



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

58-2 | 2009

Intimités et inimitiés du religieux et du politique en Afrique

Pouvoir et chansons populaires au Congo-Brazzaville

Les funérailles comme lieu de la dénonciation politique

Vincent Dississa



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2059>

DOI : 10.4000/civilisations.2059

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2009

Pagination : 81-95

ISBN : 2-87263-027-9

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Vincent Dississa, « Pouvoir et chansons populaires au Congo-Brazzaville », *Civilisations* [En ligne], 58-2 | 2009, mis en ligne le 30 décembre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2059> ; DOI : 10.4000/civilisations.2059

Pouvoir et chansons populaires au Congo-Brazzaville

Les funérailles comme lieu de la dénonciation politique

Vincent DISSISSA

Résumé : *Cet article porte sur la place qu'occupent aujourd'hui les funérailles, et en particulier les veillées funèbres (matanga) dans la société du Congo-Brazzaville. En s'inscrivant dans la perspective du « politique par le bas », il souligne la particularité de certaines funérailles congolaises, dans un contexte de restriction de liberté et de crises politiques, où elles se transforment en espace de la dénonciation et de la contestation politiques. En effet, lors des funérailles de jeunes gens en particulier, des groupes de jeunes cherchent régulièrement désormais à prendre le contrôle des obsèques pour leur donner un style contestataire, où le pouvoir politique se trouve directement invectivé par le détournement des paroles de chansons populaires à des fins de critique politique. Ainsi, l'article montre comment les funérailles constituent aujourd'hui potentiellement des espaces de subversion des formes de domination politique vécues par la population au quotidien.*

Mots-clés : funérailles, contestation, Congo-Brazzaville, politique par le bas, jeunesse.

Abstract: *This article shows the role that funerals play in Congo-Brazzaville today. Taking a perspective "from below", the text highlights the specificities of some Congolese funerals in a context of limited political freedom, and more general political crisis. Indeed, funerals potentially become here places of political denunciation and contestation. When youngsters die especially, groups of young people regularly try to take over the funerals in order to give them a political style of contestation. They sing popular songs of which they change the lyrics in order to insult and criticize politicians and the political sphere. Finally, the article shows how funerals can become spaces where forms of subversion of the everyday political domination occur.*

Keywords: funerals, contestation, Congo-Brazzaville, politics from below, youth.

Dans le sillage des travaux qui ont pensé « le politique par le bas », nous voulons ici décrire une forme de mobilisation « politique » que l'on observe dans certaines funérailles congolaises. Cette mobilisation, parfois très spontanée, transforme certaines funérailles en véritable espace de la dénonciation ou de la contestation. Les initiateurs, comme tous les participants du reste, sont pourtant des citoyens congolais qui ont souvent connu la dictature des régimes politiques hostiles à la liberté d'expression. Si pendant la période coloniale les funérailles étaient, comme nous le rappelle Grootaers, « la seule institution tolérée par le colonisateur » (1998 : 29). Ensuite, même avec la succession de ses régimes dictatoriaux, la période postcoloniale, n'est pas parvenue à évincer les comportements qui, dans les funérailles congolaises, relèvent d'un positionnement politique.

