'Afrique bantu, deux Afriques qui ont toujours eu à cœur de mieux se connaître au cœur d'une identité commune. Le drame de la mort ici c'est d'avoir arraché de l'affection des siens un homme qui aurait souhaité prendre, s'il en avait la possibilité, le temps de vivre assez longtemps encore, comme d'autres prennent le temps d'espérer aller jusqu'au-delà de la ligne d'horizon d'une vie.

Toujours est-il que, au-delà de l'homme politique et du vaillant militaire qu'il fut, ATT demeure, pour bien d'Africains, l'archétype d'un soldat incapable de déposer son arme tant que le clairon de fin n'aura pas sonné. Lui qui a livré un combat de toute une vie, vouée au service des valeurs démocratiques, le voilà qui s'en va, du moins nous l'espérons, avec le sentiment du devoir accompli.

Originaire d'un pays où les griots (*dyali*) ne pleurent pas les morts

AMADOU TOUMANI TOURÉ



ATT ©DR

— ils les célèbrent plutôt ! — ATT peut compter lui aussi sur le capital de sympathie dont lui a toujours témoigné l'Afrique bantu, et à plus forte raison, en ce moment précis où il s'en va en assumant son héritage politique.

C'est le sens qu'il sied de donner à la présence, ce jour (17 novembre), à l'Ambassade du Mali à Libreville, d'une délégation du Centre international des Civilisations Bantu (CICIBA), conduite par le professeur Denis Bitjaa-Kody, Directeur de la recherche, au nom du Directeur Général.

En couchant quelques mots (chargés d'une profonde empathie) dans le livre des condoléances ouvert à cet effet, le professeur Denis Bitjaa-Kody a voulu, au nom de son insti-



tution, témoigner la solidarité des peuples bantu, tout à la fois, à l'endroit d'un membre du décanat diplomatique de Libreville et d'un représentant d'un pays frère, qui voit aujourd'hui un de ses fils partir vers le village des ancêtres.

Car mourir, c'est aussi... partir. Et partir, c'est toujours, et immanquablement, un instant pathétique de séparation, un moment de déchirement et d'angoisse pour les siens.

L'image, ici, est celle d'un quai de bateau, à l'heure des adieux. Avec, d'un côté, celui qui s'en va, tout esseulé, sur la route de son destin ; et, de l'autre, ceux qui restent, déployant les mains en éventail en direction du partant, le cœur endolori. Bien entendu, c'est de la grande foule des frères et sœurs restés à quai qu'il s'agit. Foule émue, inconsolable... finalement orpheline d'un parent qu'elle ne reverra plus jamais.

Et pourtant la suite est à venir. Car il reste à chacun, quelque part, dans un coin de son tréfonds, un double devoir : celui de souhaiter un bon voyage et, surtout, ne jamais avoir à ou-

blier celui qui nous quitte. C'est déjà assez de l'avoir perdu une fois.

En peu de mots, c'est ce message, consigné dans le registre de l'Ambassade du Mali, que porte ici la plume du professeur Denis Bitjaa-Kody, accompagné par Thinos Mwampongo, chargé des relations publiques du Centre :

« Au nom de l'Afrique bantu,

Le Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA)

s'incline avec une profonde déférence devant la mémoire

de SEM Amadou Toumani Touré.

Sa disparition laisse un vide immense dans les cœurs de ceux qui,

aux côtés du mali,

ont toujours soutenu son sens éclairé de fraternité,

de patriotisme et de solidarité africain.

Le CICIBA associe sa voix au faisceau de compassion

qui accompagne l'évocation de la mémoire

de cette illustre figure du renouveau malien.

Daigne le Très-Haut lui accorder une paix éternelle. »

Libreville, le 17 novembre 2020.

En voilà une belle leçon de solidarité, puisée aux sources de la mentalité bantu, dont il ne reste, au-delà du sens des mots, que de mesurer le degré d'empathie. Guidé en cela plus par le cœur que par autre chose.

Une chose est sûre : dans sa terre natale du Mali, le président Amadou Toumani Touré (ATT) dort désormais d'un sommeil intangible. Personne ne le réveillera plus, parce que son sommeil est désormais éternel.



Ambassade du Mali à Libreville
©CICIBA



Statues « ndop » Kuba Tervuren



Raskin Collection



Brooklyn Museum

PROCESSUS DE RESTITUTION DES OBJETS CULTURELS SPOLIÉS

Le CELHTO et le CICIBA Même combat



Engagé sur un même front, celui de la restauration de l'équilibre géoculturel mondial, répondant à un fraternel appel à contribution du CELHTO (Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale, organisme intergouvernemental spécialité de l'Union Africaine), le CICIBA vient d'apporter sa contribution à l'élaboration d'un ouvrage scientifique collectif autour d'une thématique dont la tonalité est bien dans l'air du temps : le retour, en Afrique, des objets culturels spoliés autrefois par des agents coloniaux ou autres venus d'ailleurs. Cela en essayant de montrer ce qui est faisable en l'état de choses.

Rassuré par la rigueur et la qualité qui ont toujours caractérisé les publications du CELHTO, le CICIBA n'a pas hésité à aborder, avec une plus grande lucidité, cette question-là, à bien des égards, transversale, en mettant en lumière le rapport entre un « dérobeur » et un « dérobé », le rapport entre l'acte de spolier et la perte de la sacralité des biens dérobés, les préalables et les écueils juridico-éthiques qui se posent au processus lui-même, etc.

Au-delà de son caractère érudit, ce travail de synthèse (portée par une intellection rigoureuse) permet de retrouver l'ambiance et, surtout, le questionnement central que soulève encore le discours du Président Emmanuel Macron, développé à ce sujet devant les étudiants de l'Université de Ouagadougou en 2017. Et ce,

avec l'espoir que les communautés africaines concernées, elles qui ont été dépouillées, des siècles durant, d'une partie de leurs réservoirs de la sacralité, y trouvent une possibilité de recouvrer enfin leur plénitude « essentielle ».

Il y a lieu de préciser d'emblée que des termes de référence suffisamment rigoureux conditionnent généralement l'éligibilité à cet exercice intellectuel, selon la norme du CAMES. Ce qui astreint l'auteur à s'efforcer de « synthétiser la problématique, la méthodologie et les principaux résultats, tout en respectant la structure habituelle du texte scientifique : problématique, hypothèse, approches, résultats et discussion, conclusion ». Sans oublier les références infrapaginales et bibliographiques usuelles.

L'éligibilité reposant sur une nécessaire exigence de qualité dans la recherche, celle-ci étant



Musée fro-brésilien de São Paulo : Têtes de divinités du panthéon yoruba © Ph. Manda Tchewa



Masque « mukudji » des Punu Gabon



Tenue masque funéraire yoruba Bénin/Nigeria



A.M. T.



elle-même soumise aux règles conventionnelles de rédaction d'un livre ou article scientifique selon le régime épistémologique universelle, le CICIBA s'est employé à orienter son exercice dans la direction convenue. D'où le parti pris adopté par le rédacteur de cet article scientifique (qui n'est autre que le professeur Antoine Manda Tchewwa), qui a consisté à rappeler d'abord le contexte historique de ce phénomène (spoliation des œuvres du patrimoine africain), avant de le soumettre aux autres questionnements d'ordre typologique, ethno-cosmologique, socio-anthropologique, historique, technique et juridique.

Comme on peut le voir, le processus en lui-même est un chantier laborieux. Il n'a rien de comparable avec un simple échange de bons procédés entre gentleman. Etant entendu qu'il met en présence, conscience bien chargée pour partie, un «dérobeur» et un «dérobé», qui plus est, parlant un langage de sourds.

Il suffit juste de reconsidérer ce que fut le contexte même de cette désappropriation initiale et le regard «impie» auquel ces objets arrachés, insidieusement, de la sacralité des tiers sont exposés en vitrine dans les musées étrangers ou dans les malles des collectionneurs privés.

N'importe comment, vus à cette aune, on est loin d'y retrouver les signes magiques ainsi que la symbolique dont ils étaient revêtus autre fois en Afrique. Et dire qu'en certains de ces objets, venus pour nombre d'entre eux de la nuit des temps, habitaient l'âme de la nature, l'esprit des déités ancestrales, le souffle de vie collectif, le silence des empyrées. Certains facteurs de ces objets ayant appartenu à des cités désormais perdues soit dans le sable du désert, soit dans l'opacité et le silence de certains couverts forestiers.

Ceux-là personne ne saura les questionner, ce compris la mémoire de leur geste inventif, à des fins d'authentification de leur identité et de la légitimité de leurs droits de propriété. Il est un truisme : la forêt est pygmée, l'univers exo-forestier bantu.

C'est là où, jadis, il était donné de voir l'artisan traditionnel – avec un regard plein de vie, la noblesse de ses traits de visage assorti – assis sur une natte ou à l'ombre d'un arbre, adonné, entre bric et broc, à une infinité d'objets hétéroclites : statuettes de bois, fer ou bronze, objets liturgiques, fétiches, bracelets, tissus de raphia, poterie, siège à cariatide, gravures sur cérame, etc.

Dans tout cela, le geste chargé d'élaborer un tel art

n'avait pas d'autre message que la représentation de soi-même au sein de sa communauté de destin et de culture, la mystique tribale plaquée sur l'âme de chacun ... au cœur d'une identité bien commune. Que reste-t-il de tout cela ? Sinon un sentiment étrange d'avoir perdu une partie de son âme collective en se privant des objets désormais érigés, outre-Atlantique, en banales «œuvres d'art» assorties d'une allure exotique, entre-temps déchargées de leur finalité fonctionnelle originelle. On dirait de même de la perte de leurs «réservoirs d'imagination», de leur capacité à activer la sensibilité mystique tout comme leur sacralité.

À mieux voir, nulle pièce (parmi tant d'objets culturels africains) n'a pu, *in fine*, échapper à l'épreuve de re-sémantisation en tant qu'elle induit par le fait même une surimpression de plusieurs couches de significations «impies». Il s'agit ici de ces significations décosmisées, nées d'une frénétique hérésie des galéristes consuméristes.

En réalité, on ne s'est contenté, selon les mots de Tanella Boni, que d'y «ajouter d'autres peaux à ses peaux multiples» d'origine. On a donc ajouté de nouvelles vies exogènes à ses vies multiples d'hier, rendant impossible toute occurrence de se réapproprier la puissance symbolique et la mystique du discours des dieux de la tribu qui fondent sa légitimité sociale. Difficile pour quiconque aborde en l'état un objet, si désubstantifié, de retourner dans la matrice du

À MIEUX VOIR, NULLE PIÈCE (PARMI TANT D'OBJETS CULTURELS AFRICAINS) N'A PU, IN FINE, ÉCHAPPER À L'ÉPREUVE DE RE-SÉMAN-TISATION EN TANT QU'ELLE INDUIT PAR LE FAIT MÊME UNE SURIMPRESSION DE PLUSIEURS COUCHES DE SIGNIFICATIONS «IMPIES».

QUE RESTE-T-IL DE TOUT CELA ? SINON UN SENTIMENT ÉTRANGE D'AVOIR PERDU UNE PARTIE DE SON ÂME COLLECTIVE EN SE PRIVANT DES OBJETS DÉSORMAIS ÉRIGÉS, OUTRE-ATLANTIQUE, EN BANALES «ŒUVRES D'ART» ASSORTIES D'UNE ALLURE EXOTIQUE, ENTRE-TEMPS DÉCHARGÉES DE LEUR FINALITÉ FONCTIONNELLE ORIGINELLE.

monde, ce monde clos, éthéré, où l'existence héroïque est en perpétuelle re-naissance (cf. M. Kaïdin).

C'est là, et là seulement, que tant d'objets puisaient, hier encore, dans les paisibles et authentiques villages d'Afrique, le sens de leur essence sacrée, et celui des cosmogonies qui vont avec. C'est tout cela qu'il faut restaurer, une fois ces objets restitués à nos pays, leur absence demeurant encore, presque partout, «psychologiquement intolérable».

EN CERTAINS DE CES OBJETS, VENUS POUR NOMBRE D'ENTRE EUX DE LA NUIT DES TEMPS, HABITAIENT L'ÂME DE LA NATURE, L'ESPRIT DES DÉITÉS ANCESTRALES, LE SOUFFLE DE VIE COLLECTIF, LE SILENCE DES EMPYRÉES.

Telle est une de à éprouver la «honte d'exister» par soi-même.

conditions *sine qua non* pour que les peuples victimes de ce pillage puissent organiser les conditions de leur réparation psychologique à l'effet, avant tout, de «se connaître eux-mêmes» avant de se «faire mieux comprendre des autres».

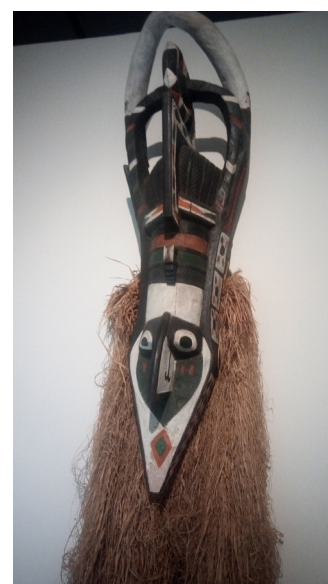
Alors seulement, on aura fait œuvre utile en soldant, du coup, «les séquelles de la situation coloniale», ce qui est une manière de renforcer la capacité de «mise en récit» de sa propre geste sans avoir



Statue luba © Coll. Privée



Masque kuba © Ph. Thinos Mwampongo



Masque Niger/Cameroun
© Ph. Manda Tchewa



Étudiants © Ph. Thinos Mwampongo

Le Directeur Général du CICIBA heureux d'accueillir (2018) le retour d'un échantillon de premiers objets restitués par un collectionneur privé français, entouré par les étudiants de la Chaire UNESCO «Bantuphonie : Langues en danger, Savoirs endogènes, Biodiversité...» de l'Université Omar Bongo de Libreville.



XVIII^{EME} SESSION ORDINAIRE
**SOMMET DES CHEFS D'ETAT
& DE GOUVERNEMENT**

GABON

LIBREVILLE • 27.11.2020





Le CICIBA félicite la nouvelle équipe dirigeante

C'est une CEEAC revigorée qui revient au-devant de la scène. Onze Chefs d'État et de Gouvernement, solidairement à ses côtés, ont contribué significativement à ce renouveau. Forte d'un laborieux et réaliste travail de toilettage de ses textes, cette Institution sœur est désormais portée par une nouvelle dynamique. Avec, à la clé, un renouvellement déterminé de sa vision et un plan d'action ambitieux.

Ce vent du renouveau est bien réel. À preuve, succédant à l'ancien Secrétaire Général, c'est un Président de Commission qui préside aujourd'hui aux destinées de la CEEAC.

Installé avec toute son équipe en août 2020, Gilberto Da Piedado Verissimo (Angola) est secondé par un vice-Président, en la personne de Francisco Tachouop Belope (Guinée Equatoriale).

À leurs côtés opèrent une équipe de Commissaires, à qui sont allouées des charges correspondantes à la dimension de nouvelles ambitions de l'organisme d'intégration sous-régional. Il s'agit, en l'occurrence, des responsables chargés de :

- Affaires politiques, paix et sécurité ;
- Environnement, ressources naturelles, agriculture et développement rural ;
- Aménagement du territoire et infrastructures ;
- Affaires politiques ;
- Marché commun, économique, monétaire et financier ;

- Promotion du genre, développement humain et social.

Entrée en fonction il y a quelques semaines à peine, la nouvelle équipe est à pied d'œuvre, et travaille déjà à la concrétisation de ses objectifs.

CONFORMÉMENT AUX INSTRUCTIONS FORMULÉES PAR LES CHEFS D'ÉTAT ET DE GOUVERNEMENT, LA CEEAC EST MISE EN DEVOIR D'ÉLABORER, PRIORITAIREMENT, « UNE STRATÉGIE RÉGIONALE EN MATIÈRE DE GOUVERNANCE DES FRONTIÈRES CONTINENTALES, ET ACCÉLÉRER LA MISE EN ŒUVRE DES DÉCISIONS RELATIVES À LA MATÉRIALISATION DE LA ZONE DE LIBRE ÉCHANGE COMMUNAUTAIRE.

Mue par l'impulsion que vient de lui insuffler la XVIII^e Session ordinaire du Sommet des Chefs d'État et de Gouvernement, réunie à Libreville le 27 novembre 2020, la CEEAC a tout pour mettre en œuvre sa nouvelle vision.

Dans cette perspective, conformément aux instructions formulées par les Chefs d'État et de Gouvernement, la CEEAC est mise en devoir d'élaborer, prioritairement, « une stratégie régionale en matière de gouvernance des frontières continentales, et accélérer la mise en œuvre des décisions relatives à la matérialisation de la Zone de

Libre Échange communautaire. »

Toutefois, il sied de noter que l'avancement des travaux de l'harmonisation des instruments d'intégration commerciale ainsi que le



rapprochement des cadres institutionnels de la CEEAC et la CEMAC sont déjà perceptibles. Ce dont tout le monde se félicite.

Saisissant l'occasion, le Directeur Général du CICIBA (organisme par excellence d'intégration culturelle en Afrique et dans toutes ses diasporas de par le monde, et de surcroît partenaire officiel de la CEEAC) vient d'adresser un message de félicitation au nouveau Président de la Commission ainsi qu'à toute son équipe.

Dans un courrier empreint de fraternité, le professeur Antoine Manda Tchebwa souligne l'excellence des relations qui caractérisent, de si longue date, les rapports entre les deux institutions. Il émet, par ailleurs, le vœu de voir les deux organismes d'intégration partager davantage le même regard, si tant est que (de par leur fondement) ces accords se veulent une matrice commune susceptible de faire émerger des projets pertinents et porteurs en faveur du développement des États membres.

Ce qui, sensiblement, devrait contribuer à mettre en lumière les richesses, les complémentarités et les affinités stratégiques y afférentes. Cela, de manière à rendre ces ambitions familières à une proportion significative de nos populations.

Il reste à souhaiter que cette synergie puisse se revitaliser à la faveur d'une rencontre entre les plus hauts dirigeants de ces deux Institutions sous-régionales.

Il est à noter qu'à cette même occasion, Son Excellence Ali Bongo Ondimba, président sortant de la CEEAC, qui a œuvré inlassablement à l'aboutissement et au succès du processus de réforme institutionnelle de la CEEAC, a passé le flambeau à son homologue Denis Sassou-Nguesso, président de la République du Congo, pour un mandat de trois ans qui court, dès cette année, jusqu'en 2023.

DANS UN COURRIER EMPREINT DE FRATERNITÉ, LE PROFESSEUR ANTOINE MANDA TCHEBWA SOULIGNE L'EXCELLENCE DES RELATIONS QUI CARACTÉRISENT, DE SI LONGUE DATE, LES RAPPORTS ENTRE LES DEUX INSTITUTIONS.



S.E.M. GILBERTO DA PIEDADE VERISSIMO, Président de la Commission de la Communauté Economique des États d'Afrique Centrale (CEEAC)
© Ph. CEEAC



S.E.M. ANTOINE MANDA TCHEBWA, Directeur Général du Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA)
© Ph. CICIBA

CONCERTATION TOUS AZIMUTS AUTOUR DU PLAN DE RESTRUCTURATION DU SECTEUR DE LA RECHERCHE DU CICIBA

Sous la conduite du Directeur de la Recherche du CICIBA, le professeur Denis Bitjaa-Kody, un atelier scientifique interinstitutionnel se tient à Libreville, du 19 janvier au 27 février 2021. Articulant travaux en ligne et quelques séances en temps réel, cet atelier connaît l'implication de six experts représentant les organismes partenaires suivants : l'UNESCO, la CEEAC, le PNUD, l'OIF, l'ISTA, le FESPAM...

Cette activité, qui est une des séquences du processus de restructuration interne, s'inscrit dans le cadre de la réforme globale de l'Institution, telle souhaitée par ses instances. Chaque responsable des entités dirigeantes du CICIBA y travaillant en associant à la réflexion des expertises externes selon les besoins en vue.

Tel est le sens du tour d'horizon que vient d'opérer la direction de la recherche auprès des partenaires institutionnels du Centre, en vue de bénéficier d'un appui intellectuel externe plus large et instruit, avant de soumettre les résultats finaux d'abord à la Direction générale, et en der-

nier ressort aux instances officielles du CICIBA.

Dans cette perspective, la dernière audience en date est celle accordée à la délégation du CICIBA à la CEEAC, ce lundi 12 janvier 2021, par Madame Yvette Kapinga Ngandu, Commissaire en charge de la Promotion du Genre, Développement humain et social, et Affaires culturelles.

Cette entrevue, empreinte d'une grande cordialité, a permis aux deux parties de réaffirmer leur convergence de vues quant aux enjeux et défis qui jalonnent le futur du CICIBA et de la CEEAC. Partant de l'imposante et remarquable base épistémologique posée par les pères fondateurs du



© Ph. CICIBA

CICIBA depuis 1983 (en ce compris les outils et approches méthodologiques y développés par des scientifiques chevronnés de toutes les chappelles), il est question pour l'actuelle direction de la recherche (en plus de l'identification de potentielles sources des financements et leurs allocations subséquentes) d'impulser une nouvelle dynamique à son secteur autour de nouveaux programmes, que vient de se doter le CICIBA. En s'ouvrant à un panel d'experts si variés, l'atelier vise également à aider le CICIBA à sélectionner une série des programmes capables d'intégrer le prochain biennium du CICIBA.

Saisissant la même opportunité, les deux parties ont remis en perspective (en vue de les réchauffer) quelques projets d'intérêt communs susceptibles

d'être matérialisés en bilatéral ou en multilatéral (CEEAC, CICIBA, UA).

Un nouveau chantier est ainsi ouvert. Reste à se donner le temps et les moyens de la mise en œuvre de tant de projets, si pertinents pour le développement de nos Etats membres, qui ne demandent qu'à passer à la phase de leur réalisation.

« D'ici là, en vue de prolonger ces échanges, dans les prochains jours une visite de la CEEAC est attendue du côté du CICIBA », a indiqué le Professeur Bitjaa-Kody, qui était accompagné de Monsieur Christian-Gaillard Obame, Conseiller du Directeur Général du CICIBA en matière de coopération.

En images quelques moments forts du début de l'atelier





Vue de la salle de l'atelier
© Ph. CICIBA



Les experts représentant les organismes partenaires du CICIBA
© Ph. CICIBA

Hugues Gervais ONDAYE **Commissaire Général du** **FESPAM déclare :**

**« Le CICIBA a toute sa place
au sein des institutions les plus
viables de notre sous-région.
Il doit la revendiquer »**

Telle est la substance de la position exprimée par le premier responsable du Festival Panafricain de la Musique (FESPAM), au terme de la rencontre inaugurale de l'atelier initié par le CICIBA, en collaboration avec des experts partenaires venus de plusieurs horizons de écosystème scientifique et culturel international de Libreville, se confiant à Christian Gaillard Obame.

MUNTU : Dans quel état d'esprit avez-vous abordé les travaux inauguraux de cet atelier scientifique consacré aux réflexions préliminaires sur la restructuration de la recherche au CICIBA ?

ONDAYE : J'en sors animé, évidemment par des bonnes impressions. Et aussi par un sentiment de satisfaction et d'espoir. Je pars surtout de l'idée que si, après tant d'années de présence continue du CICIBA sur le terrain de la recherche, on peut aujourd'hui commencer à mener une réflexion qui s'inscrit dans la dynamique d'une réforme positive et du développement de cette institution, nous tous, nous ne pouvons que nous en réjouir au plus haut point. Parce que le CICIBA a toute sa place au sein des institutions les plus valides et importantes de notre sous-région, voir au-delà. Ne serait-ce qu'à ce titre, le CICIBA doit revendiquer sa place. Il doit l'occuper. Cela passe par l'identification ou la mise en place d'une nouvelle vision. Aussi devra-t-il être à mesure de



mobiliser les élites de la sous-région, de même que les acteurs les plus engagés pour les cultures et traditions bantou, de quelque niveau que ce soit, en s'encrant dans une vision orientée dans le sens du développement de l'institution. De là, il y aura lieu de tirer des leçons idoines qui s'imposent, à partir des difficultés et erreurs du passé.

MUNTU : Que pourrait être l'apport du FESPAM dans ce processus ?

ONDAYE : Dans cette nouvelle vision annoncée, tout dépend du CICIBA. Si les besoins et les rôles sont bien définis, le FESPAM étant positionné comme un des partenaire du domaine de la musique, il ne pourra que jouer sa partition.





« COMPRENDRE LE MONDE BANTU
POUR MIEUX LE FAIRE
COMPRENDRE AUX AUTRES »



Histoire du monde bantu

par Théophile Obenga



Divers documents de nature fort variée et d'importance inégale constituent la base de l'information de l'historien qui s'intéresse à l'aire culturelle bantu. Il y a d'abord le renseignement géographique, climatique, écologique, largement traité par un collègue dans ce même ouvrage ; pour les temps anciens, l'archéologie préhistorique est la source essentielle. Des dates sont obtenues grâce à la méthode du carbone 14. Ainsi, une chronologie absolue, jadis absente, existe maintenant pour les débuts et les genèses des civilisations bantu, marquées par la maîtrise du fer et du cuivre, l'agriculture itinérante, procédant par écobuage. La tradition orale, longtemps occultée, a acquis, depuis une décennie, tous ses titres de noblesse, parmi les grandes sources locales de l'histoire africaine, en dépit de ses lacunes évidentes, notamment lorsqu'il s'agit de donner une trame chronologique rigoureuse aux événements du récit oral. Sans doute, la linguistique historique, qui reconstruit et restitue des états anciens des langues comparées en partant des synchronies attestées, demeure une source privilégiée pour l'information

historique, tant l'homogénéité linguistique du monde bantu est apparente et évidente, et elle fut signalée dès la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Il faut ajouter à la géographie physique, à l'archéologie, à l'ethnobotanique, à la tradition orale et à la linguistique historique, un domaine aussi important que riche, celui des arts (plastiques, musique, littérature orale, mythologie comparée, etc.), qui reste une source concrète du travail de l'historien. La série des sculptures-portraits des rois kuba, au Zaïre (Kassai / Sankuru), est un exemple d'« archives plastiques ».

Pour les périodes plus récentes, les récits des explorateurs, à partir du XIV^e-XV^e siècle, contiennent des renseignements de toutes sortes, toujours dignes d'être soumis à l'examen de l'historien. Les « archives coloniales » ne sont pas moins importantes.

Toutes ces sources de nature diverse et de signification inégale, doivent être nécessairement traitées par la critique historique, outil irremplaçable du travail de tout historien. L'emploi croisé de certaines de ces sources (archéologie-tradition orale linguistique, par exemple) est une attitude heuristique payante. L'usage de quelques termes cristallisés : « royaume », « esclavage », « féodalité », « classes sociales », etc., doit l'être avec beaucoup d'attention afin d'éviter des méprises graves, des affirmations irréfléchies, mécaniques, dogmatiques. On ne devrait pas escamoter la finesse de l'analyse particulière au nom de l'« universel ».

Ces préliminaires méthodologiques sont clairement indiqués ici pour mieux nous situer sur le terrain de la rigueur scientifique ainsi qu'il convient au métier d'historien.

Forêt équatoriale typique, savane herbeuse et savane arborée au sud de la grande sylvie, hauts plateaux de la région des Grands Lacs, climat généralement tropical, chaud et humide (sauf sur les hauteurs et dans les savanes méridionales) souvent caractérisé par une saison sèche et une saison des pluies, tel est le milieu, assez varié, dans lequel les agriculteurs, chasseurs, pêcheurs et forgerons bantu de la forêt, des hauts plateaux et des savanes ont exercé, durant des millénaires, leur génie créateur, pour lutter et mener leur existence selon une vision du monde dynamique et globalisante.

A l'Age de la Pierre, ce milieu avait déjà connu la présence humaine, et des industries de cette période historique ont été trouvées jusque dans la forêt équatoriale. Des outils acheuléens ont été trouvés dans la Haute-Sanga (à l'ouest) et la Haute-Kotto (à l'est), en République centrafricaine. Le Sangoen est même considéré comme une industrie typique de la zone forestière.

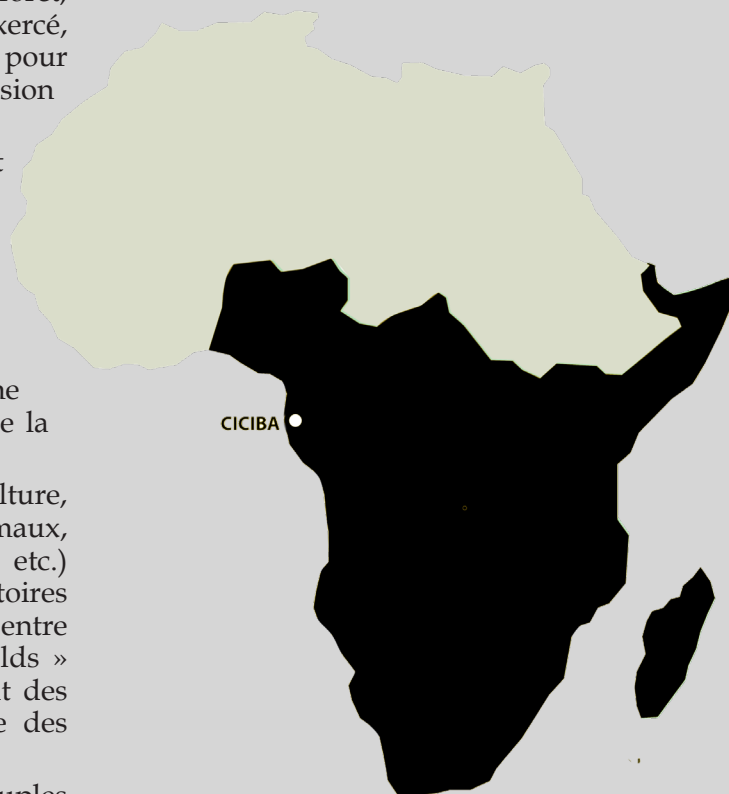
C'est évidemment au Néolithique (agriculture, poterie, domestication des plantes et des animaux, métallurgie, organisation sociale élevée, etc.) que les premiers mouvements migratoires des peuples proto-bantu ont commencé, entre 3000 et 2000 B.C., à partir des « Grassfields » du Cameroun, foyer commun et immédiat des peuples bantu actuels. Cela à la lumière des évidences archéologiques et linguistiques.

Schématiquement, les ancêtres des peuples bantu qui vivent aujourd'hui en Afrique centrale, orientale et australe ont suivi les axes ci-après :

1. — Grassfields camerounais — Afrique orientale jusqu'à la côte africaine de l'océan Indien — région interlacustre, par les franges septentrionales et orientales de la grande forêt équatoriale : les Bantu interlacustres comme ceux des hautes terres du Kenya et de la Tanzanie et de la côte nord-est sont par conséquent issus des migrations orientales : Shambaa, Nyika, Kikuyu, Kamba, Meru, Chagga, Taita, Pare, Toro, Nkole, Ganda, Nyoro, Rwanda, Rundi, Guisii, Gogo, Bende, Sukuma, Nyamwezi, Fipa, Bena, Nyakyusa, etc.
2. — Grassfields camerounais — fleuve Congo/Zaire : les Bantu de l'équateur et les Bantu du centre ou Bantu occidentaux sont nés de ces migrations qui ont ainsi traversé les forêts du Zaire, du Gabon et du Congo : Ngala, Pande,

Fang, Mbosi, Kele, Mongo, Bolia, Isongo, Ngombe, etc. ;

3. — Grassfields camerounais — côte atlantique : les migrations qui ont suivi cet axe ont abouti à l'émergence des Bantu du nord-ouest : Bubi, Benga, Duala, Mpongwe, etc. ;
4. — Convergence des migrations orientales et occidentales dans la région comprise entre les pays interlacustres et le nord du Kassaï, pour descendre, et donner naissance aux Bantu du Zambèze moyen et tous les autres Bantu méridionaux : Matebele, Shona, Thonga, Sotho, Zulu, Nguni, etc.



Carte zone bantu
© Ph. CICIBA

Cet effort d'explication comporte une part d'hypothèse qui doit être absolument présentée à l'esprit du lecteur. Les recherches qui se poursuivent cerneront mieux, dans le futur, la question fort complexe des migrations et de l'expansion des peuples bantu. Déjà le colloque international organisé par le CICIBA, à Libreville, en avril 1985, avait apporté des faits importants tels que nous venons de les schématiser.

Parmi les causes qui ont provoqué l'explosion démographique des premiers éléments africains bantuphones, il faut compter le climat, la qualité de l'alimentation (igname, divers tubercules, huile de palme, poissons, animaux, autant d'aliments complémentaires, riches en glucides, lipides et protides). Les premiers Bantu en effet ont travaillé le fer, domestiqué plantes et animaux, créé des arts, imaginé des cosmogonies.

Ils ont nommé tous ces faits et ces éléments de civilisation. L'héritage est là, palpable, et il constitue la macrostructure culturelle commune à tous les peuples bantu de nos jours.

Ainsi, à partir de ce raisonnement et de la méthode de la paléontologie linguistique qui a fait ses preuves, séculaires, dans les domaines sémitique et indo-européen par exemple, nous pouvons solliciter les attestations historiques actuelles, pour entrevoir précisément, à la lumière de la comparaison bien instruite, la civilisation bantu des temps archaïques.

Le fait que toutes les communautés linguistiques bantu actuelles conservent par exemple le terme « pirogue », dénote que ce terme, si l'emprunt et le hasard sont exclus, correspond vraisemblablement à une donnée culturelle commune à tous les peuples bantu, à savoir la technologie de la fabrication de la pirogue et de son usage sur les fleuves, océans et lacs du monde bantu. Nous avons concrètement :

Bubi (Guinée équatoriale) :

wáto, pl. *yáto*, « pirogue »

Mpongwe (Gabon, Estuaire) :

owáto, pl. *ambwáto*

Bobangi (Zaire, Equateur) :

bwátò

Mbochi (Congo, Cuvette) :

bwárè, pl. *márè*

Kongo (Congo Zaire, N.-W. Angola) :

bwátù, pl. *byatu*

Ombo (Maniema, Zaire, Est) :

wátu, pl. *byatu*

Rwanda : *ubwáto*

Luvale (Zambie) :

wáto, pl. *mato*, *mawato*

Shona (Afrique australe) :

hwato, *bwato*, pl. *mbwato*

La forme commune primitive, reconstruite, est : + *yáto*. Toutes les formes historiques attestées sont dérivées de ce signe prédialectal, proto-bantu.

Ainsi, le signe commun prédialectal, c'est-à-dire ancêtre des formes historiques actuelles, est

la preuve incontestable de l'unité linguistique et culturelle radicale des peuples bantu contemporains. L'aire culturelle bantu est un fait objectif, scientifique, bien établi.

«À PARTIR DE LA MÉTHODE DE LA PALÉONTOLOGIE LINGUISTIQUE QUI A FAIT SES PREUVES, SÉCULAIRES, DANS LES DOMAINES SÉMITIQUE ET INDO EUROPÉEN, NOUS POUVONS SOLLICITER LES ATTESTATIONS HISTORIQUES ACTUELLES, POUR ENTREVOIR PRÉCISÉMENT, À LA LUMIÈRE DE LA COMPARAISON BIEN INSTRUITE, LA CIVILISATION BANTU DES TEMPS ARCHAÏQUES»

Pour l'agriculture, nous avons la forme commune primitive suivante : + *-dim-*, «cultiver». Et les faits attestés donnent : luba (Zaire, Kasai) *kú-dimá*, luvale (Zambie) - *lima*, ronga (Mozambique) *ku-djima*, shona (Afrique australe) - *rima*, zulu (Afrique australe) - *lima*, etc.

La forme commune bantu prédialectale pour l'argile qui sert fabriquer des poteries est : + *-búmbà*. Et le mot est le même dans tout le domaine bantu : yao (Tanzanie méridionale, Mozambique, Malawi) *mgumba*, «potier», ronga *ku-bumba* «faire

des poteries» ; dzing (Bandundu, Zaire) *bum*, «modeler», *bum mfwa*, «faire des vases en terre cuite» ; kikuyu (Kenya) *riumba*, «argile», *muumbi*, «potier» ; shona (Afrique australe) - *umba*, «argile pour pot» ; zulu (Afrique australe) *ibumba*, «argile, poterie» ; mongo (Zaire, Équateur) *bomba*, «façonner de l'argile» ; ganda (Ouganda) *bumba*,



© Ph. Thinos Mwampongo

«façonner de l'argile» ; ambo (Zambie) *mumba*, «argile pour poterie» ; kuba (Zaire, Kassai) - *boom*, « façonner de l'argile», etc.

Navigation, agriculture, poterie, sont autant de techniques désignées par les mêmes termes en Afrique centrale, orientale et australe. Il en va de même pour tous les secteurs essentiels de la vie sociale : métallurgie, pêche, chasse, vannerie, tissage, habillement, fabrication du sel, de l'huile, de la bière ou du vin de palme, le fait de sculpter, de chanter, etc. Le monde transcendant, celui des ancêtres, du « féticheur », du « sorcier », du tradipraticien, des esprits supérieurs, du rêve, de la magie, etc., n'échappe nullement à cette parenté linguistique et culturelle de fond qui caractérise si immédiatement l'espace bantu.

Cet héritage culturel a été assumé de diverses façons par les différents peuples bantu. Ce qui est une démonstration du dynamisme des civilisations bantu. L'écologie jouera certainement un rôle à ne pas négliger dans cette évolution qui aboutira à toutes ces différenciations régionales, ethniques, linguistiques, historiques, etc.

Ainsi, dans les zones de la grande forêt équatoriale, on constate généralement le développement des chefferies, tandis que le domaine méridional de la savane donnera davantage des royaumes et des empires : Loango, Kongo, Teke, Mbundu (Ngola, Dongo), Kuba, Luba, Lunda, Kazembe, Lozi, Mwana Mutapa (Monomotapa), Zulu, Swazi, Rwanda, Rundi, Ganda (Ouganda), Toro, Nyoro, Kitara, etc.

Mais, toujours, la base de l'organisation socio-politique demeure le clan (*kanda*, *furnba*, *ekibika*, *umuryango*, *mulcoka*, *etunga*, *aval*, etc.), qui est le ciment même de toute ethnie bantu. Partout, donc, à la base de la société, des maisonnées, des feux ou foyers, des lignages matrilineaires ou patrilineaires, des clans jusqu'à l'ethnie (peuple), qui occupe un territoire, use d'une langue commune avec des différences dialectales inévitables, exerce le droit conformément aux coutumes ancestrales. La «solidarité primitive», le «clanisme», le «tribalisme», etc., sont tenaces, encore vivaces dans les États modernes, à cause de ces structures sociales et mentales profondes

que sont la parenté, le clan, la puissance de l'oncle maternel, le respect de la tradition léguée par des ancêtres vénérés et craints. Dans tout cela, c'est le sang (*menga*, en kikongo ; *alongo* en mbochi ; *ngwi alung*, *fang meki*, *luba mashi*, *amba magira*, *bemba mulopa*, *tumbuka ndopa*, etc.) qui est essentiel : il relie un individu (*muntu*) à un lignage, à un clan, à des ancêtres. Le sang humain est ici éminemment historique, pour toute sa valeur généalogique, et toute sa portée sociologique dans le temps et dans l'espace.

Le nom que porte un homme et le sang qui le nourrit, sont des coordonnées fondamentales pour qui veut lire de façon sérieuse la société bantu : ce nom et ce sang renvoient à un arbre généalogique, à un village, à une histoire clanique, ethnique, aux forces surnaturelles. Ce n'est donc pas en vain que l'on trouve des noms, exactement les mêmes, portés à la fois par des « tribus » du Cameroun méridional et du Kenya bantu. Il y a là toute une dimension de l'histoire culturelle des peuples bantu qui aurait pu nous échapper si jamais nous ne prenions pas en compte la force du sang dans les communautés

bantu. La fraternité de sang est vivante dans le milieu bantu traditionnel : *dia bukoni*, « conclure un pacte de sang, chez les Hunga du Zaïre par exemple, est tout un rite d'une grande portée sociale. Ce rite constitue en quelque sorte le refus de l'échec face au devenir.

Mais cette mystique du sang et du nom, de la parenté et de la vie familiale, ne doit pas faire oublier que les peuples bantu sont des peuples très « pratiques », fort entreprenants. La femme cultive la terre, produit la nourriture, tandis que l'homme, chasseur et marchand, amène au loin le poisson, le sel, la viande, le tissu raphia, les poteries, les céréales, les produits en fer et en cuivre, les kaolins, les cauris, les perles, les produits de la vannerie (paniers, nattes, etc.), de la pharmacopée. Des circuits commerciaux à grande distance existent. L'ivoire colonial, les esclaves, le caoutchouc, ont longtemps suivi ces anciennes routes précoloniales créées par les autochtones pour leurs propres activités commerciales. Des grands marchés ont jadis existé en pleine forêt équatoriale, dans les savanes et les plaines, sur les hauts plateaux, aux bords des eaux (lacs, fleuves).

Les « tribus » n'étaient donc pas isolées. Elles se connaissaient dans un rayon donné. Elles vendaient et achetaient, diffusant ainsi des biens, des pratiques, des idées, des mots spécifiques, au sein de circuits bien déterminés. Le cuivre du Shaba allait fort loin, sous forme de croisettes ou barrettes, jusqu'aux pays du Kassaï. Le Poisson séché des « gens d'eau » du Zaïre atteignait les contrées teke et kongo. Chez les Bemba de la Zambie, le chef avait le monopole de l'ivoire et de la viande d'éléphant. Plus tard, à la fin du siècle dernier, ce monopole de l'ivoire lui permettra de se procurer par l'intermédiaire des Arabes, fusils et pacotilles de traite, et d'accroître ainsi son autorité, sa puissance.

Beaucoup d'entités politiques ont fleuri dans cet espace culturel bantu, après les acquis sociaux et techniques du Néolithique et les vagues migratoires primaires de la Protohistoire. Chefferies, royaumes, empires *bantu* sont des structures historiques évoluées qui supposent nécessairement des genèses lointaines. Le temps est aussi à l'œuvre dans les sociétés africaines, quoi qu'en dise une certaine littérature.

On peut par conséquent tenter de présenter ces anciennes entités politiques précoloniales bantu, tout en esquissant, au fur et mesure de l'examen, une morphologie historique comparée de leurs institutions politiques.

Sur les Hauts Plateaux du Cameroun central qui s'étendent de Widekum à l'ouest jusqu'aux savanes du nord-est au-delà de Foumban, capitale du pays bamum, plusieurs chefferies et royaumes ont existé, et les vestiges subsistent encore, fragments et témoins d'un passé florissant :

- États bamenda, comprenant le royaume de Bum (Tikar), lien actif entre le pays des Jukum et Hausa, notamment pour le commerce de la noix de kola ; le royaume de Nsaw (aujourd'hui le plus vaste royaume des Bamenda), avec Kumbo ou Kimbaw comme capitale ; les royaumes Bafut, Bali, Korn, Ndu, etc. ;
- Royaume bamum, le plus célèbre des États des Grasslands, couvrant une grande contrée jusqu'au Noun à l'ouest et au sud-ouest et le Mbam à l'est ;
- Chefferies bamiléké, essaimées à travers les Grassfields du Cameroun oriental, au sud du royaume bamum. La plupart des dynasties de ces chefferies bamiléké viennent du nord, sous la poussée des Fulani et des Barnum. Nous pouvons nommer par exemple la dynastie des Baleng, origine immédiate des Bandjoun, Bafang et Bangangte. La dynastie bamendou a fondé Baham et Bangou. Toutefois, maintes chefferies bamiléké, particulièrement celles de l'ouest, n'ont pas de liens directs, apparents, avec le nord, mais semblent dériver des ancêtres

locaux, ou des ancêtres venus des villages forestiers de Mbo et Banyang. Le peuplé monde bamiléké vit surtout sur les plateaux au sud et à l'ouest des montagnes Bambuto. Quelques petites chefferies se rencontrent aussi autour de Dschang, Mbouda, Bafang, Bafoussam et Bangangte.

L'État bamum présente beaucoup d'éléments communs avec le Nsaw, notamment l'institution royale, qui comprend, outre le roi et sa famille, des serviteurs royaux, recrutés parmi les prisonniers de guerre, et des esclaves. Le pouvoir politico-administratif était exercé par ces serviteurs du roi, mais il n'y avait que les princes à pouvoir prétendre légitimement au trône. Ce système se retrouvait, à peu de variantes près, dans tous les Grassfields orientaux. Le roi et la famille royale possédaient titres honorifiques, richesses et prestige, tandis que toute l'influence résultant de l'appareil politico-administratif était concentrée dans les mains de ceux qui, parmi les prisonniers de guerre, avaient accédé à des charges étatiques.

Njoya, roi du Barnum, fut certainement l'une des plus prestigieuses personnalités historiques du Cameroun ancien, précolonial. Il fut choisi à l'âge de quatre ans pour diriger le pays, son père étant mort, en 1885, au cours d'une guerre contre le Nsaw ; mais sa mère assura la continuité du royaume jusqu'à ce que son fils devienne adulte, à même de prendre les rênes du pouvoir. Princesses, sœurs et filles du roi, étaient interdites de mariage et de procréation légitime pour des raisons dynastiques.

Le palais de Njoya à Foumban est célèbre, à juste titre, pour ses piliers sculptés et les reliefs de ses murs. Les produits artisanaux de bronze, de bois sculpté et de tissage sont également fameux. La technique de fonte à la cire perdue était maîtrisée. Une écriture originale, inventée (ou révélée) par Njoya, comptait, en 1902, près de 348 signes, largement pictographiques (signes = objets) et idéographiques (signes = idées). Étant donné le caractère de la langue des Barnum (*paModn*, en fait) qui comporte des racines monosyllabiques, un syllabaire fut donc inventé en 1909, et le stade alphabétique de cette écriture fut atteint plus tard.

Chez les Bamiléké également, la royauté était sacrée comme chez les Bamenda et les Bamum. Le chef, *fon*, dirigeait la communauté, aidé par de nombreux conseillers, princes et roturiers. Le plus important groupe, les *kamveu*, comprenait neuf conseillers pour les matières politiques et judiciaires décisives, déterminantes. Des corps sociaux spécialisés s'occupaient également des affaires religieuses et militaires.

Dans l'Est africain, de la région interlacustre à l'océan Indien, en passant par les hauts plateaux et la Rift Valley du Kenya, on compte de très

larges communautés bantu, parmi lesquelles, pour aller à l'essentiel, les Rwanda, Ankole, Baganda, Banyoro et Abaluyia, autour des lacs ; les Kikuyu, Meru, Kamba, Chagga, Pare et Shambaa, sur les hauts plateaux et la côte ; les Sukuma, Nyamwezi et Kimbu, à l'ouest de la Tanzanie ; les Gogo, Pogoro, Yao, Mwera et Makonde, au centre et au sud de la Tanzanie.

Un système assez particulier de gouvernement, le système *ntemi*, s'est surtout développé chez les Bantu de l'ouest et du centre de la Tanzanie. Comment se présente-t-il ?

L'unité de base était le village, une communauté capable de se suffire à elle-même. En cas de danger ou de difficultés énormes, les villages sentaient alors la nécessité de se regrouper, pour former un ensemble plus opérationnel : le *ntemi*. Un chef, choisi pour sa grande expérience, était mis à la tête du *ntemi* pour diriger et guider l'ensemble des villages regroupés sous son autorité. Le temps aidant, ce système *ntemi* devenait une structure permanente, et le chef *ntemi* disposait alors d'attributions plus larges au niveau politique, judiciaire et religieux. Il était habituellement assisté dans l'exercice de ses prérogatives par un certain nombre d'officiels. Une unité *ntemi* standard ne comportait pas plus de mille personnes. Si jamais d'autres villages venaient grossir un ancien *ntemi*, celui-ci se scindait à son tour, pour constituer un autre *ntemi*. L'explosion démographique d'un *ntemi* était ainsi cause de son éclatement spatial. Le *ntemi* devait être toujours modeste et compact, dans le temps et dans l'espace. L'agriculture et le pastoralisme pratiques tenaient compte de ce système socio-politique assez particulier, qui impliquait de ce fait un constant processus migratoire. En tout état de cause, les Nyamwezi et les Sukuma vivaient encore selon ce système *ntemi* jusqu'au XIV^e siècle.

On peut dire que le système *ntemi* a atteint sa meilleure expression organisationnelle chez les Nyamwezi, qui occupent aujourd'hui le plateau central, autour de la ville moderne de Tabora (*Unyanyembe*). Le chef *ntemi* était immédiatement entouré d'un conseil d'ânés (*wanyamphala*) qui l'aidait dans ses hautes fonctions politiques, judiciaires et religieuses. Sur l'avis de ce conseil, le chef *ntemi* déclarait la guerre ou la paix, le cas échéant. Ce chef *ntemi* se devait également d'inaugurer l'année agricole, étant donné qu'il symbolisait le lien, vivace dans tout l'espace culturel bantu, entre les ancêtres et les générations en vie. Sacrifices animaliers, rites agraires, prières et cérémonies rustiques spécifiques, tout

cela était accompli par le chef *ntemi*, en direction des ancêtres tutélaires, pour leur demander faveurs, bonheur et prospérité, bonnes récoltes, afin d'échapper aux famines des temps arides, impropres à l'agriculture ; sous le chef *ntemi*, il y avait le *mgawe*, le premier des Conseillers et patron des rituels champêtres du pays ; le *watwale*, le chef de l'armée ; le *mtyeku*, l'adjoint du chef de l'armée et chef des services secrets ; le *kikoma*, le chef de l'information, de la communication sociale ; enfin, le *minute*, le collecteur des tributs. Ces chefs respectifs recevaient leurs ordres du chef *ntemi* lui-même, directement. Mais le pouvoir n'était pas concentré au sommet, puisque le chef *ntemi* se fondait sur les *gunguli*, chefs des divers établissements humains sur l'aire nyamwezi et, à leur tour, ces derniers se référaient aux *wazenga makaya*, chefs des maisons.

Aucune bureaucratie, aucune structure centralisée chez les Kimbu également, qui comprennent les Nyisimba, les Nyitumba et les Nyangilwa. Les Nyisimba pratiquaient aussi bien la chasse, la cueillette que l'agriculture. Chez les Nyitumba, habiles forgerons qui ont favorisé l'extension de l'agriculture dans cette région du centre tanzanien, on comptait au moins huit chefferies *ntemi*, reconnaissables à leur marque d'identité emblématique, le cauri. Les Nyangilwa ont introduit le gros bétail dans le Ukimbu qui fut décimé un siècle après par la mouche tsé-tsé.

Les Bantu orientaux : Shambaa, Pare, Chagga, Kikuyu, Giriama, ont également créé des structures de taille moyenne, clanique, de petites unités indépendantes, à l'exception de l'État de Gweno, chez les Pare, fondé par Mranga, avec un chef à la tête (*mangi mrwe*), des conseils (*chila*), des ministres (*wanjama*) et des chefs de districts (*wamangi*). Le chef suprême commandait toutes les institutions, fortement liées aux cérémonies initiatiques, si caractéristiques de la société pare.

Sur le versant méridional du Mont Kilimanjaro habitent les Chaggas. Le pays est fertile et bien arrosé. Beaucoup de plantes peuvent pousser, y compris la banane. L'occupation de ce pays est également ancienne : la culture de l'Âge du Fer dite « Kwale », reconnue comme une culture bantu, s'étend en effet depuis l'hinterland de Monbasa jusqu'aussi loin que le pays pare et le Kilimanjaro, et date du III^e au IX^e siècle de notre ère. Parmi les chefferies chagga les plus fortes, on peut citer celle de Rombo qui, sous le chef Orombo, accrût considérablement son espace, suite aux raids vers le nord, riche en gros esclaves, céramique et éleusine. Un autre puissant chef fut Sina de Kibosho dont les raids étaient dirigés vers

L'UNITÉ DE BASE ÉTAIT LE VILLAGE, UNE COMMUNAUTÉ CAPABLE DE SE SUFFIRE À ELLE-MÊME.

l'est, au pays des Taita, pour obtenir femmes, enfants et gros bétail. Le chef Rindi de Moshi est peut-être le mieux connu des dirigeants chagga au XIX^e siècle. Ce fut un grand diplomate, nouant une série d'alliances avec les Arusha Maasai pour avoir un appui militaire et stratégique, face à ses ennemis et rivaux. Esclaves et ivoire étaient échangés contre les articles de pacotille de cette époque, vêtements et fusils. Le chef Rindi racontait à ses visiteurs européens qu'il était le patron de tout le Kilimanjaro !

L'on sait, depuis les travaux d'anthropologie sociale du président Jomo Kenyatta, que la société kikuyu comporte deux unités d'une importance fondamentale : la famille et le groupe d'âge. Toute la politique et toute la structure sociale tournent autour de ces deux pivots essentiels. Chacun appartient à une famille et chaque famille a un chef de famille. Au-dessus de la famille existe une unité territoriale locale, le *mbari*, commandée par un conseil d'ânés, ayant à sa tête non pas un chef mais un homme simplement plus expérimenté dans la vie, le *muramati*. Le groupe d'âge (*riika*, pl. *mariika*) fut également une donnée sociale importante, engendrant un sens communautaire aigu.

Ainsi qu'on le constate, les royautés sacrées des Grassfields camerounais (*bamenda*, *bamum*, etc.) ont plutôt leur réplique historique — si ce terme proprement biologique n'était pas excessif ici — dans la région interlacustre où se sont développés de grands empires et de puissants royaumes.

L'empire bunyoro-kitara, avec sa dynastie fondatrice des Babito, émerge au XIV^e siècle. Ces rois babito vont régner encore pendant six siècles. Des dynasties similaires occuperont des territoires voisins, d'où émergeront les royaumes de Buganda (Bouganda, Ouganda), Toro, Nkore, Haya et Wangu, avec des principautés de moindre dimension dans le Busoga. Tous ces royaumes interlacustres sont liés, à des degrés divers, par des traditions communes du fait de la descendance, partagée, des Babito fondateurs du Bunyoro-Kitara. Les habitants de ces entités politiques étaient, bien évidemment, des Bantu agriculteurs ayant colonisé ainsi les terres les plus fertiles de l'Est africain. Disposant d'outils en fer et de connaissances poussées en matière de culture de bananes et d'ignames, ces peuples bantou ont dès lors créé des puissances politiques et économiques.

Deux documents de toute première importance de la tradition orale, *Buya Nibwira* du prince Karubanga et *Abakama ba Bunyoyro-Kitara* de John Nyakatura, constituent les annales du Bunyoro, du XIV^e au XX^e siècle. Les Babito ont été eux-mêmes héritiers de l'empire des Bachwezi.

Le Bunyoro était en fait une souple fédération de

provinces distinctes (*saza*), ayant chacune à la tête un chef, l'*omulcama*, directement responsable devant le chef suprême du Bunyoro. Ces provinces étaient tout de même plus ou moins indépendantes, surtout celles aux marges de l'empire, telles que les provinces de Koki, Buddu et Toro, qui se séparèrent assez facilement du Bunyoro. Les chefs provinciaux étaient fournis par la dynastie royale régnante. Pour devenir *omukama*, le nouveau prétendant devait enterrer la mâchoire du précédent chef défunt : ce geste donnait droit, légitimement, à la succession. C'est ainsi que l'un des fils du roi Kyebambe Nyamutukura III qui eut un long règne — se révolta contre son père, et fonda le royaume de Toro, à son propre profit. Ce fils particulièrement ambitieux s'appelait Kakoyo Omuhanwa.

Ce qui frappe au royaume du Bunyoro, c'est l'organisation militaire, qui était fort poussée et éminemment opérationnelle. Ainsi, par exemple, au XIX^e siècle, l'*omukama* Kabalega créa une armée de près de 20 000 hommes, les *abarusura*, repartis en dix divisions ayant chacune un commandant. Une division était stationnée dans la capitale, Masindi, sous le commandement du plus grand militaire de Kabalega, le général Rwabudongo. La division du sud était sous les ordres du fameux général Kikukuule. Cette armée faisait respecter la loi et veillait à l'ordre dans l'ensemble du pays. Elle a opérée plusieurs raids au Toro et au Busongora en 1876. L'on sait aussi que la force égyptienne de Sir Samuel Baker fut défaite, en 1872, à la bataille de Baligota Isansa, célèbre dans la mémoire collective de la société bunyoro, jusqu'ici. L'on peut rappeler encore la résistance de Kabalega, durant sept ans, contre l'armée britannique.

