

# **Terres et pouvoir en pays akwa : cas de Akwa-opa de l'avant 1905 à 1958**

Guytal YEKA-YEKA OKONDZA\* et

Jean Félix YEKOKA\*\*

## **Résumé**

Cet article tente de montrer la place indéniable de la terre en pays akwa au nord-Congo, ainsi que son lien avec le pouvoir incarné par les notables. À travers l'histoire et tenant compte de sa vision du monde, ce peuple a développé des rapports étroits avec la terre, au point où, dans la considération politique, il n'est pas possible d'acquérir le statut de *Kani* si vous n'êtes pas propriétaire de la terre. La terre révèle le statut social de l'individu, sans pourtant l'aliéner. Elle permet l'organisation du pouvoir incarné par le notable, personne investie d'un certain nombre de pouvoir à la suite d'un processus d'initiation aux choses du sacré, car la terre elle-même est sacrée. Elle est organisée en plusieurs entités sociopolitiques indépendantes dont les éléments d'identification appartiennent à la linguistique et à la toponymie autochtone. Le jeu entre la terre et le pouvoir se joue au village, car c'est lui qui permet de stabiliser les populations restées longtemps sans organisation sociale identifiée comme telle. Pour atteindre les résultats attendus, nous recourons à l'anthropologie sociale et culturelle comme approche, y compris l'analyse historique.

**Mots-clés :** Terre, Pouvoir, Notable, pays akwa, Akwa-opa, République du Congo.

## **Abstract**

This article attempts to show the undeniable place of land in Akwa country in northern Congo, and its link with the power embodied by the notables. Throughout history, and in keeping with their vision of the world, these people have developed a close relationship with the land, to the point where, in political terms, it is not possible to acquire the

---

\* Formation doctorale Histoire et civilisations

Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université Marien Ngouabi (Congo)

\*\* Maître de conférences en Histoire et civilisations africaines, Université Marien Ngouabi, IGRAC/CURA, Email : [jeanfelix.yekoka@umng.cg](mailto:jeanfelix.yekoka@umng.cg)

status of Kani if you do not own the land. Land reveals an individual's social status, without alienating him or her. It enables the organisation of power embodied by the notable, a person invested with a certain amount of power following a process of initiation into things sacred, because the land itself is sacred. It is organised into a number of independent socio-political entities whose identifying features are to be found in indigenous linguistics and toponymy. The interplay between land and power is played out in the village, as it is this that enables the stabilisation of populations that have long remained without a social organisation identified as such. To achieve the expected results, we use social and cultural anthropology as an approach, including historical analysis.

**Keywords:** Land, Power, Notable, Akwa country, Akwa-opa, Republic of Congo.

### Introduction

Situé entre la Likouala-Mossaka et la Mambili, le territoire Akwa-opa est subdivisé en plusieurs terres : terre Mohali au nord ; terre Ota et Mango au sud ; terre Abwa et Opa à l'est ; terre Boya et Obondjo plus au sud-est ; terre Tsongo au sud-ouest. En effet, la plus vaste est la terre Mohali qui compte neuf villages et la terre Tsongo est la plus petite. Ces étendues sont dirigées par les chefs de terre, notables qui incarnent en même temps les pouvoirs ancestraux-héréditaires : *Akinda* et *irànda* (une sorte de fétiches protecteurs du village).

La prise en compte des bornes temporelles n'est pas un fait fortuit, car, ici, avant 1905, le village était encore une unité résidentielle indépendante dirigée par un chef traditionnel investi selon les rites et les principes coutumiers. Et 1958 serait l'année du départ du dernier administrateur colonial en terre Makoua quoi que la présence de celui-ci dans leur société n'ait pas changé leur vision de la noblesse. Ainsi, pour les populations de Makoua, lorsqu'on est notable, c'est toute la descendance qui le deviendra. Cette réalité socioculturelle illustre la force de la conception africaine du temps mythique et du temps social. Au regard de cette filiation de la noblesse qui s'étale dans la durée, suivant les mécanismes de la parenté, finalement, quelle relation convient-il d'établir entre la notabilité et la terre ?

La question de la relation de l'homme avec la terre est une réalité ancienne. Toutes les sociétés du monde, peu importe leur niveau d'intégration, ont développé des relations fusionnelles avec leur terre sans laquelle leur indépendance serait illusoire. Sur ce lien homme-terre, les travaux scientifiques sont à la fois foisonnants et divers. À cet effet, les travaux de R. Verdier (1961, p. 79-101 ; 1986), D. Paulme (1963, p. 109-132), Th. Obenga (1976) et J. F. Yekoka (2013 ; 2016, p. 201-220 ; 2019, p. 33-67) ouvrent des meilleures perspectives d'analyse de la réalité foncière akwa. À la différence de ces auteurs dont les réflexions oscillent entre le droit foncier traditionnel et les conflits fonciers, cette contribution entend revenir sur la vision du monde akwa, notamment dans le rapport qu'elle établit entre la terre et le pouvoir. Elle soutient la thèse selon laquelle : chez l'homme d'akwa-opa, terre et pouvoir sont intrinsèquement liés dans la gestion de la communauté. Ainsi, en s'appuyant sur la documentation disponible (collectée dans les centres de documentation de Brazzaville) et sur l'approche socio-anthropologique, dont l'avantage est d'offrir à l'histoire, du point de vue méthodologique, un matériau digne d'intérêt, cette contribution se propose d'étudier les terres akwa-opa et leur mode d'acquisition anthropologique ; la personne notable et son incarnation du pouvoir.

Pour présenter l'histoire des terres et le pouvoir en Akwa-opa, plusieurs approches sont possibles. Mais celle privilégiée, ici, est l'approche socio-anthropologique, grâce à sa capacité de fournir à l'histoire un matériau d'analyse qui n'épargne aucun détail. Elle consiste à construire méthodiquement les faits, à faciliter l'orientation de leur enchaînement et, finalement, à éclairer leur complexité. Elle fait l'effort de s'abstraire du récit historique tel qu'il a pu être écrit pour revenir à sa source, à la logique interne qui préside à l'enchaînement des moments. Le succès de cette approche méthodologique passe par une bonne sélection et un meilleur traitement des documents écrits et oraux, mais toujours dans le souci d'interdisciplinarité, l'éclectisme critique. D'où ce texte organisé en trois axes inspirés par les résultats de l'enquête. Le premier axe présente les terres akwa-opa et les modalités socio-anthropologiques de leur acquisition. Le deuxième axe appréhende l'organisation des terres en pays akwa-opa. En réalité, il s'agit d'une triade terre Abwa, Odzala et Boya associée à la terre Mohali et leurs satellites. Le troisième axe analyse la relation entre terre

et pouvoir. Il montre comment la sacralité fonctionnelle du pouvoir, en terre akwa-op, relève des compétences politiques du notable.

