

ISSN 18118-6998



Bibliothèque Nationale du Congo

LES CAHIERS DE L'IGRAC

____**Numéro 16, Vol. 1, juin 2019**____



**Publication annuelle de l'Interdisciplinaire Groupe de
Recherche sur l'Afrique Contemporaine (IGRAC)**

Les opinions exprimées dans les différents articles sont celles de leurs auteurs et nullement des *Cahiers de l'IGRAC*.

LES CAHIERS DE L'IGRAC

____Numéro 16, Vol. 1, juin 2019____



**Publication annuelle de l'Interdisciplinaire Groupe de
Recherche sur l'Afrique Contemporaine (IGRAC)**

**PUBLICATION ANNUELLE DE L'INTERDISCIPLINAIRE GROUPE DE
RECHERCHE SUR L'AFRIQUE CONTEMPORAINE (IGRAC)**

Directeur de publication
Joachim Emmanuel GOMA-THETHET

Rédacteur en chef
Patrice MOUNDZA

Comité de rédaction

Joachim Emmanuel Goma-Thethet, Patrice Moundza, Jean-Félix Yekoka, Joseph Zidi, Marcel Ipari, Etanislav Ngodi, Laurent Gakama, Dieudonné Moukouamou Mouendou.

Comité scientifique

Florence Bernault, Professeur (Université Paris VII), André Patient Bokiba, Professeur (Université Marien Ngouabi), Odile Goerg, Professeur (Université Paris VII), Bruno Lapika Dimonfu, Professeur ordinaire (UNIKIN /CERDAS), Kasongo Lumumba-Tukumbi, Professeur (Cornell University), Bonaventure Maurice Mengho, Professeur (Université Marien Ngouabi), Abraham Constant Ndinga Mbo, Professeur (Université Marien Ngouabi), Dominique Ngoïe-Ngalla, Professeur (Université Marien Ngouabi), Scholastique Dianzinga, Professeur (Université Marien Ngouabi), Charles Zacharie Bowao Professeur (Université Marien Ngouabi), Virginie Waniaka Bonguen Oyongmen, Maître de conférences (Université de Yaoundé I), Emmanuel Banywesize Mukambilwa, Professeur ordinaire (Université de Lubumbashi), Bamba Mamadou, Maître de conférences (Université Alasane Ouattara, Bouaké), Hugues Mouckaga, Professeur (Université Omar Bongo de Libreville), Jean François Owaye, Professeur (Université Omar Bongo de Libreville), Marcel Nguimbi, Professeur (Université Marien Ngouabi), Auguste Nsonssissa, Maître de conférences (Université Marien Ngouabi).

Adresse

Interdisciplinaire Groupe de Recherche sur l'Afrique Contemporaine
IGRAC

B P : 2 642

FLASH/UMNG, Brazzaville (République du Congo)

E-mail : igrac.congo2018@gmail.com

Tél. : + 242 05 526 70 40 / 05 532 30 91 / 05 551 89 42

S O M M A I R E

Volume 1

Éditorial	11
Articles	
<i>Histoire, Sciences politiques, Relations internationales et diplomatie</i>	
Izis Arméline NGANTSIO, L'alimentation traditionnelle des Ngangwel, peuple téké de la République du Congo de 1960 à 1990	15
Brunel B. M. MAKAYA et J. E. GOMA-THETHET, Trajectoire biographique d'un leader politique congolais : Jean Félix-Tchicaya (1903-1961)	35
Serge Rufin KAYA BILALA, La civilisation matérielle de la communauté beembe du Congo des origines à nos jours	53
Lucien NIANGUI GOMA, Le rôle des prêtres catholiques dans le développement des relations politiques et économiques entre le Portugal et le royaume Kongo (XV^e-XVII^e siècles)	83
Aristide F. MASSOUÉMA et J. E. GOMA-THETHET, Impact de l'éducation chrétienne sur les rites et croyances des Lumbu du Congo (1913-1965)	97
Roland Christian MBINDA-NZAOU, Analyse des rapports politiques du royaume du Lwangu avec le Diangala (XVII^e-XIX^e siècles)	115
Jean Félix YEKOKA, Le statut de la femme kongo saisi à travers le contrat juridique de mariage (XVII^e-XIX^e siècles)	143
N'guessan Bernard KOUAMÉ, Le processus d'industrialisation de Bouaké et ses conséquences de 1921 à 1980	165
Clotaire MESSI ME NANG, Les dynamiques historiques de la musique rap au Gabon (1990-2016)	187

Henri YENZAPA, Abraham Constant NDINGA MBO et Joachim E. GOMA-THETHET, **Les turbulences démographiques en Oubangui-Chari : cas du Bas-Mbomou de 1891 à 1960** 219

Vigny Felande MALÉLA MIANTAMA et Joachim E. GOMA-THETHET, **L'application de la Loi n° 5-2011 « portant promotion et protection des peuples autochtones du Congo » chez les Bongo de Sibiti de 2011-2014** 245

Brahima OUATTARA, **Les festivités du 14 juillet et leurs implications dans la société coloniale et postcoloniale ivoirienne : cas de Bouaké 1914-1964** 267

Didié KOUAKOU KOUADIO, **Les Français et la structure du pouvoir politique Ngban de 1893 à 1950** 289

Esther O. KOUALOU et S. DIANZINGA, **Partir aux colonies : cas du voyage de la France au Congo de 1880 à 1939** 315

Marcel IPARI, **Sur les pas du Père Émile Zimmermann : histoire de l'implantation des premières missions catholiques dans le sud-ouest du Congo de 1897 à 1930** 337

Apollinaire SÉLÉZILO, **Enjeux de l'ethnolinguistique synchronique et de l'ethnicité en République centrafricaine** 357

Mohamed ABDOU, **L'État africain face au développement paradoxal : le paradigme de la « double contingence » comme nouvelle voie de recherche** 389

N'dri Laurent KOUAKOU, **La diplomatie sud-coréenne à l'ère de la ruée vers l'Afrique (1961-2016)** 409

Fabrice NFOULÉ MBA, **Le processus de transposition et de différenciation des normes administratives coloniales en Afrique noire francophone (1959-1977)** 435

Joseph ITOUA, **La dimension spirituelle du pouvoir dans le royaume Kongo** 461

Le statut de la femme kongo saisi à travers le contrat juridique de mariage (XVII^e-XIX^e siècles)

Jean Félix YEKOKA*

Résumé

Pièce centrale des sociétés traditionnelles kongo où elle en assure la reproduction du groupe et la production des biens économiques, la femme est aussi source de droit. Et du fait même de son rôle social éminemment grand, le statut de la femme a fini par s'imposer d'autorité dans le contrat juridique du mariage défini par les groupes kongo comme un acte de droit qui matérialise une alliance entre quatre groupes. Dans ces sociétés précoloniales kongo, où la place de chaque individu est bien déterminée, seul le contrat juridique du mariage semble dévoiler publiquement le plein statut de la femme. Il lui permet de s'insérer avec dignité et honneur dans le foyer conjugal et dans le groupe d'appartenance de son mari.