Ce constat, dont on pourrait penser qu'il s'applique seulement à l'ancien Congo belge, vaut pour les deux Congo, car même les régimes coloniaux – belge et français – éprouvaient déjà des difficultés à gérer les problèmes liés à la proximité géographique entre les deux pays. De nombreux auteurs n'ont pas manqué de s'intéresser aux effets de cette proximité. Balandier déjà, en s'intéressant aux « *Brazzaville noires* » (1955), constate par exemple une « réciprocity d'influences » entre Congo belge et Congo français. Cette dimension se retrouve également théorisée dans sa *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* où il évoque une « circulation » et une « diffusion des objets, des techniques et des modèles socio-culturels » entre les deux Congo (Balandier 1982 : 297). Parmi ces modèles socio-culturels partagés, figurent certains rites comme les *matanga*, les veillées de deuil qui sont aujourd'hui devenues des institutions essentielles des funérailles. Pendant la période coloniale, au-delà des différences entre « paternalisme belge et libéralisme français », Charles Didier Gondola a bien montré comment, au-delà de la rigidité des lois coloniales, de la ségrégation entre blancs et noirs, les cités indigènes étaient des « lieux de résidence et de repos, mais aussi de divertissement et de l'indiscipline » (Gondola 1999 : 90). Et Phyllis Martin a mis en évidence un assouplissement progressif du « code de l'indigénat », qui allait avoir des conséquences sur des activités socio-culturelles comme les *matanga* (Martin 2005 : 106). Cet auteur souligne même une amélioration plus importante dans les rapports entre blancs et noirs à Brazzaville qu'à Léopoldville – ancienne capitale du Congo belge (2005 : 256). C'est donc depuis l'époque coloniale que danses et tamtams régionaux, fêtes et rites – baptême, communion etc. – rythmaient ou canalisait déjà dans les deux colonies ce que Gondola appelle une « spontanéité festive des citoyens africains » (Gondola 1996). Biaya parle, pour évoquer les funérailles congolaises, particulièrement dans l'ex-Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo), de comportements cultivant « la joie folle de vivre [...] puis le refuge contre l'oppression postcoloniale » (Biaya 1994 : 89). Au Congo-Brazzaville, la période caractérisée par ce que Gruénais (1998) a désigné comme une « pseudo-démocratie », par ailleurs interrompue brutalement par un coup d'État qui a ramené au pouvoir un ancien dirigeant du régime monopartiste, aura été vraisemblablement celle où se sont accentués dans les funérailles les comportements traduisant « la joie folle de vivre », mais surtout la transformation de certaines funérailles en lieux du politique.

Pour assumer ce constat, notre contribution propose une description des formes de dénonciation et de revendication politiques telles qu'elles s'expriment à travers les chansons populaires dans les funérailles (voir aussi, sur Kinshasa, Vangu Ngimbi 1997). Les incidents qui ont marqué les funérailles de l'ancien président de l'Assemblée nationale congolaise,

en juillet 2008 dans la ville de Pointe-Noire, donnent une première idée de ce phénomène. Les perturbations visaient alors directement l'actuel Président de la République du Congo-Brazzaville. Le 7 Juillet 2008 en effet, des émeutes ont éclaté lors des obsèques à Pointe-Noire de Jean-Pierre Thystère Tchicaya, ancien président de l'Assemblée nationale congolaise (2002-2007). Le chef de l'État congolais qui avait fait le déplacement de Brazzaville à Pointe-noire a été conspué par des jeunes émeutiers qui avaient du reste obligé le cortège à changer d'itinéraire. Le véhicule conduisant le couple présidentiel avait fini par faire demi-tour. Chantant des « chansons hostiles »¹, ces jeunes n'ont alors pas hésité à affronter l'impressionnant dispositif des forces de l'ordre qui accompagnent le Président de la République. Pour ce dernier, ces émeutes ont été l'œuvre d'« esprits dangereux » qui souhaitaient créer l'irréparable dans cette ville : il a dénoncé une « stratégie politique » de ses adversaires. Dans le même temps, certains opposants se réjouissaient en voyant dans cet événement un désaveu de la politique du Président. Ainsi, dans une déclaration publiée dans les jours qui ont suivi l'événement, un mouvement politique nommé le COK – Collectif des Originaires du Kouilou – reconnaissait explicitement dans l'attitude de ces jeunes une certaine façon de « révéler au grand jour » une crise politique caractérisée par une absence de démocratie². Mais d'une manière plus générale, de tels comportements s'inscrivent dans une dynamique bien plus large de perturbation des funérailles par les jeunes. Il n'est plus rare désormais d'assister à des funérailles pendant lesquelles des groupes de jeunes détournent des chansons populaires. Déformant les paroles originales, ils donnent à ces chansons un contenu neuf qui stigmatise les pratiques politiques des dirigeants ou des élites « en haut du haut » pour reprendre l'expression de Bayart. Dans une ambiance parfois plus festive que mortuaire, ces jeunes dénoncent les crimes et/ou autres délits des dirigeants d'un pays désormais connu pour être souvent le théâtre d'affrontements politico-ethniques.

