

Les fondements socioculturels du vivre-ensemble chez les Kongo de la vallée du Niari à la lumière de l'œuvre historique de Dominique Ngoïe-Ngalla¹

Jean Félix Yekoka,

Université Marien Ngouabi, Congo Brazzaville

E-mail : jeanfelix.yekoka@umng.cg

DOI : <https://doi.org/10.55595/flash202417>

Reçu : 26/09/2024, Acceptation : 26/10/2024, publication : 30/12/2024

***Financement** : L'auteur déclare qu'il n'a reçu aucun financement pour réaliser cette étude.*

***Conflit d'intérêts** : L'auteur ne signale aucun conflit d'intérêts.*

Anti-plagiat : cet article a été soumis au test anti-plagiat de

Plagiarism Chercher X avec un taux de 6 %

Résumé: L'œuvre historique de Dominique Ngoïe-Ngalla se singularise par un intérêt majeur qu'elle porte sur les entités ethnolinguistiques de la vallée du Niari. Sa démarche historique emprunte beaucoup à l'anthropologie sociale et culturelle, dans l'effort constant qu'il fait de rechercher les indices culturels capables d'établir un lien culturel solide et irréfutable entre elles. Dans cette contribution, il est question de retoquer cette œuvre afin d'y identifier les éléments du vivre-ensemble de ces communautés culturelles kongo complexes que le destin avait fini de regrouper à l'intérieur d'un espace géographique bien délimité, la vallée du Niari. Dans l'optimisation des résultats escomptés, les approches constructive et compréhensive serviront de guide, à côté des traditions endogènes.

Mots-clés:

Vivre-ensemble, Vallée du Niari, Populations, Ngoïe-Ngalla, Affinités culturelles

¹ Comment citer cet article: YEKOKA J. F., (2024), « Les fondements socioculturels du vivre-ensemble chez les Kongo de la vallée du Niari à la lumière de l'œuvre historique de Dominique Ngoïe-Ngalla », *Annales de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, n°13, pp. 273-290

The socio-cultural foundations of living together among the Kongo of the Niari Valley in the light of the historical work of Dominique Ngoïe-Ngalla

Abstract

The historical work of Dominique Ngoïe-Ngalla is notable for its major interest in the populations of the Niari valley. His historical approach borrows heavily from social and cultural anthropology, in the constant effort he makes to search for cultural clues capable of establishing a solid and irrefutable cultural link between them. In this contribution, it is a question of reviewing this work in order to identify the elements of living together of these complex Kongo cultural communities that destiny had finished grouping together within a well-defined geographical space, the Niari valley. In optimizing the expected results, constructive and comprehensive approaches will serve as a guide, alongside endogenous traditions.

Key words:

Living together, Niari Valley, Populations, Ngoïe-Ngalla, Cultural affinities

Introduction

Lorsqu'on se penche sur l'œuvre historique de Dominique Ngoïe-Ngalla, pour en décrypter la pensée, on ne peut s'empêcher de faire le constat suivant : pour ce qui est des productions scientifiques concernant l'histoire des civilisations négro-africaines, il se montre critique vis-à-vis des Africains d'aujourd'hui qui fantasment leur passé fait de glorioles. En revanche, il est très pédagogue quand il réfléchit sur des problématiques touchant à l'historiographie des sociétés congolaises. Le recours à l'anthropologie et à la pensée philosophique signe une certaine singularité à la liberté de pensée qu'il se donne, lui qui a consacré le volume le plus important de sa production scientifique à la vallée du Niari, par une collecte et une interprétation rationnelle des vestiges du passé, toujours fixé dans le temps long, celui des commencements de la civilisation kongo. Pris par l'étau de la génétique qui élabore une relation fusionnelle entre l'homme et son espace d'identification, Dominique Ngoïe-Ngalla a, peut-être inconsciemment, placé ce qu'il a appelé « les Kongo de la vallée du Niari » en tête d'une quête permanente des savoirs fondée sur sa relation particulière avec le passé de ce complexe ethnique.

Mais, ces Kongo n'occupent pas seuls cette région qu'au XVII^e siècle, O. Dapper (1686), aidé par ses informateurs, désigna sur le

vocable de Ndingi. Ils vivent au coude à coude et en bonne intelligence avec leurs voisins du grand ensemble ethnolinguistique teke.

L'impératif dans cette contribution ne consiste pas à faire l'inventaire synthétique de l'œuvre de Dominique Ngoïe-Ngalla, mais d'y décrypter les indices civilisationnels d'un possible vivre-ensemble entre communautés culturelles. Ce que nous appelons comme vivre-ensemble est à appréhender, à la fois comme une volonté et un effort collectif de mobiliser la raison humaine, qui doit transcender les tensions individuelles afin d'inscrire les relations sociales quotidiennes dans le registre quasi absolu de la cohésion et de l'harmonie. Le vivre-ensemble transcende les différences que tous les citoyens vivant à l'intérieur d'un espace donné acceptent de vivre comme une réalité naturelle qui s'impose à l'homme. Il appartient à l'ordre du sacrifice inscrit dans la mémoire collective. Le vivre-ensemble trouve dans le mythe un de ses meilleurs supports d'expression, de structuration des émotions psychologiques et de création des harmoniques civilisationnelles. L'utopie du vivre-ensemble intègre l'individu au sein du collectif paix, sécurité, dialogue, solidarité, non-violence, pardon, interlocution, etc.