Mots clés

Femme, Statut, Contrat juridique, Mariage, Kongo.

Abstract

Central part of the traditional companies kongo where it ensures of it the reproduction of the group and the production of the economic goods, the woman causes also right. And because same of its eminently large social role, the statute of the woman ended up being essential authority in the legal contract of marriage defines by the kongo groups as a legal provision which materializes an alliance between four groups. In these companies kongo, where the place of each individual is well defined, only the legal contract of marriage seems to publicly reveal the full statute of the woman. It makes it possible to the woman to fit with dignity and honor in the conjugal home and the group of membership of her husband.

Keywords

Woman, Statute, Legal contract, Marriage, Kongo.

*Département d'Histoire, IGRAC/CURA,
Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire Université Marien Ngouabi.
E-mail : yekokaj@yahoo.fr

Introduction

Une littérature historique de la période précoloniale suffisamment prolifique peint un tableau de la femme africaine dominée et maltraitée par l'homme. Cette littérature a longtemps fait autorité, au point où elle a été reprise par certains africanistes de la période coloniale et postcoloniale. Une telle vision globalisante, à la vérité égocentrique, linéaire et uniforme, est révélatrice de la méconnaissance des traditions, coutumes et croyances des sociétés décrites. Et pour n'avoir pas suffisamment interrogé les coutumes africaines, on a vite fait de considérer la femme comme un simple instrument socioéconomique au service de l'homme. Donc, l'image des sociétés africaines d'avant le XX^e siècle est celle des relations homme-femme profondément stéréotypées, caricaturées¹.

En effet, les sociétés précoloniales kongo avaient clairement défini les droits fondamentaux des individus à l'intérieur du corps social. Elles avaient pleinement garanti des droits aux femmes au même titre que ceux des hommes et des enfants. Malgré l'existence du servage², dans le cadre des catégories sociales et en fonction des rôles que les individus pouvaient y jouer, ces sociétés considéraient les libertés individuelles comme un de leurs principes existentiels de base.

L'intérêt scientifique porté sur la femme kongo est évident. F. Pigafetta et D. Lopes (1591, p. 86), WGL Randles (1968, p. 41) et I. Ndaywel è Nziem (1981, p. 57-64) révèlent la place occupée par la femme kongo dans le rouage politique et dans le fonctionnement des institutions étatiques des Kongo. C'est fort de leur lien avec le pouvoir qu'au XVIII^e siècle, A. G. Cavazzi (1732, p. 387) a rapporté la détermination des femmes kongo à accepter volontiers de se faire enterrer vivantes, afin d'aller servir leurs époux dans la vie d'outre-tombe. Pour sa part, G. Balandier (1965, p. 264) a situé la femme au fondement du syncrétisme religieux kongo, dans les premières années

¹ Les faits abordés dans cette étude ne concernent que la période précoloniale.

² À cause de ce phénomène culturel actif sur l'ensemble des sociétés précoloniales et coloniales kongo, J. Vansina pense sans véritable raison que « le statut de la femme rural en général a souffert le plus et la distinction entre épouse et esclave (personne sans lignage) s'effaça de plus en plus car l'épouse devint progressivement une personne sans parenté locale pour la défendre. Cf. J. Vansina, 1979, « Le royaume du Kongo et ses voisins », *Histoire de l'Afrique*, Tome 2, vol. 5, *L'Afrique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, UNESCO, p. 626.

du XVIII^e siècle. Mais au-delà des aspects religieux, il revient au dynamisme de la femme kongo dans la vie socioéconomique, secteur évoqué bien avant lui par J. Van Wing (1959, p. 154) et, après lui, par S. Dianzinga (2013, p. 327-343). Ces deux auteurs ont montré que la femme kongo est à la fois agent de reproduction sociale et soupape principale de production économique. Mais à décrypter le contenu de cette littérature historique précoloniale kongo, on convient que la place centrale occupée par la femme est essentiellement suggestive de son statut juridique précisé par le mariage dont F. Hagenbucher-Sacripanti (1973, p. 35-46) a étudié un aspect (le *tchikumbi*)³ de son rite de passage dans la société vili. Dans l'étude qu'il consacre à la société et culture yombé, A. Doutreloux (1967, p. 62-98) appréhende plus largement la femme comme le gage ordinaire des alliances entre groupes, pour donner à la société et à ses membres le niveau de sécurité collective souhaité.

Mais écrire sur la femme africaine induit en même temps un certain nombre « de difficultés pour établir une chronologie classique en raison d'un réel problème de sources. À cela s'ajoute la banalisation d'une mémoire écrite autour des thèmes classiques tels que le système de lignage et le mariage, la sexualité ou encore les relations matrimoniales rendant davantage difficile leur inscription dans la temporalité » (M. Nabaloum, 2007, p. 124.). Voilà pourquoi, pour faire simple, nous avons choisi les XVII^e et XIX^e siècles comme chronologie nécessaire d'analyse des faits liés au mariage. Sur cette notion, la période choisie livre d'importantes informations susceptibles de rendre compte de l'attitude des Kongo sur le statut juridique de la femme.

La notion clé des droits de l'homme et de liberté constituait également une référence centrale dans la structuration sociale kongo. Elle était associée à cet autre concept à forte signification anthropologique, *mfumu* (chef), c'est-à-dire prince ou princesse. La recherche des liens de l'individu à la terre ainsi que pour la femme, le

³ Le *tchikumbi* est un rite kongo qui prépare la fille à entrer pleinement dans la société par les liens sacrés du mariage. Ce rite comporte ainsi plusieurs étapes, à la fois contraignantes et décisives. La *tchikumbi* est internée dans une maison où elle reçoit l'initiation et l'encadrement d'une marraine. L'issue du rite prend l'allure d'une véritable fête populaire ponctuée par une longue série de danses et autres exercices de loisirs collectifs.

contrat juridique du mariage, semblent être les seuls instruments décisifs de vérification du statut juridique de la personne. Comment se présente ce contrat juridique et comment celui-ci sert-il de baromètre dans la détermination du statut de la femme kongo ? Quels privilèges juridiques et valeurs sociales ce contrat juridique donne-t-il à la femme kongo de l'époque précoloniale ?

L'hypothèse susceptible d'apporter un éclairage à cette question dominante, ou du moins, d'y amorcer quelques éléments de réponse est la suivante : il existe plusieurs statuts qui coexistent en la femme kongo. Selon qu'elle soit mariée ou non, ces statuts ne se présentent pas aux yeux de la société comme un tout homogène. Seulement, seul le contrat juridique de mariage investit la femme du statut qui l'élève au rang de la dignité, à moins qu'esclave, elle ne soit affranchie de cette condition servile.

Il est vrai qu'à partir du XVI^e siècle, la culture kongo commence à être attaquée de l'intérieur par la civilisation occidentale incarnée par le christianisme et les traditions portugaises, mais les rites coutumiers relatifs au mariage résistent à cette vague de mutations socioculturelles qui bousculent sa société. Ainsi, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le contrat juridique du mariage et tout ce qui l'accompagne comme conséquences sociales par rapport au nouveau statut de la femme restent intacts⁴.