## **1. Les terres akwa-opa et leur mode d'acquisition**

### **1.1. La conception akwa-opa de la terre**

La question de la terre enracine les Akwa dans une longue expérience. C'est-à-dire il y a une terre et un temps. Ceux qui se reconnaissent dans leur terre tant par l'inscription généalogique que par la culture, la pratique, l'inscription, l'enracinement dans la mémoire et dans un espace territorial, *Tsenge* ou *abele* se donnent une légitimité reconnue par tout le monde. Ce lieu, source de droit et de puissance, ils l'aiment ; ils le cultivent, parce qu'il les nourrit. Ils l'habitent et ils pensent toujours le transmettre à ceux qui viendront. De ce fait, toute dépossession étrangère de la terre, au fond, affaiblie complètement tous les systèmes de représentation, d'inscription dans ce lieu et toute la capacité d'envisager un avenir. Le rapport non fusionnel à la terre affaiblit complètement « les organismes », les organisations sociopolitiques et l'économie de l'imaginaire dans la mesure où se rapporter à la terre, c'est se rapporter aussi à un certain nombre de puissances idylliques. Or, lorsqu'on vous dépossède de la terre, on vous dépossède aussi de votre mémoire du fait que vos morts se trouvent dans cette terre ; la terre devient un opérateur d'identité, le substrat de la mémoire individuelle et collective.

« *Tsengué a di coutume* » (la terre c'est la tradition). Dans l'imaginaire akwa, la terre est une succession d'héritage ; l'héritage ancestral<sup>1</sup>. R. Verdier (1986, p. 9-10) définit la terre comme suit :

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

---

<sup>1</sup> Eyosso Dominique, 75 ans, ancien agent technique des travaux publics à la retraite, interrogé le dimanche 24 mai 2020 à Makoua.

La terre, *tsengue*, reste l'élément qui définit aussi bien les relations de parenté que celles du commandement et du pouvoir. Dans le bassin congolais en général et plus particulièrement dans les sociétés teke-mbochi, on ne saurait être un *kani* si l'on n'est pas lié à un terroir bien défini. Car en remontant le phénomène à l'origine, le *tsengue* fut l'endroit où les premiers ancêtres fondèrent leurs hameaux et firent leurs premières lois de la vie commune (J. Ollandet, 2013, p. 185-186).

Concernant le statut de la terre, chez les Akwa, il est possible d'identifier des liens et de similitudes avec d'autres groupes bantu, mais en règle générale, les nuances ne manquent pas. Le lien que l'individu tisse avec la terre est à la fois spirituel, juridique et politique. Le politique vient s'engouffrer dans le religieux pour gérer et administrer le foncier. Et une fois qu'il a réussi à s'imposer par des moyens légaux, le politique devient immédiatement le justicier de première ligne, le gendarme habilité à protéger la terre du groupe contre ses potentiels usurpateurs (J. F. Yekoka, 2019, p. 41). Et pour cause, la terre est un espace sacralisé, destiné à un groupe. Celui-ci n'envisagera jamais de la partager avec d'autres groupes. C'est le fameux principe de l'indivisibilité de la terre déjà analysée par J. F. Yekoka (2016, p. 107-110) chez les Kongo de la vallée du Niari. La question foncière est une question très complexe, tant elle oscille entre croyances et principes juridiques. Elle divise, lorsqu'il s'agit de proclamer la souveraineté du groupe et son antériorité sur un espace par rapport à d'autres groupes. Le premier occupant de la terre a le droit d'exercer le pouvoir politique sur la terre.

Chez les Akwa comme chez d'autres communautés culturelles bantu, les ancêtres sont connus pour être les vrais propriétaires de l'espace foncier sur lequel le groupe est établi. Ces ascendants généalogiques l'ont acquis suivant une procédure rituelle compliquée où les faveurs des esprits chtoniens sont sollicitées au moyen des suppliques et des menus cadeaux rituels. Ainsi, pour tout groupe installé pour la première fois sur une « terre neutre », le droit de propriété ne peut arriver qu'au moment où le groupe a fait tous les rituels et fixé les frontières de cette terre.

Source précieuse de l'histoire, la toponymie offre diverses possibilités d'appréciation du pays mbosi. Dans ce territoire existe une « infinité » de villages nommés de la même façon (les villages Enguidi ya tanda et Enguidi ya tsie, Dwa Osendo et Dwa, Tokou Otolu et Tokou

par exemple). Cette référence identitaire tend à prouver ou à faire penser qu'au départ, tous les groupes et sous-groupes ethniques mbosi eurent un même habitat primitif, le même foyer primordial, le même berceau ancestral des Mbosi. Dans les langues mbosi, le *tsenge* sert à désigner l'espace occupé par l'ethnie mbosi tout entière : il implique une homogénéité culturelle en même temps qu'il désigne une intégrité, voire une unité territoriale. C'est que la « terre », au sens rituel du mot, est un legs ancestral qui appartient à tous les membres de l'ethnie qui se rangent dans des clans, lesquels occupent des lieux déterminés : le village et tout l'espace qu'il englobe (Th. Obenga, 1976, p. 4, p. 14-15). Par conséquent, le mythe fondateur d'une société peut trouver des applications concrètes dans la gouvernance de la cité et des organisations (E. Okamba, 2012, p. 205). Dans une longue citation, E. Okamba (2012, p. 136) ajoute :

La terre (tsengué) : statique, elle confère aux choses leur stabilité. Elle représente la matérialité corporelle de l'homme. C'est le principe concentrateur et récepteur de la Vie. La terre est l'élément nourricier de toute création vivante et vers lequel toute création matérielle retourne en fin de cycle. Elle est souvent en mouvement à travers des tumultes lents comme des éboulements ou violents comme des tremblements et des explosions volcaniques. Élément purificateur, base du renouveau et de l'immortalité, la manipulation de la terre exige de la prudence. Toute ce qui contient la vie provient de la terre et retourne à la terre à sa mort, pour renaître sous une autre forme.