Le Bunyoro, ayant perdu certaines de ses riches provinces à partir du XVII^e siècle — provinces de Koki et Kyaggwe avec leurs minerais de fer, provinces de Bulemezi et Singo avec leurs pâturages — s'affaiblit considérablement au profit de certains voisins, tel le Buganda, qui joint d'une chronique écrite en langue bantou, le *Basekabaka be Buganda* (« Les Rois de Buganda »), par Sir Apolo Kagwa. Cet ouvrage fut publié en 1901.

Ce royaume de Buganda prit naissance et se développa à partir de petites unités installées dans le Kyadondo, et le Busiro et le Busujjo furent progressivement compris dans l'ensemble buganda. Cette expansion du Buganda, encore État modeste, eut lieu du XIV^e au XV^e siècle. L'autorité des premiers *lcabaka* (rois) était limitée par le pouvoir des clans, les *bataka*. Lorsque le roi Mutebi tenta de ramener ces chefs claniques sous son contrôle, il se produisit une mutinerie. Nous sommes au milieu du XVII^e siècle. Mais devant les raids multipliés, venant surtout du Bunyoro, les Baganda sentirent de plus en plus la nécessité

de consolider leurs différents clans autour de la personne du roi, qui concentra finalement tout le pouvoir politique et militaire entre ses mains. Sous le règne de *kabaka* Junju, les Baganda soumièrent au XVIII^e siècle la province du Buddu, ensuite le Bwera et, au XIX^e siècle, le Buwekula.

Le Buganda est un pays aux multiples avantages naturels et stratégiques : l'État est compact et de moindre envergure, les rivages du lac Victoria étant sa frontière méridionale, la terre très fertile, propice à une agriculture intensive, les bananes notamment. Ainsi, le pays disposait de nourriture toute l'année. En conséquence, le Buganda vit sa population s'accroître rapidement, et elle a certainement atteint le demi-million tout au début du XIX^e siècle.

On compte trente-huit *kabaka* (rois), depuis Kintu jusqu'à Mutesa II. Les attributs royaux consistaient en tambours, lances et sièges dynastiques. Le *kabaka* désignait les fonctionnaires, avec des titres précis et des fonctions bien délimitées. Le *katikiro* était le chef des ministres, l'*omulamuzi* le chef de la justice et l'*omuwanika* le responsable du trésor royal. Par le jeu de ses manœuvres avec les jeunes femmes des principaux clans, le *kabaka* du Buganda renforça ainsi le loyalisme des provinces au profit des intérêts de la monarchie.

Les États de Nkore, avec Mbarara comme capitale, et de Haya, Bwehange étant la capitale sous Ruhinda au début du XV^e siècle, présentent en gros les mêmes traits que les royaumes interlacustres déjà décrits : population divisée en agriculteurs et en pasteurs, monarchie sacrée avec les symboles caractéristiques, pouvoirs politique, administratif, militaire et religieux concentrés dans les mains de la famille royale qui nomme aux grandes responsabilités de l'État.

De la même façon, les royaumes Rwanda et Rundi (Burundi) étaient des monarchies centralisées sous l'autorité des dynasties tutsi, avec les mêmes symboles hérités des Chwezi (Bachwezi) ou repris de ces derniers : tambours, lances, boucliers et couronnes perlées, surmontées de grands cônes en cuivre, etc. Le système *orirembu*, enclos royaux avec des palais et des harems pour femmes et esclaves, semble aussi tenir des Chwezi. La capitale du Rwanda était installée à Nyanza, celle du Rundi à Kitega. À partir de ces capitales, les monarques dirigeaient : le Rwanda et le Rundi à travers toute une structure hiérarchique d'officiels, au niveau des provinces comme à celui des districts. Le modèle politique, social et économique de ces deux royaumes, produisit une telle division sociale, suffisamment rigide, qu'il y eut d'un côté, dans ces royaumes, l'aristocratie tutsi, minoritaire, possédant la terre et le gros bétail et, de l'autre côté, les Hutu (Bahutu), paysans, et les Batwa, pygmées serfs, majoritaires. Mais les Tutsi n'étaient pas des « hamites » et les Hutus des « bantu » sauvages,

selon la description, foncièrement erronée, des cartons ethnographiques de l'époque coloniale. La langue parlée par les Tutsis et le Hutu est intrinsèquement une langue bantu. Et des facteurs importants comme le climat, le sol et la végétation ont joué, sans nul doute, des rôles décisifs dans l'accroissement de la population et la qualité de la vie. Le jeu, forcément complémentaire, entre Tutsi pasteurs et Hutu agriculteurs, a certainement tissé des rapports, variables, du donner et du recevoir. D'autres problèmes (érosion des sols, etc.) furent aussi des secteurs d'intérêt commun et de travail concerté.

Les *mwami* (rois) étaient très puissants militairement. Des épopées dynastiques célèbrent leurs hauts faits. Le mwami Mutara II par exemple conquiert et absorbe le royaume voisin de Gissaka dans les années 1840. Son successeur, Kigeri IV, mène campagne au nord, aussi loin qu'au pays ankole, jusqu'aux rivages du lac Edouard. Kigeri IV organisa pratiquement le service militaire, au sens moderne des mots, dans son royaume. Les hommes requis pour le service militaire devaient être appelés dans l'armée à des périodes différentes, mais de façon régulière. Ainsi, les campagnes militaires étaient toujours menées, sans interruption, les recrues ne faisant jamais défaut. La prise de gros bétail comme butin intéressait davantage Kigeri IV que la colonisation effective des territoires militairement soumis.

Le Rwanda et le Rundi ont été des États forts, bien protégés par le milieu physique qui est essentiellement montagneux. La principale route commerciale à partir de Tabora, route qui passe à travers le Karagwe et le Bukoba jusqu'au Buganda, leur servit beaucoup au temps des trafiquants arabes, en quête d'esclaves et d'ivoire. Il faut sans doute préciser que la station de Tabora, en Tanzanie, sur la piste du lac Tanganyika, en pays nyamwezi, fut créée précisément par les Arabes et les Swahili au début du XIX^e siècle pour la traite des esclaves et de l'ivoire : cette station était administrée par un responsable, le *liwali*, nommé par le sultan de Zanzibar.

Ainsi les hauts plateaux de la zone interlacustre ont été occupés par des royaumes centralisés : Bunyoro-Kitara, Buganda, Toro, Haya, Wangu, Rwanda, Rundi (Burundi), Ankole, etc. Il en va de même des hauts plateaux du Cameroun occidental, avec des royaumes Bamenda, Barnum, Bafut, Bali, Kom, Ndu, etc. Le système *ntemi* se développera surtout dans les savanes du centre et de l'ouest de la Tanzanie, chez les Nyamwezi par exemple. Des structures politiques ne dépassant pas la famille, le clan et le village seront expérimentées notamment par les Kikuyu du Kenya.

Mais il n'y a aucun déterminisme politico-géographique à ce constat. En effet, dans les sociétés des savanes, nous trouvons aussi bien des « chef-

feries » que des « royaumes » : les chefferies bemba et l'État unitaire des Lozi en Zambie. Teke et Mbochi (Mbosi) sont deux ethnies congolaises voisines, contiguës, parlant deux langues bantu ou des emprunts mutuels ne manquent pas. Mais les Teke ont créé le royaume tio de Makoko (déformation de *onkoo*, roi), tandis que les Mbochi, tous sans exception (Olee, Ondinga, Ngae, Tsambitso, Mbondzi, Ngolo, Ngare, Mboko, etc.), n'ont jamais connu, dans leur histoire ancestrale, que des *okani*, chefferies, seigneuries, rappelant sur bien des points le système *ntemi* des Nyamwezi de la Tanzanie. Les Fang du Cameroun, du Gabon, de la Guinée équatoriale, groupe culturel et linguistique assez compact et vivant en forêt, sont des Bantu patrilinéaires à organisation clanique, segmentaire, un peu comme les Kikuyu, Bantu du plateau kenyan qui n'habitent pas pourtant la forêt équatoriale, dense et primaire.

Ces précisions faites, nous constatons que plusieurs royaumes ont fleuri sur la côte atlantique, dans les temps précoloniaux : le royaume de Loango, regroupant le peuple vili, du Congo au Gabon, le long de l'océan Atlantique ; le royaume de Kakongo, au nord de l'embouchure du Congo/Zaïre, tributaire de l'ancien Kongo, lui-même puissant royaume du peuple kongo qui se rencontre au nord-ouest de l'Angola, au Bas-Zaïre et dans la partie méridionale du Congo, précisément la région administrative dénommée « Le Pool » ; le royaume mbundu de Ndongo où le roi portait le titre de *ngola*, correspondant à la partie maritime, autour de Luanda et environs, de l'État angolais actuel.

Tous ces États côtiers, développés par les Bantu « occidentaux » (Vili, Kongo, Mbundu, etc.), avaient des liens, étroits, de genèse, de langue et de civilisation avec le royaume de Kongo, fort de ses provinces (Mpemba, Nsundi où se trouvaient des mines de fer, Soyo avec le port de Mpinda, Mbamba considéré comme le bouclier du pays, Mpangu, Mbata, Ngoyo, et l'antique province-mère de Bungu) d'administration directe, avec des gouverneurs (*mani*) nommés et révoqués par le roi (*ntinu*) qui résidait à Mbanza Kongo, la capitale, baptisée Sao Salvador, à la suite de l'introduction du christianisme ibérique, dès la fin du XV^e siècle.

Bien évidemment antérieur à la fondation du royaume, il y avait, en prélude historique, au niveau des villages (*vata*), des chefs (*mfumu*) désignés suivant le système des lignages matrilinéaires (*kanda*, *mvila*). La royauté (*butinu*) avait de ce fait un caractère ancestral, autant religieux que politique, qui faisait du chef suprême de tous les clans kongo, un roi sacré, pont indispensable entre les morts et les vivants du pays kongo dans son ensemble.

Les coquillages *nzimbu*, récoltés par des

femmes dans l'île de Luanda, le sel marin, étaient monopoles royaux. Ils servaient, avec des étoffes de raphia, dans les transactions commerciales régionales, jusqu'au pays wembo et wandu, à l'est, au Kwango. Les « dirigeants », tous *mani*, *ntitnu*, *mfumu*, étaient des « nobles » par rapport aux « roturiers », Os, soumis à des « impôts ». Une telle analyse ne doit pas être forcée pour les besoins de la cause. L'historien honnête et compétent se doit de préciser que même un *mfumu* est un paysan, en pays kongo traditionnel. Les racines sociales du peuple kongo plongent effectivement dans le sol ancestral, et les Kongo sont un peuple éminemment agriculteur, terrien, très accroché au travail de la terre. L'« import » n'est jamais ici une contribution budgétaire pour faire face aux frais de l'administration publique du royaume (*nsi Kongo*) : c'est tout juste une ofrande sacrificielle au roi en sa qualité de premier chef spirituel et politique du pays, hérité des ancêtres du commencement (*bakulu mpangu*). Au Loango, l'ouverture de l'année agricole était un rite agraire auquel le roi assistait en personne. C'est que les liens entre l'homme et la terre sont ici profonds, vécus de façon essentielle. Les « frustrations » et les « aliénations » ne sauraient manquer, mais, sans nuance à partir d'une fine analyse, on aboutit à des clichés grotesques, inspirés d'un dogmatisme primaire.

Un conseil comprenant dix ou douze membres (*mbandambanda*), choisis parmi les anciens des aînés (*mfumu* ; *kuluntu*), assistait le roi (*ntinu*, *mani*, *ntotila*) dans ses fonctions. Le roi n'avait donc pas un monopole total, absolu, du pouvoir politique et administratif (*lutumu*, *luyalu*). Ce conseil réglait les questions toujours complexes de la succession royale sous la direction du *mani vunda*. Le conseiller ou « ministre » *mani lumbu* s'occupait du palais. *Kibangu-bangu* était le grand juge ; *mani bampa*, le trésorier ; *mani saba*, chef de la police ; *mpangu*, héraut, etc. La garde royale était presque entièrement composée d'éléments étrangers, teke notamment. N'oublions pas la puissance, redoutée par le peuple, des « chefs de terre », les *bitomi* (*kitomi*), A qui on devait nécessairement offrir les prémices des récoltes. Le pouvoir de *mani vunda*, responsable des rites séculaires d'investiture royaux, n'était pas moindre, dans la mentalité collective kongo.

Avant l'arrivée des Portugais vers la fin du XVe siècle, l'économie commerciale du royaume de Kongo reposait sur les coquillages *nzimbu* (*Olivancillara nana*), différents des cauris (*Cyprea moneta*) de l'est de l'océan Indien (Maldives), des nattes de raphia (*mbongo*, *lumbongo*), le sel (*mungwa*) de la côte, les objets de fer, travaillés surtout dans le Nsundi, le cuivre, importé ouvré ou en lingots, des cuirs, des peaux, de l'ivoire, de l'huile de palme, etc.

Mais le commerce triangulaire (Europe occidentale mercantiliste — Afrique noire pourvoyeuse d'esclaves — Amérique et Caraïbes à exploiter et à coloniser après l'élimination historique des Indiens natifs) allait bientôt faire de ces royaumes bantu côtiers (Loango, Kakongo, Ngoyo, Kongo, Mbundu, etc.) des points essentiels de traite sur la côte atlantique de la « Guinée inférieure » (de la Guinée équatoriale en Angola en passant par São Tome et Príncipe où des condamnés de droit commun, des maranes et morisques, « mal convertis », étaient installés dès 1485). Tous ces États côtiers devenaient ainsi des États-courtiers, drainant hommes et marchandises aux points de traite, et essaimant dans toute l'Afrique centrale des denrées sans doute chargées de prestige mais des denrées de pacotille tout de même (eau-de-vie, fusils de traite, coutelas, tissus grossiers, verroteries, quincailleries diverses, miroirs, porcelaine sans valeur, etc.).

Une aire sémantique apparaît ici avec sa logique et qui veut que le chef soit riche, fortuné, propriétaire de beaucoup de biens pour étendre au loin sa réputation, sa renommée. Ces réalités sont désignées par des mots visiblement parents :

Bantu commun :

+ *kúmù*, « chef »,
« propriétaire »,
« maître »

Bantu commun :

+ *kúm*, « riche », « fortune », « propriétaire de biens »

Fang : *àkúm*, « richesse »

Mbochi :

kúmú, « chef », « propriétaire »

Dzing : *nkúm*, « chef »

Kongo : *mfúmù*, « chef »

Luba : *mfùmù*, « chef »

Luvale : *lu-fúma*, « renommée »

Shona : *pfúma*, « être riche »,
mu-pfúmi, « personne riche »



Onkoo de mba (1880) © DR

Ce corpus est intéressant pour une histoire des mentalités. Autrefois, au temps des chefs couronnés, traditionnellement désignés, élus, dans le cadre des institutions et rituels ancestraux, les richesses étaient constituées de cauris, coquillages, barres de fer, croisettes de cuivre, sel, tissus raphia, divers onguents, etc. Mais avec la traite négrière, de nouveaux éléments font la richesse : eau-de-vie, tabac importé, fusil de traite, porcelaine, etc. Le pouvoir économique qui appartient à la nouvelle classe des trafiquants s'élargit désormais jusqu'au pouvoir politique. De nouvelles mentalités se font jour. La traite opère aussi de profonds bouleversements socio-politiques. Des États nouveaux s'organisent pour mieux participer

A la traite atlantique ou pour mieux résister à ce vil commerce des esclaves exerce par les Portugais, les Hollandais, sur la côte atlantique bantu, avec fureur, durant le XVII^e et le XVIII^e siècles.

Ainsi, très schématiquement, le royaume côtier de Duala semble avoir été fondée par des immigrants forestiers au début du XVII^e siècle. Les Duala vendaient aux négriers hollandais, tissus locaux, perles, ivoire, graines, viande de chèvre. Les royaumes tikar, bamum et bamiléké, sur les hauts plateaux occidentaux du Cameroun, ont peut-être pris également part au commerce négrier de

la côte.

Les royaumes côtiers des Mpongwe, au Gabon, prendront également part à la traite négrière. De même que les trois royaumes de Loango, Kakongo et Ngoyo, centres sur les baies de Loango, Malemba et Cabinda. Tissus, sel, cuivre (de Mindouli où les mines étaient sous contrôle des Teke), ivoire, esclaves, produits agricoles, étaient fournis par des caravanes, à travers la vallée du Niari, du Mpumbu (Stanley Pool, Pool Malemba), en plein pays des Teke, à la côte, pays vili.

Fonctions et cérémonies rituelles de chefs

couronnés sont de plus en plus dévaluées. Les courtiers commerciaux, souvent métissés, forment une nouvelle classe socio-économique et socio-politique, tous « Dupont-Tati » et tous « Dom Pedro » de la côte négrière, de Loango à Luanda, et du XVI^e au XVIII^e siècle.

Ainsi, émergent encore dans l'histoire : le royaume de Matamba de la reine Nzinga, qui lutta pendant plusieurs années contre la puissance coloniale portugaise, précisément avec une armée composée de déserteurs, d'esclaves et de chefs rebelles ; le royaume de Kassanje, les États ovimbundu (Ndulu, Mbailundu, Bihé, Wambu, Ciyala, Ngalangi, Kakonda) sur les hauts plateaux du Benguela. État-courtier sur la côte de l'Afrique centrale, l'État de Kassanje (Cassange), fondée vers 1620, était cette époque le royaume le plus puissant de la côte : il fournissait plus d'esclaves que tout le reste de l'Angola. Les Imbangala de Kassanje étaient des éléments entreprenants, originaires de Lunda. Le même esprit se rencontre chez les Ovimbundu, acquis à l'aventure, à l'organisation des caravanes, le pillage des régions voisines, le goût de la richesse. Ainsi, vers 1770, les capitales des principaux royaumes Ovimbundu étaient devenus des entrepôts pour le commerce des esclaves. Les caravanes ovimbundu, mambari, allaient loin, à travers l'Afrique centrale. Une route atteignait même le pays des Kuba, en plein centre du Zaïre. En direction du sud, les raids des Ovimbundu parvenaient à Huila, le plus méridional des plateaux de l'Afrique.

De la même façon, durant les XVII^e et XVIII^e siècles, tout le bas Kassai : (provinces zaïroises du Bandundu et du Kassai, province Lunda de l'Angola) a été en contact avec ses voisins de

l'ouest, n'échappant pas, dès lors, aux nouvelles influences dues à l'«ouverture atlantique» de la Côte de l'Afrique centrale. Les Tekes ont influencé les Boma-Sakata, les Yans-Ambun et les Kuba-Lele, au nord, le long du bas Kassai, important affluent du Congo/Zaire ; au sud, entre le Kwango moyen et le Kassai moyen, les changements sont venus du Kongo, affectant les Yaka-Suku, les Mbala et les Pende. Ces peuples ont aussi subi les influences venues du nord-est, des civilisations forestières des Mongo, et du sud-est, des civilisations savonnières de Lunda, sur le haut Kassai.

Poisson, poteries, fer, cuivre, tissus raphia, produits agricoles traditionnels (sorgho, banane, etc.) bientôt remplacés par des plantes méso-américaines (maïs, manioc), circulaient dans tout cet espace, où des marchés réguliers, de quatre jours en quatre jours, étaient organisés. Les *nzimbu* du Kongo étaient connus, appelés *ndziim* par les Dzing/Ding par exemple. Et le terme a évolué : *ludziim*, «coquillage», «argent», «dot» ; *kunga ndziim*, «ramasser de l'argent» ; *bil ndzilm mukaar*, «payer la dot de sa femme». Il y a là tout un dynamisme des peuples qui montre que l'isolement des «tribus» voisines n'a vraiment jamais existé en Afrique. Ce système commercial avec des marchés précis devait aboutir à la spécialisation des produits par groupe ethnique.

Le royaume des Kuba, une fédération de plusieurs communautés ethniques, est une vieille entité politique de l'Afrique centrale, dominée par les Bushongo (Bushong). Au début, la principale activité productrice a dû être la pêche, procurant richesse et prestige aux rois (*nyimi*). Mais au temps du souverain Shyaam, l'agriculture devint importante, avec l'introduction de



Kulumbimbi (mbanza-kongo).
© Ph. Manda Tchebwa

plantes comme le maïs, le tabac, le manioc et les haricots. La population augmenta. Shyaam renforça son autorité. Nous sommes dans la première moitié du XVII^e siècle. Ce roi Shyaam fut vraiment un grand homme politique, autant qu'un innovateur culturel. C'est lui qui inventa le type de statue-portrait représentant le roi, *ndop*, de même que la ceinture royale *mtvaandaam*, portée uniquement par le roi (comme dans l'Égypte pharaonique).

L'organisation socio-politique du royaume des Kuba est assez « classique » en ces savanes du sud de la forêt dense. La comparaison avec l'Égypte pharaonique est vraiment frappante sur plusieurs points. Coutumièrement, seul le roi avait droit à la polygynie. Ici et là, c'est-à-dire au pays des pharaons et chez les Kuba, il existait un harem royal. Ici et là, on est également en présence d'une organisation matrilineaire pour ce qui est de la prétention au trône : la référence première, légitime, légale, est toujours la femme, qui donne légitimement droit au trône. Les classes sociales étaient en gros les mêmes : famine royale, nobles, paysans, esclaves acquis à la guerre. Le roi partageait le pouvoir administratif avec les aristocraties régionales et provinciales (monarques, vizirs, maires des grandes vines, dans l'Égypte antique). Le roi Kuba, *nyimi*,

était un être sacré, exactement comme Pharaon, fils de Râ, dieu solaire et créateurs. Cette idéologie sacralise le souverain en faisant de lui l'intermédiaire entre les vivants et les morts, le régent de tout le peuple, le maître de tout le pays, avec toutes ses richesses. Ici et là, on changeait de dynastie quand le pouvoir revenait aux mains d'un autre clan royal ou d'un usurpateur. Le fait que la tradition orale kuba ait retenu l'éclipse totale de soleil du 30 mars 1680, 240 ans avant la date des enquêtes de l'ethnologue hongrois E. TORDAY, montre que les Kuba/Bushong devaient avoir des « écoles » astronomiques, en tout cas des spécialistes initiés pour scruter les phénomènes célestes, les événements astronomiques : jusqu'ici ce sont les recherches dans cette direction qui font défaut, d'où le caractère un peu insolite de notre hypothèse. Mais la civilisation Kuba/Bushong était si évolué que le fait n'est

pas impossible. De toute façon, personne n'a encore étudié l'astronomie des Kuba/Bushong.

Quand aux traditions luba, elles renseignent, on le sait, sur l'histoire de plusieurs chefferies et royaumes du nord-est de l'Angola, du sud du Zaïre et du nord de la Zambie. De fait, des fouilles archéologiques, entreprises en 1957, ont justement permis de découvrir sur les rives du lac Kisale, non loin de Manono, au nord du Shaba, une immense nécropole où les morts étaient enterrés avec des poteries, des bijoux et des croisettes de cuivre (qui serviront de monnaie aux Luba du Shaba).

Tout cela indique que vers 800 de notre ère, il y avait anciennement, dans ce pays luba, une population dense d'agriculteurs et de pêcheurs, travaillant le fer et le cuivre, et commerçant avec des peuples voisins éloignés.

Ainsi, les Luba vont constituer un royaume qui s'étendra sur un vaste territoire, à base d'économie agro-métallurgique ancienne, à partir du règne de Kalala Ilunga, chasseur-magicien devenu roi, entre 1500 et 1550, après avoir éliminé son oncle Kongolo. Le royaume des Bena Kalundwe, noyau primitif, ne sera plus qu'une composante de l'empire luba, aux côtés de Kikonja qui contrôlait les lacs Lualaba, avec une industrie du Poisson

sèche, et d'autres anciens États, spécialisés dans la production du sel ou de l'huile de palme. Les Songye produisaient des tissus de raphia, qui circulaient loin parmi les Luba. Au sud, le cuivre était travaillé.

L'empire luba, avec Kalala Ilunga et ses successeurs, Ilunga Sunga (vers 1780 — vers 1810), Kumwimba (vers 1810 — vers 1840) et Ilunga Kalala (vers 1840 — vers 1870), couvrait pratiquement le nord et le centre du Shaba actuel (ancien Katanga). Le roi portait le titre de *mulopwe*, depuis Kongolo. La royauté était de type sacré, comme un peu partout en Afrique noire, depuis l'Égypte antique. Le *mulopwe* portait des anneaux, des bracelets, des colliers sacrés ; il devait s'asseoir sur la peau de léopard (qui était le costume sacerdotal, pharaonique, lors de rites bien précis, dans la vieille Égypte). Tambours (*cikumvi*), gongs (*ciondo*), xylophones (*madimba*), constituaient également des attributs royaux. Un



Roi kuba
© DR

harem de femmes était à la disposition du souverain. Pour gérer l'État, le *mulopwe* partageait le pouvoir administratif avec des nobles. Les *bibwindji*, régions, étaient administrées par les *bilolo*, dignitaires terriens. Des agents, *kwipata*, envoyés par le pouvoir central, contrôlaient la gestion des régions, récoltaient tributs de toutes sortes (*milambu*). Dans la capitale même, Kiten-da, le souverain s'appuyait sur des conseils de notables (*tshidie*, *cidie*), une cour de justice (*tshibangu*, *cibangu*). Le *twite*, sorte de *tjaty* («vizir», premier ministre) égyptien, était le principal dignitaire. La garde des emblèmes sacrés revenait à *nabanza*, dignitaire qui était aussi chargé de la gestion pendant l'inter règne. *Lukunga* était le premier juge, *mwine lundu* le héraut, *ndalamba* la reine-mère, *fumwa pamba diyumbi* le médecin de la cour, *mwana milembe* le chef militaire.

Ce système politique était fort hiérarchisé, solide, perfectionné. Les petits États luba et kikonja, kaniok, kalundwe et kasongo, étaient toujours à la base, économiquement. Kaniok et Kalundwe étaient préoccupés par la défense des frontières (floues) de l'ouest, contre les raids lunda. Le Kikonja produisait du poisson lacustre et de l'huile de palme. Les principales mines de cuivre étaient exploitées par les chefs sanga et lamba, assez indépendants des Luba.

Le royaume lunda présente un schéma identique à celui des Luba. Un empire constitué par un espace, aux multiples relations et inter-relations, toujours tissées à partir de la cour royale, *musumba*, où réside le roi, *mwant yay*. Les traditions orales sont complexes, traditions relatives aux royaumes lunda (a Ruund) qui sont considérés comme l'expansion luba vers le sud, sous le commandement des chefs Musonkantanda, Shinde et Kanongesha, qui élargirent le territoire du royaume jusqu'aux sources du Zambèze. Autrement dit, les Luba apportent leur institution royale et leurs techniques d'organisation aux Lundas, qui fondent à leur tour, au XVII^e siècle, un vaste royaume du Kwango au lac Moëro. Ces mêmes Lundas vont influencer les chefferies des Bemba et le royaume des Rotse (Lozi) dans la plaine fluviale du Zambèze supérieur, en Zambie, de même que les royaumes des Ovimbundu et plusieurs autres chefferies ou États de la région du Kwango (Cokwe, Pende, etc.) Le Kazembe est lui aussi un État lunda fondé au XVIII^e, et vassal rituel du *mwant yay*. À partir de 1780 environ, et jusqu'à sa défaite par Msiri (1870), le Kazembe sera le point de jonction des pistes vers l'Atlantique et l'océan Indien.

La région aurifère du bassin du Zambèze a connu tout un essaimage de royaumes, économiquement basés sur l'exploitation de l'or : les royaumes de Mutapa (Monomotapa, Zimbabwe), Urungwe, Barwe, Mbire, Manyika, Uteve, Butua, Madanda, etc. Et que de mines, entre le Zambèze

et son affluent le Limpopo : Dhloclhlo, Woolandale, Great Zimbabwe, Khami, Mapungubwe, Bambandyanalo, etc.

Pour le Zimbabwe, nous pouvons esquisser la chronologie suivante :

- VI^e siècle de notre ère, certaines parties de ces constructions cyclopéennes ;
- XIII^e, XIV^e et XV^e siècles : faïences persanes, porcelaines chinoises, verres arabes trouvés à Zimbabwe ;
- jusqu'au XV^e siècle environ, Zimbabwe est un centre en pleine activité, Tete est le débouché du royaume, et Sena un marché fluvial du royaume sur le Zambèze ;
- XVI^e siècle, arrivée des Portugais dans la région, la capitale du royaume se déplace vers le nord avec ceux qui avaient construit précisément Zimbabwe, les Karanga qui sont des Shona. Les architectes et constructeurs de Zimbabwe étaient des Africains bantu, des Shona.

Le riche royaume de Zimbabwe ou Mutapa dont le roi portait précisément le titre de *mwe-ne mutapa*, «maître du Mutapa», fouissait l'or, le fer, l'ivoire, le cuivre et les esclaves au trafic de l'océan Indien. Le roi avait divers grands dignitaires : le chef de l'armée, le gardien des portes, le chef des musiciens et hérauts, le guérisseur-devin, et neuf épouses royales qui constituaient le conseil le plus rapproché. Mais une seule de ces épouses royales était vraiment la femme du roi, la *na buiza*. La sœur du roi était responsable des relations avec les étrangers (les Portugais notamment). Le marché royal se tenait à Masapa, proximité de la capitale. Le commerce de l'or était monopole royal.

Le site de Zimbabwe («grandes maisons de pierre», en langue shona) est célébré à juste titre, à cause du caractère monumental des mines qui sont encore visibles. La «Tour», d'un diamètre de 5,4 mètres pour 9 mètres de haut, est construite l'intérieur du «Temple elliptique», enceinte ovale de 240 mètres de long, une dizaine de mètres de haut, épaisse au maximum de 5 mètres, et située dans la vallée, au milieu d'un labyrinthe de murs de pierre, atteignant 2,4 mètres de haut. L'entrée de ce «Temple» fait face à celle de l'«Acropole», système d'enceintes complexes sur une colline à environ 800 mètres de distance. Tel est le Grand Zimbabwe, Great Zimbabwe ! La tour conique est composée de monolithes sculptés, quelquefois surmontés d'oiseaux ou de crocodiles taillés dans la pierre : tout cela ornait l'avant-cour. Il devait y avoir à Zimbabwe sans doute des observatoires astronomiques. Après l'Égypte pharaonique, on ne trouve rien de semblable dans le reste de l'Afrique noire. Ces massives architectures de Zimbabwe dénotent des connaissances et des techniques éprouvées, car les pierres n'ont pas de ciment entre elles.

En Afrique australe, le passage des peuples nguni d'une société fondée sur un système de lignages à un État-nation militarisé, le royaume zulu, fut cause de grands bouleversements politiques. Sous le commandement de Chaka, les Zulu conquièrent les États voisins et allument une série de guerres (les *mfecane*), de 1820 à 1830. Les réfugiés sotho de ces guerres s'organisent sous la direction d'un chef talentueux, Moshoeshoe, en un royaume : le royaume du Lesotho. Non loin de la côte de l'Océan Indien, d'autres Sotho, conduits par Sobhuza, fondent le royaume swazi.

Que conclure de ce vaste mais combien rapide tour d'horizon ? Du Cameroun au Shaba, du Shaba au Zambèze, de la côte Atlantique à l'océan Indien, en passant par la région des Grands Lacs africains, partout l'aire linguistique et culturelle bantu a connu des organisations politiques autochtones, bâties sur les acquis du Néolithique et de l'Âge du Fer. En effet, les bâtisseurs de ces entités politiques étaient soit des peuples bantu agriculteurs-métallurgistes soit des peuples bantu agriculteurs-éleveurs. Ils ont exploité les richesses de l'environnement : fer, cuivre, or, ivoire, sel, kaolin, végétaux, plantes nourricières, poissons des fleuves, rivières et lacs, alcools indigènes, yin de palme. Ils ont ouvert des voies pour le commerce de longue distance. Des brassages de peuples, des fuites provoquées par des invasions, des raids, des guerres. Des maladies aussi, pour les hommes et pour les bêtes, dues notamment à la mouche tsé-tsé.

Des chefs, des rois sacrés, des cours cheffales et royales, des pouvoirs administratifs partagés, mais aussi des villages autosuffisants, des organisations segmentaires, des sociétés sans chefs désignés ou élus. Clans matrilineaires et patrilineaires se rencontrent aussi bien en milieu forestier qu'en savane.

Idéologies et rituels font du chef, du roi ou de l'aîné du clan, un être « surnaturel », aux pouvoirs magico-spirituels immenses (réels ou supposés). D'où les symboles et les apparences : feu sacré, cour royale, cauris, tambours, peaux de léopard, gongs, lances, pirogues royales, incestes royaux, animaux consacrés, cérémonies funéraires spéciales, momification, et toujours cette imbrication entre les vivants et les ancêtres morts. Rien n'échappe à la puissance du chef ou du roi qui commande aux éléments naturels (pluies, vents, orages, foudre, etc.).

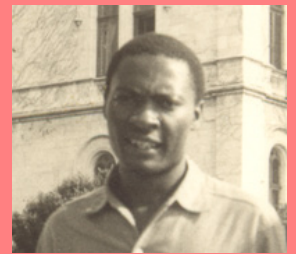
Ces hiérarchies de lignages, ces sociétés segmentaires, étatiques, ces processus de construction nationale (ou ethnique) qui vont de la famille à l'empire, ces économies agro-pastorales et agro-métallurgiques, tout cela sera atteint, miné, détruit par la traite atlantique et celle, non moins hémorragique, en direction de l'océan Indien. Des influences étrangères, certes. Et la révolution alimentaire due aux plantes méso-américaines, voire asiatiques. Mais l'histoire se fait toujours, par-delà l'acte de Berlin de 1885 et la colonisation qui a créé de nouvelles zones d'influence politiques, économiques et linguistiques.

De tout ceci, il résulte que la capacité historique des peuples bantu peut encore s'exercer et s'épanouir dans l'esprit des nouvelles solidarités humaines, à base d'identité culturelle, ainsi que le propose le CICIBA.



Ruines ancien Zimbabwe
© DR

Civilisation du Fer et tradition orale bantou



par S. M. Eno Belinga

Résumé

Les techniques d'extraction des métaux de leurs minerais et de leur transformation en produits semi-finis ou finis sont connues chez les Bantu d'Afrique depuis fort longtemps. En effet, de nos jours on a observé une grande variété de techniques dans les aires de civilisation bantou du fer. Les traditions orales illustrent l'authenticité de ces techniques en rapport avec l'organisation sociale et culturelle.

Bantu Iron Civilization and Oral Tradition:

The techniques for the extraction of metals from their ores and their transformation into semi-finished or finished products have been known to the Bantu of Africa for a long time. Indeed, today a great variety of these techniques have been observed in most spheres of the Bantu iron civilization. Oral traditions illustrate the authenticity of the former in relation to Bantu social and cultural organization.

Civilização do Ferro e tradição oral bantú:

As técnicas de extracção dos metais dos respectivos minérios, assim como a sua transformação em produtos semi-acabados ou acabados são conhecidas dos Bantus de Áfricas desde há longa data.

Observou-se, de facto, actualmente uma grande variedade de técnicas nas áreas de civilização bantú do ferro.

As tradições orais ilustram a autenticidade dessas técnicas em relação social e cultural.

Civilización del Hierro y tradición oral bantú:

Desde hace mucho tiempo, los bantúes de Africa conocen las técnicas de extracción de los metales de los minerales y de su transformación en productos semiterminados o terminados.

En efecto, en nuestros días se observa una gran variedad de técnicas en las áreas de finalización bantú del hierro.

Las tradiciones orales ilustran la autenticidad de dichas técnicas en relación con la organización social y cultural.



Mvet (Cameroun)
©DR

I. Introduction

Il y a environ cinq mille ans que les peuples bantu se sont mis en place dans les immenses territoires qu'ils occupent de nos jours en Afrique Centrale, Orientale et Méridionale. La période ainsi couverte est également celle de la naissance et de l'essor prestigieux des brillantes civilisations de l'Afrique bantu auxquelles appartiennent les illustres et nombreux royaumes Kongo et Teke qui se sont succédé jusqu'à l'aube funeste de la colonisation européenne. Ces authentiques royaumes bantu illustrent avant tout des civilisations de la mine, à l'Age du Fer.

L'intitulé «Civilisation du Fer et tradition orale bantu» n'est ni plus ni moins qu'une indication générique : c'est, à la fois, une indication et une orientation méthodologiques pour les recherches actuelles et futures concernant l'approche du phénomène socioculturel bantu en Afrique. En effet, l'étude des civilisations et cultures bantu nécessite désormais une confrontation scientifique des données de l'archéologie avec les traditions orales qui sont et demeurent les archives vivantes d'une parole plusieurs fois millénaire. Par ailleurs, dans le présent travail si de nombreux exemples, pris au niveau local de certaines contrées de l'Afrique bantu, qui a une extension considérable, peuvent illustrer avec bonheur la perspective méthodologique ci-dessus entrevue et formulée, il n'en demeure pas moins évident à l'heure actuelle qu'il est encore extrêmement difficile d'établir une synthèse régionale des civilisations et cultures bantu. Une telle synthèse serait décidément prématurée en raison de l'insuffisance actuelle des données de la recherche, notamment dans le Nord-Ouest, l'Ouest et le Sud-Ouest de l'aire d'occupation de l'Afrique par les Bantu. Il est vrai aujourd'hui que les séquences chronologiques et culturelles bantu dûment établies nous font encore cruellement défaut dans plusieurs disciplines. En ce qui concerne les Sciences de la Terre (géologie ; métallogénie et minéralogie du fer ; sidérurgie traditionnelle, etc.), la présente publication apportera les informations nécessaires partir de la documentation disponible, qui est à la fois ancienne et abondante. Voilà, brièvement exposées, les limites et les perspectives immenses du présent travail.

Il convient maintenant de jeter un bref coup d'œil sur l'origine probable, en Afrique comme ailleurs dans notre vieux et vaste monde, de la métallurgie extractive basée sur un processus de réduction, fondé lui-même sur la connaissance empirique ou méthodique des équilibres physico-chimiques d'oxydoréduction. Pierre Routhier

(1963), dans son excellent traité sur les gites métallifères, apporte les précisions suivantes propos de la fusion «naturelle» de métaux natifs et de minerais :

«Diodore relate que la découverte d'argent dans la péninsule Ibérique est due à des bergers qui mirent le feu à une forêt des Pyrénées; ce feu aurait dégagé une chaleur suffisante pour fondre l'argent natif dans les affleurements des filons. Une observation identique fut faite au Cerro de Pasco (Pérou), en 1630, par un berger indien.

«Ce genre de découverte est extrêmement plausible et a dû être fréquent. En Nouvelle-Calédonie, lors d'une prospection, nous avons découvert, sous une forte épaisseur de terre, des larmes de plomb fondu qui ne pouvaient provenir que de la réduction, par des feux de brousse, d'affleurements oxydes et carbonates. Dans le même pays ces feux de brousse vont jusqu'à faire fondre et à vitrifier, au pied des arbres, des plaquettes de schiste.»

L'observation directe du phénomène de fusion naturelle des métaux et minerais par les feux de brousse est vraisemblablement à l'origine de la métallurgie extractive traditionnelle.

Dans la métallurgie traditionnelle, en effet l'opération fondamentale de l'élaboration des métaux est la réduction, qui intervient après les traitements physiques préliminaires que sont le concassage, le broyage et le triage. Trois éléments entrent en jeu dans le processus de réduction : le minerai, le combustible (charbon de bois) et le comburant (air, oxygène). C'est à cause de sa grande abondance dans les paysages que le fer a pris une grande importance dans toutes les sidérurgies traditionnelles. Cet élément se rencontre dans des combinaisons chimiques variées :

- Oxydes (magnétite ; hématite ; oligiste ; goethite ; limonite ; martite, etc.) ;
- Carbonates (sidérose ; jarosite, etc.) ;
- Sulfures (pyrite; marcassite, etc.) ;
- Silicates (fayalite ; mélanite, etc.).

La valeur d'un minerai de fer dépend de sa teneur et de la composition de sa gangue ou éléments associés. En ce qui concerne ces derniers, il faut noter qu'une teneur en soufre supérieure à 1 % est rédhibitoire, alors que la présence du manganèse augmente la valeur du minerai de fer.

A l'Age du Fer bantu, les paysages furent caractérisés par des déboisements importants, par suite de l'exploitation des bois dont les charbons possèdent en général d'excellentes performances calorifiques.

II. Gisements, minéraux et minerais de fer de l'Afrique centrale, orientale et méridionale bantu

En Afrique, la métallurgie traditionnelle date de 5000 ans avant Jésus-Christ. C'est en effet la période à laquelle l'Égypte antique a connu le cuivre. La sidérurgie traditionnelle, ou art du fer, est pratiquée en Afrique plusieurs siècles avant Jésus-Christ :

- au VI^e siècle avant J.-C., en Égypte ;
- au IV^e siècle avant J.-C., à Méroé sur le Nil, capitale du royaume de Kouch ;
- au III^e siècle avant J.-C., à Nok, au Nigeria, aux confins duquel les Bantu sont partis, en même temps que du Cameroun Central, pour conquérir et civiliser le Centre, l'Est, le Sud-Ouest et le Sud de l'Afrique.

Le développement des hautes civilisations des royaumes bantu de Kongo, de Loango, de Ndongo, du Zimbabwe, du Monomotapa ou Mwanamutapa (Seigneurs des pays conquis) et de Mapungubwe, avant l'arrivée des Européens et le début de l'ère coloniale, n'a rien d'étonnant dans la mesure où la splendeur de nos authentiques civilisations repose sur un fait naturel, essentiellement géologique. En effet, le Précambrien de l'Afrique a, à la fois, une importance géographique, géologique et économique. Les terrains de l'ère précambrienne de l'Afrique révèlent d'énormes gisements des substances minérales suivantes : or ; cuivre ; fer ; uranium ; étain ; manganèse ; plomb ; zinc. Et, on en trouve d'autres encore. Le génie créateur de nos ancêtres bantu allié à d'immenses trésors minéraux naturels, disponibles, exploitables, et exploités alors, voilà ce qui explique l'éclat et la diversité des royaumes bantu que l'on vient de citer.

D'immenses dépôts de fer se sont mis en place au cours de très longues périodes géologiques : d'abord au Précambrien, et ensuite au Continental Intercalaire (Trias, Jurassique, Crétacé inférieur) et au Continental Terminal (séries postérieures au Crétacé et antérieures au Quaternaire). D'où la constitution du Sidérolithique africain édifié à partir des faciès latéritiques remaniés.

La géologie des terrains du Précambrien de l'Afrique bantu apporte des informations nombreuses sur les gisements de fer. Les séries du Précambrien inférieur sont plissées, métamorphosées et envahies par des venues granitiques syn- et post-tectoniques. Elles sont de 15 à 20 km d'épaisseur, recèlent les premières traces de la vie sur notre planète, ainsi que des quartzites ferrugineux à hématite constitutifs des gisements de fer considérables.

Les gisements de fer précambriens sont en général de types « jaspillites » et quartzites ferrugineux, métamorphosés. Les paragenèses minérales sont constituées des minéralisations suivantes :

- Oligiste (hématite).
- Magnétite, martite.
- Pyrite (rare).
- Sidérose (rare).
- Silicates ferrugineux liés au métamorphisme : greenalite ; chlorites, grünerite ; trémolite-actinote ; anthophyllite ; épidote ; grenat ; diopside-augite ; biotite.

La structure et la cristallinité présente les caractéristiques ci-après résumées :

- Structure oolithique (rare).
- Fin litage millimétrique à centimétrique, marqué par les variations de teneur en oxydes de fer.
- Cristallinité variable ; très fine (jaspillites), granulaire (quartzites).

L'analyse chimique indique la composition générale suivante :

- Fe : 50 à 68% ; 60 à 70%.
- S : infime
- P : 0,02 à 0,25 %.
- Si : 7-12 %.
- Mn : 2-7 %.

Les types de gisements de fer ci-dessus décrits sont très gros : ce sont les plus importants du monde, car les tonnages se chiffrent en centaines de millions et milliards de tonnes en Afrique bantu :

a) soit en centaines de millions de tonnes : Gabon (Mekambo et Tchibanga) et Afrique du Sud-Ouest ;

b) soit en milliards de tonnes :

- Zaïre : plus de 5 milliards de tonnes ;
- Afrique méridionale : également plus de 5 milliards de tonnes, à 60% de fer-métal, dont 3 milliards de fer oolithique.

Il faut noter la présence, dans la Province du Sud-Cameroun, du gisement de quartzites ferrugineux (itabirites) de Kribi, à proximité de l'océan Atlantique, en bordure d'un bassin sédimentaire riche en hydrocarbures gazeux.

Jaspillites et itabirites sont en général encore inexploités dans la plupart des cas. Ces gisements de fer contiennent des réserves énormes, car ils s'étendent parfois sur des centaines de ki-

lomètres. Les auteurs français donnent à ces gisements le nom de quartzites ferrugineux ; mais il faut indiquer ici d'autres termes qui les désignent encore : *quartzites à hématites (oligiste) rubanes* ; *taconite* ; *jaspillites ferrifères rubanes* ; *banded iron stones* ; *itabirites*. Ils se présentent en lentilles et amas interstratifiés dans les quartzites, parfois discordants sur le litage. Parfois aussi, ils restent en relation avec des failles bréchisées, avec des auges structurales, ou avec des auges formées par affaissement consécutif au lessivage.

Dans l'Afrique bantu, le fer est presque partout présent sous forme de faciès sidérolithique, mis en place entre le Précambrien et le Quaternaire. L'altération latéritique a parfois joué un rôle dans la concentration de certains gisements d'itabirites et de jaspillites. De plus, l'oxydation de gisements de pyrite a par ailleurs donné naissance à des chapeaux exploitables. Les latérites ferrugineuses, souvent remaniées (sidérolithique que) sont des concentrations résiduelles, en particulier sur les roches basiques.

Des recherches systématiques doivent dès à présent être menées par des géologues de l'Afrique bantu pour étudier les multiples formes des dépôts superficiels de fer qui ont surtout alimenté les forges traditionnelles. C'est du moins la méthode la plus sûre, surtout si l'on veut combler les nombreuses lacunes actuelles, en particulier celles du Nord-Ouest, l'Ouest et le Sud-Ouest de l'Afrique bantu.

En raison des recherches futures à mener sur le terrain et en laboratoire, voici la liste des minéraux et minerais de fer :

Hématite (oligiste) : $\text{Fe}^{2+} + +02$
 Maghémite : $\text{Fe}^{2+} + +02$ ferromagnétique
 Magnétite : $\text{Fe}^{+} +, \text{Fe}^{2+} + +04$ « Martite » : épigénie de magnétite en hématite Ilmenite
 Goethite : $\text{Fe}^{+} + +0. \text{OH} ()$ Orthorhombique
 Lépido-crocite : $\text{Fe}^{+} + +0. \text{OH} ()$ Orthorhombique
 «Stilpnosidérite» : $\text{Fe}^{2+} 203. n\text{H}_2\text{O}$. Gels ferriques plus ou moins hydrates. «Limonite» : pas une espèce minérale mais mélanges variés où interviennent goethite, jarosite, argiles, etc.
 Sidérite (sidérose) : $\text{Fe}^{+} + \text{CO}_3$
 Ankérite : $\text{Ca} (\text{Mg}, \text{Fe}^{+} +) (\text{CO}_3)_2$
 Jarosite : $\text{KFe}^{+} + + (\text{SO}_4)_2 (\text{OH})_6$
 Mélanterite : $\text{Fe}^{+} + \text{SO}_4.7\text{H}_2\text{O}$
 Scorodite : $\text{Fe}^{+} + + \text{AsO}_4.2\text{H}_2\text{O}$
 Pharmacosidérite : $\text{Fe}^{+} + + (\text{AsO}_4)_2 (\text{OH})_2.5\text{H}_2\text{O}$
 Vivianite : $\text{Fe}^{+} + + (\text{PO}_4)_3.2.8\text{H}_2\text{O}$
 Strengite : $\text{Fe}^{+} + + (\text{PO}_4)_3.2\text{H}_2\text{O}$
 Ludwigite : $(\text{Mg}, \text{Fe}^{+} +) \text{Fe}^{+} + + .\text{B}_2\text{O}_3$
 Chamosite : $(\text{Fe}^{+} +, \text{Fe}^{+} + +, \text{Mg}, \text{Al})_6 (-\text{SiAl})_4.010.(0,0\text{H})_8$
 Berthierine : $(\text{Fe}^{+} +, \text{Fe}^{+} + +, \text{Mg}, \text{Al})_{3-x} (\text{Si}, \text{Al})_{30} (\text{OH})_4$
 Phyllite à 7 A, de type antigorite ferrifère
 Glauconite : $\text{K}_{1,5} (\text{Fe}^{+} + +, \text{Mg}, \text{Al}, \text{Fe}^{+} +)_{4-6} (\text{Si}, \text{Al})_8 \text{O} (\text{OH})$
 Greenalite : $\text{Fe}^{9+} + \text{Fe}^{2+} + + \text{SiO}_2.8\text{H}_2\text{O}$
 Fe natif



III. Les civilisations du fer de l'Afrique bantu

Sulfures : sauf cas très exceptionnels, les sulfures ne servent jamais comme source de fer.

Pyrrhotite : $\text{Fe} + \text{S}$

Pyrite : $\text{Fe} + \text{S}_2$

Marcasite : FeS_2

Melnicovite : FeS_2

Löllingite : FeAs_2

Mispickel : FeAsS

Gulmundite : FeSbS

Chalcopyrite : FeCuS_2

Si la liste des minéraux, en particulier des silicates, est énorme, les minéraux les plus abondants dans les minerais sont la *goethite*, l'*hématite* et la *magnétite*.

Les figures 1 et 2 montrent respectivement l'aire d'extension des Bantu et l'état actuel des connaissances sur la sidérurgie traditionnelle ou art du fer.

Sur la base de l'information disponible, l'étude peut être menée dans deux grandes directions générales :

- 1° — les techniques : fonderie et forge;
- 2° — la fonction sociale de l'art du fer.

Dans la métallurgie extractive, la réduction est conditionnée non seulement par la nature du minerai, notamment sa composition chimique, mais encore et essentiellement par la température atteinte dans le four. D'où la nécessité d'améliorer le soufflage et de disposer d'un bon combustible, si l'on veut atteindre de hautes températures de réduction. En effet, l'affinité des métaux pour l'oxygène décroît quand la température s'élève, alors que le pouvoir réducteur du carbone croît avec la température. C'est pour cela que le carbone est un réducteur idéal pour au moins trois raisons :

- 1° — il est peu coûteux ;
- 2° — ses produits gazeux, CO et CO_2 sont facilement éliminables ;
- 3° — la puissance de son action réductrice croît avec la température, à tel point que pour une température supérieure à 2 000 °C tous les oxydes métalliques peuvent être réduits.

A propos de l'opération de réduction, il faut rappeler qu'elle peut être schématisée par la réaction :

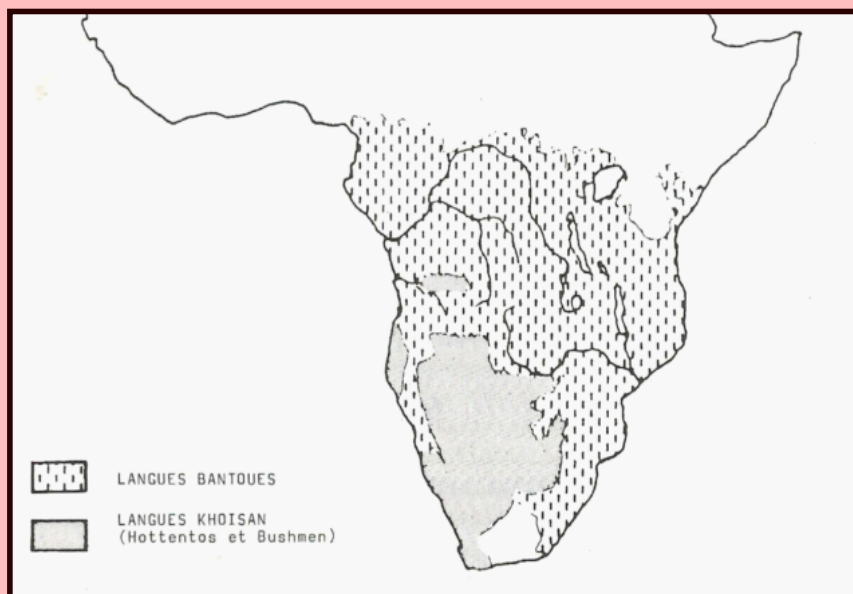
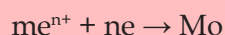
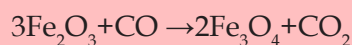


Fig. 1. Aire d'extension des civilisations et cultures Bantu.



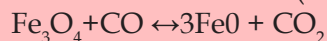
Cette réaction montre que la réduction correspond au gain d'un électron par un atome ou un ion. Cet électron peut être fourni par un élément ou un composé chimique qui en sortira oxydé : c'est le cas par exemple, du carbone dans la réduction du minerai de fer qui se désoxyde progressivement pour donner du fer-métal. Voici comment les oxydes de fer (minerais) peuvent être réduits par l'oxyde de carbone et le carbone à certaines températures :

1° — A partir de 300 °C, l'oxyde ferrique (Fe_2O_3) est réduit en oxyde magnétique (Fe_3O_4) par l'oxyde de carbone (CO) avec production de gaz carbonique (CO_2), suivant la réaction irréversible suivante :

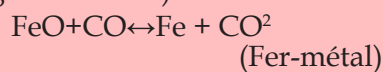


2° — En présence d'une certaine quantité de monoxyde de carbone définie par la réaction $\text{CO}_2 + \text{C} \leftrightarrow 2\text{CO}$:

a) à partir de 650 °C, la magnétite peut être transformée en wustite (FeO) :



b) à partir de 700 °C, la wustite peut à son tour être transformée en fer-métal (but de la sidérurgie extractive) :



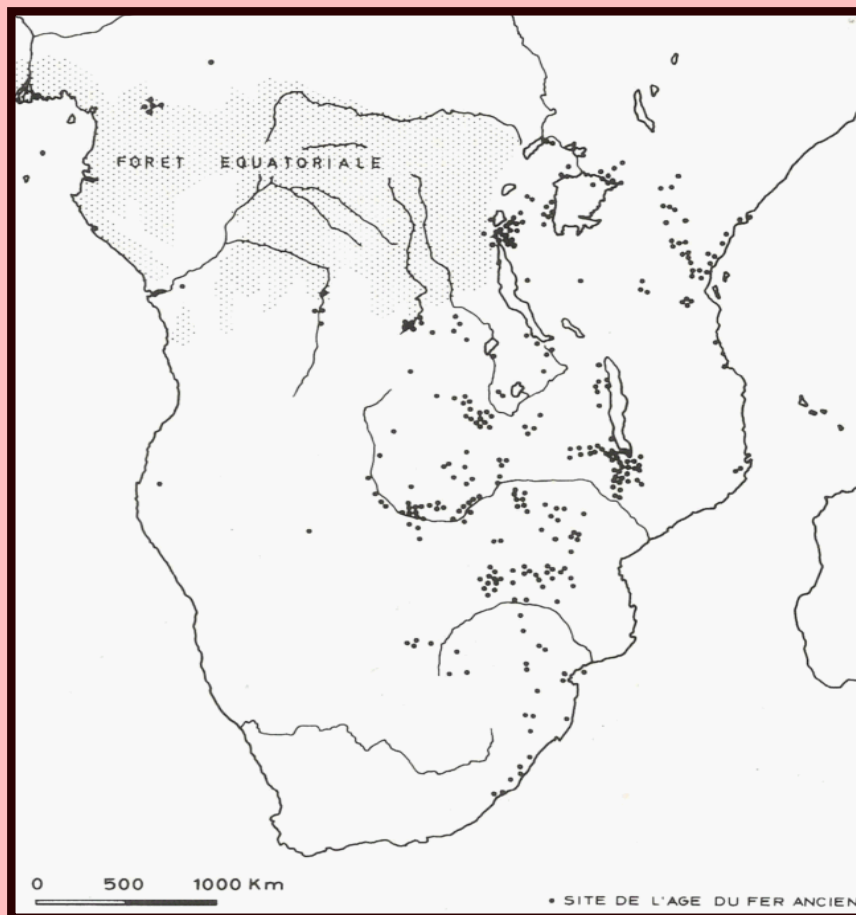
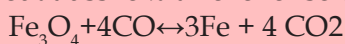


Fig. 2. Situation actuelle des travaux sur la sidérurgie traditionnelle Bantu, d'après D. Phillipson (1977) et P. de Maret (1984).