Pour réaliser ce travail, nous disposons d'une documentation écrite suffisante. Celle-ci tient sur deux périodes de l'historiographie kongo : la période précoloniale et postcoloniale. Collectée dans des bibliothèques de Brazzaville, cette documentation a été traitée et analysée selon une approche ethnohistorique. En histoire sociale, cette approche a l'avantage de saisir les principaux enjeux liés à un pan culturel d'un peuple.

Avant de montrer ce qu'est sociologiquement le statut de la femme, en rapport avec le contrat juridique du mariage, cette contribution s'ouvre par une présentation liminaire des considérations sociales sur la femme dans la société kongo. Elle s'emploiera ensuite à l'analyse des traits essentiels de la notion de *mfumu ngana* induite par

⁴ Il est donc pensable que l'effritement culturel de ce statut commence, dans les sociétés kongo du Congo actuel, avec l'entrée des biens exotiques dans la composition matrimoniale ; donnant ainsi à la femme une valeur marchande qu'elle n'avait naguère.

le contrat juridique de mariage. Elle se fermera par quelques observations coutumières kongo qui constituent des obstacles au maintien du statut de la femme.

1. La femme dans la société traditionnelle kongo

Il faut rappeler la place et l'importance de la parenté dans l'organisation sociale des Kongo. Cette parenté est matrilineaire, avec une forte inflexion patrilinéaire, dotée d'une extraordinaire vertu capable de faire penser qu'on se trouve plutôt en présence d'un régime ou d'une filiation bilatérale. Dans ce système, c'est la femme qui garantit la permanence du lignage. Elle y tient donc une place déterminante. Voilà pourquoi elle était protégée par le droit. C'est aussi pour cette raison qu'une simple injure orientée contre une femme pouvait faire l'objet d'un *casus belli*, car injurier une femme était synonyme d'injurier l'ensemble du groupe auquel elle appartenait. À ce titre, la femme était en quelque sorte le miroir de son groupe, comme elle l'était pour l'ensemble de la société. Mais pour faire preuve d'exemplarité, elle devrait recevoir et « ruminer » les fondamentaux de la coutume et de la tradition. Enfant, elle devait recevoir l'éducation auprès de sa maman et, surtout, de ses tantes maternelles et paternelles. Jeune fille, elle devait bénéficier de l'encadrement des aînées et de toutes ces femmes âgées dont la société reconnaît l'expérience.

En règle générale, l'éducation que recevait la femme était de deux ordres : une éducation fondée sur l'éthique et la morale (soumission, respect, etc.) et une autre liée à la vie économique. La société exigeait de la jeune fille respect et soumission envers les aînés. Elle appelait *taata*, c'est-à-dire papa, tous les pères, *nkaka* tous les grands-parents et *yaya* tous ceux et toutes celles qui étaient plus âgés qu'elle et *mama* toutes les mères. Les frères et sœurs de sa mère étaient et restent toujours ses *mama*. Dans les sociétés kongo précoloniales, les termes de la parenté, ainsi que leurs règles jouaient à fond. Elles déterminaient le niveau de cohésion et de sécurité sociale. En effet, tous les groupes, à quelques niveaux qu'ils soient, recherchaient permanemment une organisation qui permette d'atteindre et de préserver l'harmonie et la sécurité de leurs membres. Seuls la stabilité et le respect voué aux ancêtres ainsi qu'aux esprits chtoniens

garantissaient la prospérité sociale. Mais ici, il ne revient nullement à l'individu de rentrer en contact avec ces entités supranaturelles. Cette prérogative revenait aux *mfumu za ma kanda*, chefs des lignages dont les membres des groupes lignagers reconnaissaient volontiers les fonctions sacerdotales qui étaient les leurs. Ces chefs étaient désignés et intronisés selon des modalités coutumières⁵ souvent particulières à chaque groupe. Pontifes, ils constituaient des intermédiaires obligés entre les membres des groupes qu'ils représentaient et ces entités que sont les ancêtres et les esprits de la terre du groupe. Ils avaient droit de vie ou de mort sur n'importe quel membre de leurs groupes respectifs.

Dans le système social kongo, la concentration de richesses entre les mains du *mfumu kanda* représentait une autre forme de régulation. Elle était collectivement jugée légitime et ne provoquait pas de tensions : nul antagonisme insoluble entre lui et les autres membres du groupe, au contraire, elle représentait le fondement d'un type de rapports basés sur la complémentarité. Le *mfumu kanda* était, surtout pour les femmes, une sorte d'arbre dont on cherche l'ombre en toutes circonstances.

Le chef incarnait aussi l'institution politique et judiciaire. Dans le domaine judiciaire, en cas de litige, le chef prenait les avis des autres aînés du groupe, pour que « les sanctions aient un sceau populaire » (R. Bafouetela, 1981, p. 79). Dans ces sociétés précoloniales où ont brillé des sophistes (*nzonzi*) du droit traditionnel et de l'histoire endogène, la justice était l'élément principal de la fonction de régulation. Soupape de sûreté, elle permettait aux membres de la société de dépasser le stade des intérêts individuels pour embrasser la dimension collective, sociale (L. N. Tigré, 2004, p. 138).

Les hommes se mariaient assez tardivement, alors que les filles, elles, se mariaient très jeunes. Ce qui fait qu'en matière de responsabilités sociales, le statut des femmes s'affirme en premier lieu par rapport à celui des hommes.

⁵ Sur la désignation et l'intronisation du chef, lire avec intérêt l'article de Jean Malonga, 1957, « Contribution à la connaissance de l'ethnie lari : l'organisation politique : Ordre du *M'pu*, sa signification », *Revue liaison* n°57, mai-juin 1957, p. 18-22, et Jean Félix Yekoka, 2017, « Les nattes dans l'art et les coutumes kongo du XVII^e au XX^e siècle », *Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire* n°18, Brazzaville, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, p. 82-86.

Jugée sociologiquement apte à manager un foyer, à l'image de sa mère, la jeune fille est donnée en mariage à un plus âgé qu'elle. Dans certaines sociétés kongo telle que celle des Vili du Loango, il existait des rites de passage, avant tout acte de mariage de la jeune fille : il s'agissait du *tchikumbi* (F. Hagenbucher-Sacripanti, 1973, p. 35-39). Et pour les Vili, seul le rituel du *tchikumbi* pouvait renseigner sur les possibilités d'accorder une fille en mariage. Ainsi donc, lorsqu'elle n'avait pas encore de prétendant, ce rituel informait les potentiels candidats qu'il y avait une jeune fille qui attendait un mari.

Toutefois, l'âge n'était pas le seul critère exigé pour prendre en mariage une fille : très souvent, on recourait aux aspects liés à l'éthique, au type de rapports que le groupe du jeune homme avait avec celui de la fille, au niveau d'éducation, de soumission, de respect et, bien entendu, à l'extraordinaire capacité à cultiver la terre qu'avait la fille. À ce dernier critère, un proverbe populaire en milieu kondo résume bien la situation : « on reconnaît la bonne femme par le côté tranchant de sa houe ». Pour ces sociétés anciennes donc, il était hors de question de mettre en avant le primat de la beauté physique pour se choisir une bonne épouse.