En effet, si le vivre-ensemble est une réalité millénaire, sa prise en compte en tant qu'objet d'étude scientifique nous semble contemporaine. Dans le champ historique, il traîne les pas par rapport à d'autres disciplines comme la sociologie et la philosophie. Les travaux les plus récents sur le sujet à notre possession sont ceux de F. Sallant (2015), B. White (2015) et R. Azdouz (2018). Les deux premiers s'inscrivent dans un ordre global et appréhendent le vivre-ensemble comme une métaphore et un scénario où des personnes différentes par leurs origines, mais partageant le même territoire, cohabitent harmonieusement, en élaborant tacitement un projet de société commun. Le troisième pense la notion du vivre-ensemble à l'aune des enjeux planétaires. Il le considère comme un « pari » dans lequel l'on trouve généralement trois types de réponses décisives : juridique, pédagogique et socio-économique (R. Azdouz, 2018, p. 58). Analysé dans une perspective africaine, G. T. Maguessa Ébomé (2019, p. 281-283) pense le vivre-ensemble dans une organisation dialogique fondée sur la médiation en termes d'instrument à caractère souple et flexible. Dès lors, on comprend que le vivre-ensemble est une complexité qui s'inscrit et se construit dans la longue durée. Dans ces conditions, sur quels facteurs socioculturels convient-il de l'inscrire afin de mieux l'appréhender dans l'œuvre de Dominique Ngoïe-Ngalla consacrée aux Kongo de la vallée du Niari ?

Dans l'espace et le temps, le vivre-ensemble ne peut se construire sur la base d'une seule réalité endogène. Étant donné que les

sociétés humaines sont continuellement exposées aux conflits sourds ou ouverts, avec ce qu'ils engendrent comme conséquences, le phénomène du vivre-ensemble reste une topique à construire inlassablement au moyen d'un certain nombre d'éléments fondamentaux. C'est l'hypothèse que cette contribution soutient, en s'appuyant sur une approche méthodologique compréhensive.

Sur la base de la littérature disponible, en commençant par celle que l'auteur consacre aux Kongo de la vallée du Niari, et en l'inscrivant dans le champ de l'histoire socioculturelle, cette étude a comme approche méthodologique, le constructivisme social, selon la perspective que Peter L. Berger (1929-2017) et Thomas Luckmann (1927-2016) lui donnent. S'articulant autour des arguments théoriques d'Émile Durkheim (1858-1917), le constructivisme social considère que la réalité sociale et les phénomènes sociaux sont créés et institutionnalisés avant de se transformer en tradition. Cette approche s'intéresse, dans cette contribution, à la façon dont le vivre-ensemble s'est construit culturellement chez les Kongo de la vallée du Niari.

La suite de cette réflexion se structure autour de trois axes essentiels. Le premier d'entre eux est une schématisation historique de la vallée du Niari. Dans le même mouvement, il analyse les communautés sociologiques qui peuplent cette vallée du Niari. Le deuxième point s'intéresse au vivre-ensemble chez les Kongo de la vallée du Niari selon le tandem parenté clanique et alliances matrimoniales. Le troisième point de cette contribution conçoit le vivre-ensemble au prisme des mythes et de la parenté linguistique indéniable entre sociétés kongo de la vallée du Niari.

1. La vallée du Niari : le territoire et ses hommes

La vallée du Niari est rentrée dans le champ conceptuel de l'histoire depuis que Dominique Ngoïe-Ngalla l'a utilisé comme expression pour désigner un espace sociologique du complexe ethnique kongo. Mais, cette composante géographique nommée ainsi participe d'une histoire ancienne et complexe que le temps a façonné patiemment et où, du fait du poids du temps, des réalités sociohistoriques ont déjà été largement entamées par un processus de fossilisation. Heureusement, la reconsidération plus ou moins systématique de ce territoire, ainsi qu'une lecture sociologique de ses hommes offrent des possibilités de reconstitution de son puzzle historique dont le décryptage permet, à son tour, d'appréhender les traces anciennes d'une volonté collective de vivre-ensemble.

1.1. Le territoire et sa valeur historique

Lisant opportunément les *relations* d'anciens chroniqueurs sur le royaume de Kongo et mettant à son profit l'anthroponymie, Dominique Ngoïe-Ngalla est parvenu à tracer le cadre géographique de la vallée du Niari. Dans sa démarche, les réalités naturelles visibles qui permettent de lire et de dire cette vallée du Niari sont loin d'occuper une position hégémonique. Et en considérant cette région dans ce registre, notamment celui de son étendue, on réalise qu'elle s'étire, grosso-modo, entre la localité actuelle de Mindouli dans le Pool et les contreforts du Mayombe. C'est une vaste étendue qui tire son nom actuel à partir de deux réalités géographiques que sont le relief (vallée) et le Niari, un fleuve situé aux confins du Ntotila et qui, des siècles durant, a constitué la frontière septentrionale de la province Nsundi, juridiction du royaume de Kongo. D'où son nom historique de Nsundi nzadi, c'est-à-dire le fleuve du Nsundi et, par synecdoque, le fleuve des habitants de la province de Nsundi.

Située à califourchon entre les deux rives du fleuve Congo, cette province de Nsundi compose, dans sa rive droite, l'essentiel de ce qu'est la vallée du Niari aujourd'hui, c'est-à-dire une grande partie du fameux territoire de Mazinga dont la population fut évangélisée par le Père de Montesarchio en 1652. Cependant, ce Mazinga n'est pas à confondre avec l'Anziques et l'Anzicana, deux terminologies culturelles teke qui servent à identifier et à désigner les habitants du royaume de Makoko. Ces éléments onomastiques du territoire teke furent mentionnés par F. Pigafetta et D. Lopes (1591, p. 64-66) dans leur *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*.