A partir de l'oxyde magnétique (Fe_3O_4), on peut aussi extraire le fer selon la réaction :



Ces explications fondamentales sur le principe d'élaboration du métal par la réduction permettent de comprendre les problèmes techniques et d'apprécier le degré de leur évolution dans les sociétés traditionnelles, de la fonderie à la forge.

1. La fonderie

Les techniques de la fonderie sont en rapport direct avec les matières premières du processus de réduction, à savoir :

- 1° – le minerai;
- 2° – le combustible;
- 3° – le comburant.

A. De l'exploitation à la préparation du minerai:

En Centrafrique, les fondeurs Bodoë de Ndongué exploitent un minerai couleur lie-de-vin dont le gisement se trouve à 0,50 m de profondeur. Il s'agit de concrétions et nodules ferrugineux de la grosseur du poing. L'exploitation se faisait donc ici au moyen de puits plus ou moins profonds. A Ndongué, comme à Bouar-Zotua, les fondeurs préparaient le minerai en lui faisant subir les traitements préliminaires suivants :

- grillage sur un bûcher de fagots et d'écorces ;
- concassage pour obtenir des éléments de diamètre centimétrique (gravier) ;
- broyage en fine poussière qui est ensuite lavée et séchée.

Chez les Fang et Bulu de l'Arrondissement de Mvangan, dans le Sud du Cameroun, le minerai, appelé *Saé* ou *Esek-Zip*, subissait un traitement physique préalable : concassage, avant la réduction.

Au Burundi J.P. Chrétien (1983) donne, outre le mode d'exploitation du minerai par puits, des exemples d'extraction de l'*ubutare* (minerai de fer) à ciel ouvert (carrière), dans les fosses ou des galeries. L'outillage comprend des pics (*Ibihosho*), des pioches usagées (*Amafuni*) et des sacs tressés pour le portage des blocs de minerais. Chez les Fang et les Bulu du Gabon et du Cameroun, les pics servaient à l'abattage du minerai, et les paniers étaient utilisés pour son transport.

Le grillage et le concassage du minerai à la taille du gravier étaient pratiqués par les fondeurs de Kangozi au Burundi (J.P. Chrétien, 1983).

B. Le combustible

Le bois assurait partout la double fonction d'agent thermique et de réducteur à la suite d'une carbonification progressive. Le bois dur et sec donne un charbon dense. Le choix d'un tel bois dépend du milieu écologique et des traditions séculaires : *Elôn* dans tout le Sud du Cameroun, du Ntem à la Sanaga en passant par le Nyong ; d'après Y. Monino (1983), le meilleur bois chez les Bodoë est une césalpiniacée du nom de *Burkea africana*. Au Burundi (J.P. Chrétien, 1983), en zone Kangozi (commune de Bukirasazi, province de Gitega), la fabrication du charbon se faisait par calcinage des bois suivants :

- *Umugoti* (*Syzygium parvifolium*) ;
- *Igihungere* (*Protea madiensis*) ;
- *Umukaragata* (*Faurea saligna*) ;
- *Umunazi* (*Parinari curatellifolia*) ;
- *Umusave* (*Markhamia platycalyx*).

C. Le comburant

Le comburant naturel le plus simple est l'air qui contient l'oxygène nécessaire à la combustion du combustible. Il est le facteur déterminant qui

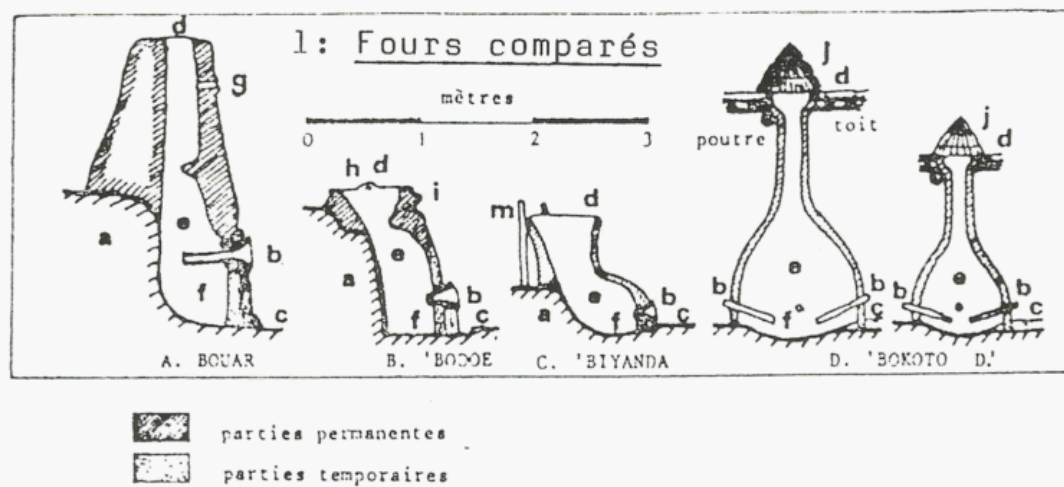
conditionne, par son débit, le niveau des températures dans les fours.

D. Procédés et techniques d'élaboration du Fer-Métal

Les constituants de la charge du four sont le minerai et le charbon de bois. Le foyer est activé par l'air pulsé issu des soufflets par l'intermédiaire d'une tuyère. Les éléments de la gangue fusible forment le laitier. Avant d'obtenir le lingot de fer-métal, le forgeron récupère d'abord une masse spongieuse qui est un agglomérat de fer et de scories, éponge de fer et loupe.

De 1909 à 1983, divers dispositifs techniques d'élaboration du fer-métal ont été décrits en République Centrafricaine (Lenfant, 1909; Courtet, 1911; Gaud, 1911; Poupon, 1915; Hartmann,

donne des informations sur les techniques de la chauffe et de la réduction du minerai du fer. La reconstitution s'est déroulée dans une hutte. Deux soufflets placés face à face ont été disposés autour d'une fosse centrale en forme de cône renversé d'une cinquantaine de centimètres de profondeur. Le minerai de fer, apporté sur des vans était déversé à la périphérie du brasier de charbon de bois et, surtout, de chaque côté de la tuyère. La chauffe du minerai est affaire de plusieurs heures. Quand l'opération de réduction arriva à terme, on retira les loupes réussies destinées à être battues sur le sol pour en expurger aussitôt les scories qui y collent encore. Les soufflets avaient un corps en bois dont la cuvette était couverte d'une peau de mouton adaptée à un manche également en bois. L'auteur signale



1928; Tessmann, 1937 ; Vergiat, 1937; Lalonel, 1947 ; Vidal, 1976, 1982; Monino, 1983). Dans son étude de la métallurgie Gbaya, Y. Monino (1983) présente des fours compares centrafricains (Fig. 3) correspondant aux dispositifs suivants : plate-forme arrière; tuyère; fosse ou canal d'évacuation; gueulard; ventre; creuset; orifice d'évacuation du gaz; oreille; nombril; cône de protection du gueulard; poteau central; poteaux de soutien; soufflets.

Dans sa reconstitution de la sidérurgie traditionnelle sur la colline de Kabumbe, au Burundi, dans la zone de Kangozi, J.P. Chrétien (1983)

un petit espace vide entre les orifices du soufflet, son nez, et la tuyère.

De nombreux travaux font état d'une grande variété de dispositifs techniques de réduction des minerais de fer à travers l'Afrique bantou. Mais à l'analyse, le principe d'élaboration du métal reste le même : partout, la température de réduction des oxydes reste inférieure à la température de fusion du métal. Ce sont donc des procédés directs qui ont subsisté dans certaines régions jusqu'au XX^e siècle et dont l'exemple classique peut être représenté par le bas fourneau selon Pleiner (Fig. 4).

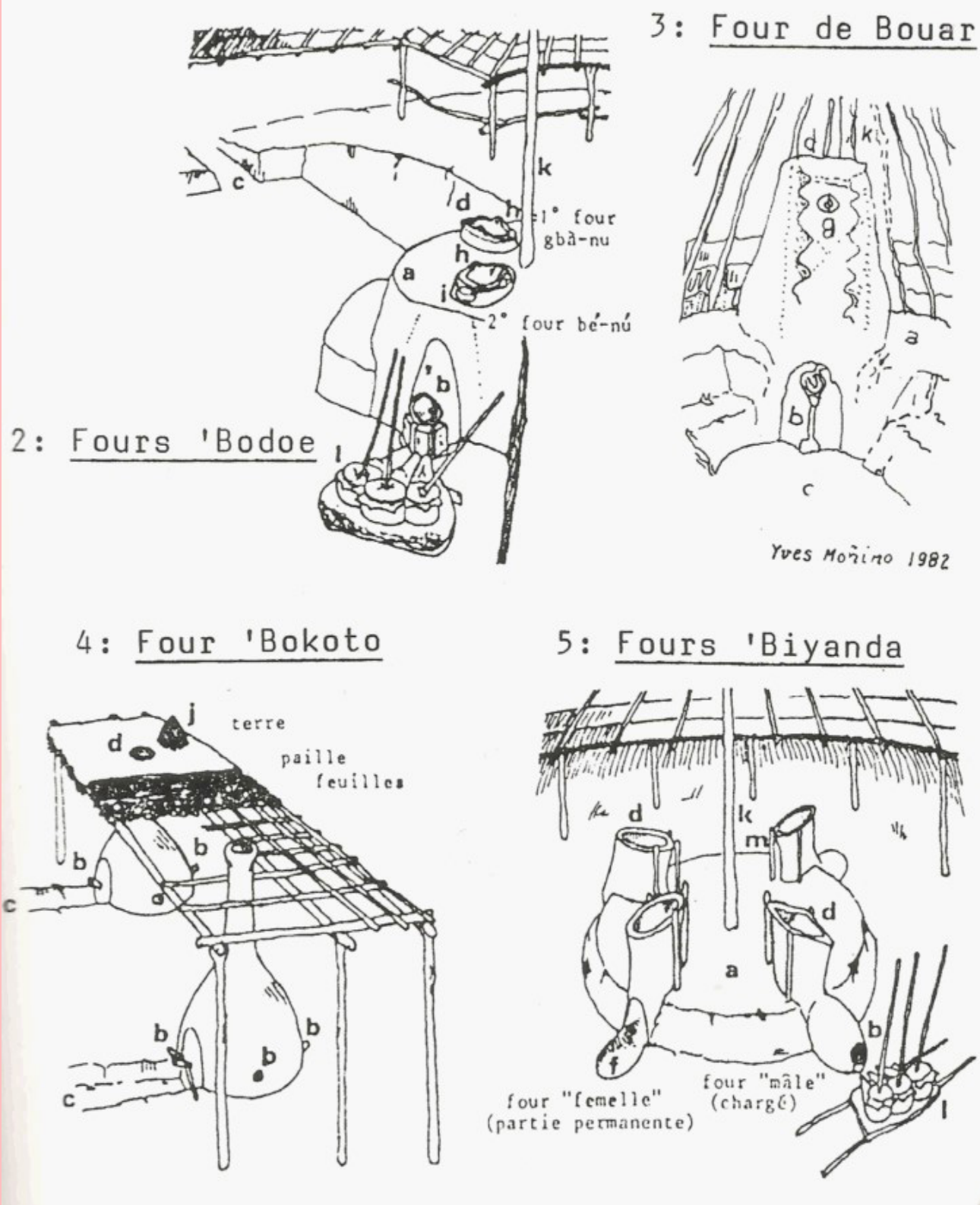


Fig. 3. Etude comparee des fours de la Republique Centrafricaine (Y. Monino, 1983).

Légende

2. La forge et le forgeage

A partir des loupes de fusion, on obtient des lingots de fer que le forgeron

soumet à des traitements mécaniques en vue d'obtenir des produits utilisables : armes, outils, barrettes utilisées comme terme d'échange, ornements.

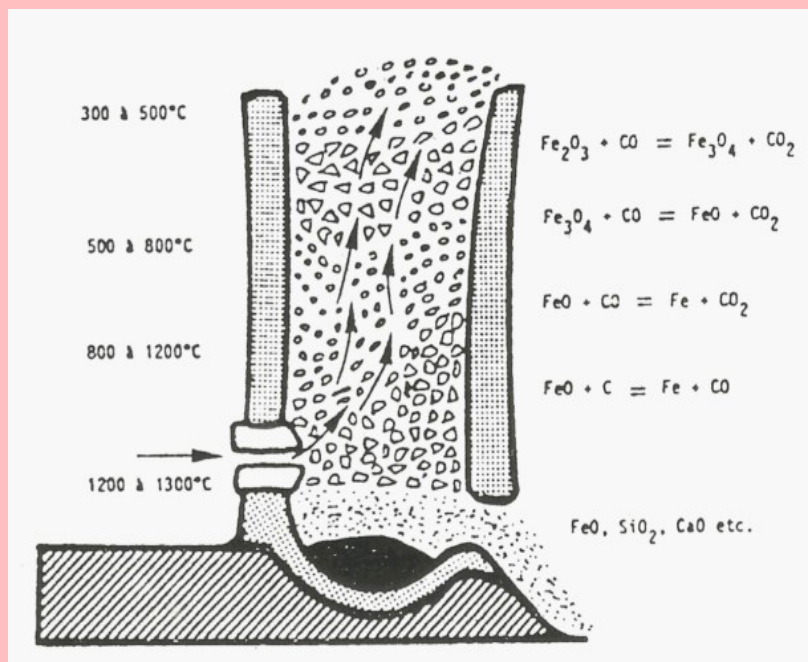


Fig. 4. Le bas fourneau d'après Pleiner.

- a. plateforme arrière
- b. tuyère
- c. fosse ou canal d'évacuation
- d. gueulard nu, «bouche»
- e. ventre zan, «ventre»
- f. creuset ndaya «cul»
- g. orifice d'évacuation des gaz
- h. «oreille» zer
- i. «nombril» kon
- j. j. cône de protection du gueulard
- k. poteau central
- l. soufflets poteaux de soutien du four

Les traitements mécaniques correspondent à une série d'opérations de mise en forme des lingots de fer. En d'autres termes, il s'agit là de procédés qui modifient non seulement la morphologie du produit de base mais encore sa structure, c'est-à-dire ses propriétés mécaniques : étirage, refoulage, épaulements, soudure et tréfilage.

L'étirage consiste à allonger une pièce en vue d'améliorer le métal en affermissant sa structure, en même temps que le forgeron prépare

l'ébauche de l'objet. Le refoulage, moyennant une chauffe préalable, est destiné à augmenter les dimensions transversales d'une pièce sur tout ou partie de sa longueur. Au moyen des épaulements, le forgeron transforme le profil initial de la barre. La soudure permet d'unir deux éléments métalliques. Aux environs des lacs Tanganyika et Kivu, le tréfilage est encore connu de nos jours : ce procédé consiste à réduire la section d'un produit long en le tirant à travers une filière.

L'outillage du forgeron comprend :

- une enclume : c'est un outil à demeure sur lequel le métal chaud est travaillé et qui comporte une partie plate ou table;
- une masse (marteau en fer), emmanchée dans le Nord-Est du Zaïre, ou non emmanchée dans le Sud du Zaïre, au Burundi et au Rwanda;
- une pince ou un simple manche de bois (remplace quand il est suffisamment bridé) pour manier le fer brillant : c'est un outil de support destiné à tenir la barre à façonner.
- un récipient en terre cuite ou en bois contenant l'eau nécessaire à la trempe.

IV. Les traditions orales bantu et la sidérurgie traditionnelle

Il faut préciser que la trempe est un traitement thermique qui confère une grande dureté au métal.

On considère pour le fer que la mise en forme à froid concerne le domaine de température inférieur à 543° C, et qu'au contraire la mise en forme à chaud s'effectue à une température supérieure à 631° C. Le forgeage est le principal mode de formage en forge.

Procédés techniques et diverses fonctions sociales de la sidérurgie traditionnelle sont à l'origine d'une riche tradition orale qui constitue l'une des principales sources de l'histoire de l'Afrique bantu, où l'on trouve assez peu de sources écrites. Il s'agit notamment de chroniques, généalogies, textes sacrés, épopées vivantes, contes, fables et proverbes. Les simples locutions renseignent parfois sur des coutumes relatives aux techniques de l'art du fer.

1. Chronique

Les Fang, Bulu et Beti furent de célèbres forgers d'acier avant les temps coloniaux. Dans la préface qu'il a écrite pour mon livre *Découverte des chantefables Beti-Bulu-Fang* (1970), Pierre Alexandre apporte le témoignage suivant :

«De tous les groupes ethniques de l'Afrique dite francophone, celui des Beti-Bulu-Fang, les «Pahouins» du siècle dernier, est peut-être celui qui a été le plus étudié par les ethnographes français, allemands, américains et espagnols, et aussi par des Africains appartenant à ces ethnies et à leurs voisines. IL reste pourtant étonnamment mal connu à bien des points de vue, plus mal en tout cas que ne le laisserait attendre le volume de sa bibliographie.

«Une des raisons du paradoxe est peut-être que les premiers Européens qui rencontrèrent les Fang crurent se reconnaître dans ces conquérants forgers d'acier, au point de méconnaître leur africanité, allant, avec Vivien de Saint-Martin, jusqu'à nier qu'ils fussent nègres.»

Le 4 août 1979, j'ai recueilli une chronique se rapportant à la sidérurgie extractive chez les Fang et Bulu de Mvangan (village Yémveng de Ngomébaé), dans la province du Sud-Cameroun. Son auteur est François Medjo Me Ze.

François Medjo Me Ze, mort récemment, a participé dans ses jeunes années à l'extraction du fer au village de Kumekak. C'était à l'époque de Ngôtô Zambe, vers la fin du XIX^e siècle. Et voici le récit qu'il me fit.

On avait commencé par exploiter du minerai de fer latéritique ou *Saé* dans une carrière. Puis l'on avait allumé un grand feu au pied de l'arbre appelé *Elôn*, qui fut ainsi abattu au bout de plusieurs jours. Cela permit de fabriquer vingt sacs de charbons avec le tronc de l'arbre tombé. L'expression *Lan élôn* signifie, en Bulu, abattre cet arbre par le feu.

Puis l'on creusa une fosse profonde appelée *Ebé akua* ou fosse pour la fusion du fer. L'ouverture de cette fosse fut bordée par des tronçons de tronc de bananier. Tout autour, on planta en terre des piquets : chaque piquet avait le nom de *mvak*.

Au fond de la fosse, on avait creusé un trou dans lequel on plaça une petite marmite en terre cuite contenant un mélange d'huile de palme et de l'herbe appelée *Nlate mekona* qui avait le pouvoir de fondre le minerai. C'est après cela que l'on s'était mis à remplir la fosse avec des couches alternées de charbon et de minerai préalablement concassé avec une masse en fer appelée *duma étyé* ou *ngondô*. Après avoir installé huit soufflets tout autour de la fosse, on alluma le feu. Pendant que les hommes faisaient fonctionner les soufflets, ils se mirent à chanter des chansons parmi les-

quelles il y avait ces deux chansons :

1^o — *Eduñ éduñ Zok j'aduñ akaékôn*.

2^o — *Meseñ m'avesan kaé*.

Les fondeurs avaient mis deux semaines pour venir à bout de leur tâche, en brûlant 20 sacs de charbon d'*élôn*. Ils avaient utilisé du minerai de fer d'aspect divers : l'un d'eux, appelé *Esek zibi*, ressemblait effectivement au foie de l'antilope à tête d'âne et avec un losange sur le dos.

Avec du fer fondu, on fabriquait des armes, des outils, mais surtout des barrettes de fer utilisées comme monnaie dans le paiement de la dot. On appelait *Mbassé étyé* chacune de ces barrettes qui se comptaient par paquets de 100 et 1000.

Nkama = 1 paquet de 100 barrettes;

Akutu = 1 paquet de 1 000 barrettes;

Bizuk = plusieurs paquets de 1 000 barrettes.

2. Généalogie

Les Fang et Bulu, forgers d'acier, conservent dans leurs traditions orales les descendances significatives du Fer, de la Gangue, des Rocs, et des Marteaux (Tsira Ndong Ndoutoume, 1970). Comme on peut le constater, on se retrouve en pleine civilisation du fer dans l'Afrique Centrale bantu comme l'indiquent ces deux assertions devenues célèbres dans l'épopée orale du Mvet :

«Etounga a engendré des Rocs, Mba a engendré des Fers, mais Meyé M'Ango a enfanté de la gangue...»

« Etounga a engendré des Rocs, Mba a engendré des Fers et Meyé M'Ango a engendré des Marteaux pour briser les rocs et assouplir les fers ! »

Tsira Ndong Ndoutoume décline les généalogies de la civilisation Bulu-Fang du Fer de la manière suivante :

Descendance du Fer ou de Mho Evine :

«Mba Evine épousa Bela Midzi et engendra :

1. Akoma Mho, le chef suprême du peuple d'Engong, l'homme dont le «Secret n'a pas de secrets», puissance invincible, pouvoir créateur illimité, sagesse inimaginable. A entouré la vie d'une toile inaccessible à la mort. Est craint et envié de tous les peuples. Profondeur de la Connaissance, unique en son genre, ses frères l'appellent Biyang ou le Dominant. Il a un fils redoutable : Ondo Biyang.

2. Ondo Mba qui engendra Engouang-Ondo, le chef de l'armée d'Engong, pouvoir magique insondable, taureau des batailles, faveur et violence mais paix et bonté. Beau comme un palmier, droit et dur comme la poutre qui soutient la claie de bambou dans la case, Engouang-Ondo possède le vampire le plus puissant du monde.

Il voit la nuit, il voit le jour, il voit l'invisible. Ses admirateurs l'appellent Beko-Ondo ou l'Altier et les jeunes flues Nang Ondo ou le Magnifique.»

Descendance des Rocs ou d'Endong Oyono dit Etounga Oyono

« Oyono Evine engendra Endong Oyono ou Etounga Oyono. Endong Oyono engendra :

1. Medang Boro Endong, le brave des braves, pair et compagnon avec Akoma Mba. Un énorme calao loge dans son oreille gauche. — Il a engendré Nze Medang, la panthère souple qui pimente les yeux des nourrissons, torture les adversaires téméraires, secoue les feux, renverse les montagnes. Sa mère est issue de la tribu des «joues pleines», son épouse de la tribu des pillleurs.

2. Angone Zok Endong, homme dont la témérité dépasse la raison. Sa mère est issue de la tribu des fantômes. Il vit chez les hommes comme il vit chez les esprits et c'est pour cela qu'on l'a surnommé la Fourche. C'est un homme de palabres.

3. Medza Metougou Endong qui engendra le terrible Obiang Medza, beau comme un matou, perfide comme un poignard, nage comme un poisson, vole comme une hirondelle. Ramène à la raison les ennemis "aux oreilles dures".»

Descendance de la Gangue et/ou des Marteaux, ou encore d'Ango Evine.

«Ango Evine engendra Meyé M'Ango.

—Meyé M'Ango engendra E gouang Meyé.

—Engouang Meyé engendra Mfoulou Engouang.

Jusque-là la descendance d'Ango n'avait pas encore un homme puissant. Et l'on disait à Engong : « Etounga a engendré des Rocs, Mba a engendré des Fers, mais Meyé M'Ango a enfanté de la gangue...» Mais Mfoulou Engouang frappa le mur et engendra:

—Ntoutoune Mfoulou, l'orage, l'homme sans peur et que nul ne peut surprendre. Irascible comme le serpent python, impétueux comme un fleuve hérissé de rapides, brutal comme l'ouragan, Ntoutoune Mfoulou est la rage d'Engong et la terreur des peuples. Quand, devenu grand, il apprit qu'il faisait partie de la «gangue», sa colère ne connut plus de limite. Il se battit en duel contre les descendants d'Etounga et de Mba. Ni vaincu ni vainqueur, il balaya cette assertion et institua : «Etounga a engendré des Rocs, Mba a engendré des Fers et Meyé M'Ango a engendré des Marteaux pour briser les rocs et assouplir les Fers !» Force de Dieu, courage de Diale, il accable la Mort d'injures qui ne reçoivent point de réponse ! Ses frères l'appellent Nyélé Mfoulou, le Oui de Mfoulou, car il a dit oui à la mort et non à la vie. Mais la mort hésite toujours à le prendre. Son père l'appelle avec orgueil Ossou

Mame, le Volontaire de toutes les missions périlleuses. »

3. Textes sacrés : prières et incantations

Dans les *Textes sacrés d'Afrique Noire*, à propos des prières des Tutshiokwe du Shaba (ancien Katanga) au Zaïre, G. Dieterlen (1965), avant de citer les prières avant et après la fonte du minerai, présente la note préliminaire qui suit, d'après R.P.P. Borgonjon :

«Chez les Tutshiokwe du Katanga, le patriarche du clan ou l'aîné d'un groupe familial invoque, dans certaines circonstances particulières, les ancêtres ou les *mahamba* (sing. *hamba*) pour implorer assistance et protection soit pour la communauté, soit pour l'un de ses membres. Ces invocations sont prononcées devant les *miyombo* ou les *mathumbo*, c'est-à-dire des autels faits de pieux fixés dans le sol (parfois grossièrement sculptés) ou de huttes en terre battue.

« Un individu peut aussi invoquer ses propres *mahamba*. A côté de sa case est placé un récipient contenant deux figurines en bois, le tout étant abrité par un petit toit en paille. Parfois aussi on trouve des figurines modelées en argile ou un simple petit monticule de terre. C'est là que le Tutshiokwe invoque ses esprits, sans les rattacher, semble-t-il, à sa propre lignée. En général, il les invoque dans des cas déterminés : stérilité, chasse infructueuse par exemple.

«Après avoir invoqué les *mahamba*, on s'adresse également à l'Être suprême, *Zambi*.»

AVANT LA FONTE DU MINERAI

La prière est adressée aux fondateurs du clan:

Voici votre farine, Saluseke Lungunga, Sana-ma Kabasa Mwene wa Mthunga, Tsinguli tshia Konda, Nakabamba Musopa Nama. Vous avez laissé le four à vos enfants et petits-enfants, Ainsi il est passé à nous jusqu'aujourd'hui.

Aujourd'hui nous voulons aussi fondre du minerai. Aidez-nous afin que le minerai fonde et se solidifie en lingots. Que tout malheur reste loin!

Que le méchant reste avec sa méchanceté !

Que les petits et les grands, que les femmes que nous avons ici soient bien portants,

Afin que nous puissions retourner au village sains et saufs avec notre richesse.

Le fondeur s'adresse ensuite à ses ancêtres immédiats :

Voici ta farine, toi ancêtre NN, toi qui nous laisses ce four. Fais-nous obtenir beaucoup de fonte aujourd'hui. Afin que notre travail ne soit pas en vain.

Nous sommes venus à cet endroit du minerai pour retirer de la richesse du fer.
 Ne nous fais pas retourner les mains vides.
 Et toi, Dieu, regarde-nous, ceci est notre four.
 Toi-même tu as donné la fonte à nos ancêtres,
 Ceux-là la laissèrent à nos grands-parents et à nos parents.
 Ainsi elle venait à nous et ainsi elle passera à ceux qui viendront après nous.
 Maintenant, comme nous voulons fondre du minerai,
 Aujourd'hui, regarde-nous avec bienveillance,
 Donne-nous beaucoup de lingots,
 C'est la grande richesse que nous avons reçue de toi, notre créateur,
 Assiste-nous ici!
 Que tous les hommes qui sont ici puissent retourner sains et saufs, sans exception.
 Montre-nous ta bienveillance, toi notre Dieu.

APRÈS LA FONTE

La fonte est déposée devant les miyombo, le fondeur dit :

Vraiment, tu es notre hamba,
 Nous t'avons prié disant : fais-nous obtenir de la richesse.
 Maintenant nous sommes remplis de joie. Nous avons obtenu beaucoup de fer,
 Tout ce fer que voici, c'est par toi que nous avons pu l'extraire,
 C'est pour cela que nous frappons les mains, pour remercier.
 Vraiment, Dieu notre créateur nous a exaucés.
 En signe de bienveillance, il a craché sur la terre pour nous,
 Aujourd'hui nous avons obtenu beaucoup de fer.
 Aide-nous toujours à obtenir du fer.
 Que la fonte soit pure, afin que nous puissions forger des houes et des haches.

4. Épopée orale du Mvet

Je reproduis ici l'essentiel de mes observations et conclusions d'un travail que j'ai publié en collaboration avec Kozo Watanabe (1984) en ce qui concerne la culture du Fer et l'épopée orale du Mvet.

Nous pouvons encore aujourd'hui rencontrer des forgerons qui continuent leur métier (mais ils sont en même temps planteurs) dans les coins les plus reculés des villages Bulu, ce sont le plus sou-

vent des personnes déjà très âgées. La tradition de l'art du fer n'a donc pas tout à fait rendu son dernier souffle. Elle n'a plus cette valeur culturelle communautaire et cette force qui ont jadis exalté les jeunes Bulu en leur donnant la perspective d'une nouvelle vie, et qui ont inspiré les *Bebômô-Mvet* (poètes épiques du Mvet) à composer les grandioses épopées orales du Mvet.

Le Mvet est un art total comprenant les danses, les mimiques, les chants et des poèmes joués par le poète qui s'est perfectionné dans cet art. Il joue d'un instrument, le cordophone appelé également *Mvet*, avec accompagnement des femmes-assistantes chantant et rythmant avec les claquements des mains, ou avec les sonnaillles (*nyas*). A l'occasion, le poète incite les spectateurs à participer à la séance en leur demandant de chanter ou en leur posant des devinettes... Parmi les divers genres de Mvet, le cycle d'Akoma Mba, ainsi baptisé du nom du héros du peuple immortel du pays fabuleux d'*Ekañ* (ou *Engông*), se distingue d'autres genres par sa longueur, sa perfection et sa puissance dramatique. On pourrait dire, compte tenu de la rétrospective historique, que tout le cycle d'Akoma Mba est en fait inspiré par la civilisation du Fer : l'immortalité, apanage du peuple *Ekañ* est étroitement liée au travail du fer.

On est même tenté de dire que la découverte de l'immortalité faite par ce peuple *Ekañ* n'était autre chose que celle du secret de la transformation du fer.

Ainsi dans une épopée du cycle d'Akoma Mba, intitulée *Moneblum* (L'Homme bleu) nous rencontrons ce verset qui énonce la nature même du peuple *Ekañ* (Eno Belinga, 1978) :

«Ce sont les éléphants que nous égorgeons en l'honneur de nos belles-mères, chaque fois qu'elles viendront nous rendre visite à *Engông-Zok*. En nous voyant agir de la sorte, on dira que les *Ekañ* sont la race de fer.»

L'équivalence, l'immortalité égale la race de fer chez les *Ekañ* est vérifiée pour ainsi dire, par la preuve du contraire, par le peuple *Oku* qui, ambitieux d'usurper le secret d'immortalité au peuple *Ekañ*, donne le moment initial du drame épique du Mvet, et réussit presque dans son ambition quand il obtient lui-même, ne fut-ce que partiellement, l'art de la transformation du fer. Nous lisons, en effet, vers la fin de la lutte qui oppose les *Ekañ* au héros des Hommes Bleus *Efeñ-Ndôn*, comment ce dernier perd la puissance qui menaçait les héros invincibles, puisqu'immortels, d'*ekañ*. *Mebe'e*, un des héros *Ekañ* devait remonter jusqu'au Dieu-créeur *Mebe'e-Me-Ekañ* lui-même, pour obtenir le secret de la force d'*Efeñ-Ndôn* :

«Mebe'e-Me-Ekañ lui dit : "Viens avec moi, je te montrerai où il (*Efeñ-Ndôn*) fut crée." Ils allèrent trouver chez lui l'homme qu'on appelle : Etam-Môt-Nkômô-Boto-Ovo-Bôtô-Akuk-Bôtô. Là, on actionnait les soufflets qui donnaient à *Efeñ-Ndôn* la force nécessaire pour se battre. En ce temps-là, Mebe'e-Me-Ekañ remit au jeune homme le remède enchanteur en lui tenant la main. Il lui dit : "Frappe la terre avec cet objet." Dès que le jeune homme frappa la terre avec cet objet tous les soufflets furent crevés. Tous les fantômes qui actionnaient les soufflets perdirent la clarté des yeux. Il dit encore : "Frappe encore la terre avec ton remède." Dès que le jeune homme frappa la terre, une malle sortit des entrailles de la terre. Il dit : "Frappe la malle de ton remède." La malle s'ouvrit alors comme une bouche. Il en sortit une statue d'homme. Il dit : "Voici *Efeñ-ndôn*." Il dit encore : "Frappe-le de ton remède sur la poitrine." Alors tous les remèdes qui étaient dans le ventre sortirent. Il dit : "Allez et capturez-le à présent".»

Ce leitmotiv de la culture du fer qui sous-tend l'ensemble de *l'Épopée d'Akoma Mba* est développé et déployé à sa pleine amplitude dans le *Mvet 1* de Tsira Ndong Ndoutoume. Nous allons maintenant étudier de très près ce grand récit épique du fer.

D'entrée de jeu, les lecteurs du *Mvet 1* sont introduits au plein milieu de l'univers du fer. Nous apprenons dans la généalogie divine du peuple *Engong* immortel que les trois lignées constitutives sont appelées respectivement les *Fers* (dont Akoma Mba et Engouang Ondo, chef guerrier : le héros de l'épopée), les *Rocs* (dont Nzé Mendang, Angone Zok, Obiang Medja, les guerriers principaux) et les *Marteaux*. La lignée de formation plus récente, les *Marteaux*, a pour héros Ndoutoume Mfoulou, guerrier sans merci qui ne trouve le plaisir que dans la tuerie, qui a dit «non» à la vie. L'épisode de la naissance de cette lignée est très curieuse.

Au peuple d'Engong immortel s'oppose le peuple d'Oku, qui est mortel et dont la «principale préoccupation est de s'emparer de l'immortalité jalousement gardée par le peuple d'Engong. Entre ces deux peuples, on dirait des ennemis naturels, il y a donc une hostilité constante. Et par ailleurs, dans la course pour l'immortalité, les tribus d'Oku s'opposent l'une contre l'autre, chacune essayant d'éliminer ses rivaux. Toutefois, récite le *Mbomo-Mvet* : «le peuple d'Oku, à l'origine pacifique, aime les réjouissances de toutes sortes qui en font un monde de fêtes. Pendant les temps de paix, les tam-tams résonnent de tribu en tribu, les chasses et les pêches sont fructueuses ». Mais encore une fois cette paix va être menacée. C'est là que l'épopée du *Mvet 1* commence...

Commencement : (La généalogie, la présentation des principaux protagonistes et du thème de l'épopée : p. 21-35.)

Un jour, chez les *Oku*, à *Nkobam*, paisible cité de la tribu des *Flammes*, le vénérable vieillard Obame Ndong décide de se donner en pâture aux magiciens de la contrée, dirigés par Minko M'Obiang, afin que ceux-ci fassent de son petit-fils Oveng Ndoumou Obame, un géant, un chef capable de diriger la tribu. Nous assistons à la scène d'opération pour transformer ce dernier en un être suprahumain :

«Ouvre la poitrine du bébé, commanda Obame Ndong Minko M'Obiang cracha la poudre noire imbibée de salive sur la poitrine du nouveau-né. Elle s'ouvrit, laissant voir des poumons frais et un cœur palpitant.

« C'est bien, apprécia Obame Ndong. Maintenant, initie, je fais appel à tout votre savoir. Remplacez tous les organes de cet enfant, à l'exception de ses muscles et de sa peau, par du fer. Oveng Ndoumou Obame, sera un homme double dans un même corps. Homme et fer, il fera appel à l'un ou l'autre de ses doubles selon les circonstances. Oveng Ndoumou Obame sera un géant. Il commandera la tribu des *Flammes*. Il commandera les autres tribus et les autres peuples. Il ne mourra point. Avec ses organes normaux, préparez la poudre magique dont vous imprègnerez ses organes de fer. »

Donc le héros de la tribu des *Flammes* (cette appellation n'est pas fortuite, vu le rôle du feu et de la flamme dans l'art du fer) participe et incarne même, d'une certaine manière, le secret de l'immortalité si jalousement gardé par le peuple d'Engong. Il est presque sur un pied d'égalité avec ce dernier, à une différence près, différence apparemment minime mais capitale : alors que les *Engong* possèdent en eux le secret d'immortalité, Oveng Ndoumou Obame, en cela, dépend des *ancetres-fantiimes* dirigés par son grand-père décédé après que la transformation du petit-fils soit assurée. La dépendance au monde invisible des morts, pour le secret de la vie, n'est-elle pas là, l'essence même de l'être du mortel ? Et c'est cela même qui destine Oveng Ndoumou à la défaite finale vis-à-vis du peuple d'Engemg.

Dès la première dizaine de pages donc, nous est présenté le grand thème de cette symphonie épique : l'immortalité et l'univers du fer. Ce thème entre en pleine exécution au moment où Oveng Ndoumou décrète, en qualité de nouveau chef, sa décision ambitieuse de faire régner la paix dans ce monde, par une méthode, à première vue insolite, mais qui, au fond, suit fidèlement la logique du récit : l'anéantissement total du fer :

«Dorénavant aucune personne dans le pays, à l'exception de votre chef et de ses émissaires, ne doit se servir de tout ce qui est de fer. Toutes les armes, tous les outils, tous les objets composés entièrement ou en partie de fer seront détruits.

Et il continue à l'allure d'un prophète :

«Voulez-vous de la viande? du poisson? Tendez les pièges en liane dans la forêt et des nasses en bambou dans les rivières. J'ai donné l'ordre à la nature de vous prodiguer sans réserve tout ce dont vous avez besoin : le gibier sera abondant comme les feuilles des arbres, les poissons comme les grains de sable. Le manioc, l'igname, l'arachide, le bananier pousseront partout comme de l'herbe sauvage : le pays regorgera de victuailles. Mangez, engraissez-vous, fêtez : nous sommes entrés dans une ère nouvelle.»

Cette mission importante d'anéantir le fer est confiée à Ela Minko M'Obiang, le fils géant du grand magicien Minko M'Obiang que nous avons vu faire l'opération magique tout à l'heure.

«Je te charge, lui dit Oveng Ndoumou, de ramasser et de détruire tout ce qui contient du fer. Prends ce sifflet et ce grelot métalliques. Dès que la ferraille te sera présentée dans un village, siffle. Elle sera happée par le grelot et volatilisée. Les objets du même genre qu'on t'aura cachés subiront infailliblement le même sort, quel que soit l'endroit où ils sont enfouis.»

Ela Minko M'Obiang, heureux et fier de la mission, à la fois ardue et délicate, se met immédiatement à l'exécuter.

La 2^e séquence : (les travaux d'anéantissement du fer et la présentation du 2^e thème, p. 35-43).

«Le fer disparaissait. Le fer se volatilisait. A travers tout le pays, la nouvelle s'était répandue. Plus de sagaies. Plus de cognées. Plus de hoes. Plus de fusils. Plus de fer. La paix...

Nous allons résumer toute la suite du récit retraçant les moments importants qui marquent le déroulement dramatique. En cela, nous essayons de donner une digne attention à la structure du récit que l'on pourrait qualifier de « séquentielle » et à la technique de mise en contraste habilement employée tout au long de l'histoire épique.

A la suite de la première séquence consacrée, comme nous venons de voir, à la présentation des principaux protagonistes et du premier thème, la 2^e séquence commence par décrire le début des travaux des héros des *flammas* à faire régner la paix. Ela Minko M'Obiang continue son exploit sans difficulté, soumettant les tributs de *Milong* (lianes), de *Yenkour* (brouillard) et de *Bilé* (arbres) jusqu'au moment où il subit une défaite humiliante infligée par le Chef des *flammas*, Oveng Ndoumou Obame, va s'assurer l'assistance et le soutien de ses *ancêtres-fantômes* ; il part pour com-

battre cet orgueilleux chef Nkabe. Après avoir libéré Ela Monko, Oveng Ndoumou livre à Nkabe une bataille épouvantable dont ce dernier sort avec une jambe fracassée. Nkabe Mbourou jure de se venger et fait apparaître séance tenante sa fille Eyenga Nkabe dont l'extrême beauté ne manque pas de fasciner Oveng Ndoumou qui décide de l'épouser dès qu'il l'a vue. Nkabe Mbourou parle à sa fille en ces termes : «Va voir Engouang Ondo le Chefguerrier d'Engong : dis-lui qu'Oveng Ndoumou Obame m'a brisé une jambe et que par son arrière grand-père, Evine Etsang, s'il ne me venge pas, c'est qu'il est incapable de devenir époux !» Ainsi s'introduit l'autre héros, Engouang Ondo, immortel, et s'annonce le deuxième thème de cette symphonie épique : la concurrence de deux héros surhumains dans la conquête de la beauté absolue.

La 3^e séquence : (le voyage d'Eyenga Nkabe et le prélude à la lutte p. 44 à 56).

La 3^e séquence qui fait contraste à la précédente, tumultueuse, brodée d'une scène sanglante de combat, décrit le voyage plutôt paisible de la belle Eyenga qui, dans l'intimité de la solitude, se plonge par moments, dans une réflexion sur sa curieuse destinée : elle était charmée, elle aussi, par Oveng Ndoumou, cet ennemi haïssable de son père.

Accueillie à Wor-Zok, la capitale du pays d'Engong, par les héros immortels, Akoma Mba, le Chef, Engouang Ondo, chef de guerriers et son époux désigné et autres, elle est acceptée par l'oracle du boa des ancêtres du peuple Engong. L'oracle n'omit pas d'avertir aussi du danger qui les menace : «le puissant Oveng Ndoumou est déjà en route vers Wor-Zok», en vue de s'emparer de la belle Eyenga Nkabe.

La 4^e séquence : (la bataille, la défaite des héros d'Engong, mariage d'Oveng Ndoumou et d'Eyenga Nkabe fêté à Nkobam, p. 57 à p. 69).

Dans la 4^e séquence, nous assistons de nouveau à la scène violente du combat, mais mille fois plus violente que celle de la 3^e séquence, puisqu'il s'agit de l'épreuve de force entre deux colonnes de héros surhumains : les *flammas* et les *Fers*. Oveng Ndoumou passerait directement à l'attaque si l'apparition de la belle Eyenga Nkabe qui accompagne Engouang Ondo ne le fit pas sursauter d'étonnement de répit pour proposer le dialogue à ses adversaires, mais ceux-ci rejettent catégoriquement son idée : décidément on va se battre. Au bout d'un démêlé fantastique où un camp mobilise toutes les bêtes sauvages et l'autre réplique avec des armes inouïes, le terrible Ntoutoume Mfoulou administre à Ela Minko une gifle violente qui va lui faire perdre la connaissance et même la vie. Revenu lui de la vision de la belle Eyenga, Oveng Ndoumou Obame se décide alors

à intervenir. Il ressuscite Ela Minko et lui dit d'accompagner Nkobam, Eyenga Nkabe qu'il enlève à Engouang Ondo. Fort, de la sécurité de cet objet cher de son amour, il déploie sa pleine force. Il fait surgir une épaisse obscurité, se précipite sur Ze Medang et Obiang Medza, les jeunes guerriers *Engong* inexpérimentés, les ligote, disparaît avec ceux-ci sous le sol, et se retrouve l'instant d'après au milieu de sa maison. C'est là beaucoup de témérité et la chose déplaît extrêmement aux hommes d'*Engong*. Ntoutoume Mfoulou est fou de colère. A Nkobam, cité des *Flammes*, les villageois en joie se préparent à fêter le mariage d'Oveng Ndoumou et d'Eyenga Nkabe.

La 5^e séquence : (le voyage des guerriers *Engong* en quête du pays des *Flammes*, le prélude à la deuxième bataille, p. 70 à p. 83).

A la scène mouvementée succède une scène calme de la quête du pays des *Flammes* entreprise, sans succès, par les héros *Engong*, découragés et démoralisés par le manque de provisions, par la captivité humiliante qu'Oveng a fait subir à leurs deux compagnons. Cette 5^e séquence est rendue impressionnante par le paysage quasi-glacial de contrée du bout du monde où règne Eleng Akena, reine omnisciente qui, étant à la fois une vieille répugnante et une belle jeune flue, ballote Engouang Ondo par ses avatars fantastiques. Et enfin, elle lui révèle l'itinéraire du pays des *Flammes*.

Devant les yeux des trois héros *Engong* enfin parvenus, après tant de peine, au pays des *Flammes*, se déroule la fête du mariage d'Oveng et d'Eyenga Nkabe kidnappée. Le village et même la nature entière sont dans la réjouissance : danse, chants, résonance de tam-tam. C'est comme si l'utopie sans fer promise par Oveng est déjà réalisée définitivement, alors que dans l'ombre, les héros *Engong* se préparent pour le moment propice à l'attaque.

La 6^e séquence : (une nouvelle bataille, une défaite momentanée infligée Oveng, p. 84 à 109).

Une nouvelle bataille entre les *Flammes* et les *Fers* se déclare. La première s'est déroulée au village Meka Mezok d'une tribu voisine des *Engong*, et cette deuxième prendra pour scène le village même des *Flammes*. Cette séquence commence par l'attaque-éclair des *Engong* qui libèrent d'abord Ze Medang et Obiang Medza capturés. Ils découvrent ensuite Eyenga Nkabe qui est aussitôt propulsée dans l'atmosphère et atterrit à *Engong* l'instant d'après.

Pour faire subir une défaite sans retour à cet adversaire le plus redoutable qu'il ait jamais rencontré, Engouang Ondo décide d'utiliser les plus grands moyens. Cette scène remarquable serait une première apogée de ce long récit épique du fer, et constituerait également un des paroxysmes du jeu scénique du *Mbomo-Mvet*, qui s'identifie

entièrement au héros qu'il joue ; ou, plus exactement, c'est le héros épique qui recourt à l'art même du poète du *Mvet* ; ici, l'art du fer, le héros du fer et l'art du *Mvet* se fondent en unité pour marquer le mouvement privilégié de l'épopée :

«Engouang Ondo se frappa la poitrine, en sortit un gros marteau de fer qu'il remit à Ntoutoume Mfoulou, l'impérieux, et lui dit (*on se rappelle que ce dernier est de la lignée des Marteaux, tandis qu'Engouang Ondo est de celle des Fers*) : «Dès que j'aurai enlacé Oveng Ndoumou Obame dans mes bras robustes (*le Fer s'empare de la Flamme !*), donne de toute ta vigueur trois grands coups de marteau sur mon crâne. Nous verrons ensuite ce que la vie nous réserve. Il bondit, saisit Oveng Ndoumou Obame à bras-le-corps, le serra puissamment contre sa poitrine et s'arc-bouta. A ce moment Ntoutoume Mfoulou fondit en trombe sur lui et... Panf ! Au premier coup de marteau une énorme bosse s'imprime sur la tête d'Engouang Ondo. Panf ! la bosse s'immergea dans la crâne. Panf ! elle réapparut et explosa, cédant la place à une immense huppe de plume d'oiseaux de toutes teintes et de toutes grandeurs. A ses pieds on voyait attachés d'innombrables grelots métalliques.» (*C'est cela même le costume du Mbomo-Mvet.*) Engouang Ondo exécuta une danse frénétique. Les plumes vibraient, les grelots tintinnabulaient. Soudain, il envoya sur la figure de son adversaire un étourdissant coup de tête. Aveuglé par les plumes, Oveng Ndoumou Obame ne vit plus ce qui se passa l'instant d'après.»

Par sa puissance magique, Engouang Ondo projette son adversaire à *Engong* où ce dernier est fait prisonnier.

Cette défaite n'est pourtant pas définitive pour Oveng Ndoumou. Sur l'ordre d'Akoma Mba, il est jeté dans la Mare Magique, la mare d'où personne n'est jamais ressorti après y avoir été plongé : mais il n'y restera pas. Grâce à une énorme tortue qu'il fait sortir de sa poitrine, il se retrouve l'instant d'après à la tribu des *Flammes* où il trouve Ntoutoume Mfoulou et Angone Zok fort occupés à détruire son village. Un nouveau combat s'engage. Mais, cette fois-ci, Oveng Ndoumou est obligé de mener une bataille en retraite.

La 7^e séquence : (le voyage d'Oveng Ndoumou au pays des fantômes : interlude p. 102 A p. 113).

Avec l'arrivée d'Engouang Ondo qui l'a poursuivi immédiatement, Oveng Ndoumou comprit que le vent a tourné, et décida de descendre au pays des fantômes pour solliciter leur assistance. Après la scène de carnage à feu et à sang, le *Mbomo-Mvet* décrit le dialogue entre Oveng et son grand-père, chef des fantômes ; nous entendons leurs voix résonner dans le silence de la pénombre du pays des fantômes... Oveng Ndoumou revient puissant et assuré du soutien de son

grand-père Obame Ndong qui lui promet de l'aider à détruire ses ennemis grâce à la participation des autres fantômes.

La 8^e séquence : (la première épreuve de force, une défaite momentanée d'Engouang, la défaite et la capture d'Oveng, p. 113 à p. 137).

Le prochain combat, dans la 8^e séquence, aura lieu dans la montagne, Oveng Ndoumou Obame siège au fond d'une grotte pour diriger le combat désormais défensif afin de préserver la vie de la tribu des *Flammes* déjà très réduite après la décimation atroce faite par Ntoutoume Mfoulou, le *Marteau* et Angone Zok, le *Roc*.

Nous remarquons que cette bataille la plus intense et la plus fantastique se déroule, contrairement à ce qui s'est passé jusqu'à maintenant, dans un espace fertile qui, de cette fermeture même accumule de l'énergie, pour ainsi dire, implosive. Le *Mbonto-Mvet* prépare et anticipe, avec un art dramatique admirable, la finale. Remarquons également que, c'est l'apogée de l'ensemble de l'épopée, cette séquence nous fait voir le déroulement se précipiter à une cadence vertigineuse.

C'est avec beaucoup d'ingéniosité que les héros immortels arrivent enfin à se libérer de ces forces occultes qu'Oveng Ndoumou, assisté par son ancêtre fantôme, a mobilisées. Avec l'attaque vigoureuse d'Engouang Ondo, on faillit croire qu'Oveng allait se perdre définitivement ; mais alors, avec un retour inattendu du rapport de forces, ce dernier le domina, le ligota, le transporta directement au pays des Fantômes, fief du protecteur des mortels, Engouang Ondo subit donc le même malheur qu'il a lui-même infligé tout à l'heure à son adversaire. Là-bas les fantômes s'apprêtent déjà à dévorer le fils d'*Engong*, mais ce dernier fait éclater, recourant à son pouvoir magique, les liens qui l'attachaient et se libère. De nouveau, le rapport de forces se renverse, car Engouang Ondo va arracher le secret d'Oveng aux fantômes à l'aide d'un chantage redoutable pour ceux-ci : il les menace de les faire revenir à la vie d'ici-bas, pleine de tracas, luttes, tueries, bref, cet enfer de l'existence duquel ils se sont enfin libérés en obtenant la résidence paisible au pays des Fantômes. Engouang Ondo, immortel, sait pointer dans le vif, la faiblesse vitale des morts... Devant cette menace, les fantômes se sentent obligés de lui livrer le secret de la puissance d'Oveng, à condition toutefois qu'il laisse la vie sauve aux rescapés de la tribu des *Flammes* et à leur chef Oveng Ndoumou : les morts n'auront plus leur raison d'être sans leur descendance vivante. Ils divulguent le secret à Engouang en ces termes :

«C'est simple. Oveng Ndoumou Obame est un homme double. Il est fer et homme. Il te suffira de détruire son premier double qui détient sa puissance et il redeviendra un homme normal,

suffisamment fort pour diriger sans calamité la tribu des *Flammes*. Pour détruire son double en fer, voici ce que tu feras tu prendras dans la mare limpide qui se trouve dans sa case un grelot et un sifflet métalliques sur deux tambours magiques...

Ainsi la défaite définitive pour Oveng Ndoumou devient inévitable.

La 9^e séquence: (Le dénouement p. 137 à la fin).

La 9^e et dernière séquence est le dénouement final qui clôt cette longue épopée dans l'espérance du bonheur et de la paix retrouvée.

Le conseil des notables du pays des immortels, présidé par Akoma Mba condamne Oveng Ndoumou à mort. Mais Engouang Ondo, qui gardait de la première rencontre une sympathie discrète vis-à-vis d'Oveng, ce chef intrépide mais fidèle à sa conviction, s'oppose à cette décision : soucieux de tenir la parole donnée aux fantômes il développe une longue argumentation pour demander de libérer Oveng Ndoumou et va jusqu'à proposer qu'on lui donne sa sœur Mengue M'Ondo en mariage. On passe ensuite la parole au prisonnier. Celui-ci explique, sur le ton digne et pathétique d'un homme qui a pris enfin conscience de la nature mortelle de lui-même et de son peuple, que c'était par souci de faire régner la paix qu'il a entrepris de détruire tout le métal.

Après l'audience de l'argumentation d'Engouang Ondo et le discours pathétique d'Oveng Ndoumou, les Anciens finissent par revenir sur leur décision. On célébra avec une grande joie, le double mariage d'Engouang Ondo et d'Eyenga Nkabe d'une part, puis d'Oveng Ndoumou et de Mengue M'Ondo d'autre part. Le lendemain matin, sous les yeux admiratifs des hommes d'*Engong* Oveng Ndoumou et sa femme partiront dans le nuage et feront chemin vers la tribu des *Flammes*.

Ainsi se termine cette épopée orale du *Mvet* que l'art du fer a inspirée au génie poétique du *Mbomo-Mvet*. Le *Mvet* est donc, en son génie propre, cette autre chouette de Minerve, qui s'envole quand la nuit couvre le monde de son voile ténébreux.

CONCLUSION

Mais comment conclure une approche qui n'est guère qu'une introduction à un univers en pleine mutation? Nous venons en effet de parcourir un cercle dans l'univers du fer bantou en partant du paysage ou du cadre matériel pour atteindre l'expression littéraire sublimée qui puise son inspiration dans la source même de l'activité matérielle du fer. Le cercle se boucle, mais pourtant il n'est pas entièrement clos. Au contraire,

cette étude n'est qu'un premier pas qui appelle d'autres études pour combler les lacunes (particulièrement dans la perspective historique et sur les détails techniques), en vue des éclairages nouveaux. Pour ce qui concerne la sphère d'expression par exemple, du côté de la littérature orale raffinée et conservée par les spécialistes, *BebomO-Mvet*, qui font, pour ainsi dire, irruption dans la vie quotidienne pour nous faire introduire au domaine du merveilleux, du fantastique, il y a des expressions plus intimes, plus proches de la vie quotidienne de tout le monde. L'activité du fer a inspiré aussi les proverbes, les dictons et les chants de travail de la forge, qui rythment, qui donnent des accents variés, et qui exaltent la vie quotidienne, d'une manière plus discrète sans doute, mais plus sûre aussi.

Nous constatons donc en guise de conclusion, que notre recherche reste toujours ouverte.

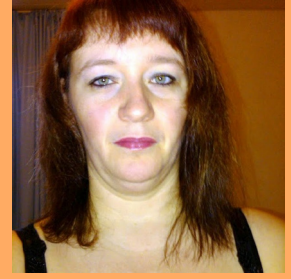
Quand nous nous sommes mis à cette étude sur l'univers du fer chez les Bantu, on a décidé

sans nous en douter de suivre une méthode ou un itinéraire qui ont été tracés par Mauss. Pour Mauss, chez l'homme, ce qui est le plus spirituel est en même temps ce qui est le plus physique et matériel : telle la musique, expression spirituelle par excellence qui exerce un effet littéralement physique sur le corps. Pour saisir cette totalité inséparable, Mauss indique une méthode : de partir de ce qui est le plus matériel pour atteindre ce qui est le plus spirituel. C'est là justement le trajet que nous envisagions. Nous sommes donc partis du soubassement matériel de la technique de la transformation du fer, et ensuite de cette activité elle-même pour atteindre enfin l'expression littéraire inspirée par cette activité. Cette étude nous permettra, nous l'espérons, de faire un pas en avant pour la saisie du sens du monde bantu. Dans la plénitude de ce sens, moyennant cet itinéraire, nous entendons la voix du monde à travers ce peuple, la voix du peuple de ce monde, pour ce monde ou il vit.



Croisette de cuivre (Katanga)
© DR

Art sculptural de l'Afrique bantou



par Marie-Louise BASTIN

Résumé

Les arts *bantu* : ce sont des arts «situés», liés à des systèmes qui eux-mêmes touchent à la fois le social, l'économique, le politique et le religieux. Ces arts sont ainsi l'expression de sociétés traditionnelles où l'autorité est entre les mains des Anciens. Ils sont aussi des produits de cour où existent des confréries de sculpteurs professionnels. Et les styles sont innombrables : styles *fang*, styles *kota*, styles de la rivière *Ogooué*, styles *lega*; les arts de cour, Grassland camerounais, *kongo*, *tshokwe*, *kuba*, *luba*, etc. Ces chefs-d'œuvre bantou font désormais partie du patrimoine et du musée imaginaire de l'humanité.