L'exogamie était de rigueur dans toutes les sociétés, peu importe leur niveau d'intégration ou d'évolution. Cette règle principielle était soutenue par une forte croyance endogène bien connue : mélange de sangs de même origine voue la descendance à la mort, lorsqu'elle n'est pas susceptible d'engendrer un groupe faible. Or, tous les Kongo savent que la force d'un groupe est évaluée par rapport à celle de ses membres. Cette règle irréductible de l'exogamie faisait que la femme circule à l'intérieur de la société, au même titre que certains biens (sel, bracelets, etc.) qui entraient dans la composition de la dot. Particulièrement remarquables pour leur extraordinaire richesse, les traditions kongo sont suffisamment prolifiques à ce sujet.

Les mêmes traditions rapportent que le mariage d'une jeune fille n'annulait pas l'ensemble des droits dont elle disposait au sein de son groupe d'origine. Même mariée, elle avait le droit de retourner travailler sur la terre de son groupe. Pour la femme mariée, l'accès à la terre oscillait généralement entre deux groupes différents : celui de son époux où sa jouissance n'était qu'à titre viager et celui de son propre groupe. Ses mêmes droits à la terre s'ouvraient aussi à sa postérité. La tradition faisait de la femme le levier de la société ; le

centre d'animation et d'impulsion du foyer, conseillère des hommes. Voilà pourquoi, lors du versement de la compensation matrimoniale, la lecture du contrat juridique était obligatoire, pour rappeler publiquement à l'époux le statut de son épouse.

2. Statut de la femme au cœur du contrat juridique de mariage

Le mariage est une institution sociale qui met des groupes humains dans une communauté de destin, lorsqu'ils décident de mélanger leur sang. Il relève du sérieux et du sacré. De ce fait, tout échec peut être lourd de conséquences, tant pour les prétendants que pour leurs parents directs. « Dans le pays bembe, par exemple, le mariage était considéré comme un contrat que seule la mort pouvait rompre » (D. Ngoïe-Ngalla, 1993, p. 54). Certes, le mariage était le seul moyen efficace qui permettait d'assurer la perpétuation du groupe et l'accroissement des alliances, mais il fonctionnait comme un instrument juridique dans la mise en œuvre de ces alliances entre groupes lignagers. Ainsi, tout mariage était une nouvelle occasion d'allonger la liste des alliés et affins (J. Vansina, 1976, p. 111). Voilà pourquoi, pour éliminer les risques de son échec, ou pour être à l'abri de tout événement malheureux ultérieur, il se célébrait suivant un certain nombre d'étapes rigoureusement menées.

Aujourd'hui, ces étapes se résument par ce qu'on appelle « premier, deuxième vin et dot ». Hier, les choses étaient à la fois simples et complexes : simples parce que le fondement du mariage était l'être humain, d'où sa réduction à quelques éléments symboliques ; complexes dans la mesure où le versement de ces biens symboliques devaient obéir à un échéancier, suivant l'ordre des étapes. Certaines phases consécutives au mariage n'ont pas d'équivalents en français : *muzengosolo*, *kidimbu*, *mukole-ndumba*, *bi nsinsa na bi mbwila*, *misibu*, *mikoyo*, etc.

À cause de ce qu'il représente symboliquement et juridiquement dans l'imaginaire collectif kongo, les *misibu* semblent être une des étapes les plus décisives du mariage. Du verbe *kusiba*, c'est-à-dire promulguer, annoncer publiquement les règles et les vertus fondamentales du mariage, les *misibu* se donnent à lire comme ce moment où les mariés découvrent pour la première fois les exigences, les épreuves et autres difficultés auxquelles sont quotidiennement

exposés ceux qui prennent l'engagement de se marier. Ils tracent et définissent clairement les droits et les devoirs de chaque conjoint. Les *misibu* sont en quelque sorte un édit qui a un sceau populaire.

Texte monotone et synchronique, tout en élan, dans une procédure juridique, les *misibu* brassent tous les domaines de la vie conjugale, sans pourtant s'encombrer des détails inutiles. C'est un texte concis et précis, invariable par son contenu, mais changeant par sa structure, c'est-à-dire par l'énonciation des règles qui le composent. Voici, dans sa version masculine⁶, les éléments fondamentaux qui le matérialisent :

- cette femme, qui devient ton épouse à la suite de la compensation matrimoniale, est de condition libre ; elle est princesse dans son groupe d'origine ;
- certes qu'elle est désormais ton épouse, mais elle ne t'appartient pas ;
- elle n'est pas seulement ton épouse, mais aussi ton égale ;
- elle est reine et princesse « d'autrui » ;
- elle n'est ni ton esclave, ni ton tambour à battre tout le temps ;
- tu l'honoreras partout et en toutes circonstances ;
- vous vivrez et travaillerez pour la communauté des biens ;
- prends soin d'elle et satisfais ses besoins : sexuels, nutritionnels, vestimentaires, sanitaires, etc.
- « l'homme doit être fidèle à sa femme. Mais s'il désire prendre une deuxième, une troisième ou une quatrième femme, rien ne l'empêche. Il doit aussi aimer et vénérer son beau-père et sa belle-mère aussi bien que ses beaux-frères. [...]. Si tu es *ndoki*, ne donne jamais à notre sœur de la chair humaine, manges-en toi-même seulement » (A. Nkunku et L. Mbaka, 2003, p. 144).

On saisit à travers ce texte, la beauté universelle de l'humanisme kongo. Dans l'ordonnancement des règles principales, aussi loin qu'on peut remonter dans le temps, tout tabou est proscrit. Bien évidemment, celui qui s'adresse au couple évitera d'aller dans les travers ; il s'efforcera de canaliser sa pensée et de rester fidèle au thème du jour : le mariage.

Certes, le texte est très concis, mais il est suffisamment pensé pour ne pas oublier un détail important. De toute évidence, chaque énoncé

⁶ Du côté de la femme aussi, existe un autre texte où le groupe de la femme s'adresse à elle, en lui rappelant ses obligations d'épouse.

constitue un stock de vérités englobant plusieurs interprétations. Du point de vue juridique, il rappelle l'égalité des droits fondamentaux qui existent entre le mari et son épouse, en plaçant cette dernière au rang de la dignité humaine, qui est le stade le plus élevé de la société : *mfumu*, c'est-à-dire une reine, un être de condition libre. Pas une reine exerçant quelque pouvoir politique, mais une reine susceptible d'exercer ce type de pouvoir⁷. Du point de vue moral et sociologique, le contrat fait obligation à l'époux d'honorer sa femme, de ne pas l'exposer à l'incurie et à la vindicte populaire. Il doit lui procurer du gibier, du poisson, des fruits, de la noix de palme, etc. Économiquement, ce contrat donne le droit à la femme de cultiver, de planter, de faire l'élevage, d'exercer quelques activités commerciales, etc. La femme travaille pour entretenir, non l'aridité du ménage, mais son abondance. Certes, tous les membres du corps social ont le droit de travailler, mais, dans la gestion de l'espace agraire, c'est aux femmes mariées que le chef du groupe, *mfumu kanda*, accorde la primauté de la terre.