À la fin du XVII^e siècle, O. Dapper (1686, p. 321-322) qui écrivit sur la foi de ses informateurs, les négociants de la Compagnie des Indes orientales, identifia cette vallée du Niari sous le nom de Ndingi. À la décharge de ce médecin, beaucoup de toponymes Ndingi recensés dans la vallée du Niari établissent une filiation entre ce territoire et ce nom devenu, depuis, un anthroponyme.

Au regard des traditions kongo collectées par Dominique Ngoïe-Ngalla (1983, p. 28-33) et R. Batsikama (1971) concernant les trois foyers primitifs kongo (Kongo dia Mpanzu, Kongo dia Mulaza et Kongo dia Nzinga), ainsi que l'idéologie culturelle qui situe les Kongo au centre du monde (Kongo dina Nza), la vallée du Niari compte au nombre des entités territoriales et constitutives de Kongo dia Mpanzu. Ce dernier foyer est celui qui permet de faire une première expérience et une certaine évaluation historique du vivre-ensemble, avec Nimi-a-Lukeni, fédérateur des micro-cultures singulières et autonomes autour d'une seule idéologie culturelle que Vincent de Paul Basunga N'soni (2013, p. 65) appelle justement le *Bukongo*.

Le succès de cette synthèse de mise en place d'une civilisation unique sur la base d'un certain nombre d'éléments aux origines hétérogènes réussit avec intelligence par Nimi-a-Lukeni, Dominique Ngoïe-Ngalla l'a appréhendé, par une approche certes inclusive, mais aussi réductionniste, parce que ramenée aux Kongo de la vallée du Niari à travers deux études de base : *Les Kongo de la vallée du Niari* et *Aux confins du Ntotila*, auxquelles il faut ajouter *Les lignes de force des pays de Mouyondzi*. Il y pose les bases fondamentales du vivre-ensemble entre entités ethnoлингuistiques du complexe ethnique kongo d'une part, entre Kongo et Teke-laale, d'autre part. Et pour être tout à fait complet, il opère intelligemment l'union entre ces Kongo et leurs voisins teke dans *Les lignes de force* consacrées aux habitants des pays de Mouyondzi.

1.2. Des groupes sociologiques assez compacts placés sous la bannière de Ntotila

Aux confins du Ntotila, juridiction du Nsundi septentrional, dans la vallée du Niari actuelle, vit un complexe ethnique kongo. Celui-ci se réclame de l'ancien royaume du Kongo, notamment du Nord de l'Angola où leur imaginaire collectif a établi leur foyer de départ avant de connaître l'irradiation dans la longue marche qui les a conduits dans cette vallée du Niari. Initialement implantés dans ce vaste territoire, les Kongo font donc de Kongo dia Ntotila leur terre d'origine commune, avant de la quitter à la période antélusitanienne (D. Ngoïe-Ngalla, 2007, p. 61). Dans une étude qu'il consacra à ces Kongo de la vallée du Niari, D. Ngoïe-Ngalla (1981, p. 3) apporte la précision suivante concernant leurs origines *ntoteliennes* :

Donc, d'un bout à l'autre de l'espace occupé par les Kongo du Niari, une vision du monde identique, appelant des attitudes et des comportements identiques ; mêmes systèmes de connaissances et de valeurs reconnues de génération en génération, reproduites et transmises, de père en fils, depuis le lointain et brumeux temps du Kongo dia Ntotila que tous les anciens, d'instinct, évoquent toujours.

Les précisions qu'il apporte sont dignes d'intérêt : « L'une des plus remarquables [ressemblances] étant, sur le plan idéologique et du système de représentations, d'avoir, tous, le même mythe des origines. Ils seraient tous venus de Koongo-dia-Ntotila perçu, de façon idyllique, comme une belle ville où chacun avait sa demeure depuis irrémédiablement perdue » (D. Ngoïe-Ngalla, 2007, p. 91). Dans la même veine, les propos suivants de A. Sita (1447, p. 44) sont

éclectiques d'un état d'âme collectif resté nostalgique du berceau kongo *ntotelien* :

Les Bakongo sont ce groupe ethnique qui se considère comme originaire de Kongo dia Ntotila ou Mbanza Kongo, le centre de fondation du célèbre royaume de Kongo, durant un temps, sous le nom de San Salvador. La brillante image de ce royaume abolie hante encore l'esprit des Bakongo et de leurs chefs, et guide parfois leurs entreprises. [...]. La capitale de Kongo apparaît à la fois comme un lieu réel, situé en Angola, et comme un lieu mythique, une ville magnifique, où chacun des rameaux dispersés a sa rue et où chaque individu a la certitude de trouver une parenté prête à l'accueillir.

Cette sociogénèse attribuée à Ntotila par les traditions autochtones est devenue la version officielle des origines communes des Kongo de la vallée du Niari. Elle justifie anthropologiquement la solidité historique d'une vision du monde identique à l'ensemble de ces Kongo singularisés depuis des siècles, *grosso-modo*, en Sundi, Dondo, Kamba, Kunyi, Bembe et en Kenge (Minkenge). Pourtant, si toutes ces entités ethniques logent raisonnablement leur destin commun dans le Ntotila, autorité politique charismatique devenue personnage mythique, son inscription géographique pose fondamentalement problème. Cette question de fond réside dans la tendance générale des Kongo de la vallée du Niari, et ci-devant eux, ceux du Pool et du Loango à confondre ou à assimiler ce Kongo dia Ntotila à Mbanza-Kongo, le *nkumba a ngudi* qu'évoquent les traditions anciennes kongo. Or, on sait que l'État Kongo bâti par Nimi Lukeni à la suite de ses conquêtes fut territorialement imposant et démographiquement très hétérogène. Pour se rendre à l'évidence, on peut se référer aux titres officiels que s'attribuait Afonso 1^{er} (1506-1543) dans les correspondances qu'il adressait à son homologue, le roi du Portugal, à la première moitié du XVI^e siècle :

Moi, Affonso, par la grâce de Dieu, roi de Kongo, de Loango, de Kakongo et de Nkoyo, d'en deçà et d'au-delà du Zaïre, seigneur des Ambundu et d'Angola, d'Aquisima, de Musuru, de Matamba, de Mulilu, de Musuku et des Anzico, de la conquête de Pangu-Alumbu [...] (M. Paiva, 1877, p. 60).