The Sculptural Art of Bantu Africa:

Bantu arts are «situated» arts linked to systems which themselves deal with the social, economic, political and religious spheres. The former are thus the expression of traditional societies where authority is held by the Ancients. They are also products of the court which contains confraternities of professional sculptors. Styles are also innumerable and include those of the *Fang*, the *Kota*, that of the River *Ogooué*, the *Lega*; court arts, the Cameroonian Grassland, the *Kongo*, *Tshokwe*, *Kuba*, *Luba*, etc. These Bantu masterpieces are now part of humanity's «imaginary museum».

Arte escultórica da África Bantu:

As artes *bantu* : são artes «situadas», vinculadas a sistemas que, por sua vez, se relacionam com o social, o económico, o político e o religioso. Estas artes são assim a expressão de sociedades tradicionais em que a autoridade é detida pelos Anciãos. São também produtos de cortes em que existem confrarias de escultores profissionais. Os estilos são inúmeros : estilos *fang*, estilos *kota*, estilos do rio *Ogooué*, estilos *lega* ; as artes de corte, Grassland dos Camarões, *kongo*, *tshokwe*, *kuba*, *luba*, etc. Estas obras-primas bantou são agora parte integrante do património e do museu imaginário da humanidade.

Arte escultórico del Africa bantú :

Las artes *bantúes* : son artes « localizadas », vinculadas a sistemas que, por su parte, están relacionados a la vez con lo social, lo económico, lo político y lo religioso. Estas artes son pues la expresión de sociedades tradicionales en las que la autoridad esta en manos de los ancianos. Son también productos de corte con corporaciones de escultores profesionales. Hay innumerables estilos : estilos *fang*, estilos *kota*, estilos del río *Ogooué*, estilos *lega* ; las artes artesanas, Grasslandia camerunesa, *kongo*, *tshokwe*, *kuba*, *luba*, etc. Desde ya, estas obras maestras bantfies forman parte del patrimonio y del museo imaginario de la humanidad.

Dans l'article très circonstancié, paru ici même en 1984, de Théophile Obenga, l'auteur rappelle et justifie que les concepts «beau», «bon», «vrai» ne sont pas différenciés dans les langues bantu; sans doute parce que tout vise à l'«efficacité» dans les domaines culturel, religieux et artistique — et que cette notion englobe en une totale harmonie les catégories classiques précitées. Par contre le «laid» est isolé et stigmatisé, tout autant que l'«anormal». Pourtant, il existe chez les Tshokwe (Angola, Zaïre), dans le domaine esthétique, le terme *utotombo*, signifiant «bien fait», «exécuté avec application, amour» et désignant une œuvre à la fois belle et efficace : un masque, une statuette, un siège, une tabatière, etc. — de facture bien venue, parfois un chef-d'œuvre. Le Bantu est ainsi sensible à l'élégance ou à l'interprétation plastique d'une forme et de sa décoration.

L'art de ces régions africaines répond à de multiples desseins. Il en est de purement utilitaire ou attaché aux croyances ; d'autres qui relèvent de la pompe ou de l'apparat. Aussi, constatons-nous des arts de sociétés traditionnelles acéphales et ceux produits par l'art de cour, destiné à un chef ou un roi et à ses notables. Pour la réalisation de ces objets, il est évident qu'il a fallu l'existence d'une confrérie de sculpteurs professionnels, patronnés par un mécénat. Les modes d'expressions de ces différents types de société sont innombrables, riches et variés. Avec regret, nous ne pouvons parler que de quelques-unes d'entre elles.

ARTS DE SOCIÉTÉS ACÉPHALES

L'autorité est entre les mains des Anciens : chefs de famille

ou de clan dont on reconnaît la personne, auréolée de sagesse et à qui on obéit avec respect, sans discussion. La tradition qui les entoure peut remonter à un temps mythique, le plus souvent historique, prenant naissance dans les droits des premiers occupants du sol ou aussi après une invasion du territoire ; par une avance soudaine, due à la guerre; parfois progressive, résultat de lentes infiltrations. Ceci peut expliquer la mosaïque de styles traditionnels, nettement différenciés, qui se conforment à l'image mentale dans la plastique de chacun de ces nombreux peuples du Cameroun, Gabon, Zaïre, Angola, etc. Le sculpteur y est souvent un artisan adroit, qui sait contenter sa clientèle et à qui on s'adresse pour obtenir un objet d'usage journalier ou religieux ; il arrive qu'il ait l'étoffe d'un créateur et même s'il observe les règles sculpturales traditionnelles son groupe, il est capable d'innover selon son inspiration et se faire suivre et approuver par la communauté. Alors l'artiste est à l'origine d'une mutation qui peut faire école. L'on constate qu'il est rare, pour les bois africains, qu'on puisse remonter plus loin qu'au XVIII^e siècle, à cause du milieu tropical où ils sont conservés : obstacle à une étude diachronique à long terme. Les autochtones remédient à leur détérioration en les gardant, emballés, au-dessus de la fumée des feux ou dans des endroits abrités et surveillés ; en leur faisant des onctions rituelles qui non seulement ont un but de propitiation mais qui leur permettent aussi de traverser le temps sans trop de dommage. Certaines œuvres montrent des réparations réalisées avec ingéniosité : elles signalent ainsi le prix qu'elles représentaient pour leurs propriétaires et le soin émouvant qu'on leur accordait, parce que c'était un objet dédié aux an-

cêtres, aux esprits tutélaires ou utilisé par des confréries initiatiques.

Styles Fang

Louis Perrois (1972) a consacré une thèse à la statuaire Fang, du Cameroun, de Guinée et du Gabon. Il y distingue les proportions longiformes, équiformes et bréviformes. Les deux extrêmes correspondent respectivement à l'art des groupes Ntumu du Nord et Betsi du Sud. Cette statuaire se compose en majeure partie de sommets de reliquaires *bye-ri*, toujours anthropomorphes, gardiens des ossements des ancêtres. Les figures masculines ou féminines se dressent dans une attitude légèrement assise. Elles portent parfois dans les mains des accessoires (coupe, corne à «médicaments», siffler, bâton, couteau), destinés à éloigner les profanes, même à «tuer» magiquement celui qui oserait les toucher sans en avoir le droit. Ces sculptures se distinguent par un relatif réalisme : la musculature de la poitrine, des bras et des jambes est indiquée. Par contre, le visage, au grand front bombé, se prolonge vers le bas par des joues généralement concaves; ce qui correspond à une vision empreinte de schématisme et à l'aspect des masques des sociétés coutumières de ce peuple, tant admirés par Modigliani. Les yeux sont soit ronds, fréquemment incrustés de métal, soit baissés, avec la paupière supérieure en demi-cercle, soit en «grain de café». Le nez est plutôt petit. La bouche, en règle générale linéaire, se localise à l'extrémité du plan concave des joues. La majorité des coiffures a l'aspect d'un casque à une, deux ou trois crêtes, qui stylisent les variantes de l'arrangement des cheveux *nla mvama* des anciens Fang, orné de cauris, de boutons blancs, de verroterie et de chaînettes métalliques. Les mains et les pieds sont som-



1FANG Gabon, Sommet de reliquaire. Coll. Merton Simpson, New York. - 48,3 cm (photo Ken Cohen).

mairement sculptés. Le visage et le corps portent parfois la représentation de tatouages. La patine des belles œuvres Fang est riche et luisante, résultat de leur rôle rituel qui leur donne

un caractère envoûtant, surtout s'il y a incrustation de métal ou décoration de perles. La forme concave ou «concave en cœur» des visages se retrouve notamment dans les œuvres des Kota,

Mbete, Tsogho, Kwele (du Gabon), Lega, Lengola, Mbole, Boa (de la forêt équatoriale du Zaïre) : ce qui a donné naissance à l'hypothèse de Henri Lavachery (1954) et son clas-

sement en «styles concaves» et «styles convexes» de l'art africain, se justifiant surtout pour celui des Bantu.

Styles Kota

Les Kota occupent leur région gabonaise depuis le XVIII^e siècle. Il y a les Kota du nord, auxquels appartiennent les Mahongwe, et les Kota du sud, parmi lesquels les Obamba sont les plus connus. A cette différenciation ethnique correspond une expression stylistique. Les Mahongwe possèdent des sculptures recouvertes de lamelles métalliques et appelées notamment «en forme de tête de serpent naja». Les Obamba ont des figures à plaques de cuivre agrafées, surmontées d'un croissant et entourées de parties latérales. Comme chez les Fang, ce sont des sommets de reliquaires ancestraux, qui contiennent les crânes et les os de chefs de lignage décédés. C'est un rare exemple de sculpture anthropomorphe bidimensionnelle. L'âme de bois est entièrement monoxyle, taillée sous la forme d'une planche, recouverte de cuivre, sur laquelle se détachent certains détails physiologiques en relief : yeux, nez, front (convexe dans certains cas). Le cuivre est d'origine autochtone mais aussi européenne, provenant de chaudrons appelés «nep-tunes», article de traite très ancien puisque les Portugais découvrirent la côte du Gabon au XVI^e siècle. Le métal n'est pas seulement décoratif (comme par exemple sur des œuvres Fang), mais le placage recouvre entièrement l'œuvre et devient pour elle essentiel, le bois se réduisant au rôle de support. Le cuivre, dont on entretenait l'éclat avec du sable de rivière, était utilisé pour effrayer les importuns et maintenir le profane à distance. Ces figures sont une reconstitution abstraite du visage, selon un schéma précis et tout à fait surréaliste. La figure gardienne du Nord se nomme *bwete*. Le vi-



2 KOTA. Gabon. Style du Sud. Coll. Alain de Monbrison, Paris. - H. 77 cm.

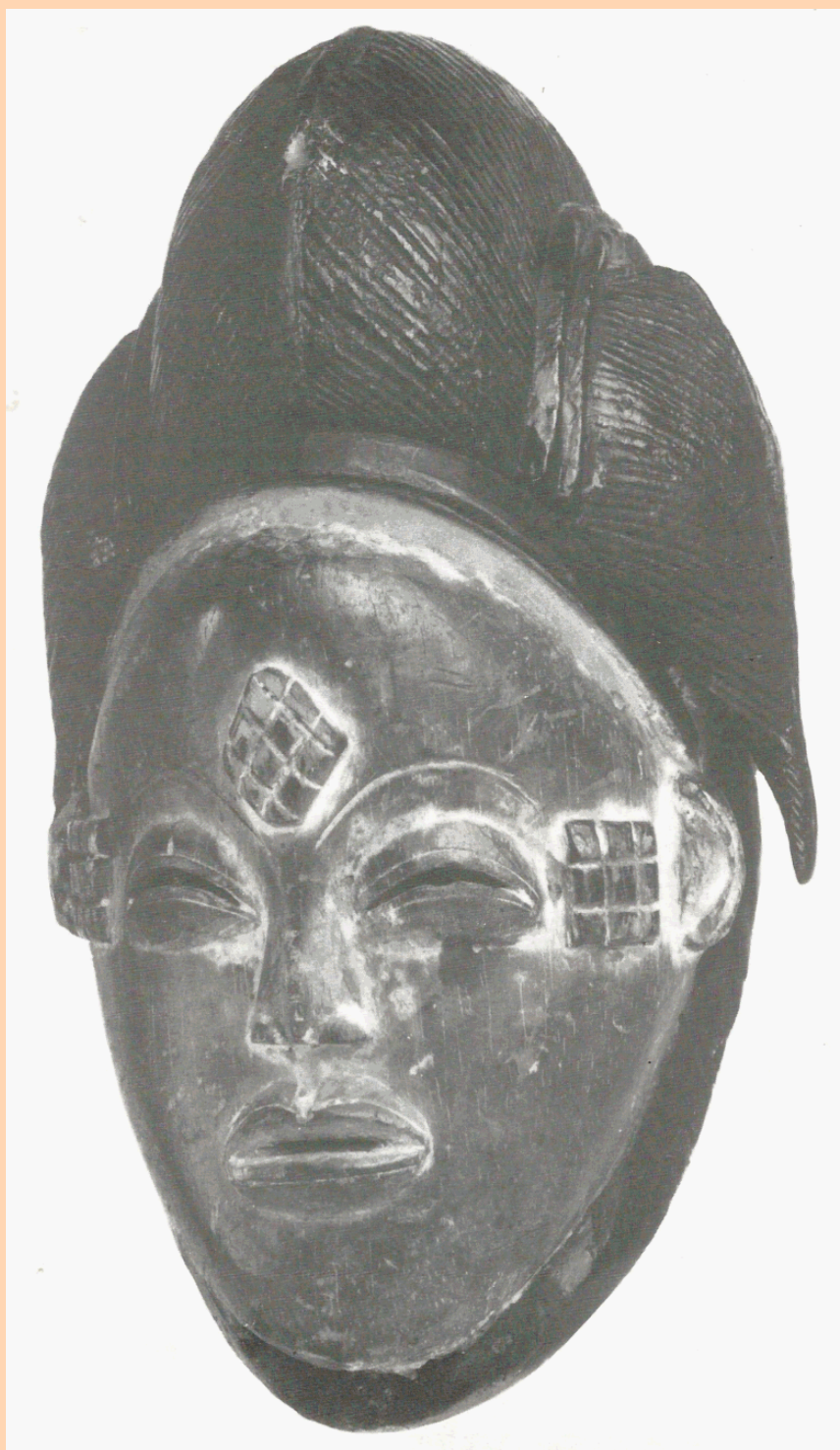
sage, soit plat, soit légèrement concave, est divisé en deux par une bande métallique verticale, de part et d'autre de laquelle sont disposées de fines lamelles horizontales se joignant l'une à l'autre avec précision. Les yeux sont toujours hémisphériques. Une saillie

mince triangulaire constitue le nez. A remarquer l'absence de bouche. Le dos du *bwete* est plaqué de métal, orné de motifs géométriques repoussés ou piquetés. Certains visages sont arrondis au sommet alors que d'autres se découpent en ogive. Le nom *mbulu ngulu* désigne la

figure gardienne du Sud. Les visages, concaves ou convexes, plaqués de cuivre, sont traversés généralement par une croix. Surmontés d'un croissant, les parties latérales s'ornent de petits pendants. Dans le Sud, on voit des figures bifaces : parfois l'une concave et l'autre convexe. De nombreux styles intermédiaires se distinguent légèrement des deux principaux. Si le schéma plastique de ces œuvres gabonaises paraît à première vue immuable, elles montrent pourtant une variation infinie dans les éléments et dans les détails qui se combinent toujours de façon nouvelle. Parmi les sculptures africaines elles furent très appréciées par Picasso, Braque ou Juan Gris par leur apport d'une conception étonnamment stylisée de l'être humain.

L'art de la rivière Ogowé

A l'est des Fang et à l'ouest des Kota vivent plusieurs peuples aux langues apparentées, célèbres pour leurs masques blancs. C'est un curieux lieu commun de voir dans leurs traits caractéristiques une expression extrême-orientale, les rendant comparables aux masques «No» des Japonais. Pourtant cette stylisation plastique est autochtone et à attribuer aux Punu, Lumbu et M'Pongwe, riverains de l'Ogowé. Leurs formes sont franchement convexes et de facture naturaliste, avec de subtiles nuances dans le rendu des détails du visage, évoquant une personnalité féminine voluptueuse. La face ovale comporte un front bombé et des pommettes accusées. Les paupières, mi-closes, en relief, bordent une fente en croissant, légèrement bridée. De gracieux sourcils argues surmontent les yeux. Le nez est modelé avec des ailes palpitantes. Les lèvres sont pulpeuses, les oreilles montrent souvent des éléments anatomiques. Un tatouage losangé, assemblant des rangées de petits carrés (9



3 PUNU. Gabon. Masque féminin. CO11. Jean-Pierre et Annie Jernander, Bruxelles. — H. 31 cm.

à 16), orne la région frontale et parfois temporale. La coiffure, toujours importante, se compose de coques striées; savant arrangement des cheveux qui est le plus souvent trilobé. Les trois couleurs fondamentales africaines rehaussent ces œuvres : visage blanc, lèvres et tatouages rouges, coiffure noire. A l'occasion le danseur monte sur des échasses, bran-

dissant un fouet il personnifie une femme défunte revenue du pays des morts. Dans la statuaire de ces peuples (qui possèdent également des sommets de reliquaire), la physionomie est traduite approximativement de la même manière que sur les masques. C'est un art de haut raffinement dans la conception sculpturale.

L'art des Lega

A l'orée de la Grande forêt, au Maniema (Zaïre), vivent les Lega, bien étudiés par Daniel Biebuyck (1973). Cette société, obéissant aux aînés des patriciens, possède une philosophie morale élevée qui s'exprime par l'intermédiaire de l'association *bwami*, comportant de multiples grades hiérarchiques. A l'intérieur des plus hauts, on y remarque des femmes, ayant dépassé la ménopause et devenues sexuellement intouchables. L'homme doit subir une purification s'il séduit une initiée. Le *bwami* donne lieu à des créations artistiques exceptionnelles, liées à l'enseignement, dans le domaine littéraire (proverbes, axiomes), de la danse, de la musique et de la sculpture. Celle-ci comporte des objets en bois ou en ivoire, plus rarement en résine, stéatite et argile. Ce sont des masques et des statuettes auxquels se réfèrent des proverbes et aphorismes, signification plus ou moins symbolique. En bois, les Lega possèdent quelques masques faciaux, mais la plupart sont plus petits qu'un visage et sont exhibés soit au sommet de la tête ou à l'arrière de celle-ci, soit sur les tempes, bras ou genoux. Les masques en ivoire ne sont jamais portés sur le corps. Au cours du rituel, on les expose sur une claie dressée, où ils font en général allusion à la mort et à la sorcellerie qui en est la cause. L'ensemble peut évoquer une multitude de gens, décédés à la guerre ou ayant péri dans un village maudit où plusieurs meurtres ont eu lieu. Plastiquement, le masque Lega est concave, en forme de cœur, à partir des arcades sourcilières. Les traits physiologiques sont très épurés : yeux « en grain de café », nez mince, bouche en fente (habituellement jamais d'oreilles). La matière ligneuse est généralement rehaussée de kaolin. L'ivoire présente une grande variété de patines,

qui vont de la couleur du miel jusqu'à un rouge intense, plein de densité et profondeur. Ces œuvres d'art s'imposent par leur grande économie dans l'expression et une stricte obéissance des lois stylistiques sévères. Ces qualités de caractère ascétique commandent également la manière de tailler les figurines en bois et en ivoire. On les voit avec les bras le long du corps ou levés vers le ciel. D'autres composées de têtes « janus » ou à plusieurs visages, symbolisant la sagesse, la perspicacité et l'équité des membres du grade supérieur. De petites figurines d'aspect phallique sont portées à la ceinture des femmes initiées et indiquent leur statut viril et leur inviolabilité. Parmi les autres objets ayant un rôle signifiant on trouve des cuillères en ivoire ou en os, dont le manche suggère parfois la forme d'un corps humain très stylisé. Un sens mystique est attaché à toutes ces œuvres par le fait qu'à la mort d'un initié de haut rang, elles sont placées sur sa tombe, sous la surveillance d'un gardien, jusqu'à la nomination du successeur de l'ancien propriétaire. L'objet rituel est ainsi un lien entre le défunt et le vivant. Les Lega, s'ils apprécient sans doute la valeur esthétique des masques ou statuettes n'en parlent toutefois jamais, car, écrit Daniel Biebuyck, pour eux, tous ces paraphernalia intervenant au cours des initiations du *bwami* ont exclusivement une valeur symbolique et didactique : ils sont tous bons et beaux. Les ivoires sont pourtant colorés et polis. La patine s'obtient en frottant les œuvres avec de l'huile de ricin parfois mélangée avec de la poudre rouge ; elles sont ensuite polies jusqu'à devenir brillantes à l'aide de feuilles rugueuses ; et après cela parfumées. Ce procédé s'appelle *kubongia* : ce qui veut dire mener l'harmonie, à l'unisson. Le code esthétique des Lega recherche le satiné de la

surface, la luminosité et la petitesse de l'objet et par-dessus tout la simplicité des formes, habituellement dépouillées de toute ornementation excessive. Le sentiment de sérénité qui se dégage de l'art des Lega traduit l'extraordinaire élévation de la pensée de ce peuple.

ARTS DE COUR

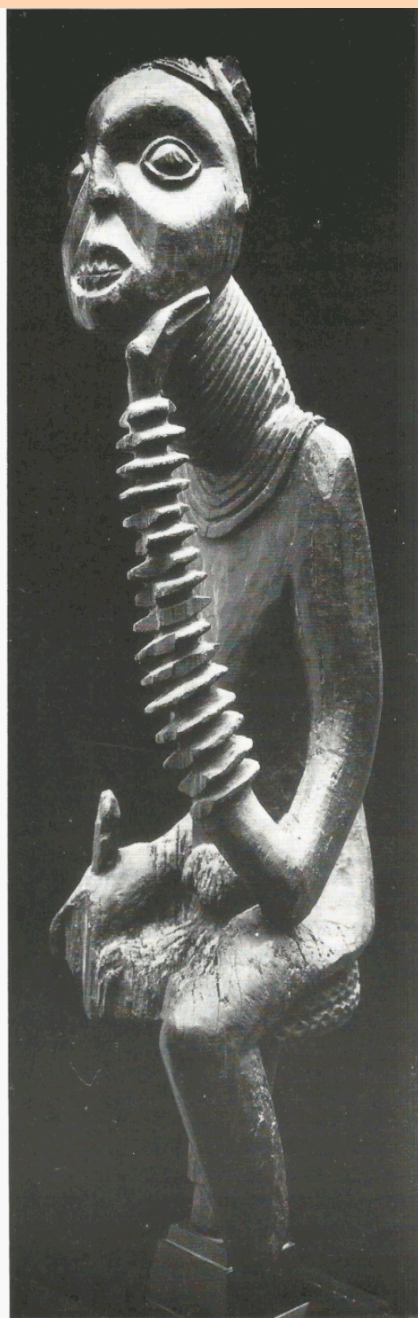
Tous les peuples à régime d'autorité royale ou cheffale possèdent bien entendu également un art s'adressant à l'ensemble de la communauté, constitué d'objets ayant une fonction dans la vie de tous les jours, soit utilitaires, soit rituels ; par exemple, certaines pipes ou cannes, commandées à un bon artisan ou sculptées par le propriétaire lui-même, pour son plaisir personnel. Il est rare qu'un Bantu ne sache pas sculpter le bois. Il en apprend la manière dans les écoles de brousse, connues de nombreux groupes ethniques, ayant pour occasion le rite de circoncision, qui, anciennement coïncidait avec l'âge de l'adolescence. Chez les Yaka (Zaïre, Angola), les jeunes initiés sculptent certains masques et les rehaussent de couleurs. C'est à qui montrera dans ce travail le plus d'imagination pour impressionner leurs parents qui les verront danser lors de la fête de clôture du rituel. Les bois utilisés sont assez tendres. Mais, plus tard, en possession d'une technique, ils pourront s'attaquer des matières plus denses. Ainsi un jeune homme peut se sentir une vocation de sculpteur — ce qui s'est vérifié chez plusieurs peuples. Il s'adressera alors à un maître pour faire auprès de lui son apprentissage. Mais ordinairement le métier s'hérite de père en fils ou d'oncle à neveu. Les objets rituels sont souvent fabriqués par le prêtre-magicien lui-même, ou un parent de la personne qui est venue le consulter. Mais il arrive pourtant que l'on s'adresse pour leur exécution à un sculpteur

professionnel ; ce qui explique la beauté de certaines œuvres de ce domaine. Toutefois le sculpteur ne joue qu'un rôle d'exécutant, en suivant les indications du spécialiste. Il incombe à celui-ci ensuite de consacrer l'objet, à le charger de divers ingrédients pour en assurer l'effet souhaité.

A la cour d'un roi ou d'un chef œuvrent des hommes de métier pour créer, autour de lui, de la beauté dans toutes les disciplines artistiques. La sculpture y est un terrain de choix pour l'éclosion d'œuvres notables ou raffinées et qui donnent souvent lieu à des chefs-d'œuvre. Statues du souverain, de ses épouses, objets de prestige. Il y a émulation auprès des notables ; parfois rivalité entre chefs : à qui possèdera l'objet le plus beau. Le souverain peut faire des cadeaux à ses pairs, à des personnalités de sa cour. Tout ceci explique le zèle avec lequel travaillent les sculpteurs et l'amour-propre mis dans leurs créations. Différentes expressions se remarquent par endroit dans la tradition plastique. Elles correspondent à des styles régionaux ; mais surtout dans l'art de cour, font état de la personnalité des artistes. Si malheureusement pour nous ces œuvres restent anonymes, on peut pourtant parfois déceler parmi elles la main d'un même maître qui devait avoir assez de renom pour obtenir des commandes, à l'occasion les plus variées, comme l'ont été celles faites au «maître de Buli» (statuettes, trônes à cariatide, porteuses de coupe, appuis-tête), identifié en 1946 par Frans M. Olbrechts. A l'exemple de cet auteur, de semblables rapprochements peuvent être réalisés afin de permettre l'identification, par une méthode morphologique comparative, de l'œuvre d'artistes appréciés vraisemblablement par l'aristocratie de toute une cour.

Les arts des chefferies du «Grassland» camerounais

Cette région est notamment habitée par les Bangwa et Bamileke, organisés en chefferies indépendantes, et les Bamum,



4 BANGWA. Cameroun. Statue de chef.
Collection privée. - H. 83 cm.

islamisés, ayant à leur tête un Sultan, depuis la fin du XIX^e siècle. Si, dans leur patrimoine artistique, ces peuples montrent chacun une originalité qui leur est propre, il existe sur ces vastes plateaux une expression plastique commune que l'on peut taxer d'«expressionniste». Les formes se gonflent, se dis-

tordent. Il y a tentative de traduire le mouvement par des membres qui s'allongent démesurément, parfois par de l'asymétrie. Les physionomies sont empreintes de dynamisme, rendu par un équilibre outrancier des masses qui se combinent pourtant dans une belle construction architectonique. D'extraordinaires combinaisons assemblent l'être humain au règne animal, choisi pour son symbolisme.

Le trône du Sultan Ngoya est conservé au Musée d'Ethnographie de Berlin, depuis 1908. C'est une imposante sculpture recouverte de perles multicolores. Seuls les chefs et certains notables ont droit à des sièges ornés de représentations anthropomorphes ou zoomorphes. Les membres des sociétés coutumières, par contre, doivent se limiter à des décorations géométriques. Les Bamum possèdent également des statues-portraits. Mais ce sont celles des Bamileke et des Bangwa qui sont surtout renommées. Ces figures ancestrales sont, chez les Bamileke, conservées sous un auvent de la façade du palais. A son avènement le chef fait exécuter son effigie et celle de la mère de sa première fille. Ces portraits le représentent en chef vainqueur ou buvant et sa femme allaitant souvent son enfant. Chez les Bangwa, les statues commémoratives sont annuellement sorties du sanctuaire palatial pour apporter la fertilité et le bien-être à la communauté, et à ce moment, pour mériter leur faveur, on sacrifie un bœuf blanc. Elles sont montrées ordinairement assises sur un tabouret. Le couvre-chef royal, à lobes latéraux, tressé en fibre de plantain, coloré de blanc, indigo et rouge, surmonte la tête. Des colliers et des bracelets, représentant les originaux en belles grosses perles jaunes et en ivoire, sont sculptés pour montrer l'importance et la richesse du personnage.

Parmi les objets de prestige il y a le chasse-mouches à manche décoré de perlage coloré ; le hanap en corne de buffle ornée sur toute sa surface — parfois exécuté en bois à l'image fidèle du modèle de corne. Mais surtout le souverain et l'aristocratie utilisent les pipes en argile et en métal (bronze, cuivre, étain, fer, aluminium). La hauteur des fourneaux varie de 3 à 50 centimètres. Elle est un indice du niveau social. La longueur des tuyaux peut atteindre deux mètres. Un serviteur sera alors nécessaire pour tenir la pipe. Les chefs offrent des pipes à leurs pairs, des notables, des épouses en signe d'amitié, reconnaissance de services rendus, témoignage de sympathie. Les pipes précieuses sont gardées au trésor de la chefferie et servent cérémoniellement en certaines occasions. Si une pipe était cassée, la peine de mort punissait anciennement le maladroit.

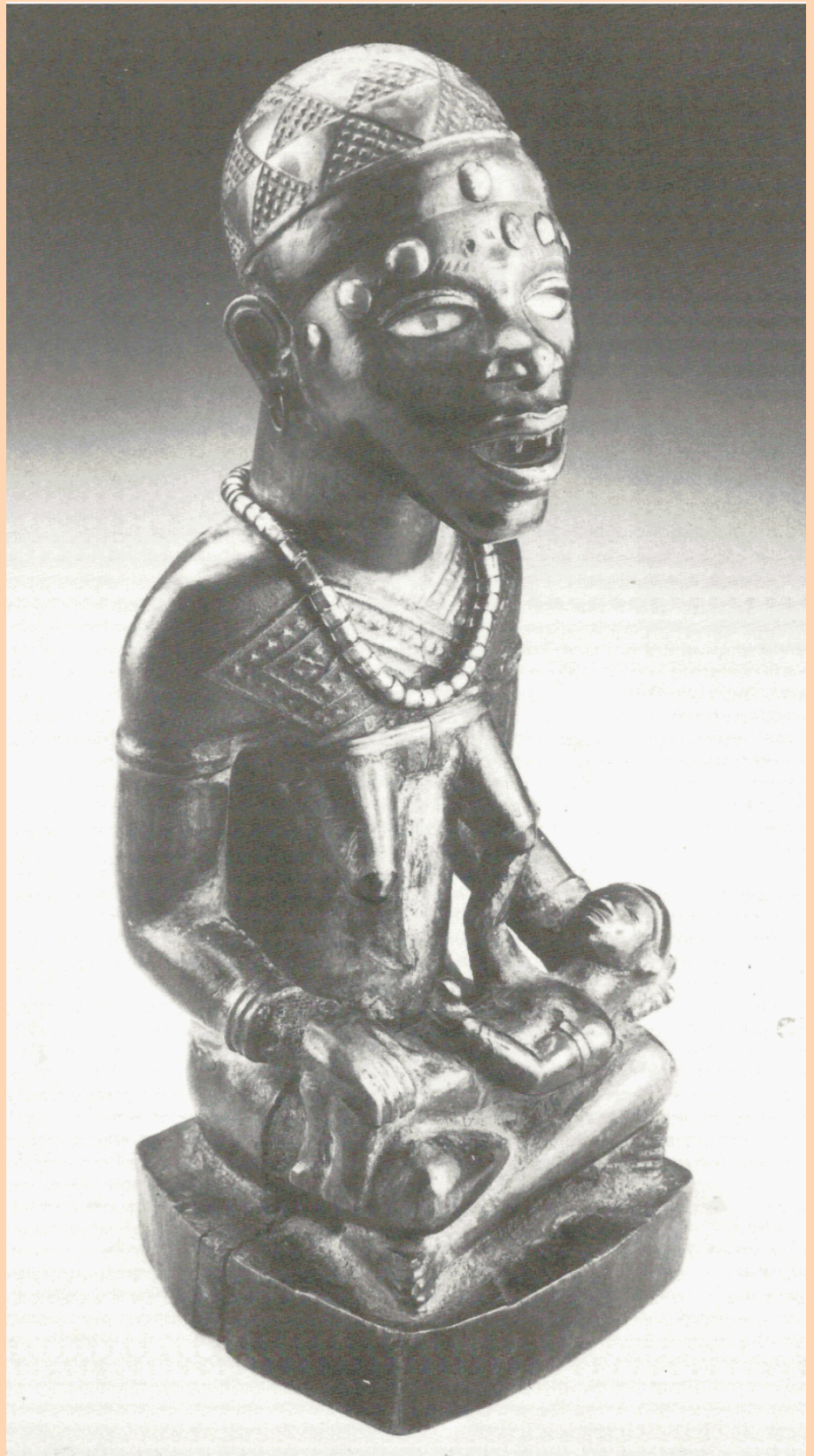
La statuaire des Bamum se présente sous l'aspect de formes simples et même assez rigides ; tandis que celles des Bangwa et des Bamileke se développent avec audace dans les trois dimensions.

Kongo

L'existence du royaume de Kongo fut connue en Europe au début du XVI^e siècle, après la découverte de l'embouchure du Zaïre, en 1482, par Diogo Cão. Les relations entre le roi africain et celui du Portugal furent au début cordiales. Des missionnaires et des techniciens vinrent en Afrique en échange de l'envoi de nobles à Lisbonne pour y fréquenter les écoles. Le climat de bonne entente s'est vite détérioré à cause de la traite. Ensuite il y eut morcellement du pays en chefferies xénophobes. Rien ne semble être parvenu jusqu'à nous de l'art de cet antique royaume, que les Portugais connurent pourtant au moment de son apogée. Une tradition a dû malgré tout en subsister même si elle

a été marquée par une certaine évolution. Les Kongo utilisent dans leur statuaire quelques matières de troc d'origine européenne (verre, miroir, faïence, clous) et us possèdent des répliques de crucifix, souvenirs

de l'ancienne christianisation de l'élite de la population. Les proportions des statues se rapprochent davantage du canon européen que dans d'autres arts africains : ce qui semblerait indiquer que ce peuple, dé-



5. KONGO. Zaïre. Groupe Yombe. Statuette de mère à l'enfant. National Museum of African Art. Smithsonian Institution, Washington. — H. 25,7 cm (photo Roger Asselberghs, Bruxelles).

bouchant sur l'Atlantique, fut partiellement influencé par des modèles, progressivement introduits au cours de la longue occupation du littoral et même d'une partie de l'arrière-pays, qui de toute manière n'est jamais resté totalement isolé à la suite des relations et échanges commerciaux. S'il y a un art qui s'adresse à toutes les populations Kongo, Yombe, Vili, Sundi, d'autres œuvres, par contre, réalisées en bois précieux, pierre tendre, ivoire, métal, ne concernent symboliquement et rituellement que les différentes autorités cheffales.

Des statuettes en stéatite — que l'on travaille comme le bois — représentent des chefs Kongo arborant une coiffure royale, bonnet en fibre d'ananas au sommet duquel sont attachées des griffes de léopard. Le personnage montre parfois une attitude méditative : la tête penchée s'appuie sur la main droite. Robert F. Thompson (1981) l'interprète comme évoquant la réflexion et la tristesse d'avoir laissé les siens derrière soi. Et lorsque s'ajoute le détail de la main gauche posée sur la hanche, cela signifie : «écoute avec attention avant de parler». De belles sculptures funéraires lithiques ont pour sujet une mère à l'enfant. Ce sont des images de la vie dispensées par les aïeules des lignages. Cette statuaire en pierre est un signe de richesse et de prestige. Joseph Cornet (1978) y a déterminé des écoles et des manières de sculpteurs.

Des statuettes en beau bois précieux proviennent en particulier du groupe des Yombe. Elles représentent la femme principale du chef, *ndona nken-ta*, intronisée avec lui et dont l'une des fonctions consiste à apporter la «paix des ancêtres». Sous l'apparence d'une maternité, elles évoquent l'ancêtre mythique, et c'est par leur intermédiaire que se transmettent les forces spirituelles et les droits de succession. Elle porte le bonnet cheffal. Son at-

titude est altière. Les yeux ouverts sont rehaussés de verre et l'iris et la pupille peints au revers. La bouche ouverte laisse voir la mutilation ethnique caractéristique des dents. Les tatouages traditionnels, exécutés dans un but érotique, connotent un symbolisme de fécondité. La statuaire en bois comprend aussi des effigies masculines qui portent le bonnet particulier aux détenteurs de l'autorité. La physionomie, les proportions et les détails du corps sont marques de naturalisme.

Souvenir de la première christianisation, le crucifix en métal — coulé dans un moule à deux pièces ou suivant le procédé de la cire perdue — est imité de ceux introduits par les missionnaires portugais et italiens, partir du XVI^e siècle, dans la région de São Salvador. Ces œuvres, imprégnées parfois d'une grande originalité et montrant souvent des traits négroïdes, étaient conservées, jusqu'à une époque récente, dans les trésors des chefferies. Insignes religieux, ils étaient devenus aux yeux des chefs Kongo des attributs du pouvoir.

Les sceptres et les cannes sont des symboles d'autorité, souvent sculptés en ivoire. Les figurines décoratives féminines font allusion au régime matrilineaire des Kongo. On sonnait une trompe en ivoire, quelquefois décorée, lors des assemblées des chefs, à l'occasion d'alliances, de guerres, des grandes réunions et réjouissances, funérailles ou mariages de notables. Le chasse-mouches était également utilisé par les aristocrates. Son manche est orné de motifs anthropomorphes et zoomorphes.

L'ivoire de ces nombreux objets de prestige présente ordinairement une superbe patine rouge ou orangée due à leur usage et ancienneté. André Gide dit un jour que «la patine est la récompense des chefs-d'œuvre».

Tshokwe

Pour suivre l'opinion, clamée plus d'une fois, de Mesquitela Lima (1969, 1971 a et b), qui nie l'existence d'un «art de cour» chez les Tshokwe, pour n'y voir que l'expression d'un «art tribal», dont les exemples seraient uniquement les figurines frustes à caractère religieux «hamba», il faudrait l'absurdité d'ignorer toutes les magnifiques statuettes et les objets de prestige, réalisés particulièrement au siècle dernier, par les sculpteurs professionnels. Déjà Henri Lavachery (1954) signalait que les œuvres de ce peuple étaient «une manifestation importante de l'esthétique noire». Bien sûr, à côté de ces sculptures prestigieuses, il existe un art de tous les jours, mais combien riche et admirablement décoré ! Ses voisins lui reconnaissent, depuis fort longtemps, un sens du goût et une technique plastique de haut niveau, à tel point qu'ils en sont amplement influencés dans leurs créations. Ce n'est pas non plus exact que toute la statuaire se fonde (selon l'hypothèse fantaisiste de Lima, que les Tshokwe ne corroborent pas du tout, bien au contraire) sur les deux uniques modèles de Tshibinda Ilunga et Lweji. Bien que la cheffesse Lunda, Lweji, soit invoquée dans les prières des peuples (dont les Tshokwe) formés par des aristocrates de sa cour, émigrés après son mariage, à la fin du XV^e siècle, avec le prince Luba, Tshibinda Ilunga, les Tshokwe ne reconnaissent pas, dans les sculptures féminines, cette ancêtre mythique, pourtant louée et honorée dans les récits. S'ils représentent Tshibinda Ilunga c'est à titre de héros-chasseur et civilisateur — et non de «hamba» comme le prétend Lima, ce que tous les notables Tshokwe réfutent absolument. Effectivement, l'arrivée du prince au pays Lunda apporta les fondements de la sacralité du pouvoir, une organisation étatique plus structurée et des techniques de chasse



6. TSHOKWE. Angola. École de Mexico. Statuette de chef saluant, assis sur une chaise pliante. Sociedade de Geografia, Lisbonne : 8929. H. 46 cm (photo Enes Ramos).

plus élaborées et efficaces, basées sur un armement davantage perfectionné, ainsi que l'utilisation de charmes propices à la découverte du gibier.

L'art de cour des Tshokwe comprend des statuettes de chef, de ses épouses ou de la reine-mère, de Tshibinda Ilunga, ainsi que des insignes d'autorité et des objets d'apparat.

Au cours des temps, de puissantes chefferies se formèrent près des sources du Kwan-gô et du Kasai, en Angola. En 1935, Hermann Baumann (se basant sur les renseignements récoltés à l'époque) a donné la description d'une cour, comme devaient être toutes celles des différents souverains. Le monarque était entouré de nombreux notables : juges, avocats, médecins, prêtres, chefs de guerre. Chacun possédait aussi une garde d'élite et des serviteurs attitrés. Il pouvait à son gré choisir n'importe quelle jeune fille pour son harem. Toutefois, l'épouse principale, intronisée avec lui, n'accomplissait aucun travail manuel, mais, par contre, exerçait son autorité sur les autres femmes, parmi lesquelles on choisissait l'épouse cuisinière qui avait la charge de préparer les repas royaux. Dans l'entourage vivaient les frères, fils et petits-fils ainsi que le futur successeur, le neveu utérin, ce peuple étant à descendance matrilineaire. A la reine-mère était attribué un statut spécial. Le chef écoutait ses conseils, elle pouvait adoucir les sanctions et même accorder le droit d'asile aux réfugiés. La vie de ces personnalités se déroulait dans une atmosphère raffinée et de luxe. Elles soignaient leur coiffure, les mains et les pieds. Ce qui est clairement exprimé dans leur représentation sur les effigies commémoratives de la statuaire, où la chevelure est parfois rendue par l'emploi de cheveux naturels tresses.

En 1878, Capello et Ivens rendent visite à Ndumba

Tembo qui les reçoit vêtu de drap sombre et coiffé d'une couronne de laiton, rappelant celle des monarques européens. Les explorateurs portugais décrivent la toilette du «régulo» comme modeste mais d'un goût exquis. Le nom de ce souverain signifie «lion» : c'est sans doute la raison pour laquelle il porte de longs ongles de laiton, ce qui, observent les visiteurs, gêne en partie ses mouvements. Ses déplacements se faisaient à dos d'esclave et au son d'un orchestre.

Dans la région de Mussamba (source du Kwango), l'esthétique est assez stricte, mais pourtant empreinte de dynamisme dans l'articulation de volumes simples et signifiants. Les physionomies sont nobles, presque impassibles ou apoliniennes. Par contre sur l'aire stylistique de Moxico (source du Kasai) on décèle une tendance à un plus grand naturalisme. Les détails anatomiques sont très bien observés. Le visage devient d'une expressivité plus nuancée, courtoise, presque souriante. Ces diverses caractéristiques se remarquent également sur des statuettes — dont celles de chefs musiciens, pinçant le petit piano-à-main des Africains, témoignant ainsi de leur sensibilité à la musique —; des sceptres et autres emblèmes de notoriété de cours aristocratiques. Parmi eux se comptent des sièges traditionnels ou réalisés d'après le modèle européen, importé au XVIII^e siècle (avec l'innovation originale de scènes de genre, expressives et pittoresques, sur les barreaux) ; des pipes anthropomorphes et des mortiers de tabac à priser, portés par des cariatides. Toutes ces œuvres datent de l'autre siècle, de l'époque de la floraison des grandes chefferies qui disparurent vraisemblablement à la suite d'une épidémie ou pénurie de gibier, provoquant leur migration à la recherche d'une terre promise.

L'art Tshokwe a subi une

certaine évolution, perceptible à partir de l'observation des œuvres récoltées dans la seconde moitié du siècle dernier, où les éléments anatomiques, l'imagination montrée dans la création des formes, aboutissent à une expression plastique luxuriante, due à l'émulation des artistes de ces milieux, récompensés par l'estime et les faveurs de l'élite. La disparition des cours n'a pas entamé le savoir-faire des sculpteurs. Mais ils s'expriment de manière plus simple, parfois selon un patron plus ou moins stéréotypé. La production contemporaine comporte malgré tout des objets de haute qualité.

Kuba

L'art de l'univers familial est, chez les Kuba, remarquable. Il est répandu entre le Kasai, Sankuru et Lulua, au centre du Zaïre. Mais les objets les plus beaux et représentatifs sont à la cour des Bushoong qui règnent sur la confédération de ces petits groupes ethniques. Leur ancêtre commun est Woot. Dans l'évolution du pouvoir, Jan Vansina, en 1975, distingue les temps mythiques ; une période archaïque qui donne lieu à la naissance de chefferies ; l'apparition du royaume, avec Shyaam qui inaugure la période classique, à partir du début du XVII^e siècle, jusqu'au XIX^e siècle, époque de la colonisation. Le roi *nyim* est un dieu sur terre. Les historiens de la cour connaissent les noms de la généalogie et des anecdotes liées aux différents règnes. Ainsi une éclipse totale du soleil eut lieu sous Mbakam (en 1680) et la comète de Halley apparut (en 1835) sous Mbop Mabiintsh.

Parmi les masques royaux, qui rejouent le mythe de la fondation de l'État Kuba, d'après Belepe (1982) les plus célèbres sont *mosh'ambooy*, *bwoom* et *ngady a mwaash*. Les deux premiers peuvent être portés par le roi lui-même. *Mosh'ambooy* représente Woot, le héros

culturel qui termina la Création entamée par l'Être Suprême et, épousant sa sœur Mweel, fonda les Kuba en commettant l'inceste. Le visage pentagonal du masque est découpé dans une peau de léopard, de civette ou d'antilope.

Les yeux sont figurés par deux cauris, et le nez, la bouche et les oreilles, sculptés en bois. Chaque détail est d'habitude richement recouvert de perles multicolores. Le même luxe décoratif se retrouve dans le costume. La coiffure est complétée par un large éventail orné, à la base, de plumes rouges de perroquet et, au sommet, de longues plumes d'aigle. *Mosh'ambooy* évoque un «vieillard». Ainsi sa danse est calme, mesurée et solennelle. Le masque est enterré avec son propriétaire, roi ou chef à plumes. L'autre masque royal, *bwoom*, est en forme de heaume, sculpté en bois et dont le front proéminent est souvent rehaussé de laiton. *Bwoom* est en plus paré de perles et de cauris. Ses attitudes de danse expriment la fierté masculine, avec la spontanéité de la jeunesse. Le masque *ngady a mwaash* est sculpté en bois et orné de motifs polychromes où dominent les lignes et les triangles. Il se réfère à Mweel, l'épouse incestueuse de Woot et représente aussi la femme par excellence. Ses attitudes miment la vie journalière : travaux ménagers et gestes maternels d'allaitement. Ces masques dansent habituellement en solo; mais, lorsqu'il arrive qu'ils le fassent en trio, *ngady a mwaash* évoque alors la timidité scandalisée de la jeune femme devant les avances des masques masculins et leur rivalité amoureuse.

Le *nyim* — roi Kuba — a un costume complexe et somptueux, brodé de perles et de cauris. Il porte le couvre-chef de son état, des disques d'épaules, des ceintures, des bracelets. Ces mêmes éléments de faste figurent sur les statuettes commémoratives *ndop*

qui montrent le souverain assis en tailleur, sur un socle, la main droite posée sur le genou, un glaive, insigne d'autorité, tenu dans la gauche. Devant lui, est sculpté le symbole *ibol* de son règne, qui est plutôt un programme d'action que l'illustration d'un haut fait. Ainsi le symbole sculpté sur la statue de Shyaam est le jeu de *lyeel* (sorte de jeu de dames), qui fait référence à son esprit astucieux, parce qu'il a pris le pouvoir par stratagème. Une autre statue royale montre un *ibol* sous la forme d'un torse qui évoque le droit de vie et de mort reconnu au *nyim* en même temps qu'une mise en garde contre les abus du pouvoir. D'autres rois sont représentés avec le tambour qu'ils faisaient exécuter à l'occasion de leur investiture. L'instrument porte le motif créé par le monarque et qui devenait ensuite l'emblème de son règne. Malgré les proportions bien «africaines» (une tête énorme par rapport au reste du corps), le rendu de la statuaire royale est imprégné de naturalisme.

De nombreux objets sculptés en bois étaient journalièrement utilisés par le roi et les aristocrates : coupes à boire le vin de palme, boîtes à fard et à raser, pipes, instruments de musique. Tous sont ornés de motifs provenant principalement de la vannerie et des tissus brodés par les femmes — les plus extraordinaires dus aux princesses — et connus sous le nom de «velours du Kasai ». Comme chez les Tshokwe, chaque dessin porte un nom et peut être assimilé à un idéogramme, amorçant, chez ces peuples, une sorte de système de communication graphique. Les coupes sont parfois céphalomorphes. Il y a des boîtes sculptées en forme de croissant, de panier, de tambours miniatures. Les objets Kuba dénotent un grand raffinement. Les plus prestigieux ont été créés par des sculpteurs professionnels attaches à la cour.



7. KUBA. Zaïre. Statuette royale ndop. Institut et Musées Nationaux du Zaïre, Kinshasa. - H. 55 cm.

Luba

Les Luba vivent au Shaba, province orientale du Zaïre. A cheval sur la Lui-ka, affluent du grand fleuve équatorial, et qui sépare le Maniema du nord du Shaba, se trouvent les Hemba dont l'art a été bien étudié en 1977 par François Neyt.

Une culture proto-Luba a été décrite par différents archéologues et notamment Pierre de Maret (1977), qui la font remonter au VIII^e siècle. On enterrait les morts et dans les tombes furent trouvés des ornements en métal et des poteries décorées. Mais la culture Luba donna progressivement lieu à l'organisation d'un empire au cours du XVI^e siècle, après de profonds changements dans les structures politiques, anciennement basées sur de multiples chefferies, grâce à l'invasion de *balopwe*, aristocrates porteurs du «sang sacré», venus de l'est du haut Zaïre (Lualaba). Nous avons donc affaire à une royauté divine dont les chefs possédaient le droit et les moyens surnaturels de gouverner.

A la cour Luba on observait un cérémonial aristocratique. Et les insignes du pouvoir étaient admirablement sculptés. Des sièges à cariatide féminine constituaient les trônes des chefs qui gouvernaient les provinces de l'empire, dont la capitale — Mwibele et ensuite Munza — était établie à l'ouest du fleuve. C'est un assemblage de lignes courbes qui caractérise l'art Luba. Le visage arrondi montre des yeux habituellement baissés, un nez à arête douce, une bouche aux lèvres pulpeuses. La coiffure varie d'une région à l'autre : en forme de tresses disposées en croix à l'arrière de la tête, chez les Luba-Hemba et les Hemba; ou en forme de cascade chez les Shankadi. Parmi les paraphernalia du chef se distinguent des cannes ornées de têtes ou de figurines féminines animées

du même esprit : douceur, élégance et sensualité. Ces qualités s'observent également sur des haches de commandement, des porte-flèches et appuis-nuque à motifs anthropomorphes.

Un style original est l'œuvre du «maître de Buli». Le corps y est plus anguleux que sur les œuvres Luba habituelles. Le visage, émacié et expressionniste, possède une physionomie pathétique. Les mains sont

schématiques. Sur les tabourets à cariatide, elles s'élèvent sous le siège, support fonctionnel exemplaire.

Une belle statuaire, portant les caractéristiques stylistiques des Hemba, comporte des personnages masculins nus, où les coiffures, les parures, les tatouages et les emblèmes de prestige prennent une grande importance. Elle était abritée dans une petite case funéraire



8. SHANKADI. Zaïre. Porteuse de coupe utilisée dans les rites de divination. Coll. Paul Berger.

et les propriétaires étaient les chefs de famille ou de lignage. Chacune de ses statues représentait «celui qui meurt sur le trône». Le style «niembo méridional classique» s'impose par ses qualités sculpturales et esthétiques. Avec une parfaite économie de moyens, les artistes ont créé un corps aux formes architecturales rythmées avec discrétion et élégance et un visage très pur à l'expression, sereine et méditative. Aucun détail superflu ne vient briser l'élan mystique de ces effigies d'ancêtres qui communiquent avec l'au-delà. La coiffure est ordinairement en forme de croix, avec des tresses croisées à l'arrière de la tête. Un diadème strié surmonte le vaste front bombé. Une barbe en collier orne le menton. Les yeux sont baissés, le nez long est légèrement busqué et la bouche sévère. François Neyt distingue aussi le «style niembo à cou annelé», le «style à tresses», le «style kusu» où la coiffure en croix est représentée au sommet de la tête. A part la statuaire commémorative des chefs, les Hemba possèdent également l'effigie janiforme *kabeja*, associant un homme et une femme. Elle est le symbole des ancêtres, détenteurs de la force vitale. Personne ne peut la toucher directement, sous peine de malheur. On la propicie par un sacrifice sanglant.

Le groupe Shankadi, de l'ouest du haut Zaïre, donna naissance l'empire Luba et s'exprime par une conception plus schématique que l'art Luba-Hemba et Hemba. La particularité principale réside dans le fait que la coiffure, au lieu d'être en croix, s'étage sous l'aspect d'une cascade au-dessus de la nuque. Le visage est menu, parfois en coin; les yeux sont mi-clos, souvent en «grain de café». Sur certaines œuvres sont associés les deux types de coiffures de la grande aire artistique Luba qui se distingue par un profond raffinement dans l'expression et la facture.

CONCLUSION

Nous avons pu constater que dans cette vaste région habitée par les Bantu voisins des sociétés sans pouvoir centralisé, où l'autorité est entre les mains des aînés des lignages ; et d'autres, régies par une royauté divine, dont malgré tout, les autocrates, même s'ils ont droit de vie et de mort sur leurs sujets, sont habituellement surveillés par un conseil de dignitaires, strictement hiérarchisés, qui veillent à ce qu'ils n'abusent de leur puissance. Les systèmes des croyances touchent à la fois le social, le politique, le religieux et aussi la vie artistique — où l'expression sculpturale prend une place importante.

Dans l'art du premier type de société, on remarque des figures d'ancêtres ou gardiennes de leurs ossements, propiciés pour en obtenir les bienfaits d'une vie harmonieuse et équilibrée. En outre, on y rencontre aussi les paraphernalia des sociétés coutumières, la plupart du temps initiatiques, au cours des manifestations desquelles apparaissent des masques. Le langage plastique est soit schématique et sévère (Kota, Lega); chez certains peuples il est pourtant teinté de naturalisme (Punu) ou synthétise les deux tendances (Fang).

Le second type de société accorde une large ouverture au réalisme, cultivé depuis des générations, grâce au sens d'observation des sculpteurs professionnels dont la clientèle se montre exigeante, par le souci d'obtenir des objets répondant à son idéal de luxe et de raffinement. Sur les «portraits» idéalisés des ancêtres dynastiques se reconnaissent les détails pertinents qui permettent d'identifier leur origine géographique. C'est ainsi que naît une grande diversité, miroir des différentes manières et techniques des artistes, stimulés par le goût difficile et délicat de l'élite. L'expression iconique se partage entre la sérénité (Luba),

la puissance et la majesté (Kuba), l'élévation (Kongo), le dynamisme (Tshokwe), l'expressionnisme («Grassland»). Toutes ces interprétations ont comme point commun la recherche de l'image parfaite.

Pourtant, le dernier mot revient aux créateurs de toutes ces belles œuvres si riches et variées, ayant montré une grande habileté dans chaque tendance et qui ne furent pas seulement admirées par les membres de la communauté ; ces chefs-d'œuvre sont maintenant reconnus universellement et font partie du patrimoine et du musée imaginaire de l'humanité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BASTIN, M.-L.
1961 *Art décoratif Tshokwe*, Lisbonne, Diamang.
1978 *Statuettes tshokwe du héros-civilisateur «Tshibinda Ilunga»*, Arnouville, Coll. Arts d'Afrique Noire.
1982 *La sculpture Tshokwe*, Meudon, A. et F. Chaffin.
1984 *Introduction aux arts d'Afrique noire*, Arnouville, Coll. d'Arts d'Afrique Noire.
BELEPE, B.M.
1981 «Les œuvres plastiques africaines comme documents d'histoire. Le cas des statues royales *ndop* des Kuba du Zaïre», *Africa-Tervuren*, XVII, 1, 9-17.
1982 *La triade des masques bwom ; mosh'ambooy et ngady a mvaash des Kuba du Zaïre*, Université catholique de Louvain, Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art (thèse polycopiée).
BIEBUYCK, D.
1973 *Lega culture. Art, initiation and moral philosophy among a Central African people*, Berkeley, Univ. of California Press.
BRAIN, R. et POLLOCK, A.
1971 *Bangwa funerary sculpture*, London, G. Duckworth.
CAPELLO, H. et IVENS, R.
1981 *De Benguela as terms de jacca*, Lisboa, Imprensa Nacional.
CORNET, J.
1978 *Pierres sculptées du Bas-Zaïre*, Kinshasa, Institut des Musées Nationaux du Zaïre.

1982 *Art royal kuba*, Milan, Sipiel.

KRIEGER, K.

1969 *Westafrikanische Plastik III*, Berlin, Museum fur Volkerkunde.

LAVACHERY, H.

1954 *Statuaire de l'Afrique Noire*, Bruxelles, Office de Publicité.

LECOQ, R.

1953 *Une civilisation africaine : les Bamileke*, Paris, Ed. africaines.

LEHUARD, R.

1977 *Les Phemba du Mayombe*, Arnouville, Coll. Arts d'Afrique noire.

LIMA, MESQUITELA

1969 «Fonctions sociologiques des "hamba" dans l'art des Tshokwe», *Bol. Inst. Invest. Cient. Angola*, 6, 2, 199-209.