Même éloignée de ses parents biologiques, le contrat affirme la permanence des liens et l'attachement de la femme à ceux-ci. Elle a des obligations envers eux, et son époux doit l'aider à les remplir pleinement⁸.

À la femme, la version féminine rappelle la rigidité des lois conjugales. Elles sont strictes et annoncées à haute voix et correctement : « la femme ne doit avoir qu'un seul homme. La loi contre l'infidélité est très sévère. La femme doit aimer et vénérer ses beaux-parents et ses beaux-frères, autant que son mari, etc. [...]. Toi jeune femme, tu ne peux venir tuer la paix entre nous (la famille du mari). Si tu es *ndoki* et si tu manges la chair humaine, va alors la manger dans ton clan, ne viens pas nous en donner, manges-en toi-même » (A. Nkunku et L. Mbaka, 2003, p. 144-145).

Les *misibu* sont, de ce point de vue, un moment important pour la vie conjugale du couple, car celui-ci ne le vivra plus⁹. En fait, avec ces

⁷ Dans les sociétés traditionnelles kongo, d'ailleurs, le pouvoir politique est féminin. C'est par délégation que l'homme l'exerce, pour l'honneur de tout le groupe incarné par le chef.

⁸ De temps en temps, elle peut se rendre dans son village natal, où elle peut séjourner dans une durée convenue avec son époux. Le séjour peut prendre une saison culturelle, pourvu qu'il ne bouscule pas l'équilibre du foyer.

⁹ Sauf si chacun décide de se remarier avec un ou autre conjoint (e).

misibu, c'est la société tout entière qui se redécouvre. Ils remettent l'individu à sa place, tout en garantissant son statut. Et justement, c'est ici l'occasion pour les parents du prétendant (oncle, grand-mère maternelle) et leur *nzonzi* - puisque eux seuls ont le pouvoir de lui parler publiquement en pareille circonstance - de lui dévoiler, dans une atmosphère révérencieuse du public, le statut de sa femme, celui d'un être libre, sauf si elle est esclave ou descendante d'un homme de condition servile.

Le contrat juridique de mariage est l'unique moyen par lequel la société masculine reconnaît la plénitude des pouvoirs féminins. Ce contrat souligne ainsi l'égalité des droits que, malheureusement, la division sociale du travail viendra entamer¹⁰. Ce contrat est réel et consenti par les deux intéressés, qui n'ont en vue d'autre but immédiat que le but du mariage même (J. Van Wing, 1959, p. 174). Évidemment, ils ont l'intention expresse et formelle de se lier indissolublement, puisque leurs coutumes maritales condamnent publiquement le divorce ; elles admettent universellement l'idée selon laquelle : « on se marie une fois pour toute ». Une telle idéologie exige que, même prononcé publiquement, le contrat soit scellé devant témoin¹¹ à qui on donne un présent symbolique.

La « signature » publique du contrat, ou disons mieux, sa publication officielle par les représentants (*mubundi ntulu*) des groupes en présence autorise le versement du *niamba*¹² (*malafu ma lôngo*), qui marque l'accord de deux groupes, celui du mari qui emprunte¹³ (*sompa*) pour un de ses membres, et celui de la femme, qui donne en mariage (*kwedisa*) une de ses filles contre versement de la compensation matrimoniale. Ainsi, après ce rituel de publication du

¹⁰ En effet, c'est à la femme qu'incombe l'essentiel des tâches domestiques (ravitaillement en eau et en bois de chauffe, cuisine, etc.), économiques (culture, ramassage, collecte, etc.) et techniques (tissage, poterie, vannerie, etc.). C'est aussi elle qui apporte les soins aux enfants.

¹¹ En cas de retournement de situation, les témoins peuvent être interrogés pour donner leurs versions des faits. Ainsi, tout comme les oncles des mariés, les témoins deviennent culturellement conseillers de ceux-ci en vue de la bonne marche de leur foyer.

¹² Importante quantité de vin versée par l'époux à l'oncle maternel de la fille. *Niamba* traduit symboliquement l'idée géniale d'une rivière qui déborde son lit pendant la période de grandes pluies.

¹³ Autrefois, les Kongo excluaient l'idée de vente de la femme dans le mariage.

contrat juridique de mariage, les deux individus les plus intéressés « disparaissent », la primauté revient à la collectivité, par l'organe des anciens qui l'ont élaboré et proclamé (J. Van Wing, 1959, p. 172).

En se référant à l'idée du contrat juridique, la femme *mufumu* est donc cette femme digne de respect, d'honneur et de valeur. Son mari doit le savoir. Il doit considérer sa femme en gardant à l'esprit ce statut de femme libre. Ceci sous-entend que l'homme n'avait pas le droit de maltraiter sa femme, de la considérer comme sa chose. D'ailleurs, dans la définition qu'ils proposaient sur le mariage, les Kongo excluaient cette idée de vente ou d'achat de la femme, comme elle a tendance à s'imposer aujourd'hui, conséquence de la modernité et de l'ouverture de ces sociétés kongo à l'Occident. Prenant à témoin le public des vivants et la communauté des « morts », personnifiés en quelque sorte, en cas de situation difficile, le contrat juridique fait obligation à l'homme d'amener et d'exposer sa femme auprès de ses parents : le mari ne peut être juge et partie ; car la femme est *mfumu ngana*. C'est l'expression consacrée dans beaucoup de sociétés kongo, où la force symbolique du mariage et sa sacralité sont collectivement reconnues par l'image de deux divinités (*mikisi*) kongo que sont *Nkondi* et *Mbumba*. Ainsi, par exemple, pour montrer la force de l'union matrimoniale qui unit un homme et une femme, on dit : « X et Y sont unis par *Nkondi* et *Mbumba* ». En fait, la société est consciente de la fragilité physique et psychologique, raison pour laquelle elle la protège en mettant des garde-fous juridiques autour d'elle. Cette sécurité juridique renforce l'union matrimoniale que toutes les familles souhaitent perpétuelle. En effet, par son caractère exogamique au groupe clanique, le mariage élargissait les relations sociales dans la société globale avec un système de parenté strictement régi par la coutume. Mais par son caractère endogamique au groupe ethnique, il en restreignait l'expansion des valeurs culturelles et évitait ainsi la déperdition des caractères culturels et biologiques du groupe ethnique. Ceci avait pour conséquence la sauvegarde et la consolidation de l'homogénéité socio-culturelle d'un peuple, en posant un réel impact sur l'organisation sociale dans laquelle les modes de production demeuraient souvent exclusifs au groupe (Lotsima Limo, 1987, p. 308).

Par ailleurs, l'adresse publique faite à la femme, dans les mêmes circonstances, par la partie adverse, représentée par un « officier

d'État civil » qui est le *nzonzi*, vise à compléter ce contrat juridique, à le renforcer en vue de son équilibre.