Au tournant de cette période, rapportent les récits et compilations de cette période, les limites géographiques de l'État du Kongo sont encore connues : au nord, une ligne joignant la ville de Loango au Stanley-Pool, le long de la vallée du Kwilu-Niari ; à l'est, le Kwango ; au sud, le Kwanza (WGL Randles, 1968, p. 21) ; et une longue façade

maritime vers laquelle furent dirigées les voies des échanges et de la traite négrière. Cette aire coïncide avec celle de la langue *kikongo*.

Au regard de toutes ces précisions géopolitiques et frontalières, comment comprendre l'attitude de tous les Kongo Nord-occidentaux à vouloir réduire sans discontinuer l'étendue de la monarchie ntotelienne aux seules limites de la *Nkumba a Ngudi*, c'est-à-dire à Mbanza-Kongo la capitale ? Sans doute, dans l'espace-temps, le mythe a fini par s'imposer dans la mémoire collective, au point de dominer la raison et, finalement, de faire oublier à ses principaux bénéficiaires qu'aux temps les plus anciens, leurs sociétés actuelles composaient, dans sa partie septentrionale, ce fameux Kongo dia Ntotila et que certains d'entre eux n'y migrèrent que par la vertu du mythe. Ils oublient aussi que c'est à partir de leur territoire que Nimi Lukeni, dit Ntinu Wéné, amorça la grande geste ou l'épopée qui conduisit à l'érection de cet État Kongo, à une période que l'on ne saura peut-être jamais.

Mais, l'évidence est que, depuis le XVII^e siècle où O. Dapper (1686) fit mention d'elles sous le vocable ancien de *Ndingi*, malgré les désastres occasionnés par la traite des esclaves, les sociétés kongo de la vallée du Niari sont restées à la limite du monde plein. Elles furent et demeurent encore très peuplées, adossées les unes sur les autres. Des éléments de l'environnement et des particularités linguistiques sont les principaux supports qui définissent leurs frontières jamais étanches.

Le caractère compact de leurs sociétés respectives est un indicateur décisif de leur ancienneté dans la vallée du Niari dont il faut se garder de remonter simplement au XV^e siècle. Cette antiquité ne fait point de doute, même si l'archéologie n'a pas encore dit son mot sur la question. Entre individus composant le complexe ethnique kongo de ces pays du Niari, une grande fluidité des rapports placés sous la bannière du mythe des origines de Ntotila que tout le monde s'efforce à soigner au sein et en dehors du lignage et du clan, ces deux groupes sociaux d'appartenance. Ces deux structures sociologiques constituent au fond des espaces de renforcement des liens sociaux, via des alliances et des solidarités motivées par un certain nombre d'idéologies qui justifient l'œcuménisme de tous les groupes ethniques kongo établis dans la vallée du Niari.

2. La parenté clanique et les alliances matrimoniales comme gage du vivre-ensemble

Une autre preuve du vivre-ensemble entre Kongo de la vallée du Niari pointée par Dominique Ngoïe-Ngalla réside dans l'unicité de leur vision du monde concernant leur système de parenté. Celui-ci tourne autour de la femme que toutes les sociétés kongo présentent comme le véritable fer de lance de leur permanence et de leur idéologie

existentielle. En effet, le paradigme ou l'utopie de Kongo dia Ntotila soutenu par tous les Kongo installés depuis dans la vallée du Niari se trouve dissout dans l'alchimie de la parenté, un englobant complexe que la culture des uns et des autres charge de sens, voire de force et de puissance. Les dynamiques socioculturelles qu'elle engendre sont des vertus qu'incarnent les clans et les lignages. Les deux constituent des espaces sociologiques de tailles différentes, certes, mais poursuivant globalement les mêmes ambitions, les mêmes finalités, notamment lorsqu'ils s'érigent en boucliers protecteurs de leurs membres respectifs.

Dans plusieurs de ses travaux, D. Ngoïe-Ngalla (1981, 2007 et 2011) s'est régulièrement employé à établir la parenté culturelle de tous les Kongo de la vallée du Niari en recourant, entre autres, à l'image symbolique de la main où se tiennent intimement liés les cinq doigts ; des composantes imagées des structures claniques et ethnolinguistiques différentes, mais soudées par un idéal commun. Mais comme si cette image symbolique ne suffit pas, il a systématiquement réalisé un travail de recensement de la mosaïque des clans kongo que l'histoire et le destin avaient installés dans la vallée du Niari : Nsundi, Kibwende, Kinanga, Kindamba, Mimbundi, Lwangu, Mindzobo, Minfiku, Bahandi, Mingoyi, Minyangi, Kinkumba, etc. (D. Ngoïe-Ngalla, 1981 ; 2007 ; 2011, p. 40-41). La liste n'est pas exhaustive. Tous ces clans se retrouvent systématiquement dans chaque unité sociolinguistique kongo. De sorte que les clans identifiés chez les Kamba sont aussi chez les Sundi, les Dondo, les Kunyi et, à une moindre mesure, chez les Bembe.