Dans la vision du monde akwa-opa, la terre se définit aussi par rapport au village, lieu de résidence des individus avec lesquels elle a anthropologiquement une relation fusionnelle. On pourrait même penser que le village, qui est une entité de la terre du groupe, se confond avec la terre, entendue comme réalité sociologique, culturelle et anthropologique. La terre est assimilée au village et au clan. Ainsi, l'on rencontre en République du Congo des villages qui portent les noms de leurs clans.

### 1.2. Villages, terres et mode d'acquisition

Chez les Akwa, au départ, les lignages et tribus étaient dispersés çà et là dans la nature. Le *kadza* (le hangar) représentait le noyau ou le lignage ; une lignée ou un groupe lignager. Au *kadza*, on ne voyait que les hommes. Pendant la colonisation, l'administrateur colonial a donné une autre dimension aux villages<sup>2</sup>. D'où la création d'*oshengu* : village qui est un regroupement de plusieurs lignages et d'entités socioculturelles partageant la même vision du monde. En effet, pour l'administration coloniale, auteure de cette association, la création des villages et des terres visait un meilleur contrôle des indigènes<sup>3</sup>.

En effet, Akwa-opa est l'assemblage de deux termes *Akwale* « dédain » et *Opa* qui veut dire « de passage ». Littéralement et socio-anthropologiquement, l'expression signifie « avoir le dédain de celui qui est de passage ». Théophile Obenga (1976, p. 12) précise que Akwa-Opa tourne autour de : Obe, Pomboso, Mango, Onanga, Isenge (Osomba), Tsako, Kge, Otala, Ikombo (Ofu), Dwa (Itanyere), [Ashari], Mbomo, (frontière avec les Mboko), Epere (Hoale, Mohali), Angale (Ngunde), Isengue (Engindi), Ihura (Lwengue), Ohuri, Ekanga, Iyenga, Mvula (Ongolu), Sembe, Para Ndzogu, Mongo, Ngame (Ongara), Abwa, Engindi, Dwa-Osendo (Osendo), EngindiAbogo, Aba-Oshuanguin, Ikinga-Wasa (Ingwala), Ingyege, Odzala (Odzala), Ibonima, Akogo, ToguOtolo, KunduTaba (Olaa), Mwandzo, Longa, Boya, Obyi, Tsongo, Otema, Tsongo (Tsongo Opa : frontière avec les AkwaTsyé), Ikosha, Asha (Ifundaga), Mbanda na Ngbende, Vuma, Bogo (Vatsona), Okya. Ces villages disparus indiquent une dense occupation humaine dans les temps relativement anciens : Nyo-soga, Okondo, Ikwe, Omongo (omongo), Ihu, Mbandza, Tobu, Ohale a Tanda, Aya, Engulu, Inyangi, Emina, Ndinga, Vanga, Ayandza, Ikoro,

<sup>2</sup> Ce que le blanc a fait c'est de regrouper les villages, en fonction de ses objectifs économiques à atteindre, mais pas pour essayer d'en créer réellement. Cf. Alphonse Ongagou-Datchou, *op.cit.*, p. 16-17 : l'administration coloniale s'installe progressivement avec un personnel et des moyens bien maigres. Mais elle est appelée à connaître l'état d'esprit des populations. Or, de vastes étendues tout comme des villages disséminés çà et là, la sépare de ses administrés. Une nécessité s'impose : le regroupement des villages clans et les encadrements de ceux-ci par une chefferie de tribu, de canton, de terre, de village.

<sup>3</sup> Enquête orale réalisée avec Lambert Ekoko, ancien pilote à la retraite, 20 mai 2019, rue Assoko-Talangai.

Eka, ObalaVuya, Iashu, Ibombo, Ikamu, Dzombo, Dzumbu la Shyegu, Iwara, Ohembe (ohembe), Vumvu, Okshangu, Ishugu, Elere, [Ashari a Tsye], Ibonga, Odzara (odzara), Alombo, Ishugwa, Penda, Otonge, Ishenge, Ekoma.

Chaque village à sa propre identité, sa propre hiérarchie. Cette identité se convertie par l'appartenance à un village petit ou grand en termes de superficie, ancien ou nouveau, conformément à la durée de son existence. Et ce village qui se replie sur lui-même, avec notamment de multiples fonctions, est un carrefour identitaire. À ce propos, Th. Obenga (1976, p. 34) note :

[Mbora] « village ». Il est souvent situé à l'orée d'une forêt (ko) ou à proximité d'un cours d'eau (okyeshi). Les domaines familiaux [ehundu ou erundu], les forêts (ko), les rivières okyeshi [okio], les grands cours d'eau (baa), les savanes [bongoo] font partie intégrante du village. Un village est un espace nommé : chaque village a son nom dont l'histoire est toujours riche de renseignements. De ce nom vient le sentiment d'appartenir à un village. Le nom d'un village est une force, une force qui ouvre à l'éthique, à la solidarité des hommes...le village protège l'histoire de l'être humain. Le village devient par conséquent la mère en propre de l'être humain venu à l'existence. Le cordon ombilical lie désormais l'homme au village. Le village, gardien du cordon ombilical, devient également, par là même, le séjour essentiel de l'être humain.

Ces villages sont dirigés par les *akondzi*, les *kani*, les *anga-tsengue* ou *ehundu* ; des descendants directs des premiers occupants terriens, c'est-à-dire les *shango*, *otomu*, *odimi*, *mwana kana*, *nyangomoma*, *yakoro*, *pabele*, *kwegele*. Mais, avec la modernité, il va de soi que cette tendance a été inversée à Akwa-opa et à Mohali. Ceci sous-tend l'idée selon laquelle, dans le processus des phénomènes économiques, le concept de propriété doit relever du droit. C'est par la propriété que les droits dont le propriétaire conserve ou en fait usage sans passer par une tierce personne. La propriété est alors la sanction légale de la distribution des objets propres (A. F. Masouema, 2010, p. 35). Cette appropriation anthropologique de l'espace se fait progressivement au rythme de son arpentage par les membres du groupe. Elle deviendra complète à partir du moment où le groupe y inhumera ses morts, qui deviennent pour lui une semence spirituelle qui répandra les bienfaits

de ses fruits sur lui. Le groupe est désormais chez lui. L'appropriation juridique du sol s'est répercutée dans l'affectif, ce qui a pour conséquence la jouissance en toute sécurité psychologique des lieux.