En dehors des conflits tournant autour de la sorcellerie, ou encore des formes d'émulation sociale entre acteurs ou groupes d'acteurs qui utilisent les funérailles comme lieu de distinction sociale, la particularité des funérailles congolaises comme objet politique tient au fait qu'elles sont un lieu important de dénonciation de certaines actions politiques. En effet, lors de tels événements, il y a régulièrement, d'une part, la circulation de certaines rumeurs qui visent à discréditer le pouvoir en place, et, d'autre part, les critiques ou les dénonciations politiques qui s'expriment à travers des chants funéraires. Le contenu de ces critiques et/ou autres formes de dénonciations est souvent l'œuvre de pleureuses expérimentées et de bandes de jeunes que l'on catégorise localement comme « voyous ». De tels épisodes prennent place de façon privilégiée pendant les *matanga*, un terme qui désignait auparavant les veillées funèbres, mais qui semble avoir subi un glissement de sens et évoque aujourd'hui, en particulier pour ceux privilégiant dans les obsèques la dimension festive, toutes les phases des funérailles.

-
1. Cf. l'article « Obsèques officielles de Jean-Pierre Thystère Tchicaya », publié dans *La semaine africaine*, n° 2806, du 08 Juillet 2008.
 2. Sur le site <<http://www.zenga-mambu.com>>, le collectif des ressortissants du Kouilou, région du Congo où ces obsèques avaient lieu, publiait le 25 Juillet 2008, à la suite de ces événements, une déclaration au titre très évocateur : *Felix qui potuit rerum conocere causas* (Heureux celui qui prétend connaître la causalité des choses). Le COK précisait clairement dans sa déclaration que les incidents ainsi que les manifestations de rue autour de ces obsèques éclairaient « la profondeur abyssale de la crise qui mine la jeunesse » dans leur région et, plus largement, dans le pays tout entier.

Dans les pages qui suivent, après quelques mots d'introduction sur le contexte politique congolais aujourd'hui, on évoquera d'abord dans une première partie le *matanga* comme lieu du politique : c'est d'ailleurs cette dimension de l'institution que nous entendons privilégier dans cette contribution. Ensuite, on pourra plonger le lecteur dans une description empirique des faits observés avant de revenir sur les significations du *matanga* dans la conclusion.

Le contexte politique congolais

Ancienne colonie française, indépendant depuis 1960, le Congo-Brazzaville se caractérise par une histoire politique marquée par de nombreuses crises politiques et sociales. La plupart des expériences démocratiques, depuis l'indépendance, ont été neutralisées par des coups d'état militaires qui amènent au pouvoir des régimes politiques qui recourent à la dictature comme moyen de gouverner. Ces régimes réduisent souvent au silence toute forme d'opposition et instaurent fréquemment la censure dans les rares médias qui existent.

En 1991, l'effervescence politique engendrée par une conférence nationale met fin au régime monopartiste. Institué depuis 1963, le régime monopartiste au Congo a connu quatre chefs d'État dont le Président actuel, Sassou Nguesso, au pouvoir depuis 1997. Le régime démocratique exigé lors de la conférence nationale de 1991 fut adopté à l'issue d'un référendum constitutionnel, le 15 mars 1992. Mais très vite, le régime de Pascal Lissouba, régime qui accumule à son tour tous les excès politiques et sociaux, notamment l'annihilation des libertés primaires, le clientélisme, la corruption, la gabegie, sera renversé par un coup d'État militaire le 5 juin 1997. En dépit de l'abondance de ses ressources minières et de la richesse de sa faune et de sa flore, les « tares de l'ethnicité » dont les acteurs sont porteurs (Ngoïe-Ngalla 1999 : 30) semblent avoir un impact sur le comportement des hommes politiques et fragilisent souvent l'administration étatique. Les antagonismes ethniques et autres conflits d'intérêt au sein de la classe politique accentuent l'instabilité politique et favorisent le délabrement structurel ainsi que le renforcement des inégalités sociales. Les « changements institutionnels sous la forme militaire » (par exemple le coup d'État de Sassou Nguesso) « les crises politiques et les conflits armés » ont depuis la fin des années 1990 profondément remis en question « les acquis démocratiques » et ont contribué à l'avènement « d'une nouvelle forme de gestion de l'État » caractérisée par « le banditisme politique et la légitimation électorale » (Ngodi 2009 : 9). Plus encore, la logique de l'accumulation, telle que Jean-François Bayart (1989) l'expose dans une approche du « politique par le bas », et d'autres excès du pouvoir qui caractérisent le monde politique congolais nourrissent les critiques des opposants et certaines catégories de la population, victimes de l'exclusion et des inégalités.