Cette réalité, Mgr J. Cuvelier la fit déjà observer dans son *Nkutama za Mvila za makanda* publié en 1972. L'enquête réalisée lors de ses différentes missions évangéliques en pays kongo le conduisit à la conclusion selon laquelle toutes les entités ethniques kongo, depuis le Bas-Congo jusqu'au fleuve Nzadi, dans la vallée du Niari, partagent les mêmes clans, les mêmes totems et les mêmes devises. Et chaque groupe ethnique s'efforce d'incarner, de respecter les valeurs culturelles fondamentales partagées avec les autres.

Les clans et les lignages sont affichés unanimement comme des porte-flambeaux des invariants anthropologiques ethniques condensés dans des devises et chantés, tel un hymne à la gloire d'un chef. Ainsi donc, les clans et les lignages permettent d'assurer continument l'équilibre sociopolitique et moral entre composantes ethniques et extension (D. Ngoïe-Ngalla, 2011, p. 39). Ils permettent de tisser et de renforcer des alliances secourables, par le biais des mariages exogamiques, auteurs de parenté par alliance pouvant déterminer des relations spécifiques (A. Doutreloux, 1967, p. 133), le jeu de

l'homonymie. Sur ce dernier point, l'anthroponymie permet de découvrir qu'au fond, la vallée du Niari est un espace d'expression des solidarités entre différentes entités claniques et lignagères kongo. « Et dans le cas de la sous-culture résultant d'une Koïné, l'existence de la masse d'anthroponymes communs vérifiables sur toute l'aire concernée » (D. Ngoïe-Ngalla, 1981, p. 114) est la preuve de l'unité culturelle entre toutes ces entités.

Dans *Aux confins du Ntotila*, D. Ngoïe-Ngalla fait mention d'un chapitre qu'il intitule « L'unité culturelle des peuples de la vallée du Niari ». Après s'être efforcé de comparer les traits culturels fondamentaux (langue, organisation sociale et politique, structure économique, grandes croyances religieuses) de ces peuples, il précise :

De point de vue anthropologique, le rapprochement entre *Koongo du Niari* [...] s'observe d'abord sur la structure de la parenté, et dans les champs où s'expriment ses principes d'organisation : règles de mariage, règles de résidence, règles de filiation, procédures d'héritage. Par les traits culturels qui rapprochent de façon frappante les populations que nous appelons Koongo au sens large, il n'en est pas de plus significatifs que la structure de la parenté et l'organisation socio-politique et socio-économique qui en découle (D. Ngoïe-Ngalla, 2007, p. 93-94).

Au-delà de tout ceci existe une sorte de métayage, dans le secteur de l'élevage domestique qui concerne *a priori* les cochons, les moutons et les gallinacés. Il concerne deux partenaires vivants, soit dans le même village, soit encore dans deux villages différents. Son fonctionnement est très simple : celui qui a une femelle la confie à un ami ou à un parent qui peut prendre soin d'elle. Chaque fois qu'elle mettra bat, l'ami propriétaire lui donnera un petit, en fonction des termes du contrat oral.

Toutes ces pratiques culturelles contribuent à renforcer la solidarité entre individus et entre lignages. Elles sont souvent marquées du sceau de l'hospitalité, de la sympathie et des relations à plaisanterie. Du point de vue anthropologique, le vivre-ensemble entre groupes fut observé, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, par la participation physique et spirituelle des alliés du clan et du groupe lignager aux différentes cérémonies d'intronisation des nouveaux chefs, *zi mfumu*, y compris à un certain nombre de rites spécifiques. Le rite funéraire est assez spécifique, du fait de l'omniprésence des alliés dans les retrouvailles mortuaires, des donations matérielles et financières qui donnent aux palabres familiales leur solennité.

En effet, la mort d'un dignitaire est occasion de discussion des alliés avec le clan éprouvé, non pas pour se déchirer, mais pour renforcer leur

unité, leur cohésion, leurs relations sociales, au moyen des donations, *mafundu*, conformément à la coutume et aux codes préétablis. Ces donations sont ontologiquement obligatoires pour ceux qui sont liés par le mariage et la parenté clanique. Colle sociale qui fait tenir la société, elles permettent de rétablir le dialogue là où il a longtemps fait défaut, et fonctionnent sous la forme de dons et contre-dons, selon la vision de M. Mauss (2007), c'est-à-dire qu'elles sont articulées autour de la triple obligation « donner-recevoir-rendre ». De ce point de vue, les *mafundu* établissent une forme de contrat social basé sur la réciprocité et créent un état de dépendance qui autorise la récréation permanente, voire l'entretien au quotidien du lien social, surtout en cas de décès qui frappe un groupe allié. Dans ce contexte, le vivre-ensemble devient expression d'une coutume sociale de solidarités, en temps de paix ou de détresse psychologique d'un ou de plusieurs individus. Pourtant, celui-ci est incomplet si l'on ne tient compte d'autres maillons, voire d'autres richesses culturelles telles que le mythe de *Ngunu*, *Nkenge* et le *Lemba* qui participent à son affermissement.