Dans la zone Akwa-opa, il y a des terres dites à donation, c'est-à-dire des terres octroyées, bien que cette modalité d'acquisition foncière soit de plus en plus rare. À en croire les traditions mbosi, de tel cas se sont manifestement passés en terre mohali. Néanmoins, cela ne signifie pas que le promu devient automatiquement propriétaire terrien ; aucunement, car la terre reste la propriété du donateur.

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

## **2. Terre Mohali et la terre triade Abwa, Odzala et Boya**

### **2.1. Terre Mohali ou Ohoalé**

L'usage du mot *mwene*<sup>4</sup> obéit à la culture<sup>5</sup> et, surtout, à la linguistique Akwa-Opa. Les kani qui commandèrent dans le village Epere (Hoale, Mohali) sont les suivants : mwene May ; Mwene Edumba, fils de May ; Mwene Otero, neveu de Edumba ; Mwene Ngashi, fils de Otero (pénétration coloniale) et Mwene Enymba ni Ndzaa, fils de l'oncle paternel (frère du père) de Otero, commandèrent en même temps ; wene Anguba, fils de Ngashi et Mwene Enymba ni Ndzaa ; Mwene Anguba et Mwene Ngwa ; Mwene Ngwa et Mwene Edumba ; Mwene Ngwa est frère de Ngashi, mais né d'une femme ; frère cognatique.

---

<sup>4</sup> Nous l'utilisons pour les raisons scientifiques, tout en tenant compte du droit de l'auteur.

<sup>5</sup> Cf. Jean-Pierre Delas et Bruno Milly, p. 234 : La culture est l'ensemble des connaissances, croyances, rites, normes, valeurs, modèles de comportement des individus au sein d'une société donnée. La culture (civilisation), pris dans son sens ethnographique large, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, la croyance, l'art, la morale, le droit, la coutume et toutes autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société.

À Mohali, pendant la colonisation, mourut le guerrier Enigmba-ni-Ndza, qui se considérait comme roi, en se donnant un certain nombre d'attributs. Il était craint, transporté en « tipoye » et aurait dirigé et dominé la terre Ohalé par la force. La preuve est contenue dans l'anecdote suivante : « Affaire Ngwa-Ikandjo », à qui Ngwa aurait ravi son vin, ses animaux, bref, son cadeau qu'il voulait offrir à son *ndero* (ami) à Mohali. Plus tard, Ikandjo obtient sa revanche en poignardant Ngwa lors de son passage à Mvula (Mvoula). Heureusement, il ne succomba pas à ses blessures (Th. Obenga, 1976, p. 66-67). Ngwa signa une conspiration avec le colon contre l'autorité terrienne de la famille Edumba ; simplement en observant le soutien du blanc à son égard.

Mohali n'est pas seulement un village mais une terre (terre Mohali) qui couvre plusieurs villages : Dwa (Itanyere), Assaki (Ashari), Mbomo dit Epere, Okolo, Angale, Isenge ou Enguidi, Ihura ou Lwenge, Angale, Ohuri, Ashanga, Ekagna, Iyenga (village des pêcheurs), Ambili. Cette terre avait sa voisine, la terre dite « Abwa, Odzala et Boya » qui font d'elle une entité politique souveraine et autonome.

## 2.2. Terre Abwa, odzala et Boya

Cette terre est composée des villages ci-après : Mvula (Ongolu), Ngame (Ongara), Mongo, Paga Ndzogu, Abwa, Enguindi, Dwa-Osendo, Enguindi Abogo, Oba-Oshuangui, Ikinga-Wasa (Ingwala), Ingyege, Odzala (au village Odzala, le chef de terre fut Ongoua), Ibonima Akogo, Togu Otolu, Kundu Taba (Olaa), Mwandzo, Longa, Boya, Obyi, Otema, Tsongo (Tsongo Opa : frontière avec les Akwa Tsye), Ikosha, Ifundaga, Mbanda na Ngbendé, Vuma, Bogo, Ingenke, Ibolima, etc. À l'instar de Mohali, Abwi désigne à la fois le nom de village et le nom de terre.

Th. Obenga (1976, p. 67-68) peint un tableau global des chefs de villages akwa qui ont émergé à l'intérieur de la terre abwa sous la colonisation : au village Abwa : Mwene Lembo ; Mwene Ngoso ; Mwene Otsobiamba Ngoso, fils de Ngoso (arrivée des Européens) ; Mwene Owoma, fils de Otsobiamba Ngoso ; Mwene Ongombe, frère de Owoma ; Mwene Otamba (décédé en 1934), frère cadet des deux précédents *kani* ; Mwene Lomba Dyogo, frère puîné des trois précédents *kani* ; Mwene. Les *Kani* du village Dwa Osendo : Mwene

Mbengo (déjà arrivée des Européens) ; Mwene Ndongo ; Mwene Okwaa Ma ; Mwene Abongo, fils du précédent kani. Au village Engindi : Mwene Okuba (déjà arrivée des Européens) ; Mwene Ongondo ; Mwene Songa, fils de Ongondo ; Mwene Itango, fils de Songa. Au village Boya : Mwene Opolwa (déjà arrivée des Européens) ; Mwene Yandza Boro Obe ; Mwene Oshogo Etinga ; Mwene Tange Okandzwe ; Mwene Ondzya ; Mwene Etombe ; Mwene Ongunya (décédé). Le chef Oka, au village Ossouangui. Les *erundu* du village Enguidi sont les suivants : *Eboro na banga, ashi*<sup>6</sup> *Bombo, ashi Odura, ashi Odza-Ndzoru*, etc. Les noms de tous ces chefs, notables, sont restés dans la mémoire collective des Akwa. Ces derniers les évoquent volontiers, pour les associer à des faits sociaux relevant de la terre, où dans des circonstances particulières qui engagent la vie de la collectivité.

### 2.2.1. Ntokou-Otolo et Obondjo

Cette terre a été dénommée aussi Ntokou-Raymondville (plus connu sous le nom de Ntokou-Mobile ; du nom d'un ancien actionnaire de la CFHBC qui s'installa sur une hauteur de la rive gauche de la Likouala, confluent avec le Molokou ou Styx, cours d'eau noirâtre qui permet de rejoindre Pikounda sur la Sangha. C'est une factorerie à 10 minutes en aval de « AIME »). C'est à Ntokou-Mobile que les Allemands s'installèrent à la fin de l'année 1913, à la suite des accords franco-allemands signés en 1911. De Ntokou-Fagot (du nom du chef de terre, à proximité de « Ntokou-Mobile », au bord du Styx.), différent de Ntokou-AIME (du nom du troisième des frères Tréchet, mort à Liranga en 1901 la CFHBC, dans ce secteur situé sur la rive droite de la Likouala), les frères Tréchet installent leur Huilerie à vapeur avant de quitter Ntokou en 1952. Cette factorerie (plantation de palmiers à huile) s'installe au village Ntokou-Otolo, autrefois terre, le village Obondjo (huilerie CFHBC). Ntokou fournit de noix de palme. Son chef de canton s'appela Apembe (G. Mazenot, 1996, p. 87 et p. 257). Quelques villages composent cette terre, y compris Inguenke et Ibolima. Certains villages des terres Obondjo et Ntokou-Otolo qui

---

<sup>6</sup> Le mot *Ashi* signifierait « les gens de... » en version française.

appartenaient au district de Makoua, semble-t-il, ont été affectés au fur du temps à Ntokou<sup>7</sup>.