Face aux menaces du pouvoir et à l'absence de véritables débats, les opposants s'expriment à travers des « modes populaires de revendication politique » (Bayart 1989). La situation politique souvent décriée par les opposants illustre alors une caractéristique fondamentale de l'État en Afrique selon Bayart, à savoir la captation de la rente au profit des gestionnaires (Bayart 1989 : 119). Dans ces circonstances, la participation au pouvoir devient un enjeu essentiellement parce qu'il donne « une emprise sur l'économie » et détermine dans la foulée, le statut social, le pouvoir économique et matériel du participant. Les hommes politiques au pouvoir acquièrent alors « la capacité de s'enrichir et de dominer le champ social » (Bayart 1989 : 119). Or, les avantages liés à la détention d'une position publique au Congo sont si ostensiblement exprimés qu'ils suscitent visiblement la colère et le mécontentement des

dirigés et autres exclus du système. Ainsi, les excès liés à la position politique conduisent la plupart de temps les dirigeants congolais à verser dans la corruption, le clientélisme, le népotisme, la gabegie, la tyrannie et autres défauts dans l'exercice du pouvoir.

Le *matanga* comme lieu de « pratiques politiques populaires »

En langues nationales congolaises³, la veillée mortuaire se dit « *matanga* ». Bien qu'il existe d'autres mots pour désigner cette réalité, notamment le terme de « *mafua* », le mot « *matanga* » reste le plus usité dans le langage courant ; même les journalistes des journaux radio-télévisés ou les présentateurs des émissions en langues nationales l'utilisent pour désigner les funérailles. Toutefois, il est important de souligner que l'usage de ce mot avec rigueur désigne plutôt une seule phase du processus funéraire : celle qui marque la fin du deuil. C'est d'ailleurs ce que confirment Mouanda-Mbambi (1991) ou Moukoko (1992) qui ont tenté de définir cette notion. La phase du processus funéraire que l'on désigne par « *matanga* » est avant tout une cérémonie caractérisée par une ambiance de fête. Cependant, nos observations nous ont permis de constater qu'aujourd'hui cette ambiance de fête semble gagner d'autres phases du processus funéraire en milieu urbain. Aujourd'hui, en rapport avec les contextes socio-politiques postcoloniaux, on peut aussi s'interroger sur la tolérance des pouvoirs politiques face à certains comportements qui débordent parfois le cadre des funérailles. Et certains ont également vu dans ces débordements une remise en cause du « rôle prépondérant » des *matanga* « dans la solidification du réseau social » (De Boeck 1998 : 163). Aujourd'hui, au nom du *matanga*, certains acteurs ne portent pas exclusivement atteinte à l'ordre public ou à ceux qui incarnent les institutions formelles, mais aussi aux simples citoyens.

Cependant, certains auteurs qui se sont intéressés à l'ambiance actuelle qui prévaut dans les funérailles congolaises en milieu urbain ont fait le rapprochement entre le lieu du deuil et les bars. Grootaers (1998) par exemple constate que l'ambiance est un élément commun à ces deux espaces. Il n'est donc pas étonnant qu'au Congo-Brazzaville, on observe qu'aujourd'hui dans les « *matanga* » les acteurs semblent de plus en plus privilégier la dimension du loisir. Et il n'est d'ailleurs pas rare que des cérémonies de levée de deuil soient explicitement organisées dans des bars (Tonda 2000). C'est surtout le divertissement qui est recherché au détriment de la rigueur des rites de la mort. D'où cette rupture des frontières entre les bars et les funérailles version *matanga*, où prédominent actuellement, non seulement l'ambiance de fête, mais aussi l'expression des « pratiques politiques populaires ». Jadis, de telles pratiques étaient du reste déjà observées dans ces bars informels appelés *nganda*. Rémy Bazenguissa-Nganga (1997) par exemple, décrit comment les Congolais, privés de liberté d'expression dans les périodes de dictature post-coloniale, « façonnaient l'opinion publique » dans ces espèces de « bars illégaux » où ils commentaient aussi les événements politiques. La transposition de certains comportements politiques d'un espace vers un autre marque alors la rupture des frontières entre les bars ou *nganda* et les *matanga*. Aujourd'hui, cette réalité suggère une question essentielle sur la possible relation au Congo-Brazzaville entre absence de démocratie et utilisation des espaces de la mort comme lieu du politique.