3. Des mythes et de la parenté linguistique comme socle du vivre-ensemble

Dans toute la vallée du Niari, Ntotila est connu pour être une figure tutélaire, un demiurge. Toujours associé à l'État Kongo, ce nom est mentionné dans les traditions autochtones kongo, transmis aux générations futures, pour qu'il continue à guider la pensée de tout un peuple. Les uns et les autres l'ont carrément intégré dans leur généalogie, pour se donner un argument de taille dans la validation de la thèse de leur appartenance culturelle et biologique à ce Ntotila. Autour du terme Ntotila se construit donc l'idée de l'unité des peuples Kongo. C'est en tout cas l'un des sens que Pierre Swartenbroeckx (1973, p. 496) lui donne : qui regroupe des gens autour de soi, assemblage d'objets divers ou retrouvés. Mis ensemble, les termes Kongo et Ntotila évoquent dans la conscience collective kongo l'idée de synthèse et d'unité, d'harmonie et de symbiose, ce autour de quoi les Kongo se sentent et se pensent grands et forts (J. Zidi, 2014, p. 54-55).

Pourtant, en suivant et en analysant les traditions d'une partie des Kongo de cette vallée du Niari, force est de constater que le mythe de Ntotila est restrictif et moins ancien que celui de *Ngunu*, plus intégrateur et dont la résonnance linguistique téké ne fait aucun doute. Celui-ci justifie, tout comme *Nkenge*, une nette parenté culturelle des Kongo, instituteurs de la philosophie du *Lemba*, pour se donner une société bâtie sur des valeurs de paix, de justice, d'éthique et de morale.

Ngunu et *Nkenge* sont des pièces culturelles importantes de la littérature orale kongo, mais qui appartiennent à des registres d'explication et d'analyse différents. Historiquement, elles donnent des possibilités de parler des civilisations du Niari, c'est-à-dire de tous les citoyens qui peuplent cette vallée et qui affirment leur rattachement culturel à Ntotila. Parallèlement, les contacts réguliers des uns avec les autres, le poids de l'influence culturelle observable au plan linguistique, anthroponymique et mythologique ajoutent des cordes à l'arc du vivre-ensemble entre sociétés du complexe ethnique kongo de la vallée du Niari.

3.1. L'idéologie du mythe de Nguunu et de la légende de Nkenge

L'idéologie de Nguunu, interprétée à la fois comme un pouvoir (autorité), un territoire et une ancêtre souche de laquelle seraient venus les Loango, les Kongo et les Téké, est un aspect constitutif essentiel de ce même fond culturel. L'efficacité d'une telle vision du monde ouvre l'ensemble de ces complexes ethnolinguistiques à des dynamiques où, finalement, la part des spécificités culturelles qui revient à chacun d'eux devient très infime, voire aléatoire (J. F. Yekoko et Z. Sah, 2019, p. 130). Une littérature abondante, qu'il est vain de rappeler ici, donne au mythe de Nguunu une légitimité d'être le porte-flambeau d'un œcuménisme culturel difficile à contester. Selon cette littérature, appuyée sur des traditions autochtones, Nguunu serait la matriarche, l'ancêtre souche qui aurait mis au monde quatre fils, les nommés Kongo, Lwangu, Woyo et Teke. Ces noms correspondent aux quatre formations sociopolitiques qui ont fini par émerger dans le bassin du Kwilu-Niari. Évoquant ce mythe, D. Ngoïe-Ngalla (2011, p. 32) précise :

Les Punu, les Beembe, les Doondo, les Kaamba, les Kunyi, les Vili du Loango, les Koongo du Bas-Congo et de plus loin, les Tsangi, les Nzebi, les Teke, les Yaka, dit le mythe, sont tous fils de Nguunu.

Du fait de ce mythe, à l'évidence, il y a « kongolisation des ethnies brassées » (D. Ngoïe-Ngalla, 1981, p. 157). Ceci est d'autant vrai qu'en plaçant toutes ces formations sociopolitiques dans la même parentèle, le mythe de Nguunu leur confère une origine à la base biologique. Nguunu elle-même se positionne comme la matriarche, c'est-à-dire la femme souche qui a sorti de ses entrailles les quatre premières lignées qui, dans l'espace-temps, ont fini par se singulariser, sans pourtant perdre leur fond culturel commun.

Replacé dans le champ de l'histoire, le mythe de Nguunu est donc chronologiquement antérieur à celui de Kongo *dia ntuku* (Kongo des

origines), lui-même antérieur à Kongo dia ntotila, le projet achevé du rassemblement par Nimi-a-Lukeni d'entités distinctes autour d'un idéal culturel commun. Le mythe de Nguunu est soucieux de cohésion sociale. Voilà pourquoi il rassemble toutes les entités, en leur conférant une origine géographique et ontologique commune. Depuis, dans la conscience collective, ce mythe est devenu une vérité historique, un fait advenu, le noyau primitif de tous les groupes sociaux qui le brandissent aux yeux de tous comme leur emblème culturel, leur bouclier idéologique. L'on comprend donc qu'il ait réussi à créer entre les peuples tant de réseaux de solidarités et de liens de parenté, aussi bien que culturelle que biologique, « au point qu'il n'est pas dramatique de parler de civilisation de la vallée du Niari dans les maillages tous ces peuples se sentent pris » (D. Ngoïe-Ngalla, 2007, p. 56).

À défaut de les éviter constamment, cette évidence réduit significativement le volume de tensions et de conflits entre groupes sociaux. D'ailleurs, le code moral du *lemba* et du *ndzobi*, élaboré approximativement autour des mêmes principes, des mêmes préceptes et des mêmes exigences, contribue significativement à pacifier les rapports sociaux. En effet, *lemba* et *ndzobi* sont les deux principales mamelles de vache d'une théologie du Nguunu pris dans son versant religieux.

Quant à Nkenge, il est une légende, un conte ou une épopée connue distinctivement de tous les milieux culturels de la vallée du Niari, des Kongo du Bas-Congo et d'au-delà, du Mayombe et du Chaillu. Selon les communautés, le récit lié à Nkenge présente plusieurs variantes, avec sensiblement les mêmes types d'acteurs.