1971a *Fonctions sociologiques des figurines du culte «hamba» dans la société et dans la culture tshokwe* (Angola). Luanda. Inst. Invest. Cient. de Angola.

1971b *Reflexoes sobre a arte negra* (ensaio). Inst. Invest. Cient. de Angola. Relatorios e Comunicações

n° 18.

MARET, P. de

1977 «Sanga : new excavations, more data, and some related problems», *journ. of African History*, XVIII, 3, 321-337.

MARET, P. de, DERY, N. et MURDOCH, C.

1973 «The Luba Shankadi style», *African Arts*, VII, 1, 8-15 et 88.

MARFURT, L. et SUSINI, J.

1966 *Pipes du Cameroun*, Recherches et Études camerounaises, n° hors série.

NEYT, F.

1977 *La grande statuaire Hemba du Zafre*, Louvain-la-Neuve, Inst. Sup. d'archéologie et d'histoire de l'art.

OLBRECHTS, F.M.

1946 *Plastiek van Kongo*, Antwerpen, Standaard-Boekhandel.

1959 *Les arts plastiques du Congo belge*, Bruxelles, Ed. Erasme.

PERROIS, L.

1972 *La statuaire fang*, Gabon, Paris, ORSTOM.

1979 *Arts du Gabon. Les arts plastiques du Bassin de l'Ogooue*, Arnouville, Arts d'Afrique Noire et ORSTOM.

THOMPSON, R.F. et CORNET, J.

1981 *The four moments of the sun: Kongo art in two worlds*, Washington, National Gallery of Art.

TORDAY, E. et JOYCE, T.A.

1910 *Notes ethnographiques sur les peuples appelés communément Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées : les Bushongo*, Bruxelles, Annales du MCB.

VANSINA, J.

1978 *The Children of Woot. A History of the Kuba Peoples*, Dawson, Univ. of Wisconsin Press.

VERLY, R.

1955 *Les Mintadi : la statuaire de pierre du Bas-Congo*, Louvain, Revue Zaïre.

WANNYN, R.L.

1961 *L'art du métal au Bas-Congo*, Champe par Wavre, Ed. du Vieux Planquesaule.





par D. Bitjaa-Kody

Conversation de base en langue basaa

le CICIBA œuvre pour la résurrection des langues bantu

Après la publication de *Nkòt hɔp basaa*, la grammaire notionnelle du basaa (Bantu A), aux éditions du CICIBA en 2018, la publication en novembre 2020 du manuel intitulé *Conversations de Base en langue basaa (Bantu A)* par le Professeur Bitjaa Kody, Directeur de la Recherche du CICIBA, est une suite logique des publications du CICIBA pour l'enseignement des langues bantu.

Ce livre de conversations de base est soigneusement organisé en 58 chapitres comprenant les conversations élémentaires nécessaires pour démarrer une conversation en langue basaa (Bantu A). Dans cette première version, les conversations sont écrites en langue basaa en utilisant l'Alphabet Général des Langues Camerounaises (AGLC), puis traduites en français.

A la fin de certains chapitres, vous retrouverez des remarques et points culturels qui vous permettront de vous familiariser avec la culture basaa. Ce livre sera accompagné dans un futur proche d'une bande audio, ce qui permettra à l'utilisateur ayant des difficultés à déchiffrer l'alphabet général des langues camerounaises, d'écouter la prononciation authentique des expressions par des natifs basaa.

Le professeur Zachée Denis BITJAA KODY est enseignant au Département de Langues et Cultures camerounaises à l'École Normale Supérieure de Yaoundé I, et actuel Directeur de la Recherche du Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA). Il est enseignant associé à la chaire UNESCO « Bantuphonie », de l'Université Omar Bongo à Libreville.

Il est aussi membre du Comité de Pilotage de l'Initiative Projet Initiative École et Langues Nationales en Afrique (ELAN-AFRIQUE), au Ministère de l'Éducation de Base du Cameroun.

N.B. Ce livre existe déjà en plusieurs langues bantu du Cameroun : ghomala', ewondo, fe'efe'e, yemba, basaa, medumba (en cours de production), ngemba (en cours de production), duala (en cours de production)

- Josephine Ndonke, Imele Tsafack, Rodrigue Tchamna, «Conversations de base en langue yemba», (95 pages), ISBN-13 : 979-8691944796, September 29, 2020. Link (Printed): <https://amzn.to/2EJSCqS>. Link (Ebook): <https://amzn.to/3kZZUpX>.

- Pascaline Motoum, Rodrigue Tchamna, «Conversations de base en langue ghomala' », (92 pages), ISBN-13 : 979-8657752007, 29 June, 2020. Link (Printed): <https://amzn.to/3hIHB6J>. Link (Ebook): <https://amzn.to/3kpdVNG>.

- Claude Mvondo, Rodrigue Tchamna, «Conversation de base en langue ewondo», (84 pages), ISBN-13 : 979-8635619919, 10 April, 2020. Link (Printed): <https://amzn.to/3eoR6aT>. Link (Ebook): <https://amzn.to/3eoQyli>.

- Rodrigue Tchamna, «Conversation de base en langue fe'efe'e», (142 pages), 273 grams, ISBN/EAN13: 1530903882 / 9781530903887, Apr. 07 2016. Link : <http://amzn.to/2zmmMID>.

Le Centre International des Civilisations Bantu envisage la signature très prochaine d'un Accord de Partenariat avec l'Association RESULAM (Résurrection des Langues Maternelles Ancestrales), conduite par le Dr Rodrigue TCHAMNA, pour la traduction de cet indispensable manuel et bien d'autres, dans toutes les langues bantu, afin d'aider tous les enfants bantu qui ne parlent pas les langues de leurs parents, à se familiariser avec celles-ci, et pouvoir converser avec les membres de leurs familles dans ces langues bantu.

«CE LIVRE SERA ACCOMPAGNÉ DANS UN FUTUR PROCHE D'UNE BANDE AUDIO, CE QUI PERMETTRA À L'UTILISATEUR AYANT DES DIFFICULTÉS À DÉCHIFFRER L'ALPHABET GÉNÉRAL DES LANGUES CAMEROUNAISES, D'ÉCOUTER LA PRONONCIATION AUTHENTIQUE DES EXPRESSIONS PAR DES NATIFS BASAA»

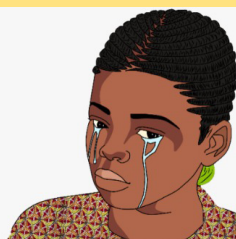
Pr BITJAA KODY Z. D.

Shck TCHAMNA

Conversations de base en langue Bàsàa

MÈ ÍPŌT BASÀA





Pr BITJAA KODY Z. D. Shék TCHAMNA

Conversations de base en langue 'Bàsàa

MÈ MPÔT 'BÀSÀA



Version Ebook : <https://amzn.to/2SqOlvS>
Printed-book : <https://amzn.to/2SsOjDQ>

Njee à m̀bep wê ?	Qui t'a tapé ?
Hìyìiii !!! Hìyìiii !!!	Hìyìiii ! !
À Nyòbē, Û ñjèè kii ? Njee à m̀bep wê ?	NYOBE, pourquoi pleures-tu ? Qui t'a tapé ?
Ûm nù! Ûm nyen à m̀bep mē.	C'est UM ! C'est UM qui m'a tapé.
Inyùu kii à m̀bep wê ?	Pourquoi t'a-t-il tapé ?
À m̀bep mē inyùu lē	Il m'a tapé parce que
mē ñnim nye nùga yēm.	j'ai refusé de lui donner ma viande.
À Hyòbī, wē ù ñjèè kii ?	Et toi, HIOBI, pourquoi pleures-tu ? Qui
Njee à m̀bep wê ?	t'a tapé ?
Kòdi nù.	C'est KODY.
Inyùu kii à m̀bep wê ?	Il t'a tapé pourquoi ?
Inyùu lē mē m̀bok tugūl yee.	Parce que j'ai brisé son jouet.
Inyùu kii yàk Màsòò à ñjèè ?	Et pourquoi MASSO pleure-t-il aussi ?
Njee à m̀bep nye ?	Qui l'a tapé ?
Màsòò à ñjèè inyùu lē à ñnuù ɓe.	MASSO pleure parce qu'il n'est pas rassasié.
Mōma ñlend!	Arrêtez de pleurer!
Lōna yòṅa m̀mbòmòk mi còbī!	Venez prendre du poisson braisé !
Holololo !!!	Youpiiiiii !!!

Tableau : M̀ndimbhè ma I ñkè laa ? / Û yè mboo ò ?

Pr BITJAA KODY Z. D. Shék TCHAMNA

Conversations de base en langue 'Bàsàa

MÈ MPÔT 'BÀSÀA



Version Ebook : <https://amzn.to/2SqOlvS>
Printed-book : <https://amzn.to/2SsOjDQ>

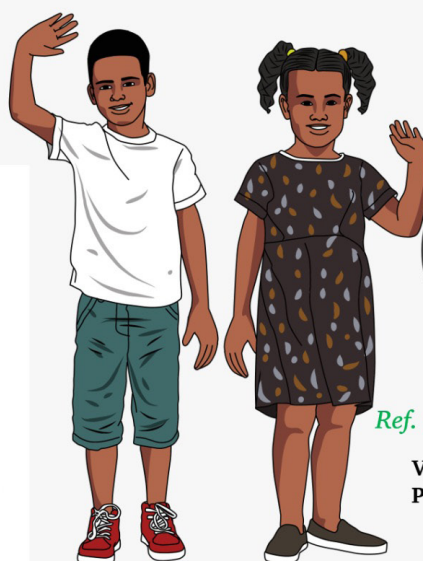
Ça va bien	Ça ne va pas	Comme ci comme ça
I ñkè lɔṅgē. Ça va bien.	I ñkè ɓe. Ça ne va pas.	I ñkè hā. Comme ci comme ça.
Mē yē mboo. Je suis en santé.	Mē gwēe ndùtù. J'ai des problèmes.	Mē yē ha ndèk. Il y a quelques petits soucis, mais on peut gérer.
Ndùtù ì tà ɓe. Il n'y a pas de problème.	Kel ì yē ìɓe. Litt., la journée est mauvaise.	Yàk mē mē yē hā. Je suis aussi là.
Etc.	Etc.	Etc.

Ref. Conversation de base en langue Basaa

Pr BITJAA KODY Z. D. Shék TCHAMNA

Conversations de base en langue 'Bàsàa

MÈ MPÔT 'BÀSÀA



Ref. Conversation de base en langue Basaa

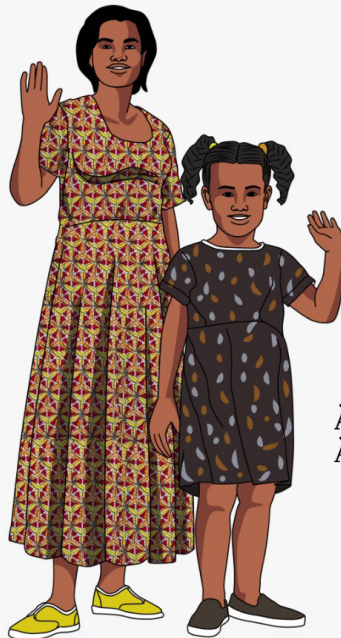
Version Ebook : <https://amzn.to/2SqOlvS>
Printed-book : <https://amzn.to/2SsOjDQ>

À wanda jēm ñgò Bìkay,
Kòkowa i ñkwō ò ?
Ññ, à wanda jēm Gwèt, Kòkowa i ñkwō

Pr BITJAA KODY Z. D. Shck TCHAMNA

Conversations de base en langue 'Bàsàa

MÈ MPŌT 'BÀSÀA



À Mmā Lisà, Mè ñyegā oo!
À man wēm ɪgɔ Bikim, Mè ñyegā oo!

Ref. Conversation de base en langue Basaa

Version Ebook : <https://amzn.to/2SqOlvs>

Printed-book : <https://amzn.to/2SsOjDQ>

Pr BITJAA KODY Z. D. Shck TCHAMNA

Conversations de base en langue 'Bàsàa

MÈ MPŌT 'BÀSÀA



À Pabā Binām, Kel ì ñye è ?
Ìñ, à man wēm Yètna, Kel ì ñye.

Version Ebook : <https://amzn.to/2SqOlvs>

Printed-book : <https://amzn.to/2SsOjDQ>

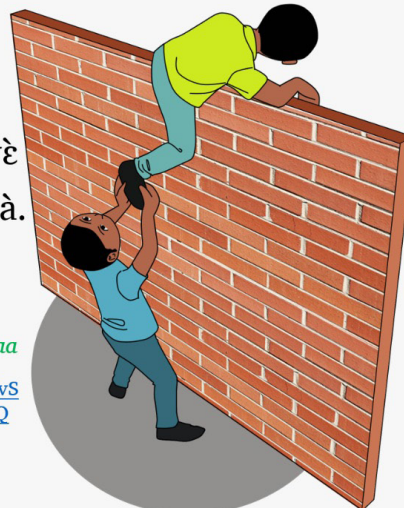
Yàk mè ñgi hònlàk kii wè
ù be tol sùglù ìlòò hìhègà.

*Moi aussi, je me souviens
que tu sèchais tellement les classes*

Ref. Conversation de base en langue Basaa

Version Ebook : <https://amzn.to/2SqOlvs>

Printed-book : <https://amzn.to/2SsOjDQ>

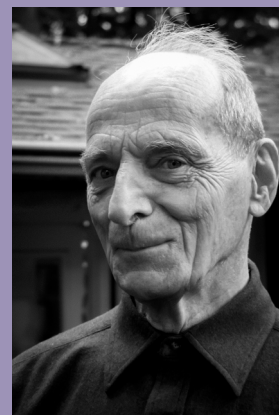


Pr BITJAA KODY Z. D. Shck TCHAMNA

Conversations de base en langue 'Bàsàa

MÈ MPŌT 'BÀSÀA





par Jan VASINA

Antécédents des royaumes kongo et teke

Résumé:

Dans les régions *kongo* et *teke*, l'élaboration de chefferies à *nkani* aurait eu lieu aux IX-X^e siècles, soit deux cents ans avant la création de la seigneurie à *mwene* aux XI-XII^e siècles. Les premiers royaumes se seraient formés après 1200, et les royaumes *tio* et *kongo* vers 1400. Cette chronologie allie les faits archéologiques, linguistiques et économiques à de précieuses hypothèses de travail.

Antecedents of The Kongo and Teke Kingdoms:

In the *kongo* and *teke* regions, *nkani* chiefdoms were created in the IX and Xth centuries, some two hundred years before the creation of the *mwene* seigniory in the XI and XII centuries. The first kingdoms would have been formed after 1200 and those of *Tio* and *Kongo* about 1400. This chronology combines archaeological, linguistic and economic facts with precious working hypotheses.

Antecedentes dos reinados kongo e teke:

Nas regiões *kongo* e *teke*, a elaboração de chefaturas com *nkani* deve ter-se realizado nos séculos IX-X, ou seja, duzentos anos antes da criação da senhoria da *mwene*, nos séculos XI-XII. Os primeiros reinados devem ter-se formado após 1200. e os reinados *tio* e *kongo*, por volta de 1400. Esta cronologia alia os factos arqueológicos, linguísticos e económicos a preciosas hipóteses de trabalho.

Antecedentes de los reinos kongo y teke:

En las regiones *kongo* y *teke*, la «chefferie» se harbria transformado en *nkani* en los siglos IX-X, es decir doscientos años antes de que el señorío se convierta en *mwene* en los siglos XI-XII. Los primeros reinos habrían surgido despues de 1200 y los reinos *tio* y *kongo* hacia 1400. Esta cronología combina los hechos arqueológicos, lingüísticos y económicos con valiosas hipótesis de trabajo.

Le royaume kongo et le royaume tio ont été des États parmi les plus importants de l'Afrique occidentale centrale. Entourés chacun d'un ensemble de royaumes mineurs et de seigneuries, ils représentent l'apogée d'une longue évolution que l'on connaît peu ou prou. Malgré l'abondance des études consacrées à ces États, leurs antécédents restent obscurs, les quelques sources orales et écrites connues étant par trop fragmentaires¹.

Cette question d'antécédents doit être posée au premier chef en tant qu'une histoire des institutions et des idéologies qui s'y rapportent. Ces royaumes sont l'aboutissement d'un long processus d'élaboration d'institutions de plus en plus spécialisées entraînant une centralisation de plus en plus poussée à partir d'institutions polyvalentes coordonnant les activités de petits groupes. Dès lors, une comparaison des structures complexes de ces royaumes entre eux et avec les structures plus simples des seigneurs et chefferies environnantes pourrait nous être utile. Mais cela ne suffit pas. Il faut doubler une comparaison de genre d'une étude du vocabulaire qui s'y rapporte. Car la langue est une tradition orale d'une nature particulière. La transmission de la langue d'une génération à l'autre est particulièrement stable mais aussi flexible. Le vocabulaire reflète le passé par les variantes du sens d'une même forme, aussi bien que par des innovations de formes pourvues de ses nouveaux à partir de formes plus anciennes. Combiner la comparaison des institutions avec celle du vocabulaire qui s'y rapporte nous fournit un outil valable pour retracer le déroulement du passé.

Donnons-en un exemple. En kongo, *mfinda* signifiait bois en 1652² et se référait vers 1500 au bois sacré lié à la royauté³. En kongo moderne, *mfinda* désigne encore bois et le lieu des esprits

des morts. Au royaume tio, le roi possédait une force vitale, un double appelé *mpimi*⁴. Les formes des deux termes ont une même origine. La forme *-pind-* se retrouve dans les langues environnantes apparentées : kele (N) *mpinji* champ ; nzabi, *pind*(1) forêt, duma, *pindi*, forêt punu *mpiinda* forêt vierge (Nsuka 209) ndumu *pfini* forêt, et *pini* animal protecteur, nbede, *pini* forêt et *ampini* animal protecteur totem ; tege *pini* forêt et même dans les langues moins apparentées comme mpongwe *ompindi* village de culture ; tsogo *pindi* forêt⁵. Le sens aurait évolué de forêt (primaire) vers esprit dans des forêts soit esprit des ancêtres (kongo) soit double animal (mbede) et double (tio).

Le mpongwe a un sens dérivé, campement de cultures en forêt et le kele (N), champ. On suit facilement l'évolution historique du sens, et comment le terme a fini par être capturé dans le vocabulaire d'idéologie politique tio et kongo.

On peut et on doit aller encore plus loin. Souvent la distribution géographique connue de la forme n'est pas tout à fait congruente avec la distribution qui dérive du classement génétique des langues. Ainsi dans le cas *-piind-* la forme est ancestrale dans le bloc de langues Gabon-Teke. Le mpongwe/tsogo l'a empruntée. La forme n'a pas été trouvée dans les langues parentes du kongo (bundu, yaka, suku, hungana et ne serait donc pas ancestrale en kongo. Elle y est un emprunt du nord avec le sens forêt et peut-être déjà avec la connotation lieu d'esprit. La première date interne de scission dans le groupe kongo (kongo/hungana) se situe vers 500 après J.C.. L'emprunt éventuel étant absent en hungana, doit être plus récent, mais d'avant 1650. Une étude plus poussée permettrait de préciser «l'époque et de poursuivre d'autres particularités de formes⁶».

Cet exemple suffit pour indiquer les possibilités d'information. Le vocabulaire se rapportant aux institutions nous permettra de reconstruire dans

¹La source primaire principale pour le Kongo est la tradition rapportée dans *Historia do Congo* édité et traduit par F. Bontinck J. Castro Segovia, «Histoire du royaume du Congo (C.11624)» -*Études d'histoire africaine*, IV, 1972 : 60-61, 84-90. Elle estime la date de fondation vers 1270, mais voir note 112, P. 88 qui reporterait la date au XIV^e siècle, le roi Nzinga Nkuwa mort en 1506 étant le cinquième roi connu. Pour les Tio, il n'existe qu'une phrase dans O. Dapper, *Naukeurige Beschrijvinghe der Afrikaensche*. Amsterdam 1668 : 219 : «Tous les noirs vivant près de la mer ont dérivé leurs droits, lois et privilèges de ceux du Pombo». Parmi les auteurs récents : L. Monnier. Note sur les structures politiques de l'ancien royaume de Kongo avant l'arrivée des Portugais»-*Genève Afrique* 1966 (5), 16, date la fondation vers 1300. W.G. Randles, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, 1968 : 17-21, discute des fondements de l'Etat et date son apparition au XIV^e siècle (18). J.K. Thornton, *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition 1651-1718*, Madison 1983 : 84-85, 117-119, discute de la nature des traditions. Pour A. Hilton, *The Kingdom of Kongo*. Oxford, 1985 : 31, le royaume fut créé dans la première partie du quinzième siècle («in the early fifteenth century») mais est le produit d'une évolution de territoires de clans et de chefferies (19,22-23). Pour les Tio : J. Vansina, *The Tio Kingdom of the Middle Congo : 1880-1892*, Londres 1973 : 439-443. M.M. Dufeil, «Afrique, taxonomie, histoire» -*Cahiers congolais d'anthropologie et d'histoire*, 1980 (5) : 7-30; 1981 (6) : 7-37, présente un modèle théorique généralisé.

²La notation '1652' renvoie au dictionnaire édité par J. Van Wing et C. Penders (voir annexe). Kongo sans référence renvoie au dictionnaire de K. Laman. Les renvois à H. Bentley sont indiqués comme tels.

³Cf. lettre du roi Affonso 1^{er} dans L. Jadin, M. Dicorato (ed), *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1496-1543*, Bruxelles, 1974 : 78-81, événement de c. 1508.

⁴J. Vansina, *The Tio Kingdom*: 199-202 e index.

⁵Ces formes proviennent des sources indiquées pour chaque langue en annexe.

⁶Ainsi si une forme est absente en vili, le kongo l'aurait reprise après la scission avec le vili, peut-être vers l'an 1000. Une analyse complète requiert non seulement des attestations de la forme dans une série de langues, mais aussi la certitude de son absence dans d'autre. Enfin, nous n'avons pas noté la présence de voyelle finale *-i* et *-a*. Cf. *-inda* kongo = *iini* tio aussi attestée en *nkinda*, *nkiini*. Pour le sens : Laman : *mwissimfinda* 'esprit', donc personne de forêt ; 1652 *Mfinda* 'fora' vs *Mpiini* 'double vital' tio et mbede.

les grandes lignes comment les royaumes kongo et tio se sont développés à partir d'un système socio-politique très décentralisé, très peu spécialisé, commun au monde kongo et au monde teke tel qu'il existait encore aux premiers siècles après J.C. à l'époque où de nouveaux immigrants venus de l'Afrique orientale étaient en cours d'assimilation dans ce milieu où les résidents originels étaient d'expression bantu occidental⁷.

Au départ

Même après l'intégration des immigrants de l'est, l'organisation sociale fondamentale commune à toute la région Gabon/Congo était encore la suivante. Les cellules d'organisation étaient la maison (le quartier) *nzo* (CS 946)⁸, le village avec le sens «mon village» *buala* (CS 447) et le district *nsi* (CS 331). La terminologie remonte au bantu occidental. Le sens d'identification à un groupe était rendu par la racine -*CI* (CS 343). Il renvoyait en premier lieu à l'ethnicité au niveau du district. La maison et le village étaient dirigées par des leaders ou hommes forts *mfumu mbfōō*, (CS 1263/5). Aucun leader ne se retrouvait au niveau du district.

Le quartier était la cellule de production même si elle ne possédait pas de domaine et faisait toujours partie d'un village. Malgré cela, elle était autonome, joignant et quittant le village à sa convenance. Cette autonomie était favorisée du fait que le village se déplaçait régulièrement, en moyenne une fois tous les cinq à sept ans. À l'occasion de chaque déplacement, chaque quartier, soit réaffirmait son adhésion au village commun, soit l'abandonnait pour former un nouveau village ou en rejoindre un autre.

La maison était aussi l'unité matrimoniale. Les mariages étaient gérés par son leader. L'autorité du leader découlait du nombre de ses dépendants, sa politique en général consistait à en attirer le plus possible notamment par sa gérance matrimoniale. Il existait une pluralité de formes de mariage **-báda* (CS 17). Les données ethnologiques donnent à penser qu'on pratiquait le mariage par rapt, par don d'un homme fort à un autre pour faire la paix, par échange différé d'une génération avec ou sans

paiement de biens matrimoniaux¹⁰ par paiement de biens matrimoniaux et par attribution de la part d'un homme fort à un client. Le groupe matrimonial était la famille bilatérale. Les termes **-kúéd* «mariage» (CS 1175/1177), **-kó-* 'payer la compensation matrimoniale (M: 24) et **-kó* 'affin' (CS 1092 de CS 1091 'toi', lui') le présupposent.

Les membres de la maison étaient des parents ou affins du leader, ou encore des clients¹¹, attirés par la promesse d'une femme, et peut-être des personnes mises en gage. On y trouvait aussi des captifs. Une relation de servitude pouvait exister entre le leader de la maison et un groupe de chasseurs-récolteurs, appelés *babongo* dans la région ou encore *mbaka mbaka*¹². La stabilité du groupe dépendait avant tout des qualités d'arbitrage du leader. Sa réussite extraordinaire s'expliquait par ses pouvoirs occultes. On considérait donc l'homme fort comme une espèce de sorcier.

La faiblesse principale de la maison découlait des querelles de succession aggravées par la concurrence entre maisons pour s'attirer le plus de membres possibles. Chaque homme fort était un artisan de sa propre fortune et la position ne se légitimait pas par succession. La plupart des maisons semblent avoir disparu avec la mort de leur leader., les membres étant repris par d'autres maisons. Seule une minorité de maisons avaient la chance d'être reprises immédiatement par un autre homme fort.

Le village était surtout chargé de la défense commune. Il détenait le droit foncier sur un domaine et il agissait en commun pour défendre les causes de chacune de ses maisons constituantes. Le village était dirigé plus par un conseil des chefs de maison que par son chef propre. On a vu que sa composition était changeante puisque de nouvelles maisons pouvaient immigrer ou émigrer à volonté. Son chef était le premier d'entre les chefs de maison. Son autorité était fondée sur la possession légitime de charmes liés aux esprits de territoire : *nkisi* (CS11071-1073 : répandu au Gabon et en milieu kongo) ou *nkira* (surtout en milieu teke). On lui payait sans doute un 'tribut noble' c'est-à-dire les dépouilles du léopard et de quelques autres animaux prestigieux. Son autorité se manifestait particulièrement dans son talent d'arbitrage et de

⁷Pour le peuplement de ces régions voir J. Vansina, «Western Bantu Expansion» (*Journal of African History*), 25 (1984) : 129-145.

⁸La notation CS suivi d'un nombre, renvoie à M. Guthrie, *Comparative Bantu*, Londres 1967-1971, 4 volumes. On trouve dans les volumes II et III une forme reconstruite et donc étoilée avec des exemples de formes relevées dans des langues vivantes, formes appelées 'réflexes'. Les CS cités remontent au moins jusqu'au bantu occidental avant 1500 av. J.C. Guthrie est à contrôler par la liste de A.E. Meeusen, *Bantu Lexical Reconstructions*, Tervuren, 1980, cité comme M. suivi du numéro de page.

⁹Le sens premier de *Nzó* est 'maison, habitation'. Mais dans toute cette zone le terme était également utilisé pour désigner l'établissement d'un leader et de sa suite.

¹⁰- L'échange direct de 'sœurs' n'est pas attesté dans cette zone.

¹¹- **-pika* (CS 1517) se réfère à un serviteur. Cf. J. Thornton, *O.C.* : 21. Forme ancienne qui a repris une nouvelle expansion à l'âge de la traite avec le sens 'esclave' acquis en kongo. Cf. carte de distribution chez J. Vansina *Deep Down Time*, en cours de publication.

¹²- CS 1804/5 pour la forme *ōtswa* en tio. Babongo est utilisé surtout au Gabon, Mbaka en kongo signifie aussi 'piège' en général (Laman). Ce nom est peut-être à mettre en rapport avec Aka, termes utilisés au nord Congo et au Cameroun oriental. Cf. S. Seitz, *Die zentralafrikanischen Wildbeutekulturen*, Wiesbaden, 1977 : 32-36 et W. Dupre, "Die Badinga-Pygmaen" -*Annali Lateranensi* 26 (1962) : 9 - 171. L'analyse des désignations (29-38) est à utiliser avec prudence.

juge pour trancher les conflits entre les maisons qui constituaient son village. La palabre est désignée par des termes signifiant "parole"¹³ ; le lieu où on la tenait, le **-badi* (CS 28), était situé sur la place de la cour du chef du village, les cours de chaque homme fort étant appelées l'origine **-banjda* (CS 55)¹⁴.

En tant qu'unité de défense, le village menait la guerre, surtout la petite guerre, **-bita* (CS 151). Une série de règles bien définies limitaient la durée et les dégâts des conflits. Les captifs étaient échangés ou rendus. L'unité défensive du village était exprimées par son charme collectif de défense, le *nkinda*¹⁵, qui se retrouve sur une aire très étendue. Les descriptions ethnographiques donnent à penser que le chef de village l'érigait lors de la fondation du village et y officiait.

Enfin, le district représentait surtout une zone de réseaux d'alliances matrimoniales, défensives et peut-être commerciales entre villages. Au vu de la concurrence entre villages pour s'attirer des membres, il semble avoir été acéphale. Seule la différence de taille entre villages du district pouvait fournir une amorce de structure en permettant au village le plus peuplé de jouer un certain rôle de foyer et de faire de son leader un chef informel. En temps de guerre, le district entraînait en jeu dès que deux villages en conflit se cherchaient des allies. L'escalade des alliances pouvait entraîner une forme destructrice de la guerre, plus meurtrière et parfois plus longue que la petite guerre. Elle se terminait souvent par l'incendie de villages, la fuite des perdants ou leur incorporation partielle dans les maisons des vainqueurs en tant que captifs *nkoli* (CS 1110) qui devenaient 'esclaves' de leurs vainqueurs.

Les habitants pensaient leur société par analogie avec la famille : *mbúúru* en tio *libóta* au nord, de **-bút* CS 206 'enfanter'. Le dirigeant en était le 'père'. La terminologie désigne ces dirigeants comme *wookuru* (tio) et *nkuluntu* (kongo 1652)

tous deux dérivés de **-nkúlú* 'agé' (CS 1197). Les membres de la maison étaient compris comme leurs parents bilatéraux¹⁶.

Cette bilatéralité est aussi implicite dans l'utilisation de *bulá* au sens de 'mon village'. Dans un système bilatéral chaque homme peut se fixer dans l'une d'une série de maisons et de villages : celle de son père, de son oncle maternel, de n'importe lequel de ses grand-parents. Il devait choisir 'son village' et 'sa maison' et ce choix n'était pas éternel. La mobilité des hommes comme des femmes était grande. Ils s'établissaient même parfois dans le village de leur épouse ou chez un ami **-dugú* (CS691/2)¹⁷ non apparenté.

Les rôles sociaux étaient réglés et justifiés par la terminologie de parenté donc suivant des critères de génération, âge et sexe et chacun au village ou dans la maison était par un terme de parenté. Le système de terminologie utilisé reste incertain. Notons seulement que l'oncle maternel était 'mère mâle' et la tante paternelle 'père femelle' ce qui souligne la division de la parenté en groupes bilatéraux côté père et côté mère reflétant l'effet de l'alliance matrimoniale. Mais cette conception de la parenté cachait la réalité de certains statuts de dépendance, comme client ou captif. La parenté était donc une vraie idéologie politique qui affirmait une certaine réalité sociale et en niait une autre.

La situation décrite ici renfermait un potentiel dynamique considérable suite aux tensions existant entre maison, village et district. Le processus connu le plus important fut une tendance au renforcement du village. On le constate au nord chez les Tsogho et Pindji de la Ngounié où **-bánja* (CS 55) ne désigne plus la cour du leader de chaque maison, mais le temple collectif pour le village. Chez les Kongo, au sud du Zaïre, les immigrants de l'est avaient introduit *vata* avec le sens de 'chef-lieu'¹⁸. Ceci signale un

¹³ M. Guthrie, o.c., vol. 2: 146 'affaire'; 156 'voice' et 'word'.

¹⁴ Le sens du CS donné par Guthrie est inexact. Cf. C. Gregoire, "Le sens sémantique du thème bantou **-bánja*" -*African Languages* 2 (1976) : 1-12 et les réflexes au Cameroun et au Gabon avec le sens de 'corps de garde' et 'temple'.

¹⁵ **-kinda* se retrouve avec le sens de 'charme du village' en shira, lumbu eviya, mbosi (T. Obenga, «Le peuple teke en Afrique Centrale» -*Manua* 7 (1987) : 31), en tio et autres teke, bembe et kongo (Bentley, *nkinda e evata* ; Laman : 'qui préserve de tous malheurs, force prestigieuse des fétiches' dérivé e *kinda* 'fort, bien portant'), au Bas-Kasaï, chez les Kuba et dans certains groupes mongo (J. Vansina, *The Children of Woot*, Madison 1978 : 314). En mpongwe, la forme signifie 'mâne des ancêtres', en pounou, la forme verbale a le sens de prêter le serment du Mwiri. En lingala, c'est un charme de propriété, et en mbuza *mokindu* est une médecine ancestrale. Le terme remonterait à une époque d'avant la scission des langues du Zaïre central de celles du Gabon et du Congo. Le sens précis de 'charme du village' remonterait à une époque d'avant la scission entre le groupe kongo et d'autres langues du Congo-Gabon bien avant cette époque.

¹⁶ A une plus grande échelle, c'est le modèle politique lunda de la parenté perpétuelle et de la position successorale, qui est aussi bilatéral.

¹⁷ Aussi 'homonyme' en tio et en mbosi (T. Obenga, o.c. : 29).

¹⁸ La venue des gens de parlers bantu oriental a marqué les cultures et les sociétés de la région. Cette marque est très visible en matière d'agriculture (J. Vansina, «Esquisse historique de l'agriculture en milieu forestier (Afrique Equatoriale)» Muntu 2 (1985) : 5-34). On retient que déjà des différences significatives existent entre langues teke et kongo. Un terme diagnostic est la houé : itémò dans les langues take (tio = itiò ; autres dans T. Obenga, o.c. 20), mais nsengo dans les langues kongo. En matière socio-politique, il n'en est pas ainsi. Le vocabulaire semble être entièrement d'origine occidentale à l'exception du terme kongo libata 'village, hameau, quartier' réflexe de **-pata* CS 1455 ; village, capitale, environs du village' et les dérivés (J. Thornton, o.c. : noblesse titrée, mais (16) abata 'villageois'). Tous les autres réflexes sont au Kasai, au Shaba et en Angola central et oriental sauf le réflexe kele nord divala : 'contrée' non relevé par Guthrie. Le terme existait donc en bantu occidental. Mais il semble que le changement de sens de 'contrée' à 'capitale' se soit fait au Shaba et se diffusa de là chez les Kongo où il acquit le sens de chef-lieu attesté par la dérivation kabata pour signifier le sens donné par les dictionnaires, dont dérive abata et qui est connu dès 1652. Au sud, le sens passera de 'quartier' à 'groupe de parenté' (p. ex. en ovimbundu evata 5/6 'famine', et mbundu dibata). L'influence sociopolitique éventuelle venue de l'est à cette époque aurait seulement influencé les groupes kongo et téké, et le groupe kongo plus profondément que le groupe téké. Le terme kongo libata déplaça bula au sud du fictive, seulement.

début de structuration de l'espace au niveau du district. Un village y aurait gagné en importance par rapport aux autres. C'est le premier signe d'une centralisation dans toute la région. On le comprend bien pour la région au sud du fleuve où l'habitat dans les vallées principales des affluents, en 'oasis' séparées les unes des autres, était favorable à l'émergence de chefs-lieux.

A l'époque dont nous parlons des différences culturelles entre sociétés de type kongo et teke étaient aussi apparues. Le cas le plus frappant est la démarcation très nette entre les concepts de *nkisi* en domaine kongo et *nkira* en domaine teke. Les deux termes se réfèrent à des charmes et à des esprits. Mais dans le monde teke le charme *nkira* renvoyait à l'esprit et à son lieu sacré, cet esprit étant un génie de la nature localisé souvent dans une rivière. Chez les Kongo, le concept *nkisi* se référerait surtout au charme. L'esprit qui y est associé était pensé le plus souvent comme celui d'un héros défunt ou 'ancêtre', sans autre localisation.

L'apparition de la chefferie.

La centralisation des institutions est partie de l'accroissement de la puissance de certains hommes forts qui ont su utiliser un contexte économique favorable. Il est donc utile de brièvement esquisser ce contexte pour la bonne compréhension des développements suivants. Les régions du Gabon, du Congo méridional et le bassin du Bas-Zaïre ne sont pas uniformes, certaines parties étant bien plus privilégiées que d'autres parce que localisées à cheval sur des complexes d'environnements naturels différents. Les frontières entre savanes et forêts, les rives de l'océan, l'estuaire du Zaïre, le pool Malebo, les rives des grands fleuves, offraient une plus grande diversité de ressources que d'autres secteurs. D'autres lieux étaient privilégiés par leurs ressources minérales ou végétales. On pense aux métaux, au sel marin, aux salines, au raphia et parmi les métaux, surtout au cuivre. Enfin le pool Malebo et d'autres endroits sur le bief du fleuve en amont du Pool, étaient des lieux de commerce privilégiés. Ces zones Pool étaient surtout localisées au nord du fleuve. Les habitants de ces zones sont sans doute devenus plus riches que leurs voisins dès que leurs ressources furent exploitées et diffusées commercialement.

Les régions côtières, le pool Malebo et les rives des grands fleuves étaient exploitées depuis avant l'âge du fer. Certaines industries comme la céramique et le tissage et l'exploitation du sel marin¹⁹ existaient dès cette époque. Le fer du Haut

Ogowé fut exploitée au plus tard vers 490 ± 90²⁰ et le cuivre du district de Boko Songho-Mindouli au moins depuis 1000 ap. J.C.²¹. On ne sait par contre pas à partir de quand le tissu de raphia, le sel marin, la bûchette de bois de fard rouge²², le fer et le cuivre furent commercialisés, ni sur quelles distances. Le cuivre, cet or de l'Afrique²³, finit par l'être de l'océan à l'Oubangui. Vers 1500, et sans doute quelques siècles auparavant, les institutions se rapportant à la commercialisation : marché, monnaie, droit commercial étaient fort développées. Le statut capital de partenaire commercial, (*-dugu.) ami ou camarade, toujours un autre homme fort, sous-tendait cette évolution.

Ce commerce fut fermement tenu entre les mains des hommes forts, certainement lorsque la circulation de divers biens en fer et surtout en cuivre et des tissus de raphia permit l'acquisition d'épouses et de dépendants. La richesse d'une maison devint dès lors l'indice de sa force relative à d'autres. Le prestige des hommes forts possédant des objets précieux ou étrangers à leur terroir s'accrût. Le prestige de ceux parmi eux qui entretenaient des relations suivies avec des camarades étrangers éloignés s'accrût d'autant plus. Tout cela renforça l'autorité des hommes forts. Le prestige et le succès s'expliquèrent par leur pouvoir occulte obtenu par la faveur de génies de la nature ou par des charmes propres. La légitimité de leur autorité dérivait de cette faveur ou de ces charmes. De tels hommes fondaient leurs propres villages, attirant des confrères plus faibles autour d'eux. Car tous n'avaient pas également accès à des richesses ni à des camarades. Les moins fortunés virent leurs maisons et villages décliner en population par rapport aux mieux nantis. Ces villages restaient stables tant que la maison dominante était riche. Dans cette situation il est aisé de voir que ces développements exigeaient l'élaboration de règles en matière d'héritage et de succession.

Dans un premier temps une maison particulièrement fortunée dominait un village, et un village particulièrement heureux dominait le district. Mais les maisons clefs se désagrégeaient lors des luttes pour la succession, sauf dans le cas inattendu extraordinaire où un homme fort doué venait au pouvoir dès sa jeunesse et vivait longtemps, ou le cas encore plus exceptionnel où un homme fort doué réussissait à reprendre les rênes du pouvoir immédiatement après le décès de son prédécesseur. Dans ces cas, la maison continuait à dominer le district et dans ces circonstances exceptionnelles le chef de la maison, jouissant d'un prestige immense, découlant

¹⁹- CS 21, 487 pour le tissage. Beaucoup de réflexes signifient 'tissus de raphia' et CS 2176 pour le sel -probablement marin.

²⁰- Site de Nzabi. Cf. R. Lanfranchi, «Esquisse archéologique de la région teke» -Muntu 7 (1987) : 83.

²¹- Ibid. 83-84: 1290 ± 80 BP et fer de c.1000, mais probablement aussi cuivre.

²²- Produit connu partout dans la zone sous le nom de ngula (kongo, tio) CS 677, 1193.

²³- E. Herbert, *Red Gold Africa : Copper in Precolonial History and Culture*, Madison, 1984.

de sa bonne fortune et donc de sa réputation de maître de l'occulte, arrivait à transformer les relations égalitaires décentralisées, autres villages et maisons en relation de subordination centralisées. Le chef apparut.

On retrouve ce processus en suivant le sens du terme *nkani*²⁴ ou 'leader'. Sa distribution comprend une vaste région au Gabon et au Congo, y compris le monde kongo. Le terme dérive d'une forme verbale dont on retrouve des dérivés dans toute la région, notamment chez les Kongo avec p.ex. *kana* 'décider, juger, régler' (1652), *mukanu* 'jugement' (1652). Le verbe remonte au moins à avant la scission des groupes de langues kongo et teke/Gabon. Le dérivé nominal est probablement ancien, quoique la distribution du terme indique des effets de diffusion. Chez les Kota de l'Ivindo et les Kota du sud, il signifie 'sage, arbitre', riche, ayant une grande «famille», fondateur de village²⁵. C'est par la richesse, la suite, la sagesse de l'arbitre qui évite la scission, que se fonde le leadership ; c'est par la fondation du village qu'il s'exerce et c'est de cette fondation qu'il tire sa légitimité. Chez les Mbeti, Mbamba, on retrouve le sens 'riche' mais aussi 'chef' ce qui est le sens en ndumu et mbosi. Car les Kota ne connaissaient pas la chefferie. Chez les Tio et autres Teke du plateau ainsi que chez les Hum et Yans du Zaïre, enfin, le sens devint 'dépendant de chef, vassal'. Avant que des seigneurs de rang supérieur n'apparaissent, le premier sens teke a dû être 'chef'. Il est même tout à fait possible que les Kongo aient aussi utilisé le terme *nkani* pour 'chef' ; mais l'aient abandonné.

Cependant, dès lors qu'une chefferie apparut, elle favorisa l'imitation. Car, de par sa cohésion interne plus grande, une chefferie constituée devenait un danger pour les districts environnants. Son potentiel militaire devint nettement supérieur à celui des districts des alentours. Pour maintenir leur sécurité ceux-ci durent, eux aussi, augmenter leur cohésion interne. Beaucoup se transformèrent à leur tour en chefferie et, cela d'autant plus facilement que le prestige du chef de la première chefferie a dû être tel qu'il suscita facilement des imitateurs chez d'autres hommes forts. L'institution de la

chefferie se répandit sans doute assez rapidement, de proche en proche.

Eut-elle donc une origine unique? C'est possible au vu des circonstances extraordinaires qu'exige son apparition. Mais, d'autre part, une origine multiple n'est pas à exclure. La croissance de richesses dans les maisons et villages les mieux situés a pu favoriser l'éclosion de chefferies parce que les membres de ces cellules sociales se sont rapidement rendu compte que les luttes de succession détruisaient la maison et donc leur situation privilégiée. Ils ont sans doute fait pression sur leurs hommes forts pour développer des principes de succession et donc la notion de succession légitime. Le modèle de la famille existant prévalut. Le successeur du chef devait être un proche parent déjà nanti et pourvu d'une suite personnelle suffisante l'intérieur de la maison dominante.

Le chef était le *ngansi* (kongo), *ngantsi* (tio), le 'maître de la terre', un terme commun qui souligne sa légitimité, son caractère de fondateur, son lien avec les esprits *nkira* (tio) ou les charmes *nkidi* (kongo) détenait le pouvoir dans son domaine, et enfin son droit au tribut d'animaux nobles. Même si nous ne trouvons aucun terme commun pour ce tribut, sa pratique universelle en Afrique centrale permet de postuler son existence. La notion de chef s'est accompagnée de notions d'autorité, de succession, de gouvernement, de tribut, d'emblèmes et de l'apparition d'une titulature à l'intérieur de la maison cheffale devenue trop grande pour rester indifférenciée, mais tout cela sans doute à l'état embryonnaire. C'est pourquoi nous discutons des terminologies qui s'y réfèrent dans le cadre de la seigneurie où ces institutions fleurirent, ne rappelant ici que le terme kongo du sud *evata* (epata) (1652) 'chef lieu'. Le terme est venu de l'est avant la formation de grandes seigneuries, car dans la seigneurie il ne signifiera plus que 'village' ou même 'quartier'²⁶.

La seigneurie

Les premières chefferies étaient des toparchies sans doute guère plus grandes que les districts anciens. Mais, elles contenaient en germe toutes les institutions pour créer des ensembles politiques plus centralisés à une plus grande échelle.

²⁴. Les formes de *Nkani* pour les langues connues sont les suivantes : *kani* ndasa, kota N, mahongwe ? 'sage, arbitre, fondateur du village, riche, ayant une grande famille', (L. Perrois, Cf. note 25. Déjà Koelle, *Polyglotta Africa*. Londres 1854, donne *nkani* 'riche' avant 1840 et Laman traduit le terme Ndasa/Mbamba par 'grand homme, personne riche' selon E. Anderson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, Uppsala, 1953/1974, deux volumes, vol 1 : 169 n. 4. Anderson donne la forme pour d'autres langues, ibid. 18, 173-174). Mbaghi (*kane*). Leumbu, wumbu mbamwe ont 'chef de clan, chef', tege, kukuya, ndumu, mbeti 'chef, Mbeti audi, akwa et mbosi : 'chef et c'est la désignation de l'association de chefs. Tio *kani* est 'vassal', hum (bu) : 'huissier ; vassal : *nkian* : aide du chef : saa : *ekan* 'cour de justice, cour du chef mais le terme pourrait être dérivé de *-*kanda* 'groupe'. La forme *nkanyi* : 'association, classe de juges' se retrouve dans la Haute Ngiri, chez les Wandji (*nkanyi* : 'classe de juges') mais pas chez les Duma. Chez les Eshira, *nkanyi* : 'chef de clan'. Le terme est donc très répandu. Il dérive d'un verbe : *kana* 'décider, juger' conserve en kongo avec d'autres dérivés qui forment les termes pour jugement/juger', 'affaire en justice'. Ainsi en 1652 : *Mukanu* 'jugement, *lukanikinu*, *lukanu* decret, 'décision'. Ailleurs encore voir en lunda *rukan* et en humbu *lukano*. *nkano* 'tribunal, affaire'.

²⁵ L. Perrois, *Rapport préliminaire de l'enquête ethnographique sur les Kota de l'Ivindo (Gabon)*, Paris 1966. Manuscrit ORSTOM, Libreville : 7 'sage', 13 : fondateur de village', 16 : ruche avec une grande famille. *Idem* : *La circoncision bakota (Gabon)*, Paris 1968: 19: 'sage'.

²⁶- Cf. note 18. Noter que la forme kabata implique un 'chef lieu' et que la paire de préfixe Ka/tu dans ce sens est typique pour les gens du Haut Kwan-go/Zambèze.

Le pas suivant dans le processus de centralisation politique était la conquête d'une chefferie par une autre et sa subordination, et, donc l'apparition d'un niveau d'autorité supérieur au chef. Mais dans ces régions, la seigneurie est également caractérisée par un ensemble de titres à fonction politique. Cet ensemble consiste partout en deux séries : des titres rattachés à la maison du seigneur et des titres territoriaux. La première titulature a sans doute pris naissance avec l'attribution d'un titre ou autre dans la maison cheffale pour satisfaire la vanité du chef et pour marquer un début de division du travail social dans une maison devenue trop grande pour rester indifférenciée. La seconde série de titre a suivi la constitution territoriale de la seigneurie.

Le seigneur vint partout à être appelé du terme ancien *mwene*, 'maître de propriétaire de' (CS 1971), suivi du nom de son pays, dérivé de *-ényé* 'soi-même' (CS 1970, M.13)²⁷. La notion d'autorité fut partout exprimée par *mpu* 'autorité, couvre-chef' dont l'origine étymologique nous échappe. Le couvre-chef est sans doute le sens dérivé. Etant emblème de pouvoir, il le signifie comme dans l'expression française : 'les droits de la couronne'. Le concept de 'gouverner' se traduit partout par **-biad*, (CS 100 ; M. *bé(j)ad*). Dans son commentaire, Guthrie souligne que ce terme confirme une grande ancienneté «pour le désenveloppent d'un modèle de seigneur». La cour du seigneur se rend par *mbali* (tio et autres), *mbazi* (kongo 1652) et *mbee* (tio) de **-banja* (CS 55) ont le sens de 'capitale'. Tous ces termes sont communs aux mondes teke et kongo. La plupart sont très anciens et ont acquis un nouveau sens, ce qui montre que le développement de la seigneurie, et sans doute de la chefferie avant elle, est endogène. Leur communauté montre que le développement de la seigneurie affecta toute la région à partir de quelques centres qui se sont mutuellement influencés. Non pas d'un seul centre car il existe d'autres termes qui sont limités soit au monde kongo, soit au monde teke. Avant de les citer versions un dernier terme au dossier : 'anneau de cuivre', *nlunga* en kongo (*mulunga* 1652), un emblème du pouvoir qui correspond à *l'ôlua*, le grand collier de cuivre tio²⁸.

Passons aux différences de terminologie. La notion de succession est fondamentale, on l'a vu. Pourtant elle se traduit par *vinga* en kongo

(*vingila* : 1652) mais *kira* en tio et autres langues teke²⁹, ce qui semble confirmer que toutes les seigneuries n'ont pas une origine unique. Un autre indice significatif est le suivant : chez les Kongo comme chez les Teke, le seigneur n'occupe plus lui-même dans le culte de l'esprit national de la seigneurie. Ceci est la tâche d'un prêtre spécialisé. Cette pratique a pu se diffuser d'un seul centre. Mais on ne trouve pas de terme unique. En pays kongo, ce prêtre est le *kitomi*, (1652), chez les tio, c'est le *Lipie*. y a eu ici une élaboration indépendante. La diffusion, s'il y en eut une, se limita à la délégation de cette activité.

Et encore en kongo seulement, on trouve *yala* (1652) 'gouverner' dont est dérivé *nyadi* 'chef', le verbe étant un réflexe de **-yad-* (CS1890; M.- *jad*) ; étendre une natte'. Ceci sous-entend *nkuwu* 'nette emblème d'autorité' (1652: 'tapis'). Ce terme est un réflexe de CS 1102) plutôt que du léopard, puisque le *nkira* national tio est Nkwembali : 'la cour du lion'. L'adoption d'une natte de dignité plutôt qu'une peau pourrait être également originaire de l'est où elle est usuelle au Kwango et au Shaba. Mais la terminologie y est différente. Quoiqu'il en soit on voit bien un développement autonome en pays kongo et en pays teke. La seigneurie apparaît mais s'enracine dans chaque terroir et y acquiert ses caractéristiques propres.

On le voit bien en examinant la titulature. Elle est complètement différente, ne partageant que la caractéristique suivante : Le titre consiste en une forme réduite, comme ne (kongo)³⁰, *mwesma* (loango) et *nga* (langues teke) suivie d'un nom de lieu pour les titres territoriaux et d'un substantif décrivant une fonction pour les titres à la cour. Mais la forme initiale kongo et loango est dérivée de *mwene*, la forme teke avec le sens de 'maître, propriétaire' qui est usuelle dans ces langues. Les noms suivent la forme réduite initiale des titres, comme ceux des emblèmes. Parmi ces derniers certains objets se retrouvent dans les deux systèmes tio et kongo, mais la plupart sont eux aussi différents. Enfin, la terminologie en matière de tribut est différente. De même avec la seigneurie se développe également un rituel complexe d'intronisation, une véritable initiation du futur seigneur, au cours de laquelle on cherchait l'accord des pouvoirs surnaturels (esprits des héros défunts, génies de la nature)

²⁷- Cf. en 1652 *mwana* a 'noblesse' et *va wana* a 'noblement' *wene*, (*même*) 'dignité, office (public), charge, empire, royaume'. En tio *aamieene* 'seigneurs' est un double pluriel. Le titre *mwene* se retrouve dans le Monoemugi des anciennes cartes (*Mwene mushie* : 'chef du chef-lieu' des Nunu du Kwa). En kongo moderne, Laman : *weene* (SB) pl. *meene*, 'voir' *mwéne* 'dignité, office public', *mwéne* pl. *ma-ba-ou bama* (O. s.mw-pl. *be-*) titre honorifique noblesse, monsieur, maître, seigneur, chef, sire'. Cf. J. Vansina, «Probing the Past of the Lower Kwilu Peoples», *-Paideuma* 19/20 (1973/4) 356 : pour des dérivés *mbala* et *tsong* à partir du kongo.

²⁸- J. Vansina, *Tio kingdom* : 333 ill. 6 : Olua, le collier tio. La source du terme tio est le nord kongo, vili : *nlunga* et *lunga*. Noter en outre : J. Miller, *Kings and Kingsmen : Early Mbundu States in Angola*, 55,301 pour qui les *malunga* sont des symboles d'autorité venant de la mer'. Surtout chez les pende, *lunga* est une statuette.

²⁹*Ginga* 'régner' en ndumu est apparentée à la forme kongo du nord (*N*)kinga. *Kira* se retrouve notamment en bembe (*kita*), yans (*kit*, *kii*), ding (*kit*), mbuun (*-tshit*), bushoong, (*kit*), tetela (*-kita*), mongo, ha, ntomba, mayi, ndombe (*kitana*) 'succéder', dérivation évidente du mongo -kita 'devenir', arriver'. J. Vansina, *Children of Woot* : 303. Les formes : tcisa en mbamba, *kisa* en ndumu semblent apparentées. En kongo 1652 *kita* signifiée 'gagé' et se rattache à une série de sens du kongo occidental : 'doter, se marier' et au mayombe 'négociant', probablement sans rapport avec ce terme. La notion de succession a sans doute été dérivée du tio et l'aire témoigne de l'influence que ce royaume a exercé.

³⁰- Kongo *mani* serait récent malgré sa présence dès avant 1600. selon A. Parreira et B. Heintze, communication personnelle).

à cette nomination et au cours de laquelle ses pouvoirs occultes étaient renforcés. Ces initiations sont restées secrètes mais ce que l'on sait des terminologies qui leur sont propres, indique une fois de plus une différence totale entre terminologie teke et terminologie loango et kongo. On en déduit à nouveau qu'il y eut tout au plus diffusion de la pratique d'initier, mais que l'élaboration de l'initiation dans chaque complexe fut originale.

Ces initiations étant cruciales sur le plan de l'idéologie et de la légitimité du pouvoir, la conclusion à laquelle mène cette situation est tout à fait probante. La seigneurie apparut dans quelques foyers différents mais empruntant des innovations les uns aux autres. La seigneurie apparut au moins une fois chez les Kongo au nord du fleuve, au moins une fois dans le monde teke et probablement une fois dans le bassin du Bas-kasaï. Les sections suivantes discutent quelques données pertinentes pour les centres teke et kongo.

La seigneurie teke

Les premières grandes seigneuries durent jouir d'un grand prestige sur l'ensemble d'une région et leurs cours devinrent sans doute le modèle d'élégance à imiter partout. Ce qui nous permet de relier les traces d'une mode linguistique ancienne à l'existence des premières seigneuries. Il s'agit de la pratique de recourir les mots en altérant leur syllabe finale. Ce phénomène fort visible, dont les locuteurs sont bien conscients, se manifeste dans une série de langues teke et du Kwilu-Kasaï. Dans les cas les plus extrêmes, on ne retient de la seconde syllabe de la racine que le ton, les nasales qui se rendent par la nasalisation de la voyelle et un allongement de la voyelle qui reprend l'ancienne voyelle finale³¹. Dès lors la racine se compose de consonne, voyelle, voyelle ; et non plus de consonne, voyelle, consonne, voyelle. ainsi kongo : *masangli* et tio *Asa*. Le foyer des parlers qui raccourcissent le plus se retrouve entre le Bas-kasaï de part et d'autre du fleuve en amont de Bandundu et dans le pays

teke (ngungulu et tio) à l'ouest du fleuve³². Entre ce foyer et des langues à consonne, voyelle, consonne, voyelle comme le kongo, on retrouve des parlers intermédiaires. Le raccourcissement du mot est de moins en moins accentué en allant du foyer vers la limite. Ainsi le *mpf~u* 'épinard sauvage' des Tio devient *mpfúumbu* chez leurs voisins yâa et *mfumbu* chez les Kongo³³.