### 2.2.2. Terre Otala et Mango

Elle couvre les villages suivants : Pombosso, Akabo, Obe, Kge, Tsongo, Mango, Onanga 1 et 2, Ikombo, Ndziku, Tsako, Otala, Otema, Koo-Mba. Au village Otala, le kani fut Awami à Komba. Ngondzi était parmi les grands notables de la terre Otala. Le village Ndziku est composé des *erundu* : Ashilsengue, Ashi Oshamba, Mbiambo, Ishéré, Okielovurua (ceux qui font les va-et-vient ou encore les migrants saisonniers).

Dans la plupart des sociétés traditionnelles bantu, comme chez les Akwa-Opa, la parenté est la base essentielle de la réglementation des conduites des uns envers les autres. Ces conduites correspondent à chaque type de relation segmentaire de la société globale. La relation de parenté est toujours et nécessairement bilatérale en ce sens que l'enfant naît toujours entre deux familles, celle du père et celle de la mère. C'est à l'organisation segmentaire d'adopter un principe unilinéaire impliquant un choix entre les institutions liées au père ou celles liées à la mère. Si la succession des droits peut être définie comme la transmission des droits et devoirs d'un parent à un autre, alors chez les Akwa-Opa, l'enfant reçoit plus des droits et devoirs de la part du père.

## 3. Terre, pouvoir et notabilité

L'autorité du peuple akwa est d'abord lignagère et clanique. Ensuite, elle s'articule autour d'une initiation richement hiérarchisée selon l'échelonnement ascendant ci-après : « ikama na yandza, idia (sama), otsasso, ayina, otoré (oyoué) oyombi » (A. Ongagou-Datchou, 2016, p. 10) et l'*okani* (kani). Pour être kani, il faut être sorcier c'est-à-dire être celui qui voit le jour et la nuit ; celui qui peut délivrer et émettre préjudice<sup>8</sup>. Le *kani* a existé chez les Akwa-Opa depuis les temps les plus anciens. Maintenant, le *kania tsege* n'existe plus ; le problème

---

<sup>7</sup> L'une des conséquences de cette affectation est l'érection de Ntokou en district en 2003.

<sup>8</sup> Enquête orale avec Dominique Eyosso.

des *mangas*<sup>9</sup>, y compris les étapes de la spiritualité traditionnelle ne sont plus à l'ordre du jour. Il ne reste plus qu'*otoré*. Pour pouvoir devenir *kani*, il faut passer par les *mangas*. Il ne reste que les *eboro ambà otoré* (l'ainé des *toré* ou *otweré*). C'est *eboro ambà otoré* qui gère *ekinda*. Il est censé maîtriser les connaissances ancestrales<sup>10</sup>. À propos d'*otwere*, J. Ollandet (2013, p. 192) précise :

Il existe dans le Nord / Congo, chez les peuples du groupe Ngala, une institution qui régule tous les rapports entre les différents pouvoirs qui s'exercent dans la société à la fois comme des structures indépendantes les unes des autres, mais aussi comme l'ensemble de valeurs opératoires faisant corps. Cette institution est appelée *otwere* [*otoré*]. Lorsqu'on évoque le mot *otwere* chez les Ngala (Mbochi, Koyo, Akwa, etc.) il éveille tout d'abord l'idée de justice, de jugement et de règlements de conflits sur des bases consensuelles qui rendent le verdict inattaquable dans ces sociétés où le juge ne peut recourir à aucune forme de coercition particulière. La justice traditionnelle n'a ni prison ni gendarme.

Le *Kani* appartient à une classe réservée, c'est-à-dire à un groupe dont les membres possèdent assez d'éléments communs et de différences à l'égard des autres groupes pour avoir conscience de former un tout nettement distinct au sein d'une hiérarchie sociale (J.-P. Delas et B. Milly, 2005, p. 125). Le notable est celui-là qui gère la société et joue, à la fois, la carte de son image, de son honneur. Il est observé par son peuple et par les notables avoisinants. Lorsqu'il juge bon ou encore prend une décision difficile, avec sagesse et sans précipitation sa victoire devient collective à l'ensemble des membres de son groupe. Lorsqu'il trébuche ou, néanmoins, prend une mauvaise

---

<sup>9</sup> Il y a certain nombre d'étapes (dites *mangas ba aterere*) qu'il faut franchir pour être véritablement et pleinement, en matière de pouvoir, d'apparence ou de reconnaissance et surtout de classification, plus loin encore de catégorie de *toré*. En effet, chez les Akwa-Opa, la coutume de *otoré* ou *otweré* se présente comme suit : *otsasso*, *idia*, *ikumu* puis femme de *toré* et *toré*. Et, il y a aussi des prix fixés pour chacun de ces *mangas*.

<sup>10</sup> Enquête orale réalisée avec Lambert Ekolo le 20 mai 2019.

décision et surtout contraignante, une mauvaise option, la défaite devient solitaire, une espèce de charge personnelle. Une telle perception de la justice fait penser que dans les terres akwa, la victoire est collective mais l'échec est individuel. D'où le sujet est obligé de donner le meilleur de lui-même s'il ne veut pas perdre la face devant toute la société.

### **3.1. Terre et notabilité**

Comment devient-on notable ? Le notable succède à qui ? Répondons d'abord à la seconde question afin de montrer la corrélation qui existe entre « terre et notabilité ». Chez les Akwa-Opa, la succession n'est possible qu'en s'inspirant des liens de parenté entre le défunt et son successeur.