Dans toutes les communautés se réclamant descendre de Nguunu, Nkenge est présentée comme une femme idéale, belle de figure, source de bien et de richesse. Exemplaire et nantie de qualités physiques et morales exceptionnelles, Nkenge est cependant victime d'une jalousie acerbe de ses congénères féminins (L. De Heusch, 2000, p. 289-323 ; J. F. Yekoka, 2019, p. 208 ; 2021, p. 146-147).

Pour toutes les entités ethniques sus mentionnées, Nkenge présente un fond idéologique commun. Son histoire est un enseignement contre la paresse, l'oisiveté, la féminité et l'inconduite morale. En effet, les vertus de Nkenge ont suscité chez nombre de groupes sociaux le goût d'une vie capable de faire l'unanimité. Voilà pourquoi, ce nom est attribué aussi bien à une divinité, *mukisi*, qu'à des enfants de sexe féminin. En plus de le donner à leurs enfants, certains groupes sociaux ont fait de ce nom (Nkenge) un toponyme à part entière, afin qu'il communique chez toutes les jeunes filles les vertus et la joie que procure une vie saine.

En somme, Nguunu et Nkenge sont respectivement un mythe et un conte qui ouvrent des espaces de sens identiques et superposables. Ils recèlent un pouvoir de tissage où le vivre-ensemble des communautés culturelles dont ils innervent les croyances puise un certain nombre de matériaux nécessaires à sa résilience face aux aléas destructeurs. Toutefois, les épisodes de Nguunu et de Nkenge n'éclipsent dans la conscience collective la grande parenté linguistique entre Kongo de la vallée du Niari évoquée par D. Ngoïe-Ngalla (2007 ; 2011) dans ses travaux.

3.2. Une parenté linguistique implacable

La langue ne constitue point un simple appendice, voire un épiphénomène dans la mise en place du schéma structurant la parenté culturelle entre plusieurs groupes distincts. Pour tout individu, la langue est un élément identitaire, un outil de communication, un véhicule de transmission et de codification des valeurs coutumières fondamentales. Ce n'est donc pas pour rien que chez plusieurs Bantu, l'identification et la classification de l'individu se font sur la base de sa langue, c'est-à-dire son patois, son dialecte. En effet, la langue est avec la devise clanique des emblèmes d'une vision du monde singulière, originale.

En effet, tous les Kongo de la vallée du Niari qui se revendiquent être du noyau primitif du Ntтила ont un fond linguistique commun. Ils parlent tous le kikongo qui, dans l'espace-temps s'est émietté en plusieurs dialectes, en fonction de l'éclosion de groupes sociaux distincts. Dès lors, la langue a pris l'appellation de chaque entité dont elle représente le territoire et les aspects anthropologiques. Mais même en se singularisant, ou en se particularisant, toutes les formations sociopolitiques (Sundi, Dondo, Bembe, Kamba, Kunyi, Kenge, etc.) ont gardé le même fond linguistique, au point que, pour le *kidondo*, le *kisundi* et le *kikamba*, par exemple, la différence n'existe qu'au niveau de l'intonation. Trois personnes issues individuellement de chacun de ces trois dialectes respectifs peuvent dialoguer, chacune dans son patois, sans interprète. Ainsi, personne n'est étranger devant l'autre. De la sorte, on ravive collectivement la matrice des origines communes.

En tout cas, toutes les langues kongo parlées dans la vallée du Niari dialoguent et s'enrichissent mutuellement depuis que l'antique destin historique les a placées dans cette région. Et du fait de leur intercompréhension, de leurs affinités, de leurs ressemblances lexicales et phonétiques, donc de leur parenté irréfutable, Van Bulk et M. Guthrie, et à leur suite, K. Laman ont classé ces langues dans la zone linguistique H, à l'instar des langues kongo du Pool et du Kouilou.

Le tableau ci-après sert de document d'appui pour vérifier la parenté linguistique des dialectes parlés par les Kongo de la vallée du Niari.

Tableau : Les mots dans les langues kongo de la vallée du Niari

N°	Kamba	Sundi	Bembe	Kunyi	Dondo	Mikenge	Français
1	Makaya	Makaya	Makaya	Makaya	Makaya	Makaya	Les feuilles
2	Musitu	Musitu	Musitu	Musitu	Musitu	Musitu	Forêt
3	Bwala	Buala	Bula	Buala	Bula	Bula	Village
4	Nkuni	Nkuni	Bisons	Kisentso	Nkuni	Bisons	Bois de chauffage
5	Dimi	Dimi	Yimi	Diimi	Zimi	Yimi/Zimi	Grossesse
6	Ntumbu	Ntumbu		Lutsotsothumbu	Ntumbu	Ntumbu	Aiguille
7	Musua	Musua	Kilembu/kinduba/miswa	Kilumba	Musua	Kilembu/muswa	Nasse
8	Buyangi	Buyangi	Bunkita/bufunsi	Bufunsi	Buyangi	Bunkita/bufunsi	Inceste
9	Mayindu	Mayindu	Bisimi	Mayinu	Mayindu	Bisimi	Les idées
10	Buimi	Buimi	Kifu	Bwimi	Bwimi	Kifu	Egoïsme