3. La population du Congo constituée de plus ou moins 2.800.000 habitants parle de nombreuses langues (52 environ), dont deux sont reconnues comme langues nationales, le munukutuba ou kikongo et le lingala, alors que la langue officielle reste le français.

Considérer les *matanga* comme lieu du politique constitue ici une hypothèse qui articule un contexte de restriction de certaines libertés et un point de vue sur les funérailles selon lequel celles-ci constituent un espace marginal qui échappe au contrôle formel des régimes politiques. Cette hypothèse s'inscrit parfaitement dans une approche qui consiste à ne pas céder à la tentation de vouloir expliquer par exemple la tolérance des politiques à l'égard des funérailles comme une expression du respect pour les morts. Ce raccourci nous exposerait au risque de souscrire aux thèses implicitement évolutionnistes de Louis-Vincent Thomas sur les funérailles en Afrique⁴. Il les a d'ailleurs, très souvent, considérées comme le parangon du respect pour les morts par comparaison aux funérailles occidentales. Une approche qui pourrait conduire à considérer certains comportements d'opposition politique, simplement comme des rituels d'inversion. Or, les conditions de leur émergence invitent à dépasser une explication aussi réductrice. En effet, une telle interprétation semble ne pas prendre en compte le contexte politique des périodes où se déploie un usage détourné de certaines chansons populaires qui revêtent dès lors une signification politique ; dénonçant les abus ou les manquements d'un régime politique et de ceux qui l'incarnent. Les pratiques auxquelles nous faisons référence dans cette contribution, notamment les conflits, les contestations ou les dénonciations exprimées à travers les chansons populaires, ne sont aucunement le fait de rituels d'inversion. Dès lors, notre contribution consiste davantage en une description de certains comportements qui particularisent les funérailles congolaises en milieu urbain, et ce en rapport avec les contextes politiques d'un pays en pleine mutation. Ce qui permet donc de dépasser les approches qui réduisent les funérailles africaines aux simples rituels où l'idée du respect pour les morts essentialiserait les comportements des participants.

Pour soutenir notre argumentation, nous nous inspirerons plutôt de ceux qui ont décrit dans les dernières décennies les formes de mobilisations que déclenche la mort dans les villes africaines. C'est davantage dans ce type de travaux que se trouvent condensées des perspectives suggestives pour penser les rapports de pouvoir, de dépendance, mais aussi d'interdépendance que donnent à voir les funérailles africaines contemporaines (voir notamment Vidal 1986 ; Gilbert 1988 ; Grootaers 1998 ; De Witte 2001 ; Droz et Maupeu 2003 ; Gruénais 2003 ; Noret 2004, 2005). À cet égard, la littérature récente sur les funérailles en Afrique centrale s'est tout particulièrement focalisée sur les transformations des rapports entre générations et entre les genres dans les grandes villes de la région (notamment Vangu Ngimbi 1997 ; Tonda 2000 ; Dississa 2003 ; De Boeck 2009).

C'est donc à partir des *matanga* comme rituel de la mort, en particulier dans les grandes villes congolaises où il se caractérise de plus de plus comme lieu de la contestation et de la dénonciation, que nous allons construire ici cette perspective socio-anthropologique. Pour donner la priorité aux matériaux empiriques, les deux cas ethnographiques qui vont suivre

4. Pour être explicite, on peut évoquer cette comparaison, visiblement récurrente chez l'auteur, entre les réalités funéraires africaines et occidentales. Celle-ci consacre une perspective qui conclut sur un « appauvrissement » des rituels funéraires dans les sociétés occidentales. Dans son ouvrage intitulé *Rites de morts, pour la paix des vivants* (1985), Louis-Vincent Thomas évoque par exemple une « désocialisation de la mort » en Occident. Pour lui, celle-ci serait une conséquence de l'accélération des politiques économiques de la société de production et du profit qui caractérisent les sociétés occidentales contemporaines. Il dénonce la « privatisation » des obsèques en Occident ; alors que dans les sociétés africaines, sous-entendu moins-développées, voire « archaïques » selon sa propre terminologie, la tendance est plutôt à la « communautarisation » des funérailles (1985 : 65). Louis-Vincent Thomas va donc s'inscrire ici dans un registre qui plaide pour une « redécouverte de la mort ».

donnent une image plus concrète des funérailles congolaises comme lieu de la contestation ou comme « arène politique ».