Le notable et la terre sont étroitement liés par un lien d'ascendance divin c'est-à-dire le mort ou l'ancêtre et le vivant ou le notable. Ce lien va de la propriété mythique à la gestion de la société. Le notable assure la couverture de la société par l'usage de ses pouvoirs mystiques et politiques. Ainsi, il détient le secret du canton et de la terre, c'est-à-dire le secret légué par ses aïeuls. Le notable est celui qui incarne un leadership<sup>11</sup> inaliénable. Il est soumis aux lois de la terre ; l'homme le craint. Il incarne le pouvoir des ancêtres dont il est le représentant légal. Il concentre entre ses mains des attributs politiques, religieux et judiciaires, ainsi que l'affirme A. Okandza<sup>12</sup> :

Quand quelqu'un disparaît dans la forêt, meurt par noyade, par accouchement ; subit une morsure...la première personne à interroger est le notable. Il prévient les membres du village contre les risques potentiels. Sa gouvernance est liée aux mythes, aux

---

<sup>11</sup> Voir Emmanuel Okamba, *op.cit.*, p. 194 : Le leadership peut être défini comme l'aptitude d'une personne à disposer du pouvoir lui permettant de diriger et de coordonner les activités d'un groupe de travail. Le leader se distingue du chef qui est simplement la personne possédant le pouvoir formel, caractérisée par sa position hiérarchique dans l'organigramme d'une organisation. Le pouvoir quant à lui, est la capacité que dispose une personne pour influencer le comportement d'autres personnes ou de résister à l'influence des autres.

<sup>12</sup> Enquête orale réalisée avec Antoine Okondza, 58 ans, cultivateur et ancien agent d'ECOFAC le 7 septembre 2018 au village Assaki à 36 kms de Makoua.

animaux, aux oiseaux<sup>13</sup> rares. La sortie de ces animaux est une alerte pour la population face à un danger ou à un mauvais sort qui risque de frapper le village. C'est dire que le notable a un pouvoir sur la société. Le notable dans son rôle de grand juge décidait et parlait peu. Il a ses habitudes alimentaires. En réglant les litiges, le verdict du notable fut bien accueilli par l'instance de l'administration coloniale. Le notable est l'homme de confiance du colon, il est le père de la société, son engagement était bien différent, les divergences n'étaient pas si profondes. Dans son tribunal, en cas de situation tendue ou de rendre un verdict difficile, le notable fait recours à d'autres notables.

Sur son double pouvoir diurne et nocturne, A. F. Massouema (2010, p. 47) renchérit :

[Le notable] sera le plus ancien membre du clan vivant dans le village. Il s'agit toujours d'un homme. Le rôle du chef est de veiller sur la vie du village. Il doit être capable de protéger le village aussi bien des attaques visibles qu'invisibles. Il tient son pouvoir des ancêtres. Il peut leur demander de l'aide quand l'intégrité du village est menacée. Il doit être un homme brave et courageux. Sa parole doit être nette et claire. Il est le juge. Il doit savoir mettre l'intérêt général au-dessus de ses intérêts personnels. Il ne peut en aucun cas être un despote. C'est son exemple d'ardeur au travail que doivent suivre les autres membres du village vivant sous son autorité.

La terre, façonnée à l'image du chef de terre est le centre névralgique du pouvoir. Comme tous les dirigeants, le chef de terre est obsédé par l'envie de bien marquer son territoire pour signifier son nom. Si l'on admet que le pouvoir ne peut se réduire à la domination, à la puissance, ce n'est pas toutefois sans raison qu'on reconnaît le signe, la capacité de décider des affaires publiques, de commander et de posséder un

---

<sup>13</sup> Lorsque l'on tire une réflexion sur l'origine du pouvoir akwa, il nous faut vraiment faire une analyse sur l'arbre et l'oiseau. Généralement, dans les parcelles des chefs traditionnels, il y a souvent un arbre (palmeraie ou un manguier), représentant les habitats des oiseaux qu'on appelle en langue locale « ndeleré ». Est-ce que les chefs traditionnels ne tirent pas leurs pouvoirs de ces oiseaux ? Parce que l'oiseau est symbole de rassemblement, de cohésion, d'unité et donc, synonyme de pouvoir chez l'homme akwa.

savoir-faire qui échappe à l'intelligence commune (H. D. Ntsoumou, 2012, p. 24). Tout pouvoir est consubstantiel des autres dynamiques internes qui lui donnent force et valeur intrinsèque.

Commander revient à admettre de l'ordre, à présenter la paix dans la société afin que prospère le pays dans une atmosphère de sérénité et dans la dignité. Rendre justice c'est vouloir sauvegarder la paix et l'ordre. Ainsi, l'organisation de la justice est calquée sur l'organisation administrative. Chaque chef de terre pouvait cependant faire appel à des juges (chefs) d'autres villages. Les appréciations à l'endroit des (chefs) déferaient selon leur manière de juger, de parler, de discerner les choses. Et le pouvoir est matérialisé par un certain nombre d'attributions.

Dans la société akwa-opa, le pouvoir est lié à la magie et à la justice. Le *kani* qui l'incarne symbolise par sa personne l'autorité morale, judiciaire, spirituelle et judiciaire. Ces fonctions, le chef les assume à l'intérieur d'une terre, elle aussi sacrée, ainsi que l'affirme implicitement J. Ollandet (2013, p. 185).

Du pouvoir du kani, de l'otwere qui est le pouvoir judiciaire et de l'onganga qui couvre le domaine de la magie et du sacré. Le pouvoir qui régit de la vie dans la société traditionnelle prend appui sur le double jeu entre la terre et l'homme d'une part, entre l'autorité du chef de famille et ses relations avec les ancêtres, d'autre part. Ce double jeu tourne autour d'une donnée de base, la terre.

La conception du pouvoir Akwa-Opa est dominée par l'ordre masculin. En effet, la vision androcentrique masculin s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans des discours visant à la légitimer. L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine (J. Ollandet, 1998, p. 15).

Le monde mystique ne s'arrête pas aux seules relations avec les ancêtres, il y a aussi les pratiques magiques, la médecine traditionnelle, la sorcellerie et d'autres formes de vies mystiques. L'initiation à la magie, à la médecine traditionnelle ou à d'autres formes de vie secrète de la société ne se fait pas pour tous les membres de la famille. Dans chaque clan, l'aîné [parfois le plus doué des cadets] qui détient ces pouvoirs, doit choisir un de ses neveux ou de ses frères cadets qu'il

prépare pour lui succéder. Ses restes doivent être hérités comme tous les autres biens ; tout est fait pour éviter leur disparition. Le transfert se fait juste entre celui qui donne et celui qui reçoit. Seuls les initiés maîtrisent ce qui se passe dans ce domaine.