3. *Mfumu ngana* : un trait essentiel du contrat juridique de mariage

Les sociétés d'avant la colonisation n'avaient pas trouvé un concept équivalent pour signifier et justifier la représentation qu'ils se faisaient de l'individu de condition libre. Pour eux, étant donné que la liberté est synonyme du pouvoir, toute personne attachée à sa terre était automatiquement un chef, un *mfumu*. Les hommes libres étaient et restent encore *mfumu* dans leurs milieux d'origine. Mais c'est bien souvent pour signaler le cas spécifique de la femme et indiquer l'importante place sociale qu'elle occupe au sein de son groupe que la précision *mfumu ngana* était donnée. Et dans le contrat juridique de mariage, *mfumu ngana* est peut-être une des déclarations clés qu'il convient de faire pour attirer l'attention de l'époux sur certains travers. *Mfumu ngana* met la mariée dans une posture d'intermédiaire, entre le groupe de son époux et le sien pour lequel elle est considérée comme une représentante : l'équivalent d'un ambassadeur ou d'un ministre des affaires étrangères. Donc, la force de la déclaration « *mfumu ngana* » réside dans le fait que, non seulement la femme est de condition libre, mais aussi, même mariée, ses parents continuent à la posséder (Le R. P. J. Mertens, 1942, p. 196). Ceci est une évidence, puisque, « du point de vue social, la *kanda* se présente comme une entité dans laquelle l'individu pratiquement s'efface devant la collectivité » (M. Soret, 1959, p. 74).

Si l'époux est polygame, *mfumu ngana* devient en même temps une sévère mise en garde indirecte en leur direction. Car tous les membres du groupe de cette dernière se dresseront comme un seul homme « pour défendre leur sœur contre les attaques de ses coépouses, ainsi que contre les droits exagérés de son mari » (J. Mertens, 1942, p. 205). Sauf les esclaves, les autres femmes sont aussi *mfumu ngana*. À ce titre, elles sont indépendantes les unes des autres. Le principe voudrait qu'il n'existe pas de position privilégiée de telle épouse par rapport aux autres.

En général, *mfumu ngana* implique la recherche pacifique du consensus, en cas de litige conjugal. Le statut de la femme met en

surbrillance plusieurs cas susceptibles d'ébranler l'équilibre conjugal. Tout en protégeant la femme, il met l'homme en alerte contre les vicissitudes conjugales. Ici, le statut du mari se vérifiera dans ses aptitudes à conduire les affaires de son foyer, c'est-à-dire à concilier les positions restées extrêmes et dont le risque majeur réside dans l'installation des antagonismes internes capables de fragiliser l'union matrimoniale. Ainsi, sans pourtant remettre en cause son statut de chef du foyer, le contrat juridique délimite clairement la parcelle de pouvoirs du mari sur son épouse. Toutefois, dans un double jeu, il exerce une double pression sur elle ; celle de son mari et de la famille de son mari chez qui elle réside ; celle de sa famille et de son frère qui est le seul véritable parent de ses enfants. La dot qui est versée pour elle par son mari scelle l'alliance des deux familles et garantit la solidité du mariage car, en cas de divorce, l'oncle maternel doit rembourser l'époux (M.-C. Dupré, 1974, p. 55).

De même, *mfumu ngana* soutient cette idéologie collectivement admise : le mariage n'est pas une affaire d'achat de la femme. Le versement complet de la compensation matrimoniale ne signifie nullement pour l'homme qu'il vient d'acquérir sa « chose ». Voilà pourquoi, dans les termes de conclusion d'alliance matrimoniale, on parle de *sompa*, c'est-à-dire prêter. La femme ne peut devenir indéfiniment propriété de l'homme, ni du groupe chez qui elle vit. Cette vision sociologique formelle ne tire pas ses vertus dans l'état dérisoire de leur économie, mais dans une philosophie au fondement de laquelle se trouvent des traditions vivantes. Pour ces traditions, ou plutôt pour les Kongo, le statut et la valeur de la femme libre culminent sans doute dans la maternité. De cette vision endogène, A. Doutreloux (1967, pp. 63-64) tire la conclusion suivante : « *c'est la maternité qui consacre et justifie définitivement la situation de la femme dans la société* ».

4. Statut de la femme, situation sociale et obstacles

Avant d'intégrer le domicile de son époux où le groupe attend d'elle plusieurs enfants qui viendront grossir le lignage, la mariée est confortée davantage dans son statut de femme libre, à travers le contrat juridique lu publiquement pendant la cérémonie de mariage. La foule présente à cette occasion sait ce que représente

culturellement ce texte oral. Celle-ci est *mfumu*. Elle le reste, aussi longtemps qu'elle aura un ancrage direct avec sa terre d'origine. Mais puisque la tradition l'oblige à se soumettre, à être toujours exemplaire, elle accomplit ses devoirs qu'elle considère comme des tâches sacrées. En fait, la liberté et le pouvoir ne sont pas incompatibles avec le service et la loyauté, surtout lorsqu'ils sont mis au service de son époux. Voilà pourquoi, en réaction à cette vie conjugale exemplaire, l'homme décide d'attribuer un second nom à son épouse ; un nom qui élève davantage cette dernière à la dignité incontestable. Mais en fait, plutôt qu'un nom, il s'agit, en réalité, d'un pseudonyme dont le caractère symbolique et la signification sociologique sont susceptibles de traduire l'équilibre conjugal. Ce nom est affirmation symbolique de l'harmonie et du climat de paix qui règnent au sein du couple. Et en principe, à ce nouveau nom, l'homme associe un présent. Celui-ci est généralement constitué de perles, de colliers, ou de bracelets, tous symboles de l'alliance et de l'union. Nous sortons ici du cadre strictement esthétique de ces objets sortis de l'alchimie industrielle locale.

La femme portera ces objets pour rappeler son statut et son rang social. Elle le fera, à priori, les jours de fêtes, telles que les cérémonies de mariage et de retrait de deuil. À ce sujet, Marcel Soret précise que « les femmes portent surtout des bracelets, des colliers et des ceintures de perles de verre de différents types et de différentes couleurs » (M. Soret, 1959, p. 107). Mais pour Karl Laman, « seules les vieilles femmes mariées portent de grosses chevillières de métal, de cuivre s'il s'agit de femmes de chef » (K. Laman, 1953, p. 164).

Tout ce que la femme met comme parures la protège contre toutes sortes de sollicitations masculines. Ces parures annoncent solennellement à l'ensemble de la société qu'elle est une femme au foyer, celle pour qui les membres du groupe ont été honorés. Ainsi donc, oser lui faire la cour, signifie s'exposer volontairement devant le tribunal du village.