Les funérailles d'un yankee

Il était 13 heures, un samedi du mois d'avril 2006, et dans une heure le corps d'un jeune homme d'une trentaine d'années devait quitter le domicile familial pour l'Église où une messe était prévue avant son inhumation au cimetière de Mont Kamba dans la ville de Pointe-Noire. Ce jeune homme dont les causes de la mort restaient encore inconnues avait été trouvé agonisant dans une rue de la ville de Pointe-Noire. Transportée à l'Hôpital Adolphe Cissé, la victime qui portait sur son corps des blessures par balles aurait succombé suite à une hémorragie. Seulement, le jour de l'inhumation, le programme établi par la famille aura bien des difficultés à être respecté, car le jeune homme défunt était un « yankee », c'est-à-dire un jeune perçu comme un voyou, et ses amis avaient décidé de s'approprier cette cérémonie d'inhumation à leur façon.

Les parents, qui avaient pourtant prévu une messe avant l'inhumation de leur défunt fils, devraient en fait affronter la colère des yankees. Contre toute attente, et juste avant le départ pour l'Église, un groupe de jeunes que les parents croyaient suffisamment affectés par la mort pour ne pas perturber les funérailles de leur ami s'empare brusquement du cercueil. Un des instigateurs lance solennellement aux parents du défunt qui tentent en vain de les dissuader que :

Ecoutez-moi et que cela soit clair pour tout le monde : notre ami ne partait plus à l'Église, c'était fini cette affaire et ceci bien avant sa mort [...]. Cette histoire d'aller à l'Église vous regarde, de toute façon ce n'est pas là-bas qu'on saura la vérité sur sa mort. Parce que la vérité est entre les mains de la police et des autorités de la ville [...]. S'il y a des gens qui veulent aller à l'Église ils n'ont qu'à partir après l'enterrement...

Ces paroles prononcées sur un ton menaçant, finirent par dissuader les membres de la parentèle du défunt qui se résolurent donc, à l'unanimité, à laisser faire cette jeunesse dont la mauvaise réputation est bien connue dans la ville. Une fois débarrassés de la parentèle du défunt, les jeunes entamèrent une procession avec le cercueil en chantant en lingala : « *Mbula oyo bo ko boma bo ko lemba* ». Ce refrain est répété dans une ambiance tout à fait particulière car certains jeunes sont bien sous l'effet de l'alcool et/ou de la drogue, dont la plupart des yankees sont du reste de grands consommateurs. Le refrain peut se traduire en français par : « Cette année vous tuerez autant que vous voudrez, ... et vous finirez par vous lasser ». En effet, la tension dans ces funérailles était liée au fait qu'il y avait deux versions contradictoires autour de la mort de ce jeune homme. D'aucuns, particulièrement les amis du défunt, accusaient la police d'être à l'origine de ce meurtre. Selon eux, les autorités de la ville étaient en train de couvrir une fois de plus un meurtre commis par certains de leurs protégés, et en particulier les membres des forces de l'ordre, qui n'ont jamais caché leur antipathie envers la jeunesse et particulièrement les « yankees ». L'autre version au contraire, soutenue par ailleurs par les autorités de la ville, disait plutôt qu'il s'agissait d'un règlement de compte entre bandes rivales.