Pour que vous ayez un pouvoir sur une terre, vous devez appartenir à une famille. Par conséquent, la famille élémentaire est celle qui est formée par un groupe de parents composées du père, la mère et les enfants. Par famille élargie, il faut entendre, toutes les personnes de même sang, comme enfants, neveux, frères, sœurs, groupes d'êtres de caractères communs. La famille élargie est formée de plusieurs familles élémentaires ayant les liens de rapprochements directs par le sang ou par les liens éloignés (A. F. Massouema, 2020, p. 29).

Le colon est venu bouleverser les rapports de force que les Akondzi entretenaient avec les villageois. Désormais, la question de la succession au pouvoir, notamment dans la gestion de la terre est finement amoindrie. Dès lors, le colonisateur pouvait nommer un individu sans tenir compte d'un certain nombre d'indicateurs sociologiques qui, étaient au départ, inaliénables. Dorénavant, le choix du chef de village, son pouvoir illimité dépendent de la relation qu'il développera vis-à-vis du colon, c'est-à-dire, si ce dernier couvrait les délits, défendait les causes de l'administration coloniale, il était fait automatiquement homme de confiance. La promotion dont il va bénéficier de l'administrateur colonial ne tiendra plus compte des exigences culturelles endogènes : propriétaire terrien ou pas, descendant de kani ou non, héritier ou non, autochtone ou étranger, il a la bénédiction du Blanc. À Makoua, c'est—dès l'installation des factoreries Tréchet que cette réalité a été rendue manifeste. Plus généralement, c'est sur la noblesse, les nouveaux riches que le colonisateur s'appuya pour rendre opérationnel son projet d'exploitation des ressources de la colonie :

Le nouveau mode de production des Tréchet avait brisé le mythe de la richesse réservée dans la période précoloniale aux kani et aux nobles. Il vint renforcer la nouvelle hiérarchie sociale née au XIX<sup>e</sup> siècle et constituée par les Ngala maîtres du « commerce à longue distance », bakonzi, les bourgeois. L'administration coloniale captura cette classe pour qu'elle lui serve de base de manœuvre. Le capitalisme colonial reconnaissait dans la première émergence d'une classe des riches en mode prestataire

de quoi « périphériser » ce système par rapport au sien. En effet, pour mieux contrôler les populations autochtones, l'administration coloniale avait choisi de faire des *bakonzi* des instruments de sa politique. Elle les nommait « chefs de village », « chefs de terre », « chefs de canton ». Parfois même, pour s'assurer leur docilité, elle hissait certains au-dessus des autres avec le titre ronflant de « chef supérieur », de « chef de tribu » (A. C. Ndinga Mbo, 2007, p. 33).

Dans le territoire akwa-opa, le pouvoir administratif est relayé par les chefs de canton. Celui-ci était à la fois un bras séculier de l'administration et un chef autochtone, parce qu'il avait la maîtrise de la tradition et des populations placées sous son pouvoir par la tradition. Ce n'est pas par hasard si l'administrateur colonial avait résolu de lui faire entièrement confiance. Il avait su dès le départ qu'avec un tel homme, il tirerait le maximum d'avantages et de bénéfices qu'allait procurer l'œuvre coloniale. L'administrateur avait la chance de se faire écouter par le truchement de ces roitelets qu'il avait su placer partout dans les villages pour lui servir de bouche autorisée. Pas étonnant donc qu'un impressionnant nombre d'artisans aient rodé autour d'eux aux fins de tirer avantage sur les miettes que libérait le colonisateur. C'est encore par leur entremise que le paysan doit passer quand il va en justice. Les chefs de cantons sont des alliés dévoués du colonisateur, descendants des chefs traditionnelles qui, par ambition ou couardise, sont les premiers à collaborer avec la puissance coloniale. Généralement, ils ont été à l'école des blancs [cas de Norbert Ependé à Mohali]. Dans les campagnes, le colonisateur a joué la carte des chefs traditionnels pour éviter les conflits et les affrontements avec la population, conflits qui n'auraient pas manqué de surgir s'il avait nommé n'importe qui. Officiellement, le chef de village n'est pas payé. Dans la réalité, ce n'est pas toujours le cas. Les ordres viennent d'en haut, au chef de village de les répercuter (S. N'dongo, 1976, p. 28-29).

Il vaut mieux faire vite. Sinon le chef de canton, qui est toujours pressé, risque de débarquer au village. Inconvenient à ne pas courir, car alors il prend la liste des impôts et cite les premiers noms qui lui tombent sous les yeux, sans tenir compte des situations familiales (S. N'dongo, 1976, p. 29).

Heureusement que la colonisation ne réussit jamais à faire disparaître l'*okani*. Les *kani* continuèrent à « dire le droit », à appliquer la coutume et les sentences en cas de palabres dans les villages ; par contre les *Akonzi* allaient dorénavant siéger dans les nouvelles juridictions coloniales. Les Ngala vécurent donc sous une dualité de pouvoirs à l'époque coloniale, justiciables selon les cas devant la justice traditionnelle du *Kani* ou devant la « justice indigène » du *mokonzi*. Ainsi, dans ce mariage du fait de la colonisation – puisque *okonzi* était toujours choisi dans la famille des *kani* – les deux structures gardaient chacune sa limite (A. C. Ndinga Mbo, 2007, p. 37).

Ce qui a marqué ici dans ce pouvoir juridique est l'évolution historique de ses instances juridiques devenues plus spécialisées que dans le temps passé c'est-à-dire celui des [a ngatsengue : les chefs de terre] (H. D. Ntsoumou, 2012, p. 29).

Le statut quo, l'équilibre des puissances est toujours à l'avantage des chefs de terre mais les rapports de force sont en train de changer en faveur de l'État, surtout avec de vives réformes foncières menées de façon progressive depuis environ une décennie. Le *kani*, aux yeux de son peuple, veut garder une certaine souveraineté, une identité et être en sécurité.