L'extension géographique du phénomène est considérable. Il englobe l'aire délimitée en gros par une ligne allant de Franceville Owendo. Mosaka, Kutu, l'embouchure de la Kamtsha puis le Kasaï vers l'amont et les deux tiers du pays kuba au sud du Sankuru, allant ensuite de Luebo vers Kikwit et Kinshasa, Mindouli, Sibiti, Mossendjo à Franceville. L'extension du phénomène en pays kuba daterait du début du XVII^e siècle et il est observé dès avant 1583 pour la langue tio³⁴. Cette pratique est donc ancienne. Elle s'est évidemment répandue d'un lieu à l'autre par imitation. Mais cette diffusion ne s'est pas faite en un instant car les gradations spatiales du phénomène révèlent un processus d'innovation d'une certaine durée.

Une telle mode linguistique présuppose l'existence d'un groupe prestigieux central que l'on imite. Qu'est-ce qui pourrait bien conférer un tel prestige et un prestige assez durable à un groupe donné ? Parmi les possibilités, on pense d'abord à un prestige politique exceptionnel. N'est-ce pas à partir de la cour royale que ce phénomène s'est répandu chez les Kuba ?³⁵. On peut penser que le lieu où le phénomène est le plus prononcé est celui de son origine et donc un centre politique, probablement la cour de la première seigneurie importante apparue dans la région affectée ; la première seigneurie, et non n'importe quelle seigneurie comparable à d'autres, puisque seule la première seigneurie jouirait d'un prestige exceptionnel. Le pays bateke juste à l'ouest du fleuve, probablement le pays ngwii, au nord de Gamboma, serait le foyer du processus. Ce centre influença tout le monde teke et toute la vallée du Bas-kasaï/Kwilu jusqu'à la Loange. Mais il n'influença pas le monde kongo pourtant plus proche. L'onde de diffusion atteignit donc le pays kongo alors que

³¹ Cf. J. Daeleman, «A Comparison of some zone B languages in Bantu». *African Linguistica* VII (1977) : 93-144.

³² - P. De Witte, *Taalstudie bij de Basakata*, Tervuren 1955 : 9, 73-74 pour le saa, et sur l'autre rive du Kasaï, le yans. Aux langues traitées par Daeleman et du bloc saa, on ajoutera toutes les langues du Bas-kasaï jusqu'à la Loange, le boma nord, le tiene, le moye et toutes les langues teke au sens étroit (B70 de Guthrie). Quelques traces se retrouvent encore plus loin comme dans le yâa. On reconnaît deux centres de raccourcissement extrême : un autour de Mangai sur le Bas-Kasaï et un sur la rive droite du fleuve en pays tio et ngungulu. Comment l'expliquer ? Le centre de Mangai aurait d'abord été influencé par celui des Bateke. A une époque ultérieure il serait devenu lui-même centre de prestige et le processus linguistique aurait repris ici. Les formes aigües des deux centres ne sont pas identiques mais elles se répandent à leur tour et leur diffusion se recoupe. Plus en amont du Bas-Kasaï, on retrouve de fortes influences tio et le foyer de Mangai est restreint aux Saa et Boma sud milite en faveur de cette solution. La solution préconisant l'antériorité du foyer Mangai ne peut expliquer cette situation. L'étude comparative montre que la seigneurie saa est une création originale, sur un fond commun aux Tio et aux Saa (présence de *nkira*, désignation du groupe des roturiers, utilisation de *mbee*), influencée ensuite par des seigneuries mongo méridionales mais marquée surtout par des développements originaux.

³³ - J. Vansina, *Tio kingdom*, 131; M. Ipari, *Les populations de la région de Sibiti (Congo) du XV^e à la fin du XIX^e siècle*, Paris 1987 : 247. J. Vansina, «Les langues bantoues et l'histoire : le cas kuba» -*Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique noire et de Madagascar* : *Mélanges* Deschamps : 171 - 184.

³⁴ - F. Pigafetta, D. Lopez, Traduction W. Bal, *Description du Royaume de Congo et des Contrées environnantes*, Paris 1965 : 35.

³⁵ - J. Vansina, *Children of woot* : 80-81.

celui-ci avait déjà développé ses propres centres de prestige, sans doute une ou des seigneuries de type différent sans doute au Mayombe zaïrois³⁶.

A l'intérieur de l'aire de diffusion de ce phénomène linguistique, on retrouve les traces d'une autre diffusion, celle de cloches doubles sans battant et de cloches simples à battant désignées par le même vocable : *ōkuu* (*-kung- : e. g. mbede : *okungu*) pour la cloche double et *mpā*. (*-pam-) pour la cloche simple à battant. Cette seconde aire de diffusion comprend les groupes teke et mbamba ainsi que la plupart des peuples du Bas-kasaï/Kwilu, notamment les Yans, Mpur, Nswo, Ding, Mbala. Elle recouvre donc presque parfaitement la première aire l'exception des pays boma et saa de part et d'autre du Bas-kasaï où le nom de la double cloche, *ilwa* est dérivé de la forme mongo *elonja* en passant par le saa, *invvua*, *idwa*, *igwa*. Il s'agit d'un phénomène plus tardif³⁷. Il est probable qu'à l'origine ces groupes utilisaient également les formes teke que l'on retrouve encore chez les Yans à côté de la forme saa.

La corrélation spatiale entre les deux aires est donc frappante. Les cloches nous importent ici pour les raisons suivantes. La diffusion est certainement allée de l'ouest à l'est puisque ces cloches se sont diffusées de l'Afrique occidentale ; ces cloches sont des emblèmes politiques et militaires. Cette aire de diffusion reflète certainement un prestige politique et confirme qu'à une certaine époque le modèle tio a influencé tous les peuples des vallées du Bas-kasaï et du Kwilu. La corrélation ne saurait être pure coïncidence. Du coup, la thèse d'une cause politique pour la diffusion linguistique, déjà appuyée par la diffusion connue chez les Kuba, se trouve renforcée. On peut même proposer que les peuples du Bas-kasaï ont créé leurs seigneurs sur le modèle téké. Une comparaison des vocabulaires et des institutions pertinents ne la contredit pas³⁸.

Quelques furent les innovations institutionnelles apportées par la seigneurie téké ? Il semble bien que la seigneurie est conçue comme un ensemble comprenant un certain nombre de chefferies. Les chefs sont des *nkāni*, le prince est leur *mwene* et la relation est presque celle de seigneur à vassal. Le répertoire des titres à la cour,

les rituels (surtout *lisee*), l'initiation d'installation et les cérémonies, l'idéologie et les emblèmes (un~u 'objet de prestige', *mvuba* 'l'enclume', *onia'*, le balai de justice' *wora'* le bracelet', et les cloches à battant et doubles par exemple) devinrent plus complexes. On peut penser qu'un tribut régulier (*inkura'*, ce qui est lié') consistant en toute sorte d'objets usuels, fut instauré. Plus tard, le tribut définira le territoire³⁹. Le principe jugeait sans doute en dernière instance et s'arrogeait le droit de condamner à mort, tout en ne contrôlant pas les vendetta, *impfo*, entre villages. En fait de revenus, il tirait peut-être plus du produit des amendes, *iā* que d'un tribut ou d'un butin. Les forces militaires devaient se limiter encore à quelques centaines d'hommes tout au plus, des paysans mobilisés selon les besoins. On ne sait rien de l'organisation militaire sauf le nom de la cloche de guerre *bā*. La société devint sans doute plus stratifiée avec la distinction entre aristocratie ou *baamukana lilimpu* 'ceux de l'espèce de l'autorité' et les *antsaane*⁴⁰ ou *ankieri* roturiers⁴¹ parmi lesquels se retrouvent les *wookuru*. Mais révolution de la stratification sociale reste vague. Les personnes payées comme prix du sang *mbuma* les clients *isā*, les captifs *nkoli* existaient sans doute déjà, les otages ou gages *ntsuo*, peut-être, les esclaves achetés ailleurs, pas. Du moins il n'existe pas de terme pour eux. Sans doute à cette époque certains seigneurs acquièrent-ils aussi des *angabira* 'les récipiendaires de cadeaux'⁴² des dépendants payés en cadeaux, comme les chasseurs pygmées le seront plus tard.

Matrilinéaire et les Kongo

On suppose que l'émergence de la première seigneurie kongo était à peu près de même que le développement de la première seigneurie teke parce que cela explique pourquoi la mode linguistique teke n'a pas affecté les parlers kongo. Quoiqu'il en soit, l'émergence de la seigneurie kongo semble bien avoir été suivie par l'invention de la matrilinéarité, un principe institutionnel qui, par la suite, affectera une grande partie de l'Afrique centrale. La matrilinéarité fut probablement imaginée en milieu kongo, peut-être au Mayombe zaïrois ou congolais. Dès qu'un groupe imagina le système idéologique de la descendance matrilinéaire, la

³⁶ La majorité des seigneuries précédant le royaume kongo étaient localisées au nord du fleuve, à l'ouest de Manyanga. Le Kongo lui-même fut fondé à partir du Bungu, une principauté au nord de Boma. J. Vansina, «Note sur l'origine du royaume du Congo» - *Journal of African History*, 4 (1963) : 375-390. La différenciation des termes utilisés pour les doubles et simples cloches en pays kongo et tio en est un indice

³⁷ Cf. Vansina, «The Bells of Kings» - *Journal of African History*, 10 (1969) : 187 - 197, et documentation manuscrite des terminologies. L'aire des termes cités est bien circonscrite. Le terme du bloc saa dérive d'une forme mongo.

³⁸ Cf. J. Vansina, «Lower Kwilu» - *Paideuma* pour une vue provisoire. La région a également été fortement touchée par des influences kongo et des Mongo méridionaux.

³⁹ J. Vansina, *The Tio Kingdom*: 320.

⁴⁰ Ce terme se retrouve aussi au Kasaï - Kwilu et chez les Saa, cc qui indique quand même un lien mutuel saa/tio. Cf. en saa : *banshian*, E. Bylin, *Basakata : Le peuple du pays de l'entre-fleuves Lukenie-Kasaï*. Lend 1966 : 234.

⁴¹ J. Vansina, *The Tio Kingdom* : 321.

⁴² Ce terme dérivant de *gab- 'diviser, donner' CS 754/755 est anormal en tio qui devrait avoir ***ankabira*. C'est vraisemblablement un emprunt du kulcuya. Or les groupes *angabira* des XVIII^e et XIX^e siècles sont renseignés justement sur la portion du plateau de Ngo adjacente au pays Kukuya.

structuration interne du village et de la chefferie en fut affectée.

Une racine du processus fut probablement le mariage scellé par paiement de valeurs matrimoniales. Ces valeurs *mbongo* consistaient en métal -fer et cuivre - ou/et en tissus de raphia. Le chef de maison était donc gérant d'un véritable patrimoine *mbongo*⁴³. Il pouvait l'utiliser pour acquérir des femmes, pour payer des compensations en cas de sorcellerie ou de meurtre, ou pour acquérir des dépendants. La puissance relative des maisons dépendait étroitement de la taille du patrimoine, et du coup, la succession du patrimoine devenait cruciale pour la survie de la maison. L'importance des biens matrimoniaux fut telle que dans la région kongo et au sud Gabon, on en vint à considérer que les biens échangés en dot contre une épouse n'étaient pas vraiment équivalents. Le groupe donateur de la femme restait le débiteur du groupe récepteur. On en vint à marquer cette vision des choses dans la terminologie de parenté qui est du type Crow. Dans ce système, on se considère d'une génération supérieure à celle des enfants des oncles maternels ravalés d'un rang parce que débiteurs, tandis que les enfants des tantes paternelles montent d'un rang à la génération supérieure puisqu'ils ont donné la dot et sont créditeurs⁴⁴. Et le terme kongo pour désigner l'oncle maternel changea. On l'appela désormais *ngwa nkhazi* 'mère (du côté) femmes' pour bien souligner la relation de créance⁴⁵. Mais dès qu'on utilise ce système terminologique, on en arrive facilement à imaginer un régime de descendance unilinéaire et matrilineaire, puisque cette terminologie a comme effet de classer les parents en blocs matrilineaires.

Et, en effet, des lignages et des clans matrilineaires se développèrent. Mais ils ne furent pas une conséquence directe du système de la dot. La racine principale, ici comme ailleurs, de ce développement doit être attribué à la formation d'ensembles politiques centralisés,

chefferies et probablement seigneurie. Un effet de la centralisation politique fut de créer des statuts politiques précieux par l'obtention de titres et de privilèges divers. Le chef de maison qui obtenait un tel statut voulait le garder dans sa maison. Les questions de succession se posaient non seulement pour le seigneur, mais à tous les niveaux. Le lignage matrilineaire fut dès lors inventé pour sauvegarder des droits politiques et organiser la succession. Accessoirement il réglait du même coup l'héritage du patrimoine de la maison et la renforçait également.

Ce régime ne changea cependant rien à la coutume concernant l'épouse, de résider chez son mari. Ses fils ne vivaient donc pas dans leur groupe matrilineaire même si son mari allait vivre chez son oncle maternel à lui.. Ce régime dit dysharmonique entraîna une dispersion de la lignée matrilineaire dans tous les villages où il y avait des femmes du lignage mariées. La situation entraîna automatiquement la création du clan.

La descendance matrilineaire donna donc naissance à deux groupes nouveaux : le lignage matrilineaire local ou *divumu* 'ventre' et le clan ou *kikanda*, un terme signifiant 'groupement' auparavant et signifiant encore groupement en langue tio⁴⁶. La maison devint une section matrilineaire et son noyau devint une lignée de quelques hommes frères utérins et neveux maternels. La succession à la tête de la maison fut dès lors réglée par ordre de naissance. A chaque génération, la dispersion du clan augmentait et bientôt on ne s'y retrouvait plus que par le nom et la devise du clan. La création d'un chef de clan devint inévitable. Ce fut l'oncle du lignage le plus puissant d'un groupe de lignages du même clan. Il se légittima en se proclamant le lineage aîné. Son autorité s'étendit dès lors sur un territoire dépassant le village, mais morcelé. De plus, la situation confuse permit à des maisons non apparentées de s'allier de façon permanente en formant un clan. Il suffit d'adopter un nom

⁴³ *Lubongo, mbongo* : 'etoffe de *mpusu*' (raphia) ; *mbongo* 'biens en général, propriété, argent, trésor ; *mbongo* 'wealth' (Bentley).

⁴⁴ La distribution de systèmes Crow comprend en dehors du monde kongo, le *nzebi*, le *punu*, le *yáá*, le *laali*, le *mbede* et un bloc *mongo*. L'interprétation des raisons pour la terminologie est celle qui est donnée par les Mongo. Elle implique que les biens de prestige sont plus importants que les femmes. En Kongo cette importance est relevée dans le vocabulaire. Cf. dot, et manage : *nkvedi*, *nkwezi* 'parents de l'épouse de la même génération qu'elle' ; *kinkwez* ; ko 'beaux parents' (même étymologie) à côté d'autres formes comme *nzitu* (*njitu*. Bentley), *nzadi* : 'beau-frère, parent'.

⁴⁵ *Nkhazi* (CS 986 : 'épouse') en kongo de 1652 signifie aussi épouse. Ce dictionnaire donne *nguri ankasi* : 'oncle' mais *mwana nkasi* 'nièce' et *nkasinkasi* 'femme chérie' ; *ngwakhazi* est donc littéralement 'ma mère épouse'. Au sens propre *nkazi*, classe 9/10, est appliqué par une femme à son frère et utilise le terme 'épouse' pour un homme. *Ngwakazi* est donc le *nkazi* de ma mère. Bentley donne *nkaji* 'parent du côté de la mère' parmi lesquels son frère est le principal. Avec le sens 'oncle' le *tsogo* et le *punu* ont *katsi* le *nzabi kèsi/ngubolo*, ce dernier terme ('mère mâle' étant usuel dans les langues des groupes teke et mbede parmi d'autre. Le terme kongo est une innovation qui souligne la qualité des affins comme bloc 'du côté de la femme' et reflète directement l'importance du mariage par transfert de biens. La notion de groupe matrilineaire y existe en germe, tout comme elle l'est dans la terminologie Crow que l'emploi de ce terme renforce. On notera qu'avec cette innovation, Le parallélisme avec 'tante paternelle' *se dyankento* 'père mâle' est perdu. La distribution des termes dans la région indique que le terme ancien kongo pour 'oncle maternel' était 'mère mâle'. Le groupe teke restant fortement bilatéral, il gardera la terminologie en parallèle : 'mère mâle' et 'père femme'.

⁴⁶ **-kandá* CS 779-781 et nombreux autres réflexes. En tio *Baamukaana lilimpu* 'les gens du groupe dynastique', un groupe bilatéral. Parmi les réflexes, le groupe du Bas-kasaï/Kwilu a le sens kongo et résulte probablement d'une diffusion à partir du Kongo. *Divumu vumu*, avec le sens 'ventre' et 'groupe matrilineaire', est également un emprunt kongo dans les langues du Bas-kasaï. D'autres termes avec le sens 'ventre' pour petit groupe matrilineaire se retrouvent en *nzabi*, *yombe*, *bushong* et *mongo* méridional soit par diffusion, soit par invention parallèle, puisque 'ventre' se réfère parfois aussi à la vulve comme en kongo (1652).

et une devise commune, un mécanisme encore vivant à notre époque⁴⁷.

Au village même, le lignage du chef, fondateur du village et le *nkuluntu* 'le plus ancien', revendiqua tous les droits sur le village et dès lors considérait les autres maisons constituantes comme inférieures, une situation acceptée par tous. Le conseil du village n'était plus une réunion d'égaux mais devint un conseil consultatif. Enfin, comme le lignage dirigeant, le village n'était qu'une partie de clan, le chef de clan tendait à considérer le domaine villageois de chaque lignage dirigeant de village comme sa terre. Mais le chef de clan ne pouvait devenir seigneur, car ses domaines étaient morcelles. Ils coupaient à travers l'organisation en chefferie, affaiblissant cette structure. Dans ces conditions la seigneurie n'aurait pu se constituer que par une alliance entre tous les chefs de clan d'une région. Ils pouvaient choisir un lignage dynastique et se constituer eux-mêmes en conseil de la couronne. C'est ainsi que la mémoire collective a vu la formation du royaume de Loango⁴⁸. Mais vu le nombre de chefs de clan en cause et la concurrence naturelle existant entre eux, cette évolution semble vraiment improbable, même à Loango. Les seigneuries ne sont pas nées de cette façon, et exception faite de Loango, les traditions ne le prétendent pas non plus.

L'adoption du principe de la matrilinearité n'a pas causé la naissance de la seigneurie. Au contraire, la matrilinearité a été inventée après l'apparition de la seigneurie qui est la cause principale de son adoption. Le lignage et le clan ne précèdent pas la seigneurie. Ils sont subséquents. Ils constituent un réflexe de défense de l'autonomie des petits groupes face à une centralisation croissante. Mais une fois inventé, le principe matrilineaire fut intégré de façon variable dans la structure de la seigneurie. Au niveau de la chefferie, du village, de la maison, toutes les relations sociales, toutes les successions et héritages, droits et privilèges furent désormais expliqués et justifiés en termes matrilineaires. Au niveau de la seigneurie, et dans l'espace au

delà, le clan devint une conception alternative de l'espace. Au niveau de seigneurie, à quelques exceptions près dont celle de Loango, les Kongo conservèrent le principe de la succession bilatérale dans la maison régnante tant pour la succession au pouvoir que pour celle des principaux titres séculiers. Ce n'est qu'après la chute du royaume de Kongo que l'organisation clanique deviendra dominante.

Au fur et à mesure du cheminement de la centralisation, le principe de la matrilinearité fut adopté dans toute l'Afrique centrale occidentale, mais pas toujours avec les termes kongo ni avec le champ d'application kongo. On retrouve la désignation 'ventre' au nord jusque vers le bas Ogowe. Les ethnies y ont repris le terme 'femme' pour l'oncle maternel mais pas le terme *kanda*. Le principe de la descendance bilatérale y conserva un domaine d'application plus grand que chez les Kongo. Vers l'est, les termes *kanda* et *vumu* se répandirent dans la vallée du Bas-kasaï et du Kwilu. Au Kwango et en Angola du nord le principe matrilineaire fut appliqué sur un domaine encore plus étendu que chez les Kongo, ce qui déboucha sur la création d'institutions originales⁴⁹.

Dans le monde teke cependant, l'ancienne notion de groupe familial *mbuuru* 'groupe de naissance', et l'importance des groupes bilatéraux persistèrent. Le lignage matrilineaire devint la *nzo* ou 'maison' et le clan matrilineaire ne se développa pas. La différence entre les terminologies kongo et teke actuelles en découlent et elles sont remarquables : le 'groupe de naissance' (teke) s'oppose au 'clan matrilineaire' (kongo) et 'maison' (teke) s'oppose à 'ventre' (kongo)⁵⁰. La seigneurie kongo finit donc par être structurellement fort différente de la seigneurie tio.

Les royaumes

L'organisation de l'espace politique en seigneuries resta stable tant que les seigneuries étaient de force à peu près égale, soit individuellement soit en blocs d'alliés. Au début leur territoire n'était pas encore fort étendu.

⁴⁷- Cf. Hagenbucher, *The Mpongwe of the Gabon Estuary : History to 1860*. Madison 1977 (thèse de doctorat) : 28-29 et A. Raponda Walker, «La parenté entre clans familiaux de tribus différentes» - *Liaison* 69 (1959) : 45-48, pour des cas reliant même des groupes matrilineaires et patrilineaires. On retrouve le même phénomène au Congo notamment, P. Ph. Rey, *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme*. Paris, 1971, 187-201.

⁴⁸- F. Hagenbucher Sacripanti, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, 1973 : 62 où l'on attribue le choix d'une seconde dynastie à un accord entre les 27 clans d'origine, chacun avec son territoire, mais 22-28 pour la fondation. A. Hilton, o.c., 22-23, 29 postule un modèle analogue pour le Kongo mais ne s'y rallie pas complètement. Selon P. Ph. Rey, o.c., 251, 260 le premier clan au Loango, et donc le clan royal, a distribué des terres aux autres, ce qui reflète l'idéologie justifiant l'autorité au niveau de la chefferie à un niveau supérieur.

⁴⁹- Cf. 46. Le terme *luvila*, *mvila* n'est pas mentionné du temps du royaume. A. Hilton, o.c. 23. Pour Bentley ('lineage') comme pour Laman, le terme signifie 'nom de famille, nom de clan' et ne désigne donc pas un groupe social (Hilton). Le terme remonte à un Bantu occidental **bida* avec un champ sémantique étendu : p. ex. saa : *bobila* 'domaine' ; Bushong : *bubil* 'clan régnant/territoire' ; ntoumba, ndombe, ding : *mbila* 'clan' ; boma sud : *mbila* 'clan'. Des réflexes mongo, kindu (Cameroun occidental), duala, tsogo et aka (*babila* 'parents') sont attestés. Pour le Kwango, Cf. J. Miller, o.c. : 43-54, 59. Dans ces régions l'oncle maternel est le *lemba*, un terme qui souligne les sanctions surnaturelles ancestrales dont il dispose.

⁵⁰- *Nzó* 'matrilinearité', se retrouve en ding, yans, mbuun, tio, kukuya, obamba, tsayi, nzabi, duma. Le terme avec ce sens est si rare en kongo que Bentley ne l'a pas. Laman donne le sens 'famille' mais sans aucun exemple. En yombe le dictionnaire (v. 2 : 552-554) ne donne pas ce sens. Je pense que la 'maison' bilatérale en kongo avait été appelée *nzo* avant l'introduction du matrilinearité.

Il comprenait sans doute quelques chefferies, peut-être une trentaine de villages, groupant ensemble environ cinq mille habitants, soit cent fois moins que la population du futur royaume de Kongo. Au fil du temps cependant, certaines seigneuries plus fortes commencèrent à absorber des seigneuries voisines plus faibles. A la longue certaines seigneuries finirent par atteindre une certaine importance et à rassembler des dizaines de milliers d'habitants. Mais sans élaboration institutionnelle et idéologique, une telle seigneurie n'arrivait plus à gérer son territoire à partir d'un seul point central. Les sécessions ont dû être fréquentes. Le passage à un état stable de plus grande taille exigera la création d'un nouvel échelon dans la hiérarchie des unités territoriales. Ce sera la principauté ou le royaume.

Dans ces circonstances, la guerre devint plus importante. Ce ne fut plus la petite guerre 'des limites' mais la guerre de conquête cherchant le butin et de nouveaux sujets. Des innovations militaires se firent en matière d'armement⁵¹, de tactique, de dispositif pour le combat, quoiqu'on ne note pas de fortifications importantes. Le terme ancien pour 'gage', (cf. punu, duma, nzabi) *nkoli*, partout dans cette région acquit le sens de 'captif'. Ceux-ci ne furent plus rendus contre rançon mais traités comme serviteurs permanents. Avec eux naquit une forme d'esclavage.

La croissance des espaces politiques structures a entraîné une organisation de l'espace économique et surtout un épanouissement des échanges commerciaux. En effet chaque cour seigneuriale constituait un foyer de consommation et d'échange. Les produits de prestige y étaient en demande et stimulaient la production et les échanges commerciaux. Tribut et amendes affluaient à la cour d'une part, mais par ailleurs, les produits accumulés y étaient redistribués, par le seigneur, pour maintenir la loyauté des notables et de ses dépendants directs. A côté de cette circulation politique, une circulation commerciale assez intense s'appuyait sur les marchés périodiques. Les marchés, protégés par les princes qui y garantissaient l'ordre, possédaient leur propre droit. Leur périodicité était déterminée par la semaine des quatre jours qui se retrouvait dans toute l'aire kongo et teke. La terminologie y afférent indique une origine

au nord du fleuve dans la zone d'exploitation du cuivre ou non loin de là, ce qui pourrait peut-être expliquer l'ethnonyme *muteke* 'commerçant'⁵². Un système monétaire fondé sur la barrette ou la manille de cuivre, la plaquette de fer et le tissu en raphia facilita les échanges⁵³. Avec le temps, les réseaux d'échanges locaux fusionnèrent en zones d'échange de plus en plus étendues, véhiculant une plus grande diversité de produits plus loin, notamment sur le fleuve. Les pôles de ces zones étaient sans doute les capitales des royaumes et de leurs provinces, en plus des centres de transbordement comme ceux du pool Malebo ou affluaient les produits des pays en amont.

L'archéologie retrouvera un jour les traces de ces foyers. En attendant les sites restent inconnus ou non fouillés. C'est le cas de Mbanza Kongo et de Bwali (Loango). De plus, avant 1360 il existe un vide archéologique au pays Kongo, le seul ou les recherches ont été suffisantes pour nous donner une idée des aires de distribution de la céramique. A la fin du XIV^e siècle un ensemble (le groupe II) de céramiques kongo existe au cœur de ce qui deviendra le royaume Kongo à côté d'une autre au nord-est qui pourrait être l'aire teke⁵⁴. On le trouve notamment en début de séquence à la nécropole de Mbanza Mbata. Un groupe de céramiques (le groupe I) dans l'hinterland du Pool pourrait être le représentant local de styles de céramique provenant de l'amont jusqu'au Kwa ou au Kwango. Enfin le Mayombe zaïrois connut une tradition céramique complètement différente.

L'image provisoire et fragmentaire que nous fournit l'archéologie confirme les comparaisons ethnographiques. Vers 1400 trois ensembles différents existaient : teke, kongo et vili/woyo, correspondant chacun à un des royaumes majeurs. Le pays au sud du Pool différait de ces ensembles et commerçait vers le Bas et le Haut-Zaïre. Remarquons en passant qu'à Misanga, à dix kilomètres à peine de la zone du cuivre de Mindoul, on trouve de la céramique kongo mélangée à de la céramique téké.

Les premiers royaumes furent sans doute assez petits. Le roi fut désigné chez les Téké **koko* (CS 1204, Ps 309), en tio *ōkoo*, le terme Makoko étant une déformation loango. Ce terme signifiait 'grand parent, ancêtre'⁵⁵ et se retrouve au nord (langues

⁵¹- Pour l'armement tio : F. Pigafetta, D. Lopes, o.c. : 33-34 : archers armés de petits arcs, hache de combat, poignard, ceinture cuirasse ; pour les Kongo ibid 41-43 : grands arcs, hache, épée, lances de jet et d'estoc, boucliers, division en corps d'armée. Les archers n'avaient pas de bouclier et étaient très mobiles, les lanciers portaient le bouclier. W. G. Randles, o.c. : 82. Au Loango voir S. Brun, *Schiffarten*, Basel 1624 : 31 : bouclier allongé, sagaie, couteau de jet 'en forme de couteau de cordonnier', cuirasse, couteau-épée, arc et lance de jet. Aussi F. Pigafetta, D. Lopes, o.c. : 31 et Ph. Martin : 23 : à la fin du XVIII^e, une armée de deux cents soldats était considérable. Une guerre d'embuscade était la forme d'hostilités courante.

⁵²- Pour les marchés, la semaine et les noms de jours. Cf. Nsundi. Mais la série mpangu (kongo au sud du fleuve) en diffère en partie ; Ebiatsa-Hopiel-Opiele, «Les Teke : définition historique des hommes et de leur espace» -*Muntu* 7 (1987) : 45-46. La désignation n'est pas nécessairement une innovation tardive. Voir note 62.

⁵³- La diffusion d'*olivancillaria nana* 'nzimbu' en tant que monnaie est plus tardive.

⁵⁴- B. Clist, "Pour une archéologie du royaume kongo" -*Muntu* (sous presse).

⁵⁵- Voir aussi H. Johnston, *A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages*, Oxford 1919/1922, 2 vols, 'grand-parent', p. ex. 581 ; aussi en kande et povi.

des groupes mbosi et mongo) quoique aussi chez les Duma à l'ouest des plateaux batéké. C'est une indication du foyer d'origine des premières principautés téké, le plus probablement donc vers le nord. La dérivation montre que l'analogie entre Etat et famille dominait encore dans les esprits téké. En langue kongo et vili, *ntinu* dérivé de *tina* 'couper' signifiait 'roi' avec la connotation de 'juge' et *ntootila* 'grand roi', avec les connotations de personne riche, de chance de quelqu'un qui rassemble les gens autour de lui⁵⁶.

Il n'y eut probablement que deux foyers d'émergence de royaume : un au nord du pays teke, et un au nord du Bas-Zaïre où se trouvait la plus grande concentration de principautés kongo avant l'émergence du royaume. Ces premières principautés furent imitées par leurs voisins. Ainsi, des constellations de grandes seigneuries et petites principautés se sont constituées avant la création des grands royaumes de Kongo, Tio et Loango. On retrouve trace de ces ensembles politiques. Vers la côte elles comprenaient les Etats de Soyo, Ngoyo, antérieur au Loango⁵⁷, Kakongo, Bungu, au moins certaines des sept provinces du Loango, notamment Chilunga, Loandjili, le Mayombe nord, Mampili (Loango mongo) et au nord, Mayumba⁵⁸. Dans la vallée de l'Inkisi, le Mbata était le royaume le plus puissant dans la région avant la fondation de Kongo. Nsundi au sud du district du cuivre et à cheval sur le Zaïre devait être également assez puissant tandis que le Mpangu entre Mbata et Nsundi était sans doute bien plus faible, quoique lui aussi était un royaume, conquis par Kongo, dit Lopes, 'après le Nsundi'⁵⁹.

En pays téké, il existait un Etat de Ngia au nord de Gamboma. Vers 1575 Lopes mentionne : l'Anzilo et l'Anzikana, deux entités différentes des Anzichi et ceux de l'Anzicana, bus deux voisins du Nsundi⁶⁰. Mais Anzikana est une dérivation latine et italienne avec le sens 'pays des

Anziko'. Anziko déjà en 1507 était un royaume⁶¹ et l'Anzikana désignait le pays environnant. En 1606 l'Etat d'Anziko était identifié comme celui des Téké⁶². Le centre spirituel de ce royaume était sans aucun doute celui de Mbã sur la Lefini, la résidence de Nkwe Mbali, l'esprit national tio⁶³.

Les Etats kongo, tio et loango naquirent par la fusion de certaines parmi les principales antérieures. Le fondateur du Kongo fut Nimi Alukeni. Il quitta son Etat natal du Bungu au nord du fleuve et se rendit, dit-on, *Mongo Kaila* 'la montagne du partage' à Mbanza Kongo où il procéda à la prise de possession du pays par la soumission du Nsaku Vunda, le *kitomi* du pays, et partagea les provinces⁶⁴. Ce royaume résulte en partie de conquêtes, notamment du Nsundi, et en partie de soumissions volontaires comme celle du prince de Mbata⁶⁵. Loango fut fondé à partir de Ngoyo. Les traditions parlent à la fois d'un premier clan fondateur qui partagea ses terres avec d'autres venus plus tard, d'un groupe de forgerons qui s'érigea (comment?) en dirigeants de l'Etat, et d'un gouverneur du Kongo originaire de près du Bungu qui fit sécession après ou avant de conquérir d'autres provinces encore mentionnées à l'époque des informateurs de Dapper⁶⁶. Chez les Tio, on dit que le premier roi vint du nord soit en descendant le fleuve avec le charme national, soit en venant de Ngwi, où Ngia garde encore le *mpiini* royal. D'autres indices confirment ce royaume et son développement ancien sur le plateau de Nsa⁶⁷.

Passons brièvement à une comparaison de structures entre les trois royaumes. Ils étaient gouvernés par des rois aidés de notables titrés, désignés par une particule *nga* (Tio) *ná, né* (Kongo), (Loango) suivie de leur titre qui désignait soit leur fonction comme ce 'chef des arcs' (loango)⁶⁸, soit le nom d'un territoire. Il existait deux classes de titres : ceux qui se réfèrent à des charges en cours, comme le 'majordome', un homme au

⁵⁶ - **-tin-* 'couper' CS 1740 ; P. M. Martin, o.c., pour *ntotela* en vili. Il n'est pas certain que le terme soit ancien ici. *Ntootila* comme dérivé de *-toota* suivant K. Laman.

⁵⁷ F. Hagenbucher Sacripanti, o.c., 22-23, 72-73, 79 ; P. Ph. 264-265.

⁵⁸ - F. Hagenbucher Sacripanti, o.c., 64-70 ; P. Ph. Rey, 265-268 ; Ph. Rey, 265-268 ; Ph. Martin, o.c., 10-19.

⁵⁹ - F. Pigafetta, D. Lopes, o.c. 68-69.

⁶⁰ - *Idem* : note 87 : 168-170 et 32,65,66,84,85 (*mundiquete*) et p. 200 note 275 pour l'origine de ce terme chez Maffei).

⁶¹ - Ebiatsa-Hopiel-Opiele, o.c., 34-47, où Anziko serait *ãsi + Nkoo*, les gens du district de Nkoo, et J. Vansina *Tio Kingdom*, 440 note 7, où Enchiko/ansiku serait Jinju. Mais il est plus plausible que le terme doit s'entendre 'les gens d' + *Nkoo* 'roi' (forme *tio-makoko* en kongo). Anziko serait 'ceux du roi', et anzicana 'ceux des environs de ce royaume'.

⁶² - Pour *mundiquete* voir notes 60 et 52. La référence de 1606 est publiée dans A. Brasio, *Monumenta Missionaria Africana*, Lisbonne, 1952, vol. v : 242. 'Le grand Makoko roi des Anziques' est une tautologie : 'le grand roi' 'roi', roi des 'gens du roi' !

⁶³ - J. Vansina, o.c., 440 note 7. Ebiatsa-Hopiel-Opiele a raison d'attirer l'attention sur le district de Nkoo situé entre ce centre et le district minier de Mindouli.

⁶⁴ - F. Bontinck (ed.), *Histoire* : 84-87.

⁶⁵ F. Pigakita, D. Lopes, o.c., 69 (Mbata) ; l'*Histoire* de 1624 : 60 beaucoup de seigneurs anciens, 85-86 ; 88-89 (conquêtes et alliance avec Mbata).

⁶⁶ - P. Ph. Rey, o.c. : 251 pour le thème du premier occupant ; J. Hagenbucher sacripanti, o.c. : 23 pour l'image, d'une confrérie de forgerons ; Ph. Martin, o.c. : 5 donne une élaboration du thème du premier occupant mais aussi de leaders au pluriel, mais elle accepte le thème de la scission à partir de Kongo et des conquêtes (7-9) ; O. Dapper, o.c. 143-144 pour l'origine de Zerri au Kakongo, les guerres et conquêtes, et le partage des pays conquis entre les principaux parmi ces confidents'.

⁶⁷ - J. Vansina, *Tio Kingdom* : 440 et carte. A ne pas confondre avec Me lo Kima, origine plus tardive des *Nkobi*. Voir aussi Y.N. Gambeg, *Pouvoir politique et société en pays teke* (R.P. du Congo) de vers 1506 à 1957? Paris 1984 (thèse de doctorat du troisième cycle, Paris 1) et F. Ewani, *Recul et Stabilisation teke* (Congo), Paris 1979 (thèse de doctorat du troisième cycle, Paris 1).

⁶⁸ - O. Dapper, o.c., 159 *mani mata*.

Kongo, une femme à Loango⁶⁹ ou 'le maître du feu royal' tio (*Ngambiō*)⁷⁰ et ceux qui se réfèrent aux gouverneurs de province. Au Kongo les charges en cours comprenaient des fonctions publiques telles que les impôts, la justice, l'armée. On les retrouve partiellement mais avec des noms différents au Loango. Les Tio, ne les connaissaient pas, ce qui trahit une grande différence de structure. Pour les Tio, les *nkani*, les chefs, dépendant des chefs de province, en étaient les vassaux. Chez les Kongo et au Loango, on ne concevait pas le chef de province comme maître chez lui et les sous-chefs étaient redevables à la cour. Tant au Loango qu'au Kongo, les chefs de province pouvaient être déposés. Le royaume Tio était donc bien plus décentralisé que les deux autres et les sources écrites l'ont remarqué.

Les distinctions entre Kongo et Loango trahissent un passé différent malgré la communauté de langue et une centralisation similaire. Au Kongo (comme chez les Tio) la maison bilatérale du roi gouvernait ; la succession y était souvent contestée et le roi tentait de nommer ses proches aux charges territoriales et centrales, et ce avec plus de succès au Kongo, semble-t-il, qu'en pays tio. Au Loango, le matrilineage royal régnait. La succession y était précise. Les cinq premiers successeurs consécutifs en ligne strictement matrilineaire étaient désignés et chargés de la province correspondant à leur rang. À la mort d'un souverain, chaque successeur avançait d'un rang et reprenait la province correspondance⁷¹. De ce point de vue, le Loango était le mieux structuré. D'autre part, le conseil royal y était le plus autonome, la qualité de membre étant héréditaire dans les clans qui avaient fondés le royaume. Au Kongo, ce conseil ne comprenait qu'un ou deux membres héréditaires. On ne sait pas si l'État tio avait un conseil royal.

Le Kongo était le plus centralisé quant à la perception des impôts, en matière de justice et probablement quant à la levée militaire⁷². Le royaume Tio ne l'était qu'en matière d'impôt⁷³. Le Loango avec ses 'voies de Dieu' semble avoir eu l'organisation judiciaire centrale la plus efficace⁷⁴. Ces observations suffisent pour indiquer jusqu'à quel point ces royaumes étaient différents. En comparant l'idéologie religieuse du Loango et royaume Tio, on en est arrivé aux

mêmes conclusions⁷⁵. Chacun des trois royaumes différait profondément des autres, malgré des similitudes provenant d'un fonds commun au départ et d'emprunts mutuels. Chacun parmi eux s'enracine dans le passé de son terroir particulier. Car, les différences ont elles aussi, une histoire longue que celle de la centralisation politique elle-même.

Chronologie et Conclusions

Il serait vain de proposer une chronologie absolue fine pour cette histoire des antécédents des royaumes Kongo et Tio. Mais, on peut retenir approximativement trois dates assez vagues.

On juge que l'assimilation des locuteurs du bantou oriental fut terminée vers 500 AD⁷⁶. Les ensembles culturels kongo et tio se différenciaient dès lors de leurs voisins du nord qui n'ont pas subi cet impact.

Une estimation pour l'époque de la création des premières seigneuries importantes résulte de la distribution des cloches comparée à celle des langues tendant à raccourcir les mots. Soulignons d'abord les différences entre les dynamiques des deux diffusions. La durée de la diffusion du processus linguistique a dû être longue. La diffusion des cloches a pu se faire rapidement en un ou mieux deux mouvements, puisque nous parlons de deux types de cloches. Cette diffusion a pu se faire à n'importe quel moment de la période de la diffusion de la mode linguistique et avant 1500⁷⁷. Des cloches de taille et de facture comparables se retrouvent à Ingombe Ilede vers 1400 (cloche simple) et avant 1450 à Zimbabwe (cloche double)⁷⁸. 1400 est un *terminus ante quem*. Comme nous savons que la diffusion alla du nord vers le sud nous pouvons calculer une date pour la présence de ces cloches à Ngwi. En comptant une vitesse maximale de diffusion de 80 ans sur 940 km soit 11,75 km par an⁷⁹, nous obtenons entre Ngwi et Ingombe Ilede, une distance de 2100 km, 178,72 années ou une date de 1221 *ante quem* à Ngwi. Les bases de ce calcul sont très approximatives. La vitesse de diffusion semble trop grande, on ne sait pas si elle s'est faite sans arrêt mais on sait qu'elle ne s'est pas faite à vol d'oiseau. Les dates calculées ne donnent pas le début du foyer politique téké, la durée de

⁶⁹ *Mani lumbu*, le seul titre commun dans les titulatures kongo et loango. Une comparaison générale des structures de titre et de conseils entre le royaume loango et le royaume tio se retrouve chez P. Ph. Rey, *o.c.* : 253-260.

⁷⁰ J. Vansina, *The Tio Kingdom*, 372.

⁷¹ Ph. Martin, *o.c.*, 25.

⁷² W. G. L. Randles, *o.c.* : 57-63 ; J. Thornton, *o.c.* : 15-55 ; A. Hilton, *o.c.* : 32-49.

⁷³ J. Vansina, *o.c.* : 313-407 ; Y. N. Gambeg, *o.c.* ; F. Ewani, *o.c.*

⁷⁴ Ph. Martin, *o.c.* : 22-23.

⁷⁵ La conversion du roi en 1491 complique la situation au Kongo. C'est pourquoi nous ne comparons que le Loango et les Tio. Pour le Kongo, voir la discussion de W. G. Randles, *o.c.* : 27-53. Pour le Loango, F. Hagenbucher Sacripanti -*o.c.* : 71-87 ; Ph. Martin, *o.c.* : 19-20 ; pour les Tio voir note 73.

⁷⁶ J. Vansina, *Western Bantu expansion* : 139-140.

⁷⁷ Certainement avant le XVI^e siècle quand débute l'expansion boma du sud vers le nord. Le nouveau terme est d'origine mongo.

⁷⁸ D. Phillipson, *The Later Prehistory of Eastern and Southern Africa*, New York 1977 : 193 : fig. 70, 194, 209.

⁷⁹ Cette vitesse est calculée sur le temps qu'il fallut au manioc, introduit la côte vers 1600, pour atteindre le pays kuba vers 1680. Cf. J. Vansina, *Children of Woot* : 175-176.

l'expansion du processus linguistique dépassant de loin celle des cloches. Malgré tout cela on peut provisoirement estimer une formation de la seigneurie avant 1200, probablement au XI^e ou au XII^e siècle⁸⁰. Seule la trouvaille éventuelle de cloches emblèmes sur des sites proches de la région étudiées permettra de préciser ces estimations.

Enfin comme troisième date, celle de la fondation du royaume de Kongo, on a proposé le XIV^e siècle ou même 1400⁸¹ eu égard à la liste très courte des rois avant 1483, à l'irrégularité de statut et de taille des provinces kongo, et des souvenirs encore existants concernant l'intégration de certaines provinces dans l'État. A la réflexion, tous ces arguments sont faibles comme le sont les plaideurs pour une origine antique. Seule l'archéologie peut nous aider ici. En attendant les résultats de fouilles, notamment à Mbanza Kongo, on ne peut que proposer un *terminus ante quem* c.1400.

Le royaume Tio aurait été antérieur selon un passage de Dapper cité souvent et qui représente une tradition ou une opinion du milieu du XVII^e siècle⁸². Même si cette opinion était exacte, le royaume ne saurait être antérieur de beaucoup. Sinon il aurait influencé le royaume Kongo plus qu'il ne l'a fait. Un raisonnement analogue au sujet de Kongo et de Loango donne à penser que le Loango était constitué avant 1500.

On peut donc proposer la chronologie suivante. L'élaboration de chefferies à *nkáni* aurait eu lieu aux IX - X^e siècles, trois quatre siècles après l'assimilation de rapport bantu oriental, et deux cents ans avant la création de la seigneurie à *mwéné* aux XI - XII^e siècles. La matrilinearité serait apparue dans le monde kongo à la même époque, époque qui aurait aussi vu l'efflorescence de la métallurgie du cuivre. Les premiers royaumes possibles se seraient formés après 1200. Enfin les royaumes Tio et Kongo se seraient formés vers 1400 au plus tard.

Espérons que des travaux archéologiques futurs pourront préciser cette chronologie, en trouvant des traces de céréales pour dater l'arrivée des locuteurs de bantu oriental, en trouvant des cloches, en fouillant des cimetières comme celui de Tshimbi, qui daterait des débuts du Bungu, des abords de lieux sacrés, comme Mbã sur la Lefini chez les Tio, et Me lo Kima plus au nord, et des capitales comme Mbanza Kongo, Bwali et les

tertres de Mpina Ntsa.

De plus, sur de nombreux points, l'archéologie pourra corroborer, infirmer et approfondir notre reconstruction. En ce qui concerne la progression de la centralisation de l'espace politique, elle devrait pouvoir établir une hiérarchie de sites pour chaque époque comme on l'a fait au Botswana et au Transvaal. En apportant des précisions sur l'histoire de l'industrie minière et des échanges, elle précisera le contexte économique.

En outre, des études linguistiques plus approfondies permettront de serrer les indices de plus près, de mieux les sérier et de mieux les dater. Cela exigera de nombreuses études locales mais également des travaux de classement génétique plus poussés.

Les arguments développés dans cet article forment une hypothèse valable, uniquement parce qu'ils sont susceptibles de contrôle. Espérons aussi que ce soit une hypothèse féconde. Elle le sera dans la mesure où ce travail suscitera de nouvelles recherches que nous souhaitons nombreuses et menées en grande partie par des chercheurs des régions kongo et teke.

SOURCES DE VOCABULAIRE

Langues kongo, tio et vili

Kongo : Bentley, W. H., *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*, Londres, 1887.

Bentley, W. H., *Appendix to the Dictionary and Grammar...*, Londres, 1895.

Laman, K. E., *Dictionnaire Kikongo-Français*, Bruxelles, 1936, 2vo1.

Silva Maia, da, *Dicionario complementar Português-Kimbundu-Kikongo*, Cucujães, 1961.

Van Wing, J., Penders, C., *Le plus ancien dictionnaire bantu*. Louvain, 1928.

Tio : Sims, A., *Vocabulary of the Kiteke as spoken by the Bateke (Batio) an Kindred Tribes on the Upper Kongo*, Londres, 2 vol.

Vansina, J., *The Tio Kingdom of the Middle Congo, 1880-1882*, Londres, 1973 : 583-586 ; notes personnelles.

Yombe : Bitremieux L., *Mayombsch Idioticon*, Gent, 1923.

⁸⁰- De petites clochettes simples avec et sans battant se retrouvent au Kisalian classique et à Katoto au Shaba de c. 1100 à 1300. P. de Maret, *Fouilles archéologiques dans la vallée du Haut-Lualaba, Zaïre*, Tervuren 1985 :161-2 ; 43 cCf. pl. 41.4 ; J. Hiernaux, E. de Longree, J. de Buys, *Fouilles archéologiques dans la vallée du Haut Lualaba*, Tervuren 1971 : 40 fig. 29 ; J. Hiernaux, E. Magnet, J. de Buyst, «Le cimetière protohistorique de Katoto (vallée du Lualaba, Congo-Kinshasa)» H. Hugot (ed.) *Sixième congrès panafricain de préhistoire*, Dakar 1967, Chambery 1972 : 148-158. En partant de 1200 (dates de P. de Maret) et de 1340 km on obtient 114 ans et 1086 comme *terminus ante quem* avec la même vitesse de diffusion. Mais la facture de ces clochettes n'est pas identique aux cloches emblèmes. Leur taille en particulier est bien trop petite. La date obtenue attesterait une présence possible de clochettes métalliques avant 1050 mais non la présence de cloches emblèmes.

⁸¹- Pour la date voir Ph. Martin, o.c. : 9 (seconde moitié du XV^e siècle) et note 1.

⁸²- O. Dapper dans J. Vansina, *The Tio Kingdom* : 442 note 10.

Vili : Marichelle, C., *Dictionnaire Français-Vili*, Loango, 1912.
Visse, A., *Dictionnaire fiot*, Paris, 1889. Il existe un dictionnaire anonyme de 1772 non publié dont un exemplaire se trouve au British Museum Library à Londres. Il n'a pas été consulté.

2. Autres langues

Y. Bastin, *Bibliographie bantoue selective*, Tervuren, 1975.

Elle est la référence classique. Nous citons ici seulement des ouvrages supplémentaires.

Boma : Tonnoir, R., Giribuma, *Contribution à l'histoire et à la petite histoire du Congo équatorial*, Tervuren, 1970.

Bushoong : notes personnelles.

Duma : Dahin, P., *Vocabulaire Français-Adouma*, Kempen, 1893.

Hum : Tonnoir, R., Voir sous Boma, p :310-311.

Kele : Missionaries of the A.B.C.F.M., *Grammar of the Bakele Language with Vocabularies*, New York, 1854. [Best, Preston].

Kota-nord : Perrois, L., *La circoncision Bakota (Gabon)*. Cahiers ORSTOM V.I. 1968 et notes de diverses sources.

Kota-sud ou Ndasa : Andersson, E., *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, Uppsala, 1953, 1974, 2 vol.

Kuba : voir Bushoong.

Laali (teke) : Ipari, M., *Les populations de la région de Sibiti (Congo). Du XV^e à la fin du XIX^e siècle*, Doctorat de troisième cycle, Paris I, 1988.

Mbede : Adam, J., Biton, A., *Dictionnaire Ndu-mu-Mbede-Français et Français-Ndu-mu-Mbede*, Libreville 1969.

Mbosi : Obenga, T., *La cuvette congolaise : les hommes et les structures*, Paris, 1976.
Obenga, T., *Les Bantu : Langues, Peuples, Civilisations*. Paris, 1985.
Obenga, T., *Littérature traditionnelle des Mbochi*, Paris, 1964.

Mbudzá : Bemon-Musubao, B., *Elements de grammaire Mbudzâ*, Mémoire de licence, Univ. Lovanium, 1971.

Mbundu : voir Da Silva Maia, sous Kongo.

Mpongwe : Raponda Walker A., *Dictionnaire Mpongwe-Français*, Metz, 1934.
Dictionnaire Français-Mpongwe, Brazzaville, 1961, 2 vol.

Mpur : Kikwenge India 'ame Passy, *Langue Mpur B85e : Phonologie et systématique*, Mémoire ISP, Kikwit, 1985.

Ndasa : voir Kota-sud

Numu : voir Mbede

Ngungwel : Rurangwa, I. M., *Elements de description du Ngungwel*, Mémoire de licence, Université Libre de Bruxelles, 1982.

Nzabi : Trezenem, E., «Vocabulaire inzabi» -*Journal de la Société des Africanistes*, 1932, 2: 75-84.
Dupré, G., *Un ordre et sa destruction*. Paris 1982.

Shank, F., *Nzabi Kinship, a Cognitive Approach*, Thèse de doctorat, Univ. Indiana, 1974.

Punu : Nsuka-Nkutsi, *Elements de description du Punu*, Lyon, 1980.

Saa : De Witte, P., *Taalstudie bij de Basakata*, Tervuren, 1955.
De nombreuses autres sources provenant de Nkiere. Bokuna, Bulin, Collden, Van Everbroeck.

Tege : Prat, J., *Manuel de la langue Tege (Haut Alima)*, Brazzaville, 1904.

Tsogo : Marchal, C., Nasse, *Esquisse de la langue Tsogo*, Mémoire de licence, Univ. Libre de Bruxelles, 1979.

Tsong : Iliku Mimpia Dibaba, *Esquisse grammaticale de la langue Tsong*, Mémoire de Graduate, Lubumbashi, 1979.

Yāā : Ipari, M., cité sous Laali.

Yombe : Bittremieux, L., *Mayombsch Idioticon*. Gent, 1923, 1927, 3 vol.



Sa Majesté Fo Nayang:

**« LA TRADITION EST
LE SOCLE DE TOUTE
CIVILISATION »**

Antoine Manda Tchebwa

« Le pouvoir et l'autorité traditionnels au cœur de l'agenda du CICIBA »

Devant les Têtes couronnées d'Afrique, réunies en Assemblée Générale à Abidjan, les représentants officiels de ces deux organisations ont signé un protocole d'Accord de coopération, scientifique et culturelle, destiné à encadrer la mise en œuvre des projets communs pour les cinq ans à venir. Témoin de cet Accord, le professeur Charles Binam Bikoï, Secrétaire Exécutif du CERDOTOLA, institution sœur basée à Yaoundé.

Au terme de cet événement le professeur Antoine Manda Tchebwa, Directeur général du CICIBA, s'est confié à MUNTU Newsletter :

Muntu : Quel est le sens à donner à cette signature d'accord ?

M.T. : Il sied de noter que l'implication du CICIBA dans les activités de la chefferie traditionnelle est une réponse logique à un devoir de (re) ancrage de notre institution dans ce qui fonde sa légitimité : le domaine des traditions et civilisations africaines. Notre travail étant celui de passeur de mémoire et de refondateur d'identités perdues ou méconnues, notre place est aux côtés des « sachants »

de la tradition. Pour moi, la proximité avec les détenteurs légitimes du pouvoir et du savoir ancien est atout à ne pas occulter.

MUNTU : quels sont les grands axes de votre nouvelle coopération avec le CPATC ?

Dans les grandes lignes, je dirai : mutualisation d'informations sur les enjeux du pouvoir traditionnel en Afrique et dans la sixième Région d'Afrique ; co-organisation d'événements culturels majeurs à vocation fédératrice ; recherches et publications dans le domaine qui nous est commun ; assistance dans l'élaboration des travaux scientifiques et techniques (colloques, séminaires, festivals, etc.) ; et dans tout autre





Entrée palais de batoufam (Cameroun)
© Ph. Thinos Mwampongo

champ où les intérêts des uns et des autres sont engagés.

MUNTU : Quelle place accordez-vous à l'Autorité traditionnelle dans la refondation de l'Afrique ?

M.T. : Pour moi, il n'y a pas de doute possible : refonder notre continent passe forcément par la reprise en main de notre destin commun à partir de ceux-là mêmes, que vous êtes, qui incarnent le passé, le présent et l'avenir de l'Afrique de nos désirs, l'Afrique telle que nous l'ont léguée nos ancêtres dans la candeur de ses us, coutumes et traditions, c'est-à-dire une Afrique auréolée du sens moral qui était le sien, de l'immanence de ses cosmogonies et ses ambitions de grandeur.

Pour ma part, je reste convaincu que c'est par l'autorité traditionnelle que se réveillera la conscience de l'Africain, c'est par elle que se fortifiera son esprit, tout en éveillant ses conceptions morales et éthiques, son intelligence créative adossées aux immenses possibilités qu'induit l'unité de sa jeunesse et de ses forces inventives.

Nous sommes du côté de ceux qui, comme les chefs traditionnels aujourd'hui, soutiennent le développement de l'Afrique par le prisme d'une gouvernance morale reposant sur une force de transformation qualitative de notre mentalité et de la gouvernementalité contemporaine.

Nous sommes du côté de ceux qui pensent que sans la paix, sans la concorde générale et permanente, il n'est point de développement possible.