Après avoir parcouru quelques ruelles en exhibant le cercueil de leur condisciple, les jeunes décidèrent d'interrompre leur procession car le véhicule funèbre (corbillard) qui devait transporter le cadavre au cimetière était déjà présent. Ils déposèrent directement le cercueil dans le corbillard et embarquèrent dans les bus et taxis qu'ils avaient eux-mêmes

loués pour la circonstance. Une fois à l'intérieur des véhicules qui avaient par ailleurs formé un long cortège, certains jeunes, filles comme garçons, les fesses parfois colorées en vert, jaune, rouge, couleurs du drapeau congolais, baissaient leurs culottes pour exposer les fesses à travers les portières. Des nombreux chants de défi complétaient l'ambiance irrévérencieuse qu'imposait cette jeunesse bien excitée par l'alcool et la drogue. Un chant populaire avait par ailleurs retenu notre attention puisque la transformation du sens de certains mots ainsi que le remplacement du nom d'un saint par celui d'un homme politique visaient le chef de l'État. Les *yankees* s'en prenaient au président congolais l'accusant d'être à l'origine des maux qui les « exterminent ». Alors que dans la version originale de ce chant chrétien, les religieux congolais expriment leur attachement au Christ, les « yankees » avaient ici substitué au nom du Christ celui de Sassou, et au verbe sauver, le verbe exterminer. Ils reprenaient alors un refrain provocateur qui disait en lari (langue parlée dans le sud du Congo) : « *Nani !... Nani !... Nani lenda kutu fukissa... Ô Sassou kaka lenda kutu fukissa... Eh beto bala mu yahula tuene é yaya... Nani lenda kutu fukissa !* ». Ce refrain peut se traduire en français par : « Qui pourra nous exterminer ! ... Ô seul Sassou pourra nous exterminer... nous les enfants sommes déjà entrain de crier de douleur ! »

Au-delà du comportement provocateur des jeunes, cette situation illustre aussi les rapports de force entre plusieurs catégories d'acteurs autour de la mort. Tout d'abord, il faut peut-être signaler que dans certaines circonstances, des groupes de jeunes sont parfois manipulés ou incités par d'autres hommes politiques qui profitent de l'ambiance des *matanga* pour s'en prendre à leurs adversaires. Ensuite, il faut aussi souligner que les rapports de forces entre les jeunes et les parents du défunt s'inscrivent également dans le contexte des conflits de génération et celui des tensions entre aînés et cadets. Ici, dans le contexte des funérailles congolaises en milieu urbain, les parents du défunt ne pouvaient que se soumettre parce que conscients de la réputation que la jeunesse congolaise s'est forgée dans les funérailles. Cette réputation concerne en particulier deux catégories de jeunes, les « voyous » et les « yankees », qui agressent régulièrement, voire assassinent des personnes âgées soupçonnées de sorcellerie à l'occasion de funérailles (Dississa 2003). Dans le cas qui nous intéresse ici, on peut interpréter le comportement des membres de la parentèle comme une posture de repli destinée à se mettre à l'abri de la violence des « yankees », surexcités et déterminés à faire entendre leur opposition aux pratiques des forces de l'ordre et des autorités de la ville. L'opposition radicale des membres de la parentèle à cette procession les aurait exposés à des accusations de complicité avec les forces de l'ordre et/ou les autorités politiques. En s'opposant aux jeunes en colère, les membres de la parentèle risquaient bien d'être agressés, et en pareille circonstance, rares sont les personnes qui interviennent pour prendre la défense des victimes et ce surtout dans une situation où les vrais responsables de la mort restaient inconnus, et où de nombreuses personnes semblaient peu à peu épouser la thèse d'une bavure policière. Les autorités de la ville ainsi que les forces de l'ordre de leur côté ont vraisemblablement laissé faire les « yankees » dès lors qu'ils n'étaient pas encore en mesure d'établir la vérité sur les circonstances de ce décès. La qualité et l'efficacité de leurs services étaient ici en outre radicalement remises en cause. Les forces de l'ordre cherchaient ainsi à éviter l'affrontement avec une catégorie de jeunes dont ils savent que certains possèdent des armes de guerre, et sont bien capables d'en faire usage dans un contexte de funérailles, où se trouveraient par ailleurs impliquées des nombreuses personnes innocentes et vulnérables.

En fait, de manière plus générale, cette jeunesse dont certains membres ont longtemps côtoyé la violence lors des guerres civiles parce qu'ils ont parfois servi comme miliciens, constitue aujourd'hui une préoccupation pour les pouvoirs publics au Congo. Gruénais (2003) a su décrire de façon remarquable d'ailleurs les enjeux politiques qu'a fait naître l'existence de cette jeunesse militarisée, en opérant une formidable entrée par les funérailles d'un « héros » aux statuts multiples, dont celui de « chef de guerre » (Gruénais 2003 : 103). L'auteur montre ainsi comment cette jeunesse apparaît aujourd'hui comme une épine dans le pied du gouvernement congolais.