### **3.1. Les insignes du pouvoir**

Dans la société Akwa, tous les hommes, tous les lignages et tous les clans ne sont pas *Kani*. Ils ne possèdent pas le pouvoir au sens strict du terme. En effet, les *Kani* sont en quelque sorte les illuminés sociaux auquel l'on reconnaît les titres par le port des insignes. L'analyse des traditions autochtones mbosi corrobore déjà l'analyse faite par Théophile Obenga en ces termes : ces insignes du pouvoir sont, en gros, les mêmes à l'intérieur de tous les groupes de l'ethnie mbochi Coiffure en peau de singe (*koyi*), mais ne porte pas de nom spécial ; *ipiru*, bracelet au bras gauche (*ebogoyamwa*) ; *pangoyabwe*, sceptre ; *odinde*, costume du *kani* ; *osele*, couteau recourbé ; *apiru*, bracelet aux chevilles ; *pana palais*, une sorte maison du *kani* (Th. Obenga, 1976, p. 41-44) ; *kiriochendé* ; *otsacho*. Le pouvoir étant accompagné des insignes, chacun d'eux joue un rôle dans son exercice. Et du fait des

pouvoirs qu'ils possèdent, les *Kani* sont interdits à consommer certains aliments (fruits sauvages, légumes, plantes, etc.), y compris certaines viandes. Ils contrôlent strictement leur régime alimentaire. La violation de cette observation entraîne de graves conséquences, pour le « transgresseur » et pour le reste de la société. Il va sans dire que ces interdits sont liés à des totems, c'est-à-dire à des forces supranaturelles dont une de leurs raisons culturelles réside dans la protection des individus. Par exemple, les membres de l'*ehundu*, *ekinda* (à la terre) et *Ohembé* sont interdits de consommer la viande de la panthère.

Tout le système judiciaire akwa-opa repose sur l'usage de deux symboles : un petit balai au manche finement tissé entouré d'anneaux en cuivre (*otsasso* ou *mouanzo*) ; une canne métallique ornée de quelques anneaux de fer blanc ou en cuivre (*pango*). Il convient de noter que l'usage de ces deux symboles revient uniquement à certaines catégories d'initiés parmi lesquels, les juges et les diseurs de funérailles. Les mariages, les palabres, les conseils de famille, les cérémonies d'initiation et bien d'autres contentieux et événements (naissance de jumeaux) sont présidés par eux. À l'exception de certaines cérémonies d'initiation qui se déroulent en secret, toutes les autres rencontres (mariage, contentieux, palabres, etc.) se tiennent sous un grand arbre ou sous un hangar (*kanza*) (A. Ongagou-Datchou, 2016, p. 10-11).

La peau de cet animal représente, dans l'imaginaire bantu, le pouvoir ; il est le marqueur du territoire, c'est-à-dire de la terre. La panthère serait l'animal protecteur de ceux qui l'ont adopté comme leur totem clanique. C'est dire que le pouvoir est quelquefois tout ce que les habitants trouvent sur terre. Au lieu de croire aveuglément en un certain homme ou une certaine classe, la population tend à obéir plus librement à une force surnaturelle capable de mettre toutes les opinions d'accord : le totem-territoire. Celui-ci active inconsciemment les leviers d'un vivre-ensemble apaisé à l'intérieur d'un même espace foncier où le pouvoir obéit, lui-même, à un ensemble de normes coutumières. Les Akwa-opa de l'époque précoloniale s'attachaient fortement au totem. C'était leur religion, leur origine du pouvoir, leur logique, leur manière d'appréhender le monde.

## Conclusion

Tout au long de cette étude, nous avons analysé le rapport entre la terre et le pouvoir incarné par une catégorie de personnes appelées notables. Il ressort de cette analyse que les notables ont la parfaite maîtrise des choses de la vie et de l'influence sociale qu'ils dégagent au sein de leurs structures sociales respectives, les villages. Élément du droit et d'identification de l'individu, le village est aussi source de pouvoir chez les Akwa au nord-Congo. Mais, le village et le pouvoir n'ont point de sens s'ils ne fondent leur existence sur la terre. La terre est appréhendée par les Akwa comme un élément d'expression de souveraineté pour ses propriétaires. Nul ne peut être notable s'il n'a pas de terre. C'est l'un des critères essentiels d'éligibilité à la notabilité. Et l'acquisition des terres se fait par le jeu de la succession au patrimoine des ancêtres ou par l'attribution volontaire liée à plusieurs raisons.

## Sources et références bibliographiques

### 1. Les sources

EYOSSO Dominique, E.O du 24 mai 2020 à Makoua.

EKOKO Lambert, pilote de Lina-Congo à la retraite.

OKONDZA Antoine, E.O du 7 septembre 2018 à Assiki (Makoua).

### 2. Bibliographie

BOUBOU Hama et KI-ZERBO Joseph, 1990, « Place de l'histoire dans la société africaine », tiré de *Texas Mill Supply*.

DELAS Jean-Pierre et Milly Bruno, 2005, *Histoire des pensées sociologiques*, 2<sup>e</sup> édition, Armand-Colin.

MASSOUEMA Aristide Fortuné, 2010, *La question successorale et son évolution contemporaine chez les Lumbu du Niari forestier (Congo)*, Mémoire de Maître, Université Marien Ngouabi.

MAZENOT Georges, 1996, *Carnets du haut-Congo (1959-1963)*, Paris, L'Harmattan.

N'DONGO Sally, 1976, « *Coopération* » et néo-colonialisme, Paris V<sup>e</sup>, petite collection Maspero.

NDINGA-MBO Abraham Constant, 2007, *La cuvette congolaise hier et aujourd'hui*, Paris, Harmattan.

- NTSOUMOU Helzi Deyve, 2012, *Pouvoir et société en pays Kukuya (Congo) des origines au XIX<sup>e</sup> siècles*, Mémoire de Maîtrise, année académique 2011-2012, Université Marien Ngouabi.
- OBENGA Théophile, 1976, *La Cuvette congolaise. Hommes et les structures. Contribution à l'histoire traditionnelle de l'Afrique centrale*, Paris, Présence Africaine.
- OKAMBA Emmanuel, 2012, *Ethique du KEBE-KEBE et promotion du leadership chez les Mbochi du Congo. Le réveil d'Odi*, Paris, L'Harmattan.
- OLLANDET Jérôme, 2013, *Le Nord-Congo. Histoire et civilisations*, L'Harmattan-Congo.
- VERDIER Raymond, 1986, « Civilisations paysannes et traditions juridiques », R. Verdier et A. Rochegude (dir.), *Systèmes fonciers à la ville et au village*, Paris, L'Harmattan.
- YEKOKA Jean Félix, 2013, *L'homme et sa terre au pays de Boko-Songho du XVII<sup>e</sup> au début des XXI<sup>e</sup> siècles*, Thèse de doctorat, Université Marien Ngouabi.