Dans ces conditions, l'utilisation des parures par les femmes pourrait bien se présenter comme une revanche contre tous les aspects de leurs situations sociopolitiques ; à la fois moyen d'expression, rituel d'inversion momentanée de leur état, soupape de sécurité, de protection et de reconnaissance de leur statut social. Cette forme d'intronisation formidable constitue, en quelque sorte, une énergie

canalisée par d'autres fonctions jouées par une certaine catégorie de femmes, celles qui apportent la guérison au corps malade. Ces femmes dont la dignité sociale reste incontestable, s'organisent, à l'image des hommes, en créant des organisations fermées où ne sont recrutées que des initiées. Dans plusieurs sociétés kongo, il s'agit des femmes qui ont reçu un extraordinaire pouvoir des *mukisi*.

En fait, le *nkisi* (singulier) ou *mikisi* (pluriel) seraient des entités vivantes qui peuplent la nature, les milieux aquatiques, particulièrement. Ils sont dotés, semble-t-il, de forces surhumaines, et sont garants de l'intégrité de la vie des individus. Forces destructrices, ces *mikisi* seraient aussi, paradoxalement, dotés de pouvoir de guérison d'un certain nombre de pathologies, à travers une médiation spirituelle que les femmes assurent entre elles et les malades. En effet, le *mukisi* révèle à la femme le mal dont souffre l'individu. Il lui propose par la suite le traitement nécessaire pour soigner ledit mal. Et pour s'être spécifiquement révélé aux femmes, chaque *mukisi* porte un nom féminin – un des noms habituellement attribués aux enfants de sexe féminin chez les Kongo –, avec une spécificité de pathologie à soigner. Par exemple *nzumba* est spécialiste d'un certain nombre de pathologies féminines ; *ngoyo* (*mukisi* et maladie) s'attèle à soigner le rhumatisme ; *mutsatsi* combat l'épilepsie, etc. La société, elle-même, attribue à ces femmes le nom supplémentaire de *Mâ mukisi*, pour la reconnaissance de leur statut et de leur relation spéciale avec les génies de la nature dont les hommes ne parviennent toujours pas à maîtriser les mystères.

Mais si le *mukisi* est directement appréhendé comme un espace de guérison, il ne demeure pas moins qu'il soit une vitrine féminine de revendication sociale, de redéfinition de relations homme-femme, afin d'éliminer une irréductible opposition rendue manifeste par l'univers masculin qui n'hésite pas à proclamer sa prééminence vis-à-vis d'elle. Dans une société à fort penchant phallocratique, c'est la femme qui tient le *mukisi* qui guérit la société de ses maux.

Dans le ménage, il permet à la femme de contrôler l'entreprise économique (chasse, pêche, commerce, etc.) du mari, au moyen d'un rituel que les deux époux accomplissent près d'un cours d'eau afin de conserver la prospérité matérielle de l'homme (F. Hagenbucher-Sacripanti, 1973, p. 36). Dans ce rituel où le *mukisi nsi* accorde la fécondité à la femme, le rôle de cette dernière est déterminant. Sa

place est centrale d'autant plus qu'elle est pratiquement sur tous les segments de la chaîne rituelle.

En dehors de l'espace *mukisi*, les femmes se retrouvent dans de puissantes associations ou cercles de camaraderie très agissants, dont la cohésion et l'entente se lisent à travers l'aide, l'assistance et le secours que les unes apportent aux autres dans des moments critiques. Les systèmes d'appellation, ainsi que leur contenu anthropologique, expliquent la force de leur amitié : *kikumbanza*, *kidepangi*, *kindiata*, *nzodi*, *kiluzolo*, etc.

Donc, en mettant ses parures, en contrôlant ces espaces de guérison et d'entraide et en acceptant volontiers un second nom, la femme confirme son statut d'homme libre. Tous les jours, elle sort mûrie et honorée de l'épreuve, d'où qu'elle vienne. Elle règle de cette façon sa participation au monde politique régi par les hommes.

Le statut de la femme se heurte, malheureusement, à un certain nombre d'obstacles dont les plus visibles sont la mort et le divorce. En effet, l'idéal social est que le mariage soit perpétuel, mais des situations inattendues pouvaient bien le briser, après un effort collectif de conciliation. Dans ces conditions, une femme divorcée perd automatiquement une part importante de son statut d'homme libre et de princesse. Elle ne le recouvre qu'une fois remariée. Mais même si elle recouvre la plénitude de ses droits, elle ne saurait jouir absolument de tous les honneurs dus à une femme en rupture primordiale avec le statut de célibataire. La seconde cérémonie de mariage n'est que symbolique, puisque l'homme n'aura pas à verser la totalité de la dot. Les coutumes maritales kongo l'exemptent de toutes les étapes d'un vrai mariage. De même, on ne lira pas pour lui le contrat juridique avec gravité et solennité. Le tout se fait à moitié, peut-être au tiers, ou au quart. C'est dans le subconscient simplement que le contrat juridique fonctionne à cent pour cent : mêmes règles, mêmes principes, mêmes ordonnances, etc.

Une telle dégradation sous-entendue du statut de la femme s'observe aussi dans des cas où le lévirat et le sororat viennent combler le vide domestique occasionné par la mort d'un des conjoints. En bon observateur des coutumes des Kongo nord-occidentaux, dans le cadre du lévirat, M. Soret précise que « dans le cas du décès du mari, la loi du lévirat fait que la femme est presque automatiquement épousée par l'héritier de celui-ci, avec seulement remise d'un léger

complément de la dot » (M. Soret, 1959, p. 79). Quant au sororat, « ce mariage n'est pas aussi compliqué que celui d'une femme divorcée » (J. Van Wing, 1959, p. 183). Concernant cette dernière, un ensemble de procédures juridiques et coutumières sont prévues avant de prononcer le divorce¹⁴. Lorsqu'elles ont toutes été épuisées, le mari procède au rite de *kusa mpemba*, en signe d'acquiescement ou de levée de défense. Expiatoire dans sa nature, ce rituel signifie que le mari ne garde pas rancune à la femme, mais que celle-ci n'est plus sous sa protection¹⁵. De ce point de vue, il apparaît en pointillés une dégradation inavouée du statut de la femme.

Mais dans tous les cas, ce qui traduit le mieux la détresse du statut social de la femme est sans doute son basculement esclave. En effet, après la mort de l'époux, incapables d'enterrer leurs époux selon les exigences coutumières, plusieurs femmes sont dépossédées de leur statut de *mfumu*, c'est-à-dire de princesses, d'individus libres. Elles sont faites esclaves par les chefs de leurs défunts époux. Sauf si elles sont délivrées par leurs groupes d'origine, ce statut reste perpétuel, et se transmet de génération en génération.

Conclusion

Le contrat juridique de mariage s'inscrit dans la dynamique absolue d'un impératif social qui vise la proclamation du statut légal de la femme devant un public visible et invisible. De ce point de vue, le mariage est un acte à la fois sociologique, juridique et philosophique. En effet, s'il constitue, pour l'ensemble de la société, le moyen autonome d'assurer sa permanence, il n'en demeure pas moins qu'il soit aussi l'excellent instrument qui lui permet de découvrir les droits féminins, lorsqu'il ne les lui rappelle pas tout simplement.