Nous sommes du côté de ceux qui pensent que rebâtir l'Afrique sur la base de l'intelligence endo-génique n'est pas un leurre. Il n'est qu'à réintégrer les héritages du passé pour voir

combien nos vénérés devanciers avaient suffisamment réfléchi sur la question et balisé notre voie du destin. La culture ancestrale est bien un legs commun qui nous permet de nous sentir essentiel et utile par rapport au monde. Repenser notre devenir autrement qu'en puisant dans ce riche réservoir de l'imaginaire atemporel, qu'est l'ensemble des héritages ancestraux, ne serait qu'un rétrécissement de notre conscience d'être plus fort et développé.

Seul le recours aux ressources d'une culture endogène est à même de nous aider à nous déterminer par rapport aux défis qui nous attendent sur la route du développement et de la paix.

Autant qu'il m'en souvienne, c'est l'UNESCO qui, tenant compte de la singularité des uns et des autres (dans une approche consensuelle et réaliste) semble avoir trouvé la définition la plus cohérente en rapport avec la manière de percevoir nos cultures.

Dans sa Déclaration universelle sur la diversité culturelle, l'UNESCO appréhende la culture comme « l'ensemble des traits distinctifs



Reine Diambi (RDC)
© Ph. Manda Tchebwa

spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social... Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les façons de vivre ensemble, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances » (2002).

A ces valeurs, ajoutons l'alimentation, les langues, la capacité de symbolisation, les technologies, l'artisanat, les savoirs endogènes, les pratiques rituelles, culturelles, etc. Et plus important, l'organisation autocentrée de la gestion du pouvoir, donc de la chefferie dans nos espaces du vivre-ensemble.

C'est dans ces domaines que l'Afrique a su tisser l'unité du référentiel social et des modes d'être et d'agir autour des systèmes des royautes et des chefferies majorés d'une originalité admirable. Cela en s'efforçant d'installer l'humain et le commun dans un dualisme intime. Dualisme existentiel où « l'être social » qui est au cœur de ce système, saisi ici à partir d'une certaine perception existentielle de type androgyne (au sens des anthropologues), agit tour à tour comme « être singulier » (au sens nominaliste du terme) lorsque il opère à titre personnel, et comme « être collectif » lorsque il agit au milieu des siens en tant qu'acteur et agent (trans)porteur (parmi tant d'autres) d'une identité commune articulée à l'ordonnance de l'âme du corps social.

M.T. : Nous avons donc beaucoup à apprendre de vous et des systèmes de royauté que vous incarnez. Système qui, au demeurant, est de ce point de vue le lieu de la préservation et de la continuité de tout cadastre culturel portant l'exister

intime, historique et commun. La culture, n'est-elle pas, en réalité, le milieu humain lui-même ? Autrement dit : « tout ce qui, par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques, donne à la vie et à l'activité humaine forme, sens et contenu », selon les mots du maître de sociologie Emile Benveniste.

Muntu : Quel rôle peut jouer effectivement le Conseil Panafricain des Autorités traditionnelles dans cette nouvelle dynamique qui s'enclenche ?

M.T. : Le CICIBA salue, avant tout, l'avènement du conseil Panafricain des Autorités traditionnelles et Coutumières en ce qu'il vient combler un déficit en ce domaine qui est encore – et c'est bien dommage – peu familier à la jeunesse « Facebook » et « Androïd ». Elle qui semble être plus attentive aux artifices de la modernité sans frontière, et davantage distante de la dynamique des enjeux et défis endo-culturels de son espace matriciel.

Autant dire que la mobilisation, aujourd'hui, de nos chefs autour de ce qui fonde leur légitimité atemporelle est un signal fort à l'endroit de ceux qui, sous le prétexte d'un certain courant de modernisme, ont pensé qu'il fallait brûler les chefferies traditionnelles, au point parfois de les réduire à une perception purement folklorique, décorative, contemplative. Perception qui, à la limite, aurait tendance à confiner nos respectables et honorables rois, ainsi toutes leurs dépendances traditionnelles, uniquement dans les frontières physiques issues de la balkanisation post-Berlin



**«AINSI DÉCRITE,
LA SITUATION DE
LA CHEFFERIE
TRADITIONNELLE N'A PAS
À S'ENFERMER DANS UN
PASSÉ CLOS, DANS UNE
CITADELLE NOSTALGIQUE.
SA PLACE EST AUX CÔTÉS
DU PEUPLE. SA PLACE
EST DANS LE PEUPLE
PROFOND. SA PLACE EST
AVEC LE PEUPLE»**



Un haut dignitaire Kuba
© DR

et ses chimériques remodelages d'aires civilisationnelles, redistribuées hélas à l'aune des seules ambitions impérialistes des maîtres à penser du monde des années coloniales.

Mon chef traditionnel à moi n'est pas de cette essence-là. Il est une Majesté qui, à un haut niveau de la hiérarchie des hommes d'honneur, n'a pas volé le bénéfice du caractère altaïque et hadal, à la fois, de sa majesté car héritée d'une longue lignée consanguine des ancêtres.

Briser la chefferie revient donc à briser la dynamique du lignage, c'est en un sens, « déchirer une natte communautaire », elle qui illustre si heureusement le symbole de la paix, l'affirmation de la conscience du corps social, la célébration de l'unité et des liens de sang au sein d'une société. Il est prescrit au cœur de la tradition que le chef est le chef des hommes et des armées, partant garant du développement et de la paix collective. D'où son droit singulier à une tutelle à la fois temporelle (par la vertu du sang des aïeux) et spirituelle (puisque arrimée à une certaine fonction sacerdotale). Cela, entre fonction et action, entre dignité et intégrité, entre honneur et grandeur, entre vaillance et éminence.

L'espace régalien est, on le voit ici, le lieu de l'attestation et de l'affirmation de l'identité et de l'éminence d'un peuple, doublé d'un centre du pouvoir. C'est à cet égard qu'il se doit d'être assumé avec doigté et justice au nom de la

collectivité, destiné à impulser les valeurs de la cohésion et de la paix ainsi que le développement et la marche des peuples.

Le CICIBA voudrait, aux côtés du CERDOTOLA, rassurer le Conseil Panafricain des Autorités traditionnelles et coutumières de son entière disponibilité à contribuer à sa mise en orbite et à sa stabilisation. Car pour nous, le domaine de la chefferie traditionnelle et coutumière est clairement un fait de culture. Culture de la gouvernance et de la gestion des destins humains par la vertu de la sagesse africaine. Qui, au sein de nos espaces de convivialité, relève des stratégies globales dans les grands enjeux du pouvoir en Afrique, dans lequel il sied d'intégrer, à sa juste valeur, ce chaînon manquant qu'est la chefferie traditionnelle.

Ainsi décrite, la situation de la chefferie traditionnelle n'a pas à s'enfermer dans un passé clos, dans une citadelle nostalgique. Sa place est aux côtés du peuple. Sa place est dans le peuple profond. Sa place est avec le peuple.

Loin d'abdiquer sa sacralité, pour sûr le milieu traditionnel permet à l'être de cheminer davantage vers l'humain, à l'homme du passé d'actualiser l'homme d'aujourd'hui...

MUNTU : Quels sont les défis majeurs qui s'imposent à l'agenda des chefs en termes de développement du milieu rural ?

M.T. : Mon premier constat est le suivant : Au-delà de l'obscurité qui couvre encore nombre de nos villages privés de courant électrique in illo tempore, il se reflète encore entre ces quelques hameaux résiduels visibles, çà et là, le long de nos routes nationales ou à flanc de coteau de nos régions orientales, il y a encore – mais pour combien de temps ? – la sérénité de ces petits bouts de monde que sont nos villages repliés sur leurs légendes et mythologies fondatrices ; ces petits bouts de terre qui sont, pour les uns et pour les autres, tantôt berceau, tantôt tombeau.

Seraient-ils condamnés à devenir des simples lieux de sépulture de nos traditions les plus intimes, astreints à se détacher sans broncher de nos glorieuses civilisations du passé, pour à la fin jeter leurs baves aux pieds de nouveaux schèmes coutumiers transfrontaliers ?

Au-delà de la pénurie d'eau courante, ce manque criant des temps modernes dans nos milieux ruraux, il existe pourtant des nappes phréatiques inviolées de nos traditions, à l'état de nature, que nous envie le monde entier. Nappes qui ne demandent qu'à être mises en valeur au grand bonheur de nos populations de l'arrière-pays.

Au-delà de petits sentiers multiséculaires villageois, qui arrivent à peine à ne supporter que le passage d'un vélo ou de quelques sacs de manioc ou de maïs, que faire pour désenclaver ces riches viviers où, faute de voies d'évacuation, des produits agricoles pourrissent sur nos prairies ?

Ce sont là tant de questions, comme d'autres, qui se posent à la gestion de la réalité rurale, et au-delà à la chefferie traditionnelle. Face à la disparition programmée de certains villages, faute d'habitants portés par quelque dynamique de conurbation, une nécessité s'impose : un réaménagement spatial rationnel en agrégeant des villages, par l'absorption des hameaux les moins viables au profit des grands ensembles.

L'objectif d'une telle démarche serait, à mon sens, de faire bénéficier des avantages qu'offriraient des programmes de développement lucide et stratégiquement pensés, tant en termes de forage d'eau, d'aménagement des routes de desserte agricole, de raccordement en électricité, de construction des écoles et des centres de santé, etc.

Ce compromis, qui n'est pas sans conséquence sur la psychologie culturelle de certaines communautés villageoises obligées in fine à émigrer vers de nouvelles terres sans lien avec la terre mère, a pourtant toutes les chances d'assurer le bénéfice de la modernisation à un plus grand nombre d'Africains.

Cela suppose qu'en retour certains, inévitablement, certains hameaux devraient y perdre une

part d'eux-mêmes. Cela suppose également qu'il faille retoucher la carte géographique de la chefferie traditionnelle. Et au-delà, l'identité intime de certaines communautés paysannes.

Ce dont il est question ici, c'est un effort de reconnaissance d'un système de gestion du pouvoir par une réappropriation consentie du discours historique, des visions identitaires fractales et des ambitions d'une profonde cohésion de nos communautés nationales autour des valeurs ancestrales.

Tout en reconnaissant que le monde est «divers», ce qui, en réalité, d'après Stanislas Spero Adotevi, ne serait qu'une tautologie, il est question en fait d'enrober cette « diversité » sous la forme de la « différence » qui porte notre altérité, en fixant notre intelligence sur ce qui fonde réellement nos identités communes propres en matière de gestion du pouvoir traditionnel.

Muntu : que viennent faire les valeurs ancestrales là où la modernité a tout décrété d'autorité ?

M.T. : Nul ne détient quelque légitimité culturelle hors des précieux héritages de ceux d'avant. Eux qui ont vu le soleil avant nous et en connaissances les bienfaits. Eux qui ont tout balisé avant nous et pour nous. Il nous incombe de ne pas perdre de vue que, en tant qu'humains, tous nos gestes quotidiens sont des gestes de culture. Ils disent ce que nous sommes, ce que nous sentons, ce que nous reflétons auprès de l'autre, ce que nous désirons.

Tous nos gestes sont de culture et de sculpture d'espace ; ils témoignent pour aujourd'hui et pour demain. Ils célèbrent notre glorieuse et triomphante humanité. Ils reflètent une plasticité civilisationnelle polyphonique exprimant un monde pluriel, transculturel, conculturel, interculturel, inventif et fondé sur des altérités conviviales.

Nos gestes sont appelés à trouver leur expression la plus noble sur le grand théâtre de la vie de la Cité autour de cette grandealebasse de la culture collective qui est entre les mains de nos Chefs.

C'est à cette aune que la culture, elle qui est d'essence ontologique et symbolique, revêt son auréole d'éternité, sous l'advocation des ancêtres communs, sous le lien d'un sang unique ouvert à des alliances apparentées multiformes, sous la référence identitaire des noms et des totems collectifs, sous la curatelle d'un divin et d'un sacré proclamant urbi et orbi une indivision théologique consentie.

Cela va de la famille nucléaire (cellulaire), en somme de la maisonnée, en passant par la tribu, jusqu'au clan et sa longue chaîne des lignages complexes et inaliénables, dans un cumul assumé

des temps : temps surnaturel (celui de la divinité et des mythes d'origine), temps cumulatif et circulaire, temps historique et vécu à hauteur d'homme lié à une commune ascendance... temps de... temps de...

Dans ces conditions, c'est le sang, facteur garantissant la filiation endogène, qui en proclame la légitimité au sein de tant d'unités co-existentielles. C'est ici que l'on peut comprendre la portée du propos de l'anthropologue Robin Fox quand il soutient (lorsqu'on se réfère à une certaine forme d'anthropologie de la parenté moderne) que « ces unités ne sont ni des firmes, ni des associations, ni des partis, ni des entreprises industrielles, ni des classes, ni de sectes, mais de groupes des gens apparentés entre eux en vertu d'un principe de filiation commune. »

Peut-on attendre d'une assemblée comme celle qui réunit les têtes Couronnées, comme vous les appelez, ici à Abidjan ?

M.T. : Qu'est-ce qu'on peut en attendre ? Une réflexion exigeante sur eux-mêmes, d'abord. Sur les nouveaux enjeux et défis qu'imposent la civilisation « Androïd » ambiante, sur le devenir de l'Afrique face à la décrépitude des traditions. Les faits et l'histoire sont têtus. Sous nos yeux, ils démontrent que la culture, que dis-je, la culture du dialogue interculturel au sein de la gouvernance de type traditionnel, de la manière dont cette dernière l'assume ce jour, n'est pas une vue l'esprit. Que le dialogue des esprits ou des corps (physiques et métaphysiques) est ce que le philosophe Hegel pense être au commencement de la

civilisation ; à tous les échelons de la vie, il est en effet au commencement de toute société policée, au commencement de tout l'homme.

Voilà que les hommes de culture prêchent, eux aussi, par un exemple d'ouverture à l'autre, qui leur permet de fraterniser au cœur de ce que Paul Ricœur appelle, en d'autres termes, le centre éthique et mythique de l'humanité porté par un « corps politique » : l'institution monarchique et ses avatars formels (la royauté, le principat, la chefferie traditionnelle...)

A cette aune, la présente rencontre se veut un rite de fondation d'une culture de la reconnaissance de l'éminence de la royauté. Elle est un appel à l'unité et à la fraternité des corps et des esprits, tissée dans la chaleur de la convivialité panafricaine.

Au moment où, ici en Côte d'Ivoire, nous célébrons « le Chef » dans sa pleine solennité, une évidence s'impose d'elle-même : pour être visible aux yeux de tous, chaque communauté anthropologique a toujours besoin de repères. Et parmi les balises et sémaphores les plus emblématiques, il y a évidemment, mis en avant : le charisme, la sagesse et l'éminence et la noblesse de la pensée commensale, captée et redistribuée à tous sous l'autorité de la chefferie traditionnelle.

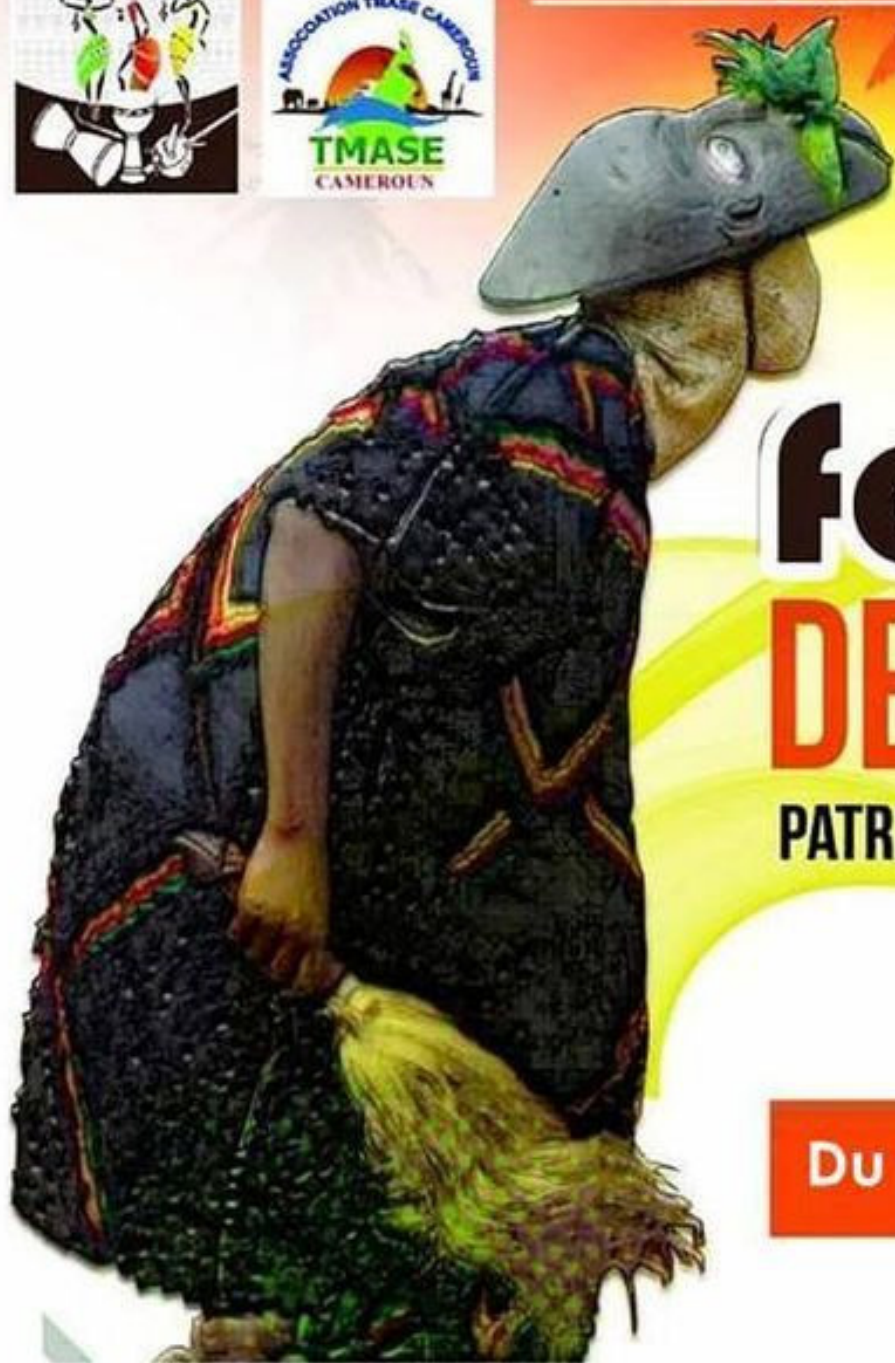
Muntu : Votre dernier mot ?

M.T. : Plaise à Dieu d'accompagner le Conseil Panafricain de l'Autorité Traditionnelle et Coutumière de ses meilleures lumières pour qu'à jamais vivent nos chefs et rois dans l'honneur et la dignité qu'ils incarnent.





Sous le haut patronage du Ministère des Arts et de la Culture



festival DE DANSES

PATRIMONIALES DU CAMEROUN

Kribi

Du 15 au 30 Avril 2021

CONCEPT:

LES PIEDS DANS L'EAU

SPONSOR OFFICIEL



Les Brasseries
du Cameroun



LAMIDAT
DE MOKOLO

Infos/Réso:

Tel: (237) 22 22 09 127 / 676 11 74 25 / 696 56 30 20 / 699 48 60 58 / 699 32 20 52 www.artsandrootscommunication.com

e.mail: info.fedpac@gmail.com

Reine Nzinga et Prophétesse Kimpa Vita

«Deux mères de la révolution africaine»

Nzinga-la-Grande

Implantés en lisière de l'Atlantique kongo, au XVI^e siècle, les royaumes de Ndongo et Matamba (gouvernés sous l'aura d'une seule couronne), ont livré à la mémoire de l'Afrique précoloniale deux grandes figures du monde bantu : une reine (Nzinga) et une prophétesse (Kimpa Vita).

Située autour de Luanda et ses alentours le Ndongo, petite monarchie dirigée d'abord par un roi portant le titre de « ngola » (d'où le nom Angola), tire sa plus grande légitimité de Ngola Mbande (fils du roi Kiluanji et de la reine Kangelá), frère de la future reine Nzinga. Nom qui, par la suite, fera date dans l'histoire de l'Angola. De la lignée de cette héroïne bantu sortira, bien plus tard (XVIII^e siècle), une autre personnalité de premier rang, parmi les femmes de conviction et révolutionnaire en guerre contre l'assimilation spirituelle. Il s'agit de la ci-devant Dona Beatriz, de son nom de famille Kimpa Vita. Son combat porte sur deux fronts : celui de l'implantation d'une spiritualité endogène (inspirée d'une vision mystique) et de la réunification de l'ancien royaume de Kongo, effrité par la colonisation portugaise. Bien de points communs fondent, esquissée ici à grands traits, la personnalité de ces deux femmes de destin. Qui sont-elles ?

Reconnue pour son remarquable talent de négociateur et sa farouche résistance contre la colonisation portugaise et la traite de ses congénères, la reine Nzinga ou Njinga (née vers 1583, de son vrai nom Njinga Mbandi)⁸³ est une

forte personnalité dans le paysage luso-angolais de la fin du XVI^e siècle.

Elle tient, vraisemblablement, son activisme anti-portugais du combat mené, déjà avant elle, par son frère Ngola Mbande. Un farouche acteur anticoloniste dont le combat visait, entre autres :

⁸³ Soit deux ans après l'unification de l'Espagne et du Portugal (1580-1640), à peine six ans après la fondation de la colonie portugaise de Luanda (1576).



« ... à chasser les Portugais de la forteresse d'Ambaca que le prédécesseur de Sousa, Mendes de Vasconcelos, avait construite en 1618 sur son territoire, et à récupérer certains de ses sujets tenus captifs, notamment des groupes de serfs *ijiko*. »⁸⁴

L'appellation *Njinga* procède, en réalité, d'un nom d'essence « symbolique » dû au fait qu'elle naquit (sous la figure d'un enfant au destin singulier), avec le cordon ombilical entourant le cou. Le verbe « *kujinga* » (d'où l'on tire « *Njinga* » ou « *Nzinga* ») signifiant en langue kimbundu « tordre » ou « enrouler » (le cordon s'entend).

Avant de monter sur le trône, Nzinga assura d'abord la régence de son neveu (fils de son frère Kaza), alors sous la garde des Imbangala, avant de l'éliminer. Fait que certaines sources contestent.

Une des versions que fournit la relation du missionnaire capucin italien Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo (1687), commentés par X. de Castro (2019), indique, elle, que c'est plutôt son frère – roi du Ndongo (Angola) – qui tua son fils unique, avant de mourir lui-même, selon toute vraisemblance empoisonnée par sa sœur. Ce n'est qu'après que Nzinga se serait vengée sur son neveu. Peu avant d'être intronisée « reine en 1624 à la tête des Imbangala (Jaga) »⁸⁵, elle l'aurait fait égorger. C'est sous le titre de *Reine du Ndongo* qu'elle accéda au pouvoir en 1626.⁸⁶

Dans sa quête de stabilité et de dignité pour son peuple (inlassablement victime de la traite), usant habilement des vertus de la « diplomatie de caméléon », la reine multiplia les alliances, signant des traités tantôt avec le Portugal, tantôt avec les Pays-Bas.

Diplomatie et négociations certes, mais pas à n'importe quel prix. C'est d'égale à égal qu'elle entend parler, partout, avec ses interlocuteurs, sans avoir à manifester un quelconque signe d'infériorité. La reine Nzinga a tenu à le faire savoir, précisément, ce jour où venue négocier (1618) le sort de ses sujets retenus comme esclaves chez les Imbangala⁸⁷, elle est reçue debout. Sans quelque égard pour son rang !

Par ce geste infériorisant et peu policé, son interlocuteur, le gouverneur portugais d'Ambaca,

jugea indigne de lui indiquer un siège. Ce qui est une marque d'irrévérence pour un hôte si peu considérable à ses yeux.

En réaction à cette humiliation (que ne saurait supporter un sujet *mbundu* digne du nom), Nzinga ordonna à un de ses servantes de se mettre à « quatre pattes » et vint s'asseoir sur son dos, tout le temps que dura l'entretien !

1641. À la faveur de la dynamique esclavagiste qui se déploie fébrilement sur toute l'étendue de la non moins intéressante *côte d'Angole*, les Pays-Bas s'emparent de Luanda avec l'appui de la cour de Mbanza-Kongo. Cette intrusion exogène incite Nzinga à négocier une alliance stratégique avec les Hollandais contre le Portugal. La reine à la double couronne (celle des

royaumes de Ndongo et de Matamba) espérait, par ce biais, reconquérir ses territoires perdus, de longue date, jusque-là confisqués entre les mains

**DIPLOMATIE ET
NEGOCIATIONS
CERTES, MAIS PAS
A N'IMPORTE QUEL
PRIX. C'EST D'EGALE
A EGAL QU'ELLE
ENTEND PARLER,
PARTOUT, AVEC SES
INTERLOCUTEURS,
SANS AVOIR A
MANIFESTER UN
QUELCONQUE SIGNE
D'INFERIORITE.**



Une représentation de la reine-courage brandissant une hache, symbole d'une redoutable guerrière © DR

⁸⁴Pour un complément utile d'informations, lire *Njinga, reine d'Angola*, Paris, Chandeigne, 2^e éd. 2014, pp. 397-398. Note de John Thornton et Xavier de Castro.

⁸⁵Cf. X. de Castro (Michel Chandeigne), Note, *Njinga, reine d'Angola*, (1687).

⁸⁶J. A., « Angola : Anne Zingha, reine du Ndongo et du Matamba », *Jeune Afrique.com*, 3 mai 2018.

⁸⁷Les Imbangala (Jaga) sont, à cette époque, « une secte militaire nomade qui ravageait le pays, gouvernée par des lois d'une violence et d'une cruauté terrifiantes, et dont elle adopta les pratiques », d'après X. de Castro. Cf. Note au sujet de *Njinga, reine d'Angola. La relation d'Antonio Cavazzi de Montecuccolo* (1687).

des Portugais. À cet effet, elle écrit au roi Joao IV et au pape en tant que reine de ces monarchies.

Entre-temps, elle a transféré sa capitale vers Kavanga, au nord du Ndongo. À partir de 1644, elle multiplie des assauts contre les Portugais, d'abord à Ngoleme, puis à Kavanga. C'est un échec ! Sa sœur capturée, les archives contenant des informations compromettantes de sa collusion avec les Portugais sont saisies.

Depuis Luanda, Nzinga qui, dans la foulée, vient de recevoir du renfort de la part des Hollandais, a le vent en poupe. Ce soutien lui permet d'infliger une défaite cuisante aux Portugais (en 1647), puis d'assiéger Masangano⁸⁸. Mais pas pour longtemps. Bénéficiant à son tour d'un important appui militaire de la part du Brésil, l'année suivante le Portugal reprend Luanda.⁸⁹

Ce retournement inattendu de la situation contraint Nzinga à se replier sur ses fiefs de Matamba. Jusqu'à soixante ans, sans désespérer Nzinga la tacticienne, doublée d'une stratégie militaire de talent, a continué à opposer sa résistance aux Portugais à la tête de ses troupes, jusqu'à contraindre le Portugal à signer un traité par lequel il s'engageait à renoncer à son protectorat sur le Matamba.

Dans la foulée, la reine multiplie des attaques pendant la saison hivernale, envoie des espions

à Luanda pour épier les entraînements de ses ennemis.

Après avoir essuyé de nombreuses tentatives de coups d'État, de la part de ses ennemis du Kasanje, elle meure paisiblement le 17 décembre 1663 au Matamba, à l'âge de 80 ans. Cela bien entendu :

« Avant que le rejet de la greffe chrétienne et les guerres ne replongent le pays dans le chaos. »⁹⁰

Il est à noter un fait intéressant : en plus de ses exploits militaires, féministe avant l'heure, dès le XVII^e siècle, Nzinga laisse dans l'histoire l'image d'une gouvernance féminine exemplaire. On lui reconnaît surtout sa capacité à mobiliser son peuple, toutes classes sociales confondues, obligeant nobles et paysans

à cultiver la terre, initiant ses hommes de troupes au maniement des armes, aux lancements de javelots...

Après elle, c'est un de ses parents de la lignée sanguine, Francisco Guterres Ngola Kanini, qui lui succéda au trône.

Considérée comme l'une des premières héroïnes de l'histoire africaine du XVII^e siècle, l'avènement de Nzinga peut être vu ici comme une préface à un autre exploit à venir : celui d'une figure « illuminée et hérétique », incarnée par la ci-devant Kimpa Vita.

DONA BEATRIZ, FILLE DE KANGU-A-VIMBA, S'EN EST ALLÉE, AURÉOLÉE D'UNE GLOIRE QUI NE LUI SERA RECONNUE QUE BIEN TARD, SOUS NOS YEUX.

⁸⁸Ville d'Angola fondée au XV^e siècle, province du Kwanza-Nord, municipe de Cambambe.

⁸⁹Lire aussi J.-M. Deveau, *La reine Nzingha et l'Angola au XVII^e siècle*, Paris, Karthala, 2015 ; Linda H. Heywood, *Njinga. Histoire d'une reine guerrière (1582-1663)*, Paris, La Découverte, 2018.

⁹⁰ Cf. Note de Xavier de Castro au sujet de Njinga, reine d'Angola. *La relation d'Antonio Cavazzi de Montecuccolo* (1687).



Kimpa Vita



« **D**éfroquée » de l'idéologie antonienne, Kimpa Vita viendra, elle, proclamer plus tard, tout à fait en désaccord avec l'Église de son temps, la réunification et le triomphe de l'ancien royaume du Kongo, qui a longtemps souffert de divisions internes, sur la base⁹¹ d'une vision mystique. »

Cette autre « mère de la révolution africaine » sera brûlée vive sur un bûcher, le 4 Juillet 1706,

à Divulu, près de Mbanza-Kongo, à l'âge de 24 ans, en même temps que son bébé et son compagnon Barro. Morte pour avoir prophétisé la victoire de l'homme Noir sur l'homme Blanc, Dona Beatriz, fille de Kangu-a-Vimba, s'en est allée, auréolée d'une gloire qui ne lui sera reconnue que bien tard, sous nos yeux.

Profondément attachée à la fierté de l'identité noire, Kimpa Vita n'avait pas sa langue dans la poche. Porté par une foi inébranlable et

⁹¹Qu'en est-il au juste ? La légende dit : « Saint Antoine, un chrétien vénéré par les colons portugais, lui apparaît en vision. Tel un frère, il est noir. Il lui ordonne de retrouver Pedro IV, l'actuel roi du Kongo qui a déserté le royaume, et de le ramener à Mbanza-Kongo, la capitale (appelée São Salvador par les Portugais), afin d'unifier le royaume qui souffre de divisions internes ». Un tel message, nappée aux yeux de l'Église d'une charge d'impiété, vient pourtant susciter tant d'espoir au sein de sa communauté kongo alors en froid avec les colons portugais. En retour, il suscite la réprobation et la colère de l'Église portugaise. Cf E. Deschamps, « Kimpa Vita, étoile révolutionnaire et Jeanne d'Arc du Congo », in *Jeune Afrique*, 7 mars 2018.

émancipatrice, utilisant la même rhétorique que l'Inquisition coloniale portugaise, le message de Kimpa Vita a su attaquer par où ça fait mal à la chrétienté portugaise, la négrofication du Christ :

« La vérité, dit-elle, est que Jésus-Christ n'est pas Blanc, mais Noir. Les pères de l'Église sont africains et le Kongo est la Terre Sainte. »

Ainsi prêche-t-elle dans tous les villages. Et elle est écoutée avec une grande ferveur.

Il n'y a rien de telle que cette flèche portant une très forte charge « d'hérésie », assénée dans le flanc d'une colonisation en pleine majesté, alors même que tous les « baptisés du royaume » ont fini, presque partout, sur injonction de la même Église, de jeter à la crémation leurs croyances anciennes, ainsi que leurs fétiches et autels voués aux cultes des ancêtres et des divinités de la tribu.

Parallèlement, la traite, elle, s'intensifie drastiquement pendant que les plantations de canne à sucre tournent à plein régime dans les possessions portugaises du Brésil.

Dona Beatriz (c'est bien là son nom chrétien !), elle qui vient de s'exposer au « mépris » de l'appareil colonial, qui plus est provocatrice sur le bord, a déclaré la guerre à la sainte Église, et elle l'aura sa guerre.

Il est une évidence : la puissance de l'aura de Dona Beatriz menace de dynamiter les efforts des missionnaires portugais et autres capucins italiens. Cela pour autant que la rumeur publique continuera à lui attribuer des miracles ! Ce qui, soudain, la propulse au cœur d'un vrai culte de vénération, majoré du mythe de « Sainte Vierge » qu'elle est censée devenue aux yeux de ses adeptes, aux sens propre et figuré. Raison de plus, pour l'Église portugaise, profitant de la naissance de son bébé, dans des conditions assez nébuleuses, de dénoncer une « vierge » qui, par ce fait, a cessé de l'être comme elle le prétendait.

Il n'empêche que le discours encore plus iconoclaste et séditionnel de Kimpa Vita a pris du muscle. Prônant la fierté de la peau noire et le retour aux valeurs des ancêtres Kongo, elle déclare aussi sèchement qu'elle articule les rides de son visage :

— « Les Blancs sont nés de la pierre de savon et les Noirs d'un figuier. »

Vive la race noire !

Pire encore, qualifiant les prêtres blancs de « sorciers », elle martèle :

— « Le baptême ne sert à rien, Dieu ne retient que l'intention. »

Et l'intention ici, c'est « l'acte » libérateur (qu'elle promeut) ou la « mort », pour la dignité de l'homme noir.

Secoué dans son inconfort, le roi Pedro IV (du Kongo) est au plus mal. Il lui faut en finir avec ce danger qui devient aussi grand et inquiétant que les

colons ne trouvent plus le sommeil.

S'étant allié avec les Européens, ensemble ils (le roi et l'Église) lancent une traque en règle contre la « prophétesse de malheur » et ses partisans. Ces derniers trouvent refuge dans une contrée lointaine, où Kimpa Vita, ayant fraîchement accouché, trouve l'occasion d'allaiter son bébé, jusqu'à ce que survienne son arrestation.

Entre les mains de l'Inquisition coloniale portugaise, la sentence fut sans appel : la mort au bûcher.

Après la mort de Kimpa Vita, ses adeptes, toujours pourchassés jusqu'au dernier, furent réduits en esclavage.

Longtemps après, à leur sujet un faisceau d'hommages a fini par faire d'eux de vrais « héros de l'indépendance africaine » surgis avant l'heure. Une formule intéressante de l'historien Deschamps énonce :

« Telles des graines semées au gré des vents lugubres de la déportation en Amérique, ils ont diffusé la foi émancipatrice portée par celle qui fut un espoir, et une inspiration pour tout un continent. »⁹²

**LONGTEMPS APRÈS,
À LEUR SUJET UN
FAISCEAU D'HOMMAGES
A FINI PAR FAIRE D'EUX
DE VRAIS « HÉROS
DE L'INDÉPENDANCE
AFRICAIN » SURGIS
AVANT L'HEURE.**

⁹²E. Descamps, *art. cit.*, p. 1.



Buste de Kimpa Vita à Luanda
© DR

Telle est également l'image, mythique et mystique, que laisse l'héroïne kongolaise dans le

silence de son immortalité auprès de ses ancêtres.

Pr Antoine MANDA TCHEBWA

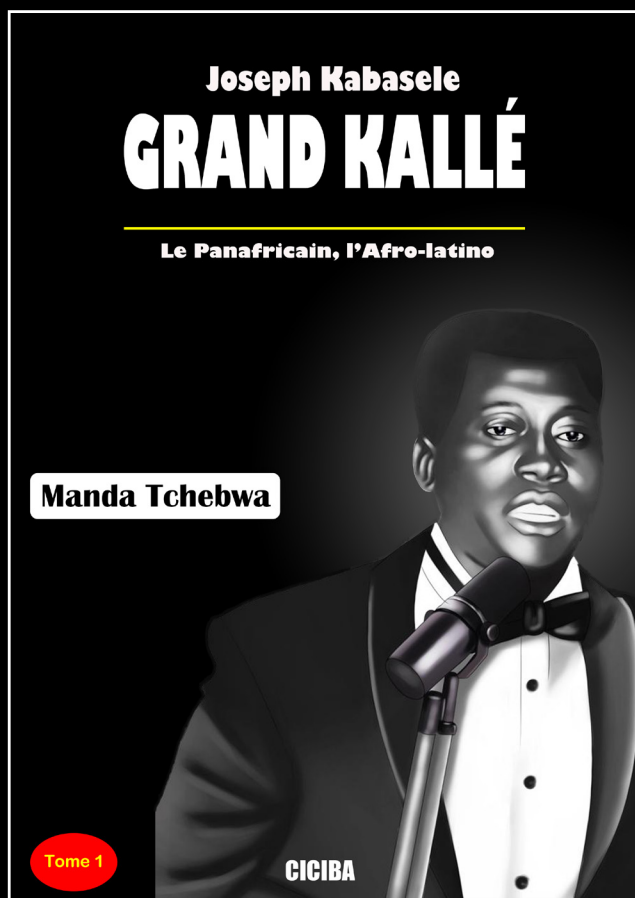


Joseph Kabasele

GRAND KALLÉ

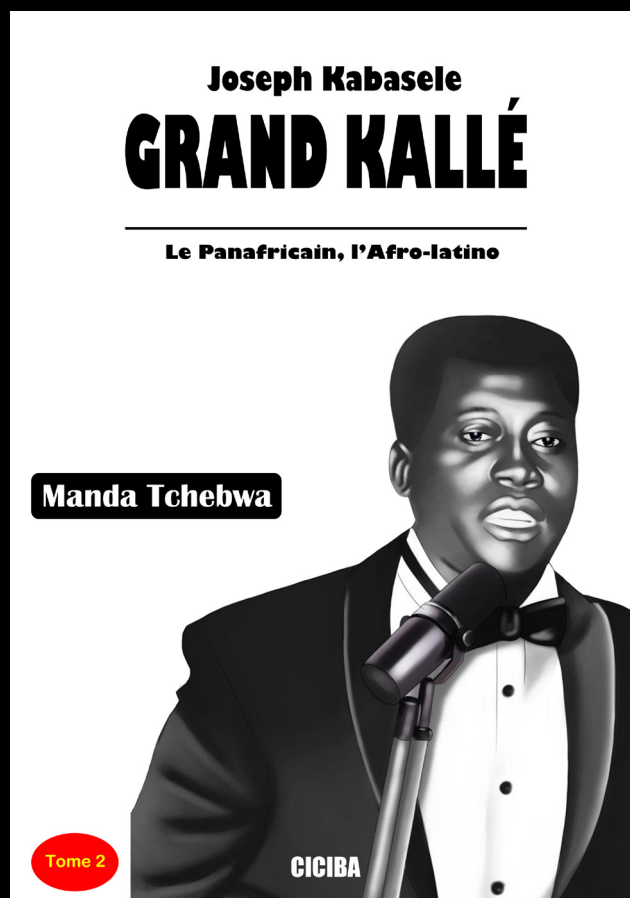
Le Panafricain, l'Afro-latino

Auteur du livre : Antoine Manda Tchebwa



© Couv. Jelvy Kabeya Ntumba

Tome 1 580 pages



Tome 2 500 pages

Cela fait des décennies qu'on l'attendait. La voilà, enfin ! L'intégrale des lignes de vie de Joseph Kabasele, le Panafricain doublé d'un Afro-latino inspiré, ici retracé à partir de la construction de la fabuleuse épopée de la musique congolaise moderne.

Cela ne me surprend guère. Peut-être était-il nécessaire pour son auteur de prendre tant de recul pour produire ce qui, dans les rayons de nos bibliothèques, va désormais combler ce manque que, jusque-là, personne n'a pu expliquer.

Portée par une figure illustre du monde de la musicologie bantou, doublée d'une plume

d'autorité, une telle initiative ne peut que nous en réjouir. Difficile d'imaginer à l'étroit cet historien émérite de la rumba congolaise, lorsqu'il s'agit de redire Joseph Kabasele sous sa trajectoire amène, et ce, rien qu'à considérer sa longue expérience de chercheur et d'homme des médias (radio, télévision, presse écrite et numérique), ainsi que son immense savoir personnel sur l'homme qui est au cœur de cette belle épopée.

On ne saurait minorer l'apport des archives, inédites et abondantes, qu'il a pu consulter avec méthode, minutie et patience, pour redonner aux faits convoqués l'épaisseur et la marque de crédibilité, de vérité et d'authenticité qu'ils méritent.

On a ici, entre nos mains, un trésor d'érudition qui, pour mieux happer l'intérêt et l'attention du lectorat, a pris le parti d'une approche mi-documentaire, mi-romanesque, tout en donnant davantage la parole aux acteurs de la scène musicale eux-mêmes, ainsi qu'à leurs proches ... Au final, on retrouve un Joseph Kabasele, en véritable « monstre sacré » de la chanson congolaise, revisité à l'aune de la dimension du grand homme de culture et du peuple qu'il fut aux yeux tous, jusqu'au-delà des océans.

Pour cela, il a fallu une mémoire robuste pour sortir Kabasele de l'oubli. De l'oubli et du déni de sa grandeur. La grandeur d'un homme qui ne serait jamais tentée de s'ériger en quémendeur d'honneurs indus. Ici Manda Tchewa rejoint en fait ce que moi-même j'ai toujours pensé de cet homme-là. Car pour moi aussi, illuminé par les belles couleurs de son temps, Joseph Kabasele était grand de nature ; grand par la force de son travail ; grand par sa générosité de chanteur populaire, par le poids de son charisme et par le capital de sympathie de ses admirateurs. Oui, il était Grand et ... Kallé. C'est là que le maestro retrouve son rôle le plus magnifiant, si tant est que c'est à bon droit qu'il se doit de jouer, à la fois, sur la légende « Grand Kallé » et sur ses mythes à venir. Ça le gênerait d'être un chef de pacotille. Sinon, il aurait travaillé en vain pour imposer, à tous, un tel relief de son personnage public.

À tout considérer, ce livre-ci est bien le sien. À mes yeux, c'est le plus bel hommage qui ait été rendu à cette figure incommensurable de la musique congolaise, voire afro-latine, pour avoir tant donné de l'immensité de son génie musical.

Dans l'incertitude où nous étions, celle de ne jamais (de notre vivant) avoir à lire un si beau récit, nous voilà rassurés de retrouver, comme neuf, notre bon « Vieux père », du haut de ses 90 ans sonnés en cette année 2020. C'est le lieu de

redécouvrir, aux côtés du lecteur — que j'imagine pressé d'aller à l'essentiel de l'épopée de cet homme d'exception — celui qui était la boussole de la musique congolaise moderne, et que nous ne connaissions, à vrai dire, que très peu, tant ses dimensions multiples sont difficiles à cerner d'un trait.

Plus de mille pages pour retracer la belle aventure de Joseph Kabasele, cela pourrait sembler énorme. Et si c'était le prix à payer pour accéder aux limites réelles de cette exceptionnelle

carrière ? Carrière dont il est donné de passer d'une enfance modeste, dans les sillages d'un père infirmier marin, à un glorieux destin de *rumbero-chachachero*, avec en cours de route quelques phases en creux.

La porte d'entrée de ce livre, et c'est l'auteur qui le rappelle à notre bon souvenir, se trouve être le Kongo central. Lieu de toutes les origines. Celle de la colonisation belge au Congo (à partir de ses premières capitales : Vivi, Boma...), avec ses premiers ports et centres urbains, chemins de fer... On y retrouve l'innocence d'un lieu ordinaire gratifiant d'une douceur de vivre. L'ordonnance végétale est, ici, d'un ordre tout naturel.

Voilà que la plume de Manda Tchewa, aussi lyrique que chatoyante, s'attarde par moments sur ce qui fait le charme de cette région qui, par le hasard de l'histoire, donna naissance à Joseph Kabasele dont le père, attaché au port de Matadi (le port de tous ses départs vers l'extérieur du Congo), était commis à naviguer continuellement en haute mer.

Puis commence la maturation d'un jeune prodige, élevé dans la piété de la foi catholique. Préchantre pour commencer, ensuite il se laissera happer par l'univers bien sonore des firmes phonographiques pionnières (*Opika, Esengo...*). Une vocation de chanteur de variété éclot, dans la foulée, aux contacts des aînés,

d'abord chez *Opika* (Georges Dula, Laboga, Yamba Yamba...), puis chez *Esengo*, aux côtés de Essous, Pandi, Nino, Cantador Rossignol, Liengo.... Chacun à sa mesure apporte les premiers rudiments à un génie qui n'attendait,



© Ph. Opika

ON A ICI, ENTRE NOS MAINS, UN TRÉSOR D'ÉRUDITION QUI, POUR MIEUX HAPPER L'INTÉRÊT ET L'ATTENTION DU LECTORAT, A PRIS LE PARTI D'UNE APPROCHE MI-DOCUMENTAIRE, MI-ROMANESQUE, TOUT EN DONNANT DAVANTAGE LA PAROLE AUX ACTEURS DE LA SCÈNE MUSICALE EUX-MÊMES, AINSI QU'À LEURS PROCHES.

à vrai dire, que son heure idoine pour révéler au public l'immensité de son talent, ainsi que toutes les richesses de sa voix.

Une carrière se décline ainsi en plusieurs séquences, avec ses petites misères, ses chutes et ses rebonds... avec ses conquêtes d'estime. Et en termes d'exploits artistiques, elle finit par dévoiler ses apparentements éthiques et esthétiques, entre divers rythmes, de ses terroirs africains multiples et des Amériques latines.

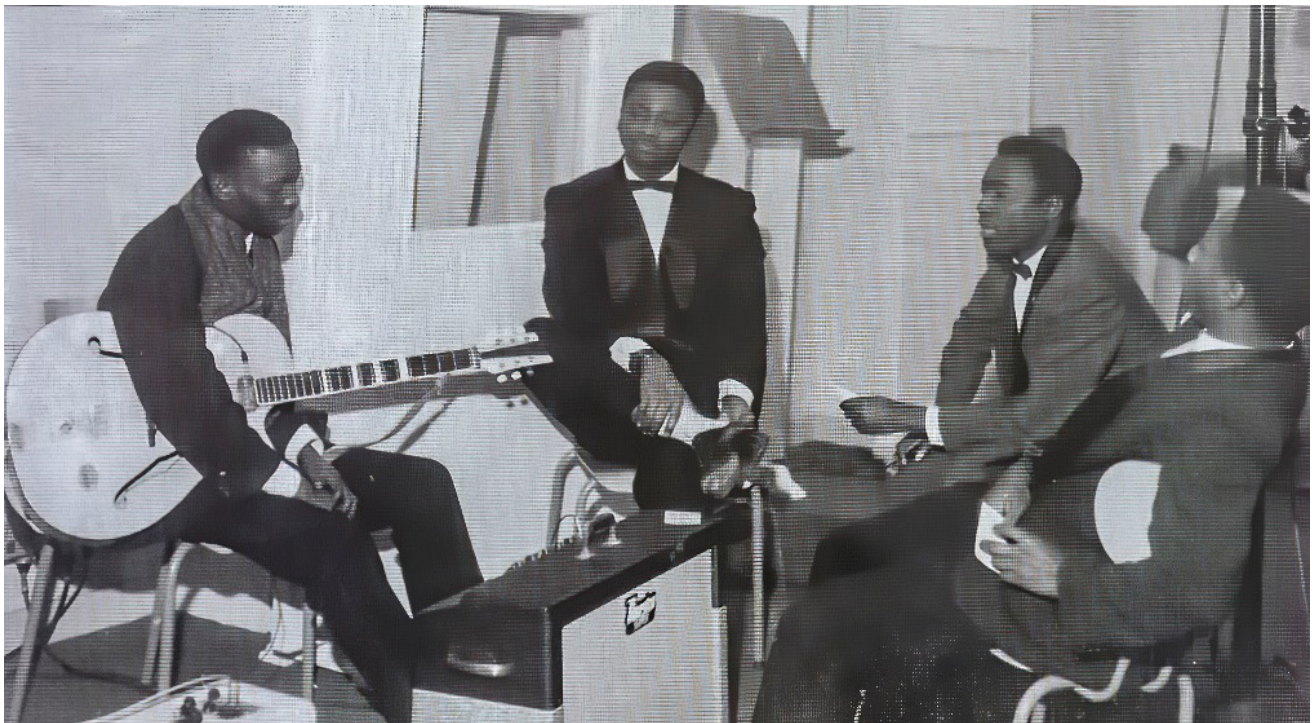
Dans son ascension, voici plus présentes Cuba et ses musiques « *sabrosas* » qui s'ouvrent à Kallé. Il peut s'estimer heureux d'être entouré par une belle équipe, solidaire et pleine d'enthousiasme. Tino Baroza, Déchaud, Roitelet, Nico, Taumani, Depuissant... plus déterminés que jamais à débayer sa voie. Entre rythmes

intimes. À la fin, tous n'avaient que ce nom-là, Grand Kallé, lorsqu'ils s'adressaient à lui. Du coup, Grand Kallé remplace progressivement Joseph Kabasele.

JOSEPH KABASELE ÉTAIT GRAND DE NATURE ; GRAND PAR LA FORCE DE SON TRAVAIL ; GRAND PAR SA GÉNÉROSITÉ DE CHANTEUR POPULAIRE, PAR LE POIDS DE SON CHARISME ET PAR LE CAPITAL DE SYMPATHIE DE SES ADMIRATEURS. OUI, IL ÉTAIT GRAND ET ... KALLÉ.

Son répertoire, porté par une voix de soleil, est un pur régal. Brassant tous les imaginaires (africain, méditerranéen, afro-latino-sud-américain), on retrouve dans son chant la plénitude des succulences sonores du monde entier. Reste que Cuba, ce pays si lointain de ses autres frères inconnus, est toujours présent, douillet, dans son imaginaire. À défaut d'y mettre ses pieds, il

se contentera de se nourrir de ses légendes, s'imprégnant de loin des odeurs de ses fruits et fleurs. Inutile de chercher ailleurs le secret de ces rythmes et mélodies tropicaux. Ils sont dans cette musique-là, qui deviendra sa source d'inspiration privilégiée.



L'African Jazz en studio à Bruxelles sous la direction de Joseph Kabasele
De gauche à droite : Déchaud, Vicky, Kallé, Roger Izeidi (février 1960) © Ph. Inforcongo

« *latinos* », chansons françaises, patines méditerranéennes et rumba congolaise, l'African Jazz, le groupe qu'il fonde chemin faisant, occupe l'espace, ratisse large et s'impose devant tous. Lui qui a tout écouté de ses devanciers, nourri en plus par une très forte culture afro-cubaine, surfe sur la mode de son temps. Naissance d'un nouveau pionnier fondateur de la rumba moderne sur les deux rives. Une étoile est véritablement née. Elle a pour nom Kallé Jeff ou Grand Kallé, pour les

Décryptant avec une belle maîtrise tant de petits « bijoux sonores », selon les mots de Manda Tchewba, que regorge ce magnifique répertoire de l'African Jazz, ce livre a le mérite de renouveler à nos yeux, que dis-je à nos oreilles, notre perception sur un art qui a muri sur un terreau fertilisé par un talent d'un artiste si prodigieux.

On a ici un livre qui chante (et qui danse), pour de vrai, à nos oreilles. De plus, rien n'échappe

à l'agilité herméneutique qui conduit le lecteur à aller au-delà de la pensée de Kabasele, en dépassant parfois l'esprit et la lettre des mots. Et ce, avant de retrouver l'énonciation si maîtrisée, débordante d'intelligence et souveraine, jusque dans leur réception commune.

En toute circonstance, on voit bien que Kabasele reste attentif à la vie de son pays, celle de ses congénères, et aussi celle du monde alentour qui l'a généré. Gommant les clichés, sa chanson, habitée par une belle poésie, vient à apporter du réconfort à tout cœur esseulé ou endolori. Ce qui redonne, du coup, une raison de continuer à vivre. C'est là qu'il est donné de voir que toute poésie est, immanquablement en tant que moment d'ascèse, possession de soi-même et immersion au fond des ultimes sensibilités.

Puis, du haut de son immense charisme, Grand Kallé (qu'il devient chemin faisant) finit par s'afficher aux yeux de tous comme un leader d'opinion qui a prise sur toute l'actualité socio-politico-culturelle de son temps et, qui, par le fait même, dispose du droit de dire à chacun de nous « la norme de la vie ». Ce qu'il fit, du reste, un soir du 1^{er} février 1960 avec *Indépendance cha cha*, une œuvre d'anthologie composée sur un « champ de bataille », à Bruxelles (en 1960), loin du pays, aux côtés des pères fondateurs du Congo indépendant.

Depuis, il a légitimement intégré le cercle fermé des héros de l'indépendance du Congo, si ce n'est celui des héros de tout le continent africain. Et ce n'est pas un hasard si c'est toute l'Afrique qui s'est attachée à cette œuvre-sans-frontière, au milieu de tant d'autres « joyaux encore » plus flamboyants, qui, valorisant un combat collectif,

finit par dévoiler un Kabasele à l'esprit vif et panafricaniste avant l'heure.

L'autre grand mérite de ce livre est le respect de la chronologie des faits. Approche qui permet de concilier, par la même occasion, deux histoires : celle de Joseph Kabasele lui-même

BRASSANT TOUS LES IMAGINAIRES (AFRICAIN, MÉDITERRANÉEN, AFRO-LATINO-SUD-AMÉRICAIN), ON RETROUVE DANS SON CHANT LA PLÉNITUDE DES SUCCULENCES SONORES DU MONDE ENTIER.

en tant sujet historique, ici servant d'aiguillon à la construction de la présente épopée, et celle, plus globale et dynamique, de la musique congolaise elle-même en train de se bâtir de plusieurs mains, au gré des temps.

Tout cela, en dévoilant au fil de son évolution, tour à tour, les grandes figures de cette belle aventure urbaine au départ de Léopoldville, les

ON S'Y PLAÎT ASSURÉMENT UNE FOIS IRRADIÉ PAR LE LYRISME SIRUPEUX QUE L'ON RECONNAÎT HABITUELLEMENT À MANDA TCHEBWA, LUI QUI ÉPROUVE TANT DE PLAISIR À METTRE DU SUCRE AUX MOTS – EN S'ARRACHANT À LEUR INERTIE – ET À CHANTER, TOUR À TOUR, « UNE EXPÉRIENCE DE SOI » ET « UNE EXPÉRIENCE DU MONDE ».

premiers studios d'enregistrement, l'ambiance fébrile de ses bars et autres lieux de défoulement des premiers citadins indigènes, l'avènement de la radiodiffusion et du phonographe, la fièvre de la

décolonisation, celle des clubs de soutien des orchestres, la fébrilité contagieuse des associations récréatives, d'élégance et d'entraide, etc. Tout ce qui, dans cet univers d'une impitoyable concurrence (entre firmes phonographiques, voire entre artistes eux-mêmes), a permis l'affirmation et le triomphe de la rumba congolaise. Une musique — elle-même enfiévrée déjà à partir de sa substance foncière — portée par un mélange de saveurs rythmiques et mélodiques qui, à travers d'incessants va-et-vient entre les deux rives du Congo-fleuve et les Amériques latines, a su faire rêver les deux villes-mères de la rumba congolaise, Léopoldville et Brazzaville. Difficile d'ailleurs de parler de l'une de ces villes, sans l'autre, tant elles fonctionnent en parfaite osmose, à la manière d'un vase communiquant.

C'est bien de tout cela qu'il s'agit dans ce livre si agréable et ravissant à la fois, qui donne à être lu avec grand plaisir en même temps qu'il vous permet d'entrer dans le vaste univers de Grand Kallé. On

s'y plaît assurément une fois irradié par le lyrisme sirupeux que l'on reconnaît habituellement à Manda Tchewa, lui qui éprouve tant de plaisir à mettre du sucre aux mots – en s'arrachant à leur inertie – et à chanter, tour à tour, « une expérience de soi » et « une expérience du monde ».

Sans anticiper sur le bonheur qui vous attend, d'ici la fin de ce merveilleux récit, il faut juste espérer que chacun de vous y retrouve son Grand Kallé, tel qu'il l'a toujours imaginé, beau, grand, majestueux, imposant sur son piédestal. Tout au plus, devrait-on se réjouir de s'être,

enfin, reconnecté à celui dont on semblait pourtant avoir perdu toute trace, Joseph Kabasele, le père de la musique congolaise moderne, redevenu enfin, dans le pittoresque des individuations, au-devant de l'histoire, plus Grand et plus Immortel que jamais. Et pour de bon.

Comme l'indique Manda Tchewa, quelque part avant la conclusion de son récit, il est une

quasi-certitude : les Immortels relèvent d'un autre monde, qui n'est donné d'aborder qu'avec un plus fervent respect.