1 1	Mavan ga	Mavang a	Ndiatu kulu/B ikumba	Mavan ge	Mavan ga	Ndiatu lu/Bik umba	Compo rtemen t
1 2	Kikedi ka	Kikedik a	Ngwan a	Kedika ,Dipon i	Kikedi ka	Ngwan a/Man gono	La vérité
1 3	Muisi	Muisi	Mwisi	Mwisi	Muizi	Mwisi	Fumée
1 4	Ntonto lo	Ntontol o	Kusins a/ Kumek e	Thotho lo	Ntonto lo	Kusins sa Kumek e	Tentati ons
1 5	Makue la	Makwel a	Makwe le	Dikwal e	Makwe la	Makwe le	Mariag e

Source : J. F. Yekoka, E.O, 2023

Ce schéma général des langues parlées dans la vallée du Niari incline à insister sur le haut degré de parenté qui existe entre elles. Ce qui contribue à renforcer leur volonté de vivre-ensemble. Un simple raccourci nous dira-t-on. Peut-être pas, puisque dans d'autres domaines culturels, ces affinités apparaissent nettement comme des évidences. Lorsqu'elles sont mises à contribution, l'anthroponymie et la toponymie de l'ensemble de ces communautés kongo de la vallée du Niari permettent d'arriver à la même conclusion.

Conclusion

Un portrait général vient d'être fait des facteurs culturels justifiant le vivre-ensemble entre toutes les formations sociopolitiques établies et vivant dans la vallée du Niari depuis les temps anciens. Les documents concoctés et analysés principalement pour réaliser cette étude sont ceux de Dominique Ngoïe-Ngalla, dont l'apport pour étudier les Kongo de la vallée du Niari est indéniable. L'incursion anthropologique et sociohistorique faite dans sa production historique a permis d'identifier tant soit peu ce qu'il est convenu d'appeler les piliers culturels du vivre-ensemble chez ces Kongo. La vision du

monde de ces groupes sociaux, construite autour d'un certain nombre de mythes et d'évidences socioculturelles, constitue, sans doute, la colonne vertébrale et le ciment d'unité que chacun s'efforce à respecter les principes fondamentaux. Mais, le vivre-ensemble n'est pas un don naturel. C'est un travail de construction collective qui se fait au quotidien. Voilà pourquoi l'importance des mythes, comme celui de Ntotila et de Nguunu. Pour le bonheur de tous, ces mythes rappellent psychologiquement à l'ensemble des acteurs sociaux l'intérêt et le gain de se serrer les coudes, car dit un de leurs apophtegmes : *bole bantu*, c'est-à-dire que deux valent mieux qu'un. Ainsi, l'unité se construit autour d'une philo-culture claire, parfaitement centrée sur l'intérêt collectif.

Bibliographie indicative

- BASUNGA N'SONI Vincent de Paul, 2013, « Vie et survie du ''Bukongo'' d'hier à aujourd'hui », in Marie-Jeanne Kouloumbou et David Mavouangui (dir.), *Valeurs kongo. Spécificité et universalité*, Paris, L'Harmattan, p. 55-77.
- BATSIKAMA BA MAMPUYA MA NDWALA R., 1971, *Voici les Jagas ou l'histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, Kinshasa, ONRD.
- CUVELIER J.(Mgr), 1972, *Nkutama a mvila za makanda*, 4^e édition, Diocèse de Matadi.
- DAPPER O., 1686, *Description de l'Afrique*, Amsterdam, Wolfgang.
- DE HEUSCH L., 2000, *Le roi de Kongo et le monstre sacré*, Paris, Gallimard.
- MAGUessa EBOME Thierry Ghislain, 2019, « Médiation, Mécanisme de résolution des conflits et de régulation du vivre-ensemble », Dieudonné Moukouamou Mouendo (dir.), *La violence dans tous ses états. Revue Congolaise de Communication, Lettres, Arts et Sciences sociales*, n° 8, vol. 1, Juillet-Décembre 2019, Brazzaville, Hemar, p. 277-286.
- MANSO P., 1877, *Historia do Congo. Documentos*, Lisboa, Typogr. Academia.
- MAUSS M., 2007, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige Grands textes ».
- NGOÏE-NGALLA D., 1981, *Les Kongo de la vallée du Niari. Origines et migrations XIII-XIX^e siècle*, Brazzaville, Presses Universitaires de Brazzaville.
- , 1983, « Un cas de l'utilisation de l'anthroponymie en histoire », *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n°, p. 28-33.

- , 2007, *Aux confins du Ntotila. Entre mythe, mémoire et histoire. Bakaamba, Babeembe, Badoondo, Basuundi, Bakunyi*, Paris, Bajag-Meri.
- , 2011, *Les lignes de force de l'histoire ancienne des pays de Mouyondzi : Teke-laale, Beembe*, Paris, Bajag-Meri.
- RANGLES William Graham Lister, 1968, *Le royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton/La Haye.
- SWARTENBROECKX P., 1973, *Dictionnaire kikongo et kituba-Français*, Série II, Vol. II, Bandundu, Centre d'Etudes Ethnolinguistiques Bandundu.
- YEKOKA J.F., 2019, « L'épopée Nkenge ou l'esthétique d'une légende de la construction historique kongo », Maurice Amuri Mpala-Lutebele (dir.), *Oralité, traditions et modernité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, p. 103-123.
- , 2021, « Le conte de Nkenge et l'expression tragique d'un amour hors mariage entre un mort et une vivante », Bellarmin Etienne Iloki (dir.), *L'amour extraconjugal en littérature*, Cahiers du CRLF Numéro 12, 2021, Paris, L'Harmattan Congo-Brazzaville, p. 137-159.
- ZIDI J., 2014, « Le Ntotila dans l'imaginaire kongo », *Annales de l'Université Marien Ngouabi. Lettres et sciences humaines*, Vol. 15, N° 1, p. 48-59.