Le versement de la compensation matrimoniale, qui conditionne la proclamation publique du contrat de mariage, peut s'avérer comme l'un des moments les plus importants où la femme achève sa socialisation. Cette compensation matrimoniale marque une rupture totale entre une vie de célibat, qui peut s'avérer longue et sans véritable considération sociale pour la femme, et une vie conjugale à la lisière du bonheur, de l'honneur et des contraintes. Mais pour la

¹⁴ Concernant cette procédure, lire avec intérêt J. Van Wing, op. cit., p. 178-179.

¹⁵ On rompt le contrat devant les témoins du mariage.

femme elle-même, comme pour l'ensemble du corps social, les tribulations comptent pour peu de choses, ce qui est important c'est le statut de femme mariée. Ce statut, elle le défendra tant qu'il continuera à proclamer sa liberté, ses droits et son pouvoir.

Un constat s'impose : le *mfumu ngana* qui fait référence au statut juridique de la femme dans les sociétés précoloniales kongo se prononce publiquement, lors de la cérémonie consacrant l'union sacrée entre jeune homme et jeune fille. Dans ces conditions, « *mfumu ngana* » devient en quelque sorte une formule juridique qui glisse dans une croyance liée au rite de passage, lequel fait basculer la jeune fille dans le cercle des femmes expérimentées, c'est-à-dire des individus pourvus d'une somme de droits clairement intégrés dans les principes fondamentaux de la société. Ceci sous-entend qu'avant ce passage au monde des adultes, les droits et statut de la jeune fille étaient en quelque sorte dans un état de latence, sans force, ni moyen d'expression officielle. De ce fait, c'est le contrat juridique de mariage qui permet une renaissance de la femme, par une jouissance complète de ses droits et de son nouveau statut.

À la vérité, le contrat juridique de mariage rappelle à la jeune fille qu'elle n'appartient plus désormais à la catégorie des enfants, deuxième pallier de la pyramide sociale kongo, mais à celle des femmes, stade qui confine le pallier des cadets. La jeune femme fait, elle-même, l'expérience sociale d'un tel changement de statut, à travers le regard attentionné de la société vis-à-vis d'elle, et du poids des charges qui pèsent désormais sur elle. Son capital crédit augmente. Le fait de porter le nom de son mari triomphe sur les considérations culturelles qui, hier, la ravalait au rang des êtres non intégrés, presque « innocents », surtout ignorants des codes sociaux qui régulent la vie en communauté. L'image de la femme grandit au fur et à mesure qu'elle prend conscience des devoirs liés à son statut, depuis la conclusion du contrat de mariage. Une telle prise de conscience est aussi une exigence sociale qui veut dire que, désormais, sa jeunesse ne compte plus pour grand-chose, qu'elle ne peut plus être en compagnie de jeunes filles célibataires de son âge. À travers le mariage, et notamment du contrat juridique qui l'encadre, la femme conforte sa place sociale. Principal facteur de génération du lignage, le mariage constitue « une soudure entre les différents clans par l'alliance conclue entre les membres. La femme qui incarne la fécondité, c'est d'elle que

dépendent la continuité et la survie du groupe à travers les enfants qu'elle porte et qui immortalisent les ancêtres » (Lotsima Limo, 1987, p. 308). Ainsi, en fonction des principes coutumiers en vigueur, les moyens acceptés par les Kongo comme dot pour acquérir une femme dans le mariage coutumier étaient dégagés de l'activité principale du groupe concerné, l'activité qui constituait le fondement culturel et philosophique de ce groupe.

Références bibliographiques

- BAFOUETELA Raymond, 1981, « Le travail sous la période coloniale au Congo », *Cahiers congolais d'anthropologie et d'histoire*, tome 6, Presses de l'imprimerie Limet, p.77-94.
- DOUTRELOUX Albert, 1967, *L'ombre des fétiches. Société et culture yombé*, Louvain, Nauwelaerts/Paris, Béatrice Nauwelaerts.
- DUPRÉ Marie-Claude, 1974, « Les femmes Mukisi des Téké Tsaayi. Rituel de possession et culte anti-sorcier (République populaire du Congo) », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 44, fascicule 1, p. 53-69.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI Franck, 1973, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, ORSTOM.
- LARLÉ NAABA Tigré, 2004, « La femme selon la coutume Moagha », in *Éduquer aux droits de l'homme : des repères pour l'action*, p. 137-144
(http://www.cifedhop.org/Fr/Publications/Perspectives/Vues_Africaine3/Tigre.pdf)
- LOTSIMA Limo, 1987, Institutions matrimoniales et organisations socio-politiques en Ituri (zones de Djugu et Irumu) », *Zaire-Afrique*, Économie-culture-vie sociale, Mai 1987, p. 291-312.
- MALONGA Jean, 1957, « Contribution à la connaissance de l'ethnie lari : l'organisation politique : Ordre du M'pu, sa signification », *Revue Liaison* n°57, mai-juin, 1957, p. 18-22.
- MERTENS Jean, 1942, *Les chefs couronnés chez les Ba Kongo orientaux*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.
- NABALOUM Marianne, 2007, « Genre et société dans la cour royale du Yaadtenga Naaba : corps, identité et territorialité (milieu du XVI^e-fin du XIX^e siècle) », in Odile Goerg (dir.), *Perspectives*

- historiques sur le genre en Afrique*, Paris, L'Harmattan, p. 121-148.
- NGOÏE-NGALLA Dominique, 1993, *Les missions catholiques et l'évolution sociale au Congo Brazzaville de 1880 à 1930 (l'œuvre d'éducation)*, Brazzaville, Presse et Culture Congo.
- NKOUNKOU Aron et MBAKA Luka, 2003, « Le mariage d'antan et celui d'aujourd'hui », *Au pays des palmiers*, Éditions Svenska Missionskyrkan/CE/EEC, p. 142-145.
- PIGAFETTA Filippo et DUARTE Lopes, 1591, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, traduit de l'italien et annoté par Willy Bal en 1965, 2^e édition, Bruxelles, Béatrice Nauwelaerts.
- RANDLES William Graham Lister, 1968, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton.
- SORET Marcel, 1959, *Les Kongo nord-occidentaux*, Paris, PUF.
- VAN WING Jean, 1959, *Études Bakongo. Sociologie-religion et magie*, 2^e Edition, Louvain, Desclée de Brouwer.
- VANSINA Jan, 1976, « Ethnologie de l'Afrique noire », in *Afrique noire. Histoire et culture*, Bruxelles, Les Ateliers d'Art Graphique Meddens, p. 86-118.
- VANSINA Jan, 1979, « Le royaume du Kongo et ses voisins », *Histoire générale de l'Afrique* Tome 2, vol. 5, *L'Afrique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, UNESCO, p. 601-642.
- YEKOKA Jean Félix, KIDIBA Samuel et LEMBIKISSA August, 2015, *Le mariage coutumier chez les Suundi du Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan.
- YEKOKA Jean Félix, 2017, « Les nattes dans l'art et les coutumes kongo du XVII^e au XX^e siècle », *Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire* n° 18, Brazzaville, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, p. 73-92.