Même alors, il y a toujours un moment où il faut se dire : et si Grand Kallé avait le temps de vivre encore longtemps pour voir son œuvre prospérer, il aurait pu écrire à notre intention quelque chose du genre :

« Je vous lègue tous mes

rêves d'hier et d'aujourd'hui, ceux d'une *rumba-cha cha* conquérante. »

Et ce, avant de conclure :

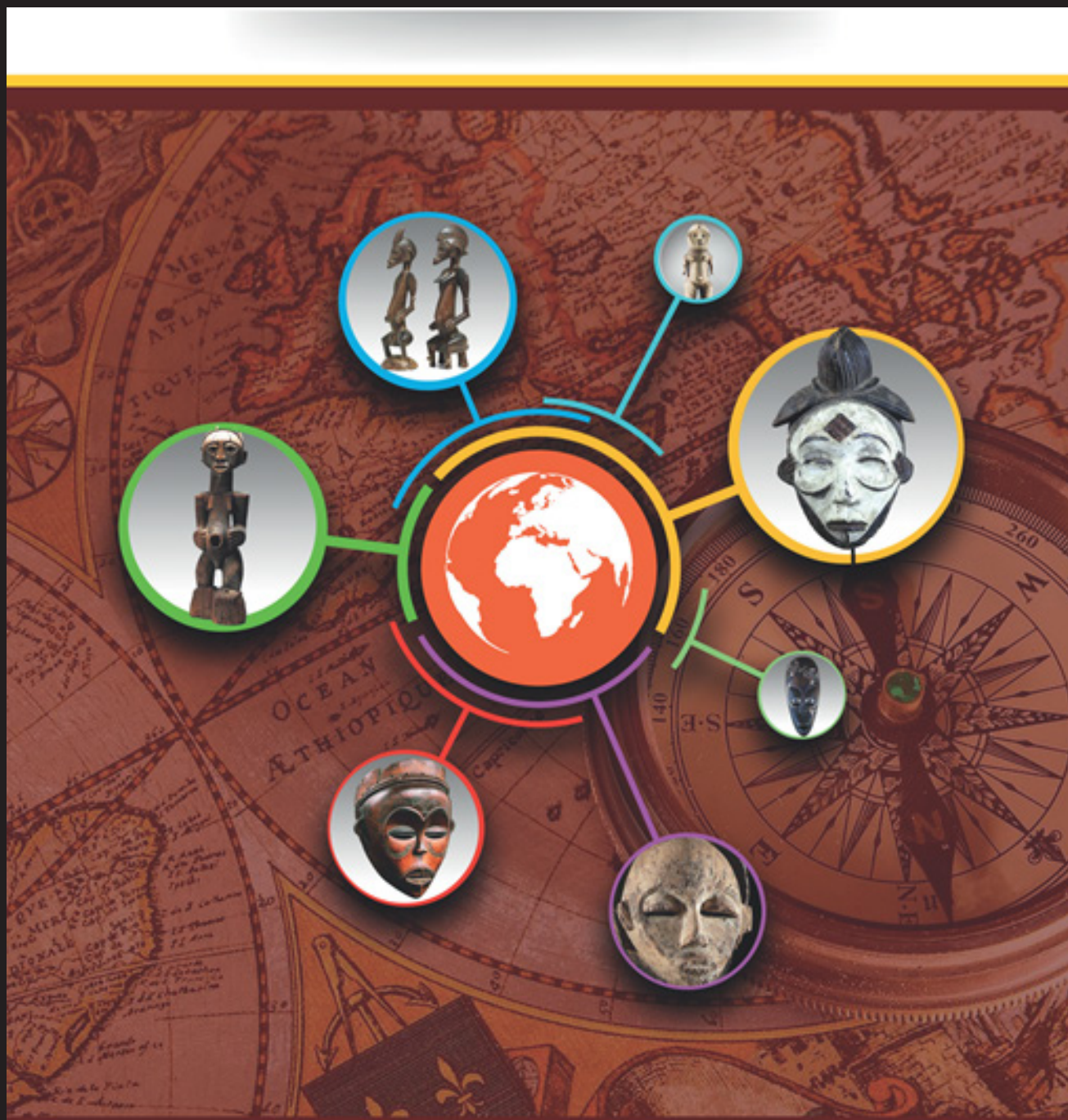
« L'African Jazz est, assurément, éternel. Moi ? Je le serai ... peut-être un jour, grâce à vous, quand vous l'aurez voulu »

Et ce jour le voilà !

Rédaction MUNTU+



Kallé et Vicky au « Dauphin Noir » (Bruxelles, 1960)
© DR



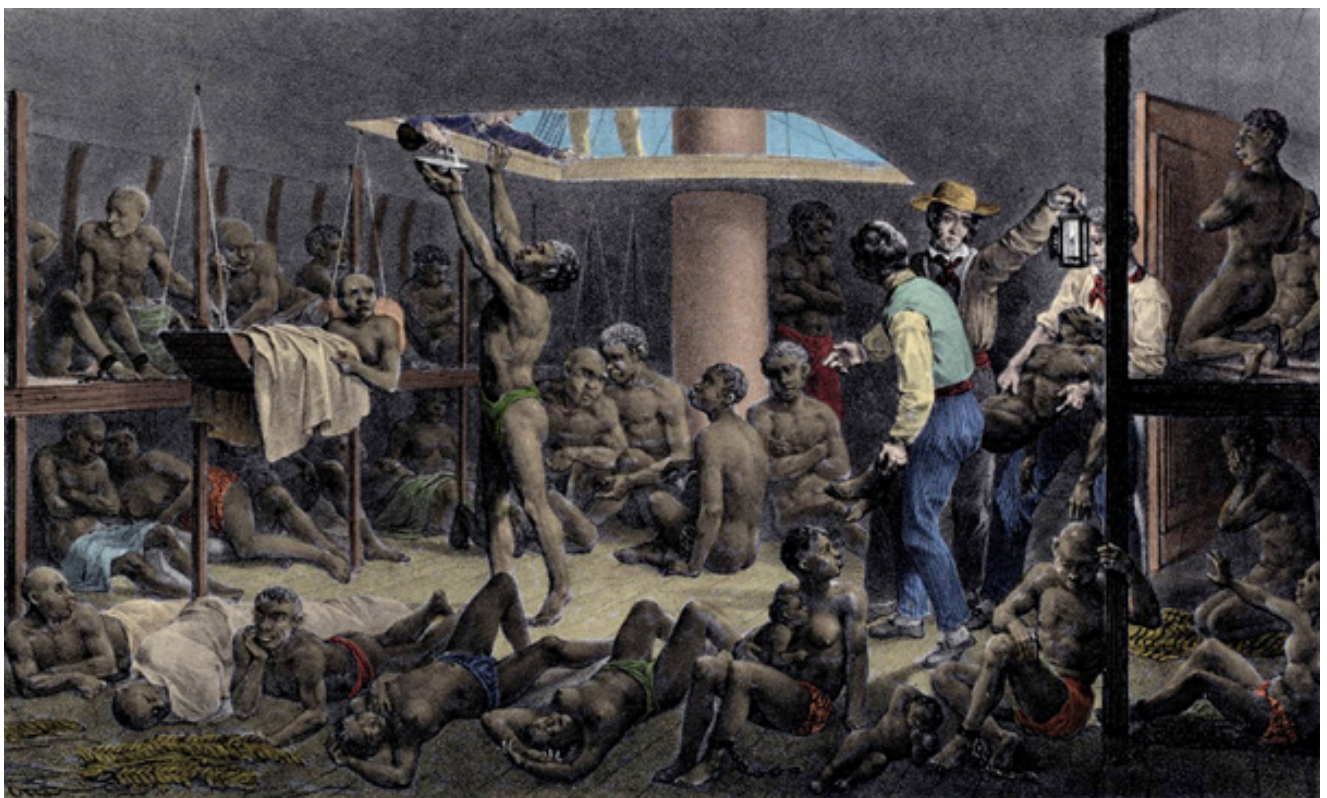
"Afrique, ma terre première"

Entre l'Afrique et ses diasporas
Le pont de l'unité

Edouard GLISSANT :

« Nous sommes fils de ceux qui
survécurent...
sur l'océan de mort »

Dixit le rescapé du gouffre



Cale d'un navire négrier
© DR

Parmi les plus anciens fils issus de la généalogie créole des Amériques, en journées disparates chacun dut descendre un jour d'une barque, et ce, après avoir affronté, en mer, les indicibles horreurs de la cale opaque.

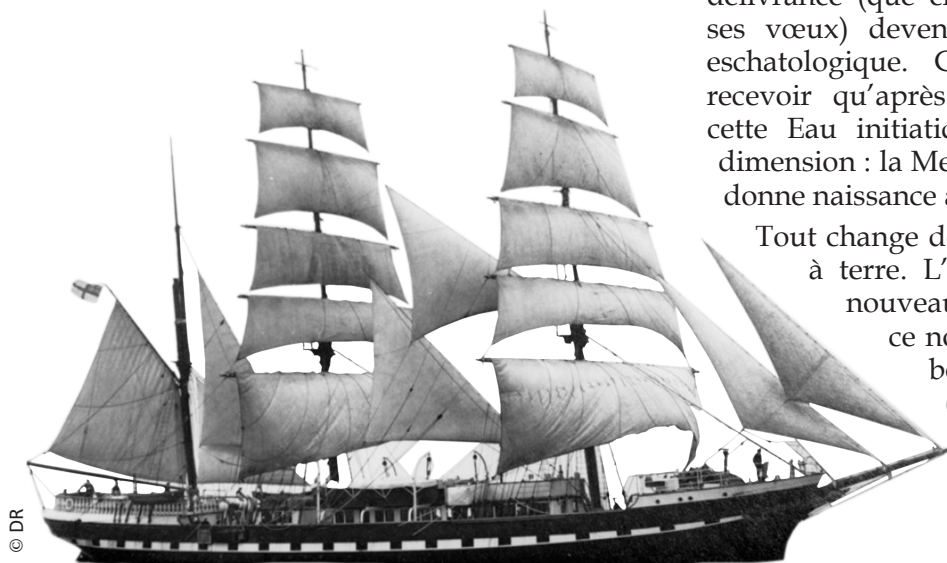
En route vers le nouveau Lieu où, entre sommeils sans rêve et mugissements furieux des vagues, pour sûr chacun aura été, ne fut-ce que une fois, la risée des poissons et autres planctons.

À bord de la barque, c'est Edouard Glissant qui nous le rappelle, tout captif n'a pu échapper à une double réalité, incontournable. C'est que :

Trois fois noué à l'inconnu (...), lors de la nuit inaugurale, au contact du premier gouffre, « la première ténèbre fut de l'arrachement au pays quotidien, aux dieux protecteurs, à la communauté tutélaire (...)

La deuxième nuit fut de tortures, de dégénérescence d'être, provenue de tant d'incroyables géhennes.

Ainsi, le deuxième gouffre est-il de l'abîme marin. Quand les régates donnent la chasse au



négrier, le plus simple est d'alléger la barque en jetant par-dessus bord la cargaison, lestée de boulets (encore frais). »⁹³

Est-ce tout ? Au sens de Glissant, ce gouffre-là, c'est pour le moins dire « tout l'océan, toute la mer », dans toute son immensité infinie. Lieu d'un éternel commencement et recommencement, rythmé par tant de boulets finalement verdis par les éléments dans les abysses sans fond de la mer.

Il y a là, au cœur de cette mer assassine, tant d'âmes orphelines, éveillées, donc pas endormies dans leurs cimetières aqueux sans croix ni chrysanthème. »⁹⁴

Si le point de départ (qu'est la terre première) est connu du captif, un mystère plane cependant sur celui d'arrivée. Qui le saurait ? si ce n'est le ravisseur de corps de tiers lui-même. La durée canonique ? Tout au plus trois mois. Il n'y a rien de telle que cette souffrance et cette angoisse lancinantes de l'inconnu que tu dois partager avec des frères d'infortune, ces vivants en sursis que tu viens de rencontrer à peine au milieu des hurlements désespérés.

C'est maintenant un voilier hissé des voiles blanches qui, à plein ciel, navigue vers là-bas, au-delà de la ligne d'horizon, dévorant patiemment des miles dans une usure élastique.

Tout débarquement, moment probable de délivrance (que chaque captif appelle de tous ses vœux) devenait le lieu d'une révélation eschatologique. Celle qu'il n'est donné de recevoir qu'après un contact mystique avec cette Eau initiatique-là, saisie dans sa triple dimension : la Mer, l'Amer et la Mère (celle qui donne naissance à tout Créole nouveau).

Tout change dès qu'on finit par mettre pied à terre. L'île-bagne, la voilà ! C'est le nouveau Lieu ! ça alors ! C'est ici dans ce non-monde prolétarien, sous la botte méprisante du « Béké » (le grand patron-Blanc de la plantation), que se jouera le destin du nouvel-arrivant, dans ses haillons de serf.

Au prochain chant de coq, il sera peut-être mort, avec tout juste le souvenir fugitif

d'avoir pu dévisager, une dernière fois, le « Béké » (le grand et méchant parton Blanc de la plantation) avec un de ces regards-piments à le « dessoucher » de son piédestal d'orgueil.

Est-il que pendant quatre siècles, c'est lui, le Blanc méchant qui a continué à arracher des peuples entiers de leurs terroirs ancestraux. Il a

bien « vendu, loué, troqué la chair » (Glissant).

Puis un jour, tout s'arrêta. Dès lors, l'urgence pour l'homme-charrue (en passe de devenir ex-esclave) était de le signifier, de vive voix, au planteur solipsiste. Qu'importe le prix à payer.

Tout part de ce jour où l'esclave, mine acide, machette levée en l'air, suffisamment monté sur

les flancs des mornes, s'est dit comme s'il eût voulu, dans une déclaration de guerre, prendre à témoin ses déités ouraniennes :

— « Ou c'est toi ou c'est moi, aujourd'hui. Y en a marre. »

Et c'était bien fini. C'était l'épilogue d'une longue lutte pour la liberté.

Le « Béké », maîtres des caprices cruels, cœur en lambeaux, avait tout compris. On ne peut compter combien de fois il a maudit le ciel pour

**«TROIS MOIS D'ANGOISSE
ET D'INCERTITUDE. TROIS
MOIS À AFFRONTER TOUS LES
CAPRICES ET DANGERS DE LA
MER. LA SEULE CONSCIENCE
QUE TU AS, EN CET INSTANT,
C'EST QUE LA BARQUE
T'EXPULSE AU LOIN, VERS
RIEN, DISSOLU DANS UNE
ENCEINTE HURLANTE»**

⁹³E. Glissant, *Poétique de la relation*, Gallimard, 1990.

⁹⁴A. Manda Tchewwa (2020)

avoir inspiré son « nèg » de service, lui qui naguère fut si docile.

Son « Nèg », lui, venait de proclamer son indépendance. Et c'est tant pis pour lui.

Depuis, les plantations furent dépeuplées. Certaines incendiées jusqu'à la liane ultime. Tout s'arrêta donc !

Plus de crieur à l'encan paradant sous les tréteaux autour des corps sans défense des hommes, femmes et enfants longtemps capturés en Afrique. Plus de navires maraudeurs en vue. Plus personne pour crier, face à l'horizon, gesticulant avec force excitation, à partir des rivages des Amériques :

— « C'est un nouveau ! c'est un nouveau ! Un nouveau qui apporte du cheptel nouveau... »

Plus de... Plus de ...

A la place s'élève un peuple nouveau, debout, conquérant, absolument créole, délesté des carcans et boulets aux pieds. Voici un peuple pluriel, semant les graines de toutes les couleurs, toutes les langues, toutes les fiertés : bantou, iliennes, continentales...

En observant ces nouveaux visages, affranchis désormais de leurs masques d'angoisse, on se rend bien compte que, partout dans les Amériques, au-delà des phénotypes créolisés,

chacun de nous a des frères et sœurs sortis victorieux (chacun à son heure) de ses propres combats.

Revoyez encore ces mêmes visages ! A bien des égards, ils ressemblent, en tout point commun, à chacun d'entre nous. Pas un qui n'ait à manquer sa branche généalogique rattachée, quelque part, à une de nos maisonnées d'Afrique, hélas, aujourd'hui embrumées par la puissante machine

à déconstruire les peuples, que fut la traite négrière.

Je fais observer à mes frères et sœurs qui sont sur ces photos qu'ils sont, tous, miens, tiens et siens. Et que c'est en leur honneur, à la manière de Paul Claudel, que moi aussi je fais, m'adressant aux tempêtes et alizés de l'Atlantique, la libation de ces quelques gouttes d'encre. Une manière, bien fraternelle articulée en guise des retrouvailles, de jeter l'ancre au plus profond de nos mémoires communes.

Du coup, quand je vois ces beaux visages, je ne puis m'empêcher d'affirmer comme Edouard Glissant, que ceux-là aussi sont, d'une certaine manière, « ceux qui survécurent ... à l'océan de mort. »

Pr Antoine Manda Tchewwa



Carte commerce triangulaire
© DR



Malcom X et Mohamed Ali
© DR



Michael Jackson (USA)
© DR



Aimé Césaire
© DR



Louis Armstrong (USA)
© DR



Bob Marley
© DR



Gilberto Gil (Brésil)
© DR



© DR



Jocelyne Béroard (Martinique)
© DR

Proverbes bantu et créoles

Le proverbe est du domaine de la parémie (*paroima* au sens d'Aristote et d'Athanase). En règle générale, selon les usages bantu, un proverbe est destiné à fournir un savoir haut, sous une forme condensée, de manière à éclairer l'homme sur ses routes de l'existence. Car justement la parémie, comme l'indique son étymologie grecque (*para tou oimous*), est bien de l'ordre d'un voyage, qui plus est assorti d'une quête de sens.

De là, d'après Athanase, l'on comprend que les formules proverbiales soient toujours « dites » *paroimia* (= *para tou oimous* !), parce que balisant les routes. Et que, depuis la Grèce antique, ces formules fussent conventionnellement « inscrites le long des routes dans le but d'améliorer et d'instruire les voyageurs ; (...) de cette façon les voyageurs qui réfléchissent sur ce qu'ils lisent sont éduqués. » (Ieracibao Cibio).

Et les Bantu, que nous sommes, sont effectivement de grands voyageurs. Ils ont longtemps marché, depuis la vallée de la moyenne Bénoué jusqu'à leurs étapes de sédentarisation actuelles. Sur toutes leurs routes, ils ont lu, sur les murs de leur imaginaire, tant de formules à réfléchir, en fait de la sagesse en déambulation. En voici quelques-unes :

« Tout nèg sé fanmi »

Tous les nègres appartiennent
A la même famille (créole
Guadeloupe)

« Aquel que no tiene de congo tiene
carabali »

Qui n'a pas le sang congo,
Il a alors le sang carabali (espagnol
Cuba)

« Tshishi tshidiadia lukunda
tshidi munda mwa lukunda »

« La vermine qui ronge le haricot
ne peut opérer que de l'intérieur du
haricot »

(ciluba)

« Ditaba ndipita mulambu »

« L'obéissance vaut
plus qu'un quelconque tribut » (ciluba)

« Mbisi asalaki lofundu

Ayebaki te que akosuka likayabu na wenze »

Débordant d'orgueil, le poisson frais
du fleuve oublie parfois qu'il peut finir
un jour, enfumé, à l'étalage du marché
(Lingala)

Polepole ndio muendo wa kipili

Lazima tufike fazi tunaenda

« Libumu ezali na matoyi te »

Ventre affamé n'a point d'oreille
(lingala)

« Walala ne zala, kuladi ni muanda
munde »

Mieux vaut dormir affamé,
plutôt que accablé par des palabres
(ciluba)

Entre mémoire amère et volupté

« Mon honneur ne sera plus jeté
aux ricanements nauséeux des
vendeurs de la chair humaine »

Parole de rescapé



© Ph. Manda Tchebwa

Quatre siècles durant, hommes et femmes, ligotés, dénutris, nus, ont chaque fois, dans un ultime geste de résistance, laissé quelques empreintes des pieds sur la rade du littoral ouest de la République Démocratique du Congo. Oser héler un hypothétique Deus ex machina, dès cet instant, ne pouvait servir qu'à mêler sa voix aux fracas des vagues, avant de l'entendre une dernière fois, étouffée, au large. Terre des origines, pour un certain nombre de Créoles se revendiquant d'ascendance Kongo dia Ntotila, Nsiamfumu est un de ces lieux de rupture qui inspire encore des souvenirs inoubliables, en lien bien sûr avec la traite des Noirs.

Le temps passant, à chaque abord, Nsiamfumu, cette contrée de paille et de glaise, n'a jamais pu s'affranchir du souvenir de ses vieux démons.

Chaque fois qu'il est donné d'y remettre les pieds, ce que l'on retient d'emblée de cette parcelle de la « terre première », c'est que, elle reste toujours Nsiamfumu-la-généreuse.

Même pays, même peuple, même imaginaire... bantu. Avec, en plus, ce brin de fierté qui sied à ceux qui, des siècles durant, ont su tenir tête au « négociant en cheptel humain ». Et ce, en dépit de la présence lancinante de ses navires maraudeurs sur la côte, malgré sa haine et son indicible férocité à l'égard des fils et filles de ce pays, exténués et meurtris comme personne, pendant quatre siècles, dans leur chair et dans leur âme.

Reste qu'il y a encore chez ce peuple-là une telle jovialité, une telle solidarité et une telle commensalité... que personne n'oserait dénier de telles vertus à cette parcelle de l'Afrique millénaire qui a su conserver ce qui l'a toujours distingué de l'autre.

Admirables vertus qui témoignent de la hauteur d'un peuple foncièrement humain. Peuple qui a certes passé l'éponge, mais n'a rien oublié de ce désastre-là. Même si c'est au présent qu'il vit désormais, le regard posé prioritairement sur son futur.

De silence vêtu, avec l'herbe humide à ses pieds, Nsiamfumu a de quoi séduire quiconque. Car elle est, effectivement, une contrée riante. En plus de la rosée sur l'herbe matinale et des cris des oiseaux, on y savoure encore, au quotidien, la douceur du vent de la mer.

Les aurores y sont fraîches. Les midis rayonnent de soleil. Dans une parade toujours recommencée, les chutes de jours empruntent tantôt les tonalités de miel, tantôt celles d'une orange qui flambe, avant de se fondre dans un couchant somptueux.

Là-haut, majestueux, le soleil est quasiment dans tout son éclat. Le ciel se teinte continuellement d'une tonalité bleu-ciel, tachetée de nuages blancs en flocons débridés. Se réinventant sans cesse dans sa vastitude sans limite, c'est dans les



Statuette symbolisant la commensalité © DR

brumes aurorales que ce même ciel, à un moment donné, s'habille de rose. Rose est également la même patine qu'affiche le ciel quand le soleil s'apprête à se coucher. Véritable oblation pour les yeux. La voilà la vie en rose, à Nsiamfumu !

Drapé dans son immense pagne de lait caillé, la nuit, le ciel a tout d'un tapis d'orant sur lequel la lune et les étoiles dialoguent constamment.

Ici, une bande littorale, tapissée d'un sable fin et blond, épouse dans toute sa longueur les charmes d'une berge voluptueuse. Face à la mer, c'est une béance infinie qui aspire le regard. Il s'agit de ce regard ascétique apte à questionner les mystères de l'au-delà de cette ligne d'horizon lointaine, qui

recule chaque fois qu'on croit l'atteindre.

Il y a là, au cœur de cet océan Atlantique proche, tant d'expériences amères qui se prêteraient volontiers à quelque voyage de la mémoire, le même qu'ont dû éprouver tous ceux qui, emportés par les négriers d'autrefois au départ de Nsiamfumu, n'en sont jamais revenus.

Là, quelque part dans l'hinterland, un petit bras de mer serpente un arpent de terre innocent, avant de vomir tout son suc au large. Point de rencontre entre les imposants navires du large et ces pirogues filiformes qui, à moitié immergées, fendent aujourd'hui encore, au rythme de leurs pagaies, la houle douce et les ondes du fleuve que l'on voit accourir vers l'embouchure.

**FACE À LA MER,
C'EST UNE BÉANCE
INFINIE QUI ASPIRE LE
REGARD. IL S'AGIT DE
CE REGARD ASCÉTIQUE
APTE À QUESTIONNER
LES MYSTÈRES DE
L'AU-DELÀ DE CETTE
LIGNE D'HORIZON
LOINTAINE, QUI RECULE
CHAQUE FOIS QU'ON
CROIT L'ATTEINDRE.**

Ce charme-là, le même aujourd'hui encore, c'est celui d'un village africain d'avant le contact avec les premiers bateaux négriers.

Le voilà le Nsiamfumu de *Mahungu*, l'ancêtre androgyne fondateur du royaume kongo. Celui, également, des *Mabata*, savants émérites des temps premiers ; celui des *Nganga luvu*, habiles et agiles forgerons de cour de Ntotila ; celui des *Nganga kisi*, médecins des corps et des âmes ; celui, enfin, de *Mfumu mpezo*, prêtres et conservateurs du kaolin sacré, dont parle Didier Mumengi (2020), dans sa remarquable reconstitution de la cosmogénèse de la rumba kongolaise.

Quelque chose me dit que, au-delà de ce spectacle quotidien de l'astre céleste,

Nsiamfumu en a vu bien d'autres, avant de livrer ses entrailles aux visiteurs blancs de passage sur ses terres, descendus de leurs navires maraudeurs. C'était il y a longtemps.

Chargé de tant de mystères, à lui seul ce haut lieu de mémoire est un livre d'histoire.

Histoire des ancêtres kongo et de tous ceux qui, arrachés violemment de leurs berceaux, s'en allèrent (contre leur gré) au loin (derrière les océans) cultiver les plantations du méchant Blanc, ah ! ces voleurs d'hommes.

Ceux-là, bien sûr ceux de Nsiamfumu, ne revinrent jamais. Perdus à jamais !

Arrivé là-bas, comme l'indique le créologue André-Marcel d'Ans, ils n'eurent à subir que ce à quoi ils devaient s'attendre : la

LES VOILÀ CONDAMNÉS À TOUT RÉÉDIFIER.



Nganga Nkisi
© Ph. Inforcongo

dépossession immédiate de leurs corps et de leurs forces productives. Les voilà condamnés à tout réédifier. Plus gravement étaient atteints « ces infortunés que l'on verra reconstruire leurs demeures à la surface des fleuves de boue à peine consolidée ou encore que ceux-là qui bâtissent en carton, dans la misère de bidonvilles, les peuples issus de l'esclavage n'eurent pas à réaménager un lieu pour habiter. Il leur fallut, avant toute chose, se réinventer en eux-mêmes : reconstruire des langues pour se parler et en faire des chansons, recomposer des familles pour qu'y naissent des enfants appartenant à leurs parents et non à un maître, réengendrer des groupes sociaux pour vivre ensemble [Cabildo de nación à Cuba, Batuque de nación au Brésil...], travailler et produire pour raffermir (plus tard) en eux la certitude encore vacillante d'être enfin libre... »

Dis seulement ton nom

C'est bien leur mémoire qu'évoquent, aujourd'hui encore ici ou là-bas, les savants et autres détenteurs des secrets de masques. De métal, de fibres végétales ou de bois, anthropomorphes, zoomorphe ou amorphe, le masque liturgique de Nsiamfumu n'est pas

un objet vide de sens. Situé à l'intersection des pouvoirs temporel et spirituel, ce corps mystique figure tout un écosystème de valeurs et traditions jamais perdues.

De là, ce spectre fonctionnel qu'il incarne, presque partout en Afrique, en tant qu'objet du sacré chargé de délivrer les messages de l'au-delà, prévenir la société de toute malveillance des sorciers, accompagner les liturgies animistes, annoncer les récoltes, divertir les foules villageoises... Et, à plus forte raison, relier ceux qui, jadis, furent arrachés violemment à leurs tribus d'origine... en terre première, à ceux qui, à leur corps défendant, ont enjambé les océans. Que faire alors pour les retrouver ? Que faire... ? C'est simple.

Qu'il nous souvienne de l'exhortation de Senghor, dans son *Ethiopiques* (1956) :

— « Oh ! chante seulement ton nom... Chante seulement ton lignage, que ma mémoire te réponde... »

Ce nom, si tant est qu'il existe encore ou a survécu à l'holocauste passé, reste à tout le moins la clé essentielle dans la reconquête de soi, une fois qu'on l'aura confié aux masques des ancêtres, porteurs par excellence du message de l'autre monde.

**IL LEUR FALLUT, AVANT
TOUTE CHOSE, SE
RÉINVENTER EN EUX-MÊMES
: RECONSTRUIRE DES
LANGUES POUR SE
PARLER ET EN FAIRE DES
CHANSONS, RECOMPOSER
DES FAMILLES POUR QU'Y
NAISSENT DES ENFANTS
APPARTENANT À LEURS
PARENTS ET NON À UN
MAÎTRE.**



Masque liturgique de Nsiamfumu
© Ph. Diambi



Tableau masque
© Ph. Thinos Mwampongo

En effet, en place publique, c'est sa circumambulation débridée qui rythme son message mystique dans son inscription spatiale, celui de l'autre monde éthéré, monde de l'irréel, éternel et souverain. Aussi est-ce par le message que livre ce médium, pourtant aphone, « décorporisé », parfois ajusté à une formule oraculaire que vient s'ordonner l'ascension des humains vers la communion avec le monde des ancêtres. Tout cela procède, il va sans dire, de la conjonction du choc vibratoire et de la force sans cesse renouvelée de ces girations indomptables de ce masques-là.

Ici, le masque n'est pas celui qui prend tout l'espace, sans concession, pour étouffer les humains ; il est celui qui vient redonner l'espoir à ceux à qui le destin a tourné le dos. Héros protecteur et gendarme anti-sorcier, il l'est. Pour autant, il n'y a rien à sa gloire, si ce n'est à celle des esprits premiers.

Possédant une vertu magique, à Nsiamfumu le masque est, sans doute, un média aphone puisque ayant fait vœu de silence, cependant porteur d'une action sacrée capable de saisir l'existant local à la racine de son être. Pour tout dire, il est l'expression par excellence de la « Force vitale de l'être saisie dans sa plénitude ».

Il suffit juste d'observer les exploits du danseur-masqué sur scène.

— « Voyez le danseur. Si ses membres inférieurs sont agités de la trémulation la plus sensuelle [voire la plus débridée], leur tête participe de la beauté sereine des masques... », dit Senghor, dans son « Esthétique négro-africaine » (1954).

Créolisation oblige, c'est cette même trémulation qui inspire, sous nos yeux, le pas du danseur masqué dans nouveaux



Masque créole du Brésil (Salvador de Bahia)
© Manda Tchewa

exploits ultramarins, là-bas, au-delà des mers, irradié de paroles magiques.

Arrivé là-bas

Cet homme qui a marché pendant quatre siècles, n'a qu'un seul devoir à assumer désormais : s'affranchit de l'obscurité alentour, anticiper sur les démesures à venir, redonner tout son poids à la majesté du sacré de ses ancêtres. C'est par le masque créole qu'il est donné d'opérer

chaque fois le retour au-pays-d'avant-l'arrachement.

Ainsi peut-il se dire :

**TOUS LES MAUX
D'HIER SONT
DANS LES MOTS
D'AUJOURD'HUI.**



© Ph. Manda Tchhebwa

— Moi le rescapé, me revoilà, là-bas — entre la « nostalgie de l'origine » et sa « pureté primitive » — assis sur une natte neuve, au milieu des fragrances végétales qui sont loin de faire oublier celles des sylves du Mayombe.

De sa lointaine île-bagne, dans la bouche du rescapé de la « mer négrière », il est parfois donné d'entendre (dans une subversion jubilatoire de la langue poétique) une complainte qu'il me tient, sur le coup, de poétiser ainsi :

Enferré vif à d'invisibles jougs
Autour de moi
Ô dieux des ancêtres
Plus âme qui vive
Partout

Que l'ombre fantomatique
de ces pauvres « niais »
de l'aventure ultramarine !
Autour de moi

Plus être qui gesticule
Seul crépite un écho
Lointain
Imprécis
Écho d'un message à peine audible
Qui fend la temporalité
Qui lézarde le ciel
Qui disloque les nuages
Qui dans leurs pastels
Flambe les aurores et les aubes froides

Sans cesse renaissantes

Le temps s'étend altier
Scandé au tambour
Au-delà des temps
Au gré des temps

Regarde là-bas, à l'horizon
Une mer agitée sans fin !
Navires et cargaisons apatrides
Nomadisant sur les crêtes des vagues

Qu'est-ce donc cette tâche rouge
Posée, là, au grand large
Entre berge dorée et lagon bleu ?
Que du sang anonyme !
Le tombeau lui-même n'est que d'eau

Ça sent une rosée acide
Sur une liane décatie
Posée sur l'autel d'un crime orphelin
Reflet d'une apocalypse inachevée

Me revoici pèlerin captif
Soustrait de la ronde magique
Hissé d'un diadème de cristal
Las des rêves inassouvis

Me revoilà Créole malgré moi
Orphelin scissipare du moi premier
Bâtard des bâtards
Hurlant de dépit en syllabes enflammées
Me revoici donc



© DR

Rescapé de la mère négrière
Cocardier
Bourgeon auroral
Accoucheur de moi-même
Traqueur de l'ombre des
souvenirs-fantômes

Aujourd'hui
Ô vile mère mer
Ogresse paillarde
Seule cette voix amère
Ta voix hypocrite
Menant grand fracas
Peut encore chanter mon
épopée

(© Manda Tchewa, 2020)

C'est bien d'elle, « *l'Afrique, terre première* », citadelle nostalgique du rescapé de l'holocauste antique, dont

il est question, ici, dans le rapport à sa descendance ultramarine. Retour donc du rescapé en terre matricielle, par l'effet de la rémanence.

Une fois redevenu lui-même, c'est-à-dire homme libre de toute attache serve, nul ne saurait empêcher tout rescapé de professer sa nouvelle foi. Qui résonne ici comme un dernier avertissement aux apprentis sorciers du monde de la néo-flibuste :

— Mon honneur ne sera plus jeté aux ricanements nauséux des vendeurs de chair humaine. Ma passion (ici ma souffrance) est, clairement et absolument, une passion (= ma volonté déterminée) de dignité et de liberté. Voilà pourquoi

je porte une grenade, déjà dégoupillée, autour de mes reins, prête à dynamiter l'orgueil de quiconque envisagerait de m'échiner à nouveau sur sa plantation de malheur. Waya !

D'une telle prise de position, il découle la réalité suivante : la traite des êtres humains a certes clos quatre siècles d'une infamie inqualifiable, mais c'est à peine qu'elle a commencé à refaire un homme neuf... créole, absolument afrodescendant.

Toujours est-il que tous les maux d'hier sont dans les mots d'aujourd'hui, certains s'éthérisant tant qu'ils le peuvent.

Qu'on se le tienne pour dit. Parole de rescapé...

Antoine Manda Tchewa

Pr Elikia M'bokolo :

« Réparer, c'est dédommager pour le crime de l'esclavage et du travail de nos ancêtres »

Écrivain et historien, le célèbre chroniqueur de Radio France Internationale est intervenu au cours de plusieurs panels durant cette rencontre que le Gabon vient d'abriter.



L'union. Tout au long de vos interventions, vous êtes longuement revenu sur la notion de réparation des dommages dus à la traite négrière. La réparation pour l'esclavage et celle de la colonisation sont-elles similaires ?

Pr ELIKIA M'BOKOLO :

« Oui Tout à fait. Il y a des

réparations à faire aussi bien dans le cas de la traite négrière que dans le cas de la colonisation. Nous avons l'exemple d'un procès que nous n'avons pas pu organiser. La mise en place du CFO (Chemin de fer du Congo Océan) qui a coûté la vie à de nombreuses personnes. L'une des compagnies ayant géré ce dossier sur le plan des

ressources et du financement est la société de dépôt et de consignation de France. Nous avons engagé un procès en crime contre l'humanité. Il a été débouté par le président François Hollande en disant qu'on ne revient pas sur le passé. Mais, d'un autre côté, la Société nationale du chemin de fer (SNCF) a accepté de payer



des réparations aux juifs américains dont les parents avaient été déportés dans les années 40 dans l'Allemagne Nazi. L'incident du CFCO s'est déroulé 5ans avant l'Allemagne Nazi. L'incident du CFCO s'est déroulé 5ans avant l'Allemagne Nazi. Donc on a l'impression qu'il y a comme un deux poids, deux mesures. La médiation pour cela, doit pouvoir se faire par le billet d'institutions telles que le Centre International de Civilisations Bantu (CICIBA) qui, elles, amorcent les choses et suggèrent aux politiques la possibilité qui existe d'obtenir 10 milliards de dollars si une telle action est engagée ».

Pourquoi parle-t-on à chaque fois de réparation pécuniaire, et n'envisage-t-on que très rarement celle morale ? Quelle serait donc la meilleure des réparations à votre avis ?

Si vous prenez la guerre depuis les guerres de l'empire et des révolutions, toutes les réparations ont toujours été faites en espèces sonnantes et trébuchantes. Si nos œuvres d'art ont été prises, il faut les récupérer, avec une amende pour les avoir conservées pendant longtemps. La France a dû payer de l'argent pour la période après l'empire et les révolutions. Après la première guerre mondiale par exemple, l'Allemagne a payé. Après la deuxième, l'Allemagne encore

l'a fait ainsi que le Japon. Donc les réparations c'est la puissance de l'État. La réparation morale, elle relève d'une affaire purement intellectuelle sur laquelle les institutions internationales finissent par se mettre d'accord. L'argent, c'est le signe de la puissance de l'État.

Comment entrevoyez-vous les relations entre l'Afrique et sa diaspora, s'agissant des questions de développement ?

Là où elle se trouve, la diaspora est très souvent marginalisée. Regardez ce qui se passe au Brésil, où on accuse Da Silva et son successeur de complicité. De quoi s'agit-il ? Dans le budget de l'Etat Brésilien, Lula Da Silva a décidé que l'Histoire de l'Afrique serait obligatoirement enseignée au Brésil, parce que le Brésil a la deuxième population africaine du monde. Pour cela, le gouvernement a donné de l'argent à l'Unesco pour la traduction des livres en portugais. Dans l'intention notamment d'armer les Afro-brésiliens à jouer leur rôle. L'objectif était de faire de la discrimination positive, en développant les universités qui n'étaient pas prévues dans le budget. Est-ce qu'un gouvernement n'a pas le droit, lorsque les discriminations sont très flagrantes, de changer le budget et de mettre un peu

plus d'argent sur ces questions sociales ? C'est ce qu'ils ont fait et vous avez vu le retour du bâton : pas de femmes et de noirs au gouvernement. Pour la réparation, c'est un enjeu politique que nous demandons. Un dossier de réparation, avec des avocats, des juristes, des économistes peut coûter quelques millions d'euros. Ce n'est pas exorbitant. C'est une manière pour nous de demander des dédommagements par le moyen le plus clair, c'est-à-dire récupérer l'argent qui nous est dû à la fois pour le crime de l'esclavage.



© Ph. Thinos Mwampongo

« Retombée du colloque du
CICIBA sur la décennie des
personnes d'ascendance africaine »

La Déclaration de Libreville

Dr Marie-Evelyne PETRUS-BARRY

1. Préambule

Par la résolution 68/237, adoptée le 23 décembre 2013, les Nations Unies ont décrété la Décennie internationale des Personnes d'ascendance africaine. Dans le cadre de cette décennie, ce Programme engage la communauté internationale à faire connaître les droits fondamentaux de plus de 20 millions d'Africains, représentant aujourd'hui 300 millions de personnes dont les ancêtres ont été déportés par la traite transatlantique, sur tous les continents, particulièrement aux Amériques.

Au moment où se tient la Conférence de Libreville, il reste huit ans pour éliminer cinq siècles de racisme et de discrimination structurels, enracinés dans l'esclavage et la colonisation qui se sont auto-nourris de peur, de pauvreté, de violence et d'impunité

faisant ainsi des Personnes d'ascendance africaine des citoyens qui devaient, pour suivre et pouvoir témoigner aujourd'hui, se créer une nouvelle identité, développer un nouvel imaginaire, une nouvelle manière de vivre et des mécanismes de résistance.

Aujourd'hui, les droits économiques, sociaux, culturels et politiques des Personnes d'ascendance africaine sont loin d'être réalisés tant dans le domaine de l'éducation, de l'intégrité physique, de la participation à la vie de leur communauté, de leur région ou de leur pays.

L'imaginaire collectif de préjugés raciaux, entraînant une discrimination raciale systématique a façonné les perceptions et les imaginaires et entaché celui des Personnes d'ascendance africaine.

Initiée pour la première fois en Afrique par le Ministère de l'Économie numérique, de la Communication, de la Culture et des Arts sous le haut patronage du Président de la République, Son Excellence Ali Bongo Ondimba, en synergie avec le Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA) et le PNUD, la rencontre de Libreville a examiné l'histoire des Personnes d'ascendance africaine, leur installation sur les terres où elles ont été déportées, les moyens qu'elles ont mis en œuvre pour s'adapter, survivre, résister,



se révolter et finalement développer de nouvelles cultures qui leur sont propres et qui rendent hommage à la capacité de l'homme à rester libre malgré les chaînes et les entraves. La conférence a examiné comment les Personnes d'ascendance africaine et les Personnes restées sur le continent pouvaient se rencontrer, échanger, réfléchir ensemble et trouver des solutions pour que leur histoire soit connue et reconnue, pour que justice leur soit rendue et que leur développement soit ancré dans la planification des programmes de développement économique et social des pays où ils vivent aujourd'hui. La conférence s'est également penchée sur les options de mise en commun d'un travail entre le continent africain et les Personnes d'ascendance africaine, afin que, de concert, soit envisagé et préparé le retour à la prospérité de l'Afrique.

Compte tenu des souffrances, des humiliations et autres actes de déshumanisation causés par la traite négrière, l'esclavage et les différentes formes de colonisation physique et mentale, les participants considèrent que la persistance de pratiques découlant des comportements liés au trafic d'êtres humains sont à l'origine des inégalités sociales, économiques, politiques et culturelles dont souffrent encore les Personnes d'ascendance africaine, en dépit de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, reconnue de tous les Etats membres des Nations Unies.

Au terme d'échanges fructueux et sans complaisance entre des participants venus des différentes régions du monde (Amérique du Nord, Amérique latine, Caraïbes, Afrique et Europe), cette rencontre a donné lieu à la déclaration ci-dessous.

2. Rappel des faits

Pendant quatre siècles (du XIX^e au XIX^e siècle), l'Afrique a subi la déportation de la plus tragique de l'Histoire du monde moderne connue. Le trafic des êtres humains que fut la traite transatlantique, l'asservissement des Africains et la colonisation, ont généré des populations marginalisées tenues à l'écart du développement mondial, comme parqués dans une zone de non-citoyenneté. La reconnaissance de leur histoire est la première pièce du puzzle à résoudre. La justice en est la deuxième pièce.

Le commerce de 20 à 40 millions d'êtres humains relève du crime contre l'humanité, et mérite d'être reconnu comme tel. Des réparations prenant la forme de programme de développement, et de réparations financières doivent être envisagées de manière sérieuse et volontaire. Le seul



moyens d'éliminer cinq siècles de racisme et de discrimination est de travailler ensemble. À cette fin, les Personnes d'ascendance africaine et les Africains réunis à Libreville ont adopté les recommandations suivantes :

3. Recommandations

Prenant en compte les trois thèmes de la décennie : (reconnaissance, Justice et développement) les personnes d'ascendance africaine réunies à Libreville recommandations suivantes :

3.1 Dans le domaine de la reconnaissance

Les participants recommandent aux États africains et à la communauté internationale de :

3.1.1 Reconnaître que l'esclavage est un crime contre l'humanité et doit être reconnu comme tel par tous les États qui ont pratiqué le commerce d'êtres humains et les ont déportés en dehors de l'Afrique ;

3.1.2 Renforcer l'appui aux communautés d'ascendance africaine afin qu'elles puissent développer des lieux de mémoire ;

3.1.3 Veiller à la mémoire des ancêtres des Personnes d'ascendance africaine dans la dignité ;

3.1.4 Appliquer toutes les conventions édictées par la communauté internationale, particulièrement la convention contre toutes les formes de racisme et de discrimination de manière à favoriser l'élimination du racisme et la discrimination, de promouvoir un monde respectant les droits des hommes et des femmes, sans distinction de race ou d'appartenance ethnique ;

3.1.5 Reconnaître les Afro-descendants comme un groupe spécifique et promouvoir son histoire, afin qu'elle s'intègre dans celle des sociétés au sein desquelles il vit ;

3.1.6 S'assurer que les voix des Afro-descendants soient entendues et qu'ils soient leurs propres porte-parole quant à leur histoire, leur culture et les défis auxquels ils font face ;

3.1.7 Inscrire les questions liées à l'histoire de la traite et de l'esclavage, dans leur déclinaison transatlantique, dans les programmes d'enseignement des écoles, dans un but pédagogique et de promotion de l'éthique humaniste et des droits de l'Homme ;

3.2 Aux États africains

Les participants encouragent les États africains par le biais de l'Union africaine à ;

3.2.1 Accorder aux Afro-descendants, qui le souhaiteraient, le droit au retour sur la *Terre d'origine* dans la plus grande dignité ; ceci consacrerait leur reconnaissance et, par ce fait, l'unité de toutes les Afriques ;

3.2.2 Engager les débats en vue d'une Convention régionale africaine qui permettrait d'octroyer la citoyenneté d'un pays d'Afrique à toute Personne d'ascendance africaine qui en exprimerait le souhait ;

3.2.3 Faire en sorte que l'histoire des Personnes d'ascendance africaine soit connue, reconnue, enseignée aux enfants africains et afro-descendants que les liens déjà existants avec l'Afrique soient renforcés.

3.3 Dans le domaine de la justice

Les participants recommandent que les États africains et la communauté internationale :

3.3.1 S'engagent dans une démarche politique et juridique visant à étudier les conditions de la mise en application des réparations liées aux conséquences de la traite transatlantique et de l'esclavage ;

3.3.2 Prennent la mesure de la profondeur du racisme et de la discrimination raciale auxquelles font face les Personnes d'ascendance africaine, en mettant à jour les données, en utilisant la discrimination positive dans les domaines publics et privés, en s'assurant de leur intégration dans les sphères économiques et politiques, en rendant leur histoire, leur culture et leur contribution visibles ;

3.3.3 Portent une attention appuyée à la justice, à l'application des lois en vue de faire des délits le profilage racial et la brutalité policière ;

3.3.4 Appliquent, pour toute Personne d'ascendance africaine, une justice neutre, sans discrimination économique ;

3.3.5 Reconnaissent par la législation, les dommages subis par les victimes de la traite transatlantique et l'esclavage et envisagent des réparations par le biais de programmes d'éducation, de développement économique et social et de réparations financières ;

3.3.6 Mettent en œuvre la déclaration de Durban et son programme d'action afin d'éliminer, la discrimination raciale et l'intolérance qui y est associée ;

3.3.7 S'impliquent de manière résolue dans l'éradication des termes déshumanisants contenant des préjugés raciaux qui doivent devenir des actes délictueux ;

3.4 Dans le domaine du développement

Les participants recommandent aux États dans lesquels vivent des personnes d'ascendance africaine de :

3.4.1 Mettre en œuvre, en vue d'un développement durable de la communauté afro-descendante, les conditions nécessaires à l'amélioration de ses conditions de vie dans les régions, quartiers ou départements dans lesquels ils vivent afin que leurs droits économiques, culturels et sociaux soient réalisés et que leur participation politique à leurs communautés devienne une réalité.

3.4.2 Promouvoir l'incitation des hommes et femmes d'ascendance africaine à devenir des acteurs actifs de leur développement et des décisions y afférant.

3.4.3 Utiliser les 17 objectifs de développement durable et en faire des leviers pour l'accès à l'éducation, à la santé, à l'emploi et à la participation citoyenne des Personnes d'ascendance africaine.

4. Remerciements

Les participants à la conférence de Libreville remercient :

Le Gouvernement de la République Gabonaise pour son accueil chaleureux, pour avoir montré l'exemple et organisé la première conférence de la Décennie Internationale des Personnes d'ascendance africaine, en terre africaine, à Libreville, au Gabon ; de s'appuyer sur les acquis de la conférence de 2017 et dans le but d'être mieux préparés pour les conférences à venir. Les participants remercient vivement le CICIBA et le PNUD pour cette initiative innovante et déterminante pour la décennie.

5. Au CICIBA

Les participants présents à Libreville recommandent au CICIBA de :

5.1 Instauration de la tenue annuelle de la Semaine de la Décennie internationale des Personnes d'ascendance africaine dans un des pays couverts par le CICIBA, ce, jusqu'à sa clôture en 2024 ;

6. Aux Nations Unies

Les participants présents à Libreville recommandent aux Nations Unies de :

6.1 Commencer à travailler et à débattre sur l'établissement d'une convention internationale relative aux droits des personnes d'ascendance Africaine, qui sera ratifiée par ses états membres au plus tard à la fin de la décennie en 2024.

7. Engagement solennel

Enfin, les participants présents à la conférence de Libreville s'engagent à :

7.1 Développer des échanges culturels entre la communauté afro-descendante par des festivals, ateliers de formation et de mutualisation des savoirs et valeurs, voyages d'artistes, écrivains, chercheurs de l'Afrique aux Amériques et vice versa ;

7.2 Ouvrir un portail numérique consacré à la coopération Gabon/Communauté afro-descendante ;

7.3 Inclure d'autres groupes de Personnes d'ascendance africaine dans les débats échanges et résolutions de la Décennie ;

8. Perspectives

La Décennie internationale des Personnes d'ascendance africaine représente une réelle opportunité pour les États qui ont pratiqué la traite négrière, l'esclavage, la colonisation et toute la violence qui y est associée doublée de racisme et de xénophobie pour reconnaître et réparer. C'est une opportunité pour travailler ensemble, d'égal, sans condescendance, et mettre en œuvre des réformes, promulguer des lois et les appliquer, se battre contre l'injustice et développer des mécanismes qui permettront aux Personnes d'ascendance africaine, partout où elles se trouvent de renaître en hommes et femmes fiers, libres et égaux. L'engagement pris par le monde dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme est la seule option pour notre avenir commun.

Sur ces mots, il nous reste à travailler ensemble pour Construire le pont de l'unité.

Fait à Libreville, le 19 mai 2017



S.E.M. Ali Bongo Ondimba, Président de la République Gabonaise reçoit les afrodescendants et autres participants au colloque de Libreville
© Ph. Presse présidentielle



Eminents panelistes du colloque international sur les afrodescendants, les professeurs : Nicolas Ngu Ve (UOB), Charles Binam Bikoi (CERDOTOLA), Elikia Mbokolo (Paris), Bitjaa-Kody (CICIBA), Monique Blerald (Univ. de Guyaune, Manda Tchewwa (CICIBA)
© Ph. Moctar



Actes du colloque "afrique ma terre première"
© Ph. Pierre Assoumou



AFRIQUE MA TERRE PREMIERE

«Compte tenu de ce lourd passif historique, il est tout à fait remarquable, exceptionnel et rassurant, et c'est une situation porteuse d'espoir de constater aujourd'hui, partout à travers le monde, que les «personnes d'ascendance africaine» se distinguent par leurs initiatives et leurs actions tous azimuts, dans les domaines les plus divers. Sur le champ politique bien sûr, avec l'émergence au premier plan, de figures masculines comme féminines qui se remarquent particulièrement sur ce champ éminemment décisif, car il détermine tout le reste. De même, ils brillent aussi dans les domaines variés de l'inventivité scientifique, de la floraison culturelle, de l'éclat artistique et de la variété sans cesse accrue des pratiques sportives. Face à ces initiatives, l'Afrique ne saurait rester indifférente, encore moins inactive. Elle ne saurait non plus se contenter de simples déclarations, même revêtues de la plus grande solennité. Car c'est elle, l'Afrique, je veux dire c'est nous qui avons des devoirs envers les «personnes d'ascendance africaine»: un devoir d'initiative; un devoir de connaissance; enfin un devoir de solidarité.»

ELIKIA M'BOKOLO

Les Auteurs: Nicolas NGOU-MVE, Charles BINAM BIKOI, ELIKIA M'BOKOLO, Denis Zachée BITJAA-KODY, Monique BLERALD, Antoine MANDA TCHEBWA, Marie-Evelyne PETRUS-BARRY, Vincenzo FAZZINO, MAKTAR NDOYE, Evelyn-Marie VERGE DEPRE, Elisabeth OYANE MEGNIER, Marie-Hortense VESTRIS IVANGA, Guy ROSSATANGA RIGNAULT, KUMA NDUMBE III, SHEILA S. WALKER, Amina EL TAWHEEL, Tony FERBAC, Dread Pol MOUKETA, Vincent KENIS, Daniel CUXAC, Ange François RATANGA-ATOZ, Roger RASPAIL, Erick Joël BEKALE, MINKO MI NZE, Jean Delor BIYOGHE.

ISBN: 978-2-9601013-4-8
EAN : 9782960101348



0 782960 101348

CICIBA

Nos Vœux les meilleurs

aux

Réprésentants du CICIBA au Brésil



Pr. Walmir Représentant du CICIBA en Amérique latine (Brésil)
© Ph. Thinos Mwampongo

muntu+

Édition CICIBA

Conception et coordination : Pr Antoine Manda Tchebwa

Direction de la recherche : Pr Denis Bitjaa Kody

Photographie : Thinos Mwampongo Mbongeli

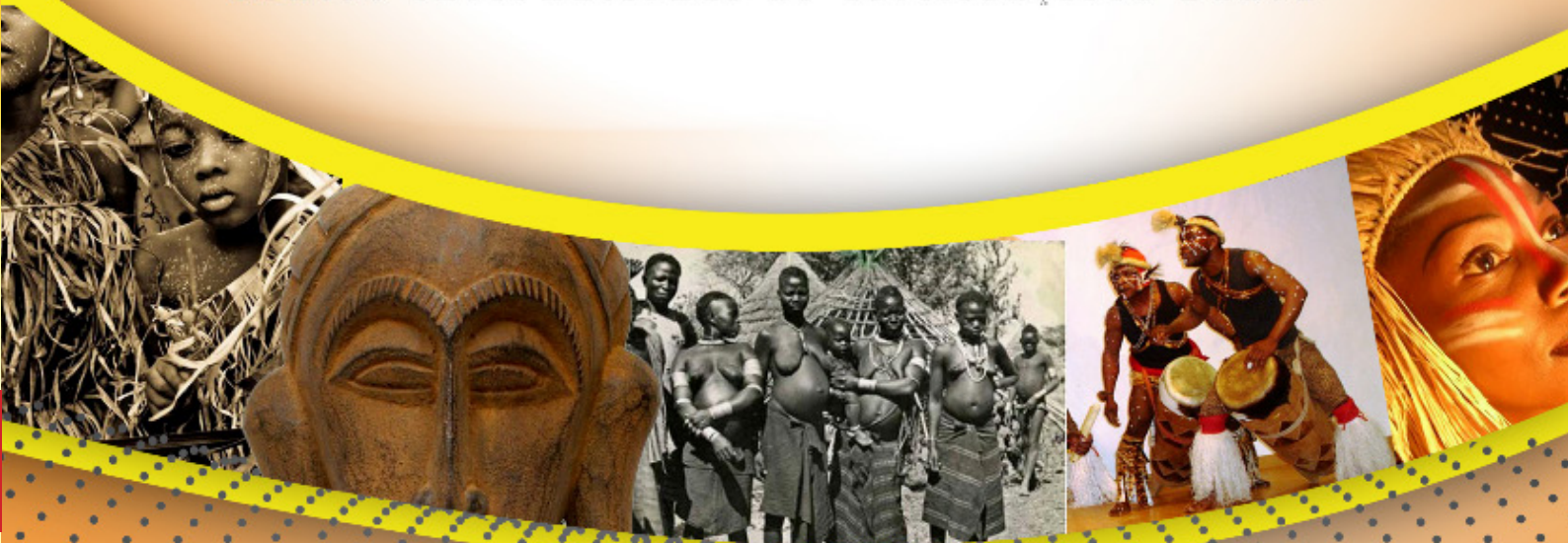
Infographie : Landry Temaku Mansongi, Pierre Assoumou

Relations extérieures : Christian Gaillard Obame

CICIBA



Centre International des Civilisations Bantu
International Center for the Bantu Civilizations
Centro Internacional de Civilizaciones Bantù
Centro Internacional de Civilizações Bantu



« COMPRENDRE LE MONDE BANTU
POUR MIEUX LE FAIRE
COMPRENDRE AUX AUTRES »

 drmanda62@gmail.com

 (+241) 65117168 / 62618014

 www.cicibabantu.org