Il est évident que le comportement provocateur des jeunes s'inscrit dans une logique de contestation et de revendication. Les jeunes s'opposent autant à leurs aînés qu'aux dirigeants du pays. Ils s'en prennent aux aînés, mais surtout aux hommes politiques qui les payent parfois en « monnaie de singe », dans la mesure où pour certains d'entre eux, ex-guerriers de surcroît, après de bons et loyaux services dans les milices privées, le chômage semble être la seule récompense qui leur a été réservée au lendemain de la victoire des uns et de la défaite des autres. Cette jeunesse, qui représente donc pour les hommes politiques un potentiel énorme d'énergie, devient aussi, et trop facilement d'ailleurs, « une charge explosive, à force de frustrations » (Lauras-Locoh 1992 : 78). On ne peut donc pas s'étonner qu'aujourd'hui encore, des groupes de jeunes puissent guetter la moindre occasion pour s'afficher aux premiers rangs des manifestants et de la protestation politique « par le bas ».

Le monde politique congolais à l'épreuve des *matanga*

La deuxième illustration de l'articulation entre *matanga* et protestation politique que nous voudrions introduire porte sur la critique populaire de retournements d'alliances. En 1992, Pascal Lissouba, qui vient d'être élu président de la République du Congo, se brouille avec son allié Sassou Nguesso, le président sortant. Ce dernier, mécontent de n'avoir pas obtenu les postes ministériels souhaités, fait alliance avec son adversaire et ennemi d'hier, par ailleurs second au deuxième tour de l'élection présidentielle après Pascal Lissouba : Bernard Kolelas. Un exemple parmi beaucoup d'autres du phénomène dont il sera question dans les pages à venir : cet événement est rappelé par les paroles d'une chanson funéraire populaire, pourtant souvent entonnée pour honorer la mémoire des disparus, mais dont les paroles ont alors été transformées pour stigmatiser ce retournement d'alliances. Le nom de Kolelas fut inséré dans le refrain pour dénoncer l'attitude des hommes politiques congolais que d'aucuns accusaient déjà à l'époque d'être des « vrais assoiffés du pouvoir ». Ces hommes politiques n'avaient en effet pas hésité à conclure une alliance qui apparaissait par ailleurs, selon les précisions d'un auteur congolais, comme « une alliance contre nature » (Ndaki 1997 : 113). En effet, le mouvement congolais pour la démocratie et le développement intégral (MCDDI) de Bernard Kolelas était un parti d'obédience libérale alors que le Parti congolais du travail (PCT) de Sassou Nguesso était une formation politique s'appuyant sur une idéologie d'inspiration marxiste. Dans les années qui ont suivi 1992, même dans le fief de Bernard Kolelas, notamment le quartier populaire de Bacongo à Brazzaville, les jeunes entonnaient allégrement dans les veillées mortuaires, particulièrement lors des enterrements, la chanson qui stigmatisait le comportement du leader charismatique de cette zone urbaine pourtant acquise à sa cause. Une attitude qui ne pouvait que susciter des interrogations sur cette tolérance à l'égard de la jeunesse des quartiers sud de Brazzaville, dans la mesure où à cette même époque, Bernard Kolelas disposait déjà d'une milice privée qui avait par ailleurs

la réputation de réprimer violemment toute action en défaveur de celui que ses partisans avaient par chauvinisme surnommé : « Moïse », en référence à ce personnage biblique venu pour sauver son peuple de la servitude que lui imposait le régime des pharaons.

La chanson entonnée dans la langue maternelle même de Kolelas, le lari – l'une des langues du sud du Congo -, disait dans le refrain : « *Kolelas solélé munturia ... Yandi béne munturia wéna* ». Ce qui veut dire : « Kolelas a choisi pour allié une sangsue... alors par conséquent lui-même en est aussi une [sangsue] ». L'usage de la sangsue dans le contexte politique congolais de cette époque était considéré comme une insulte envers la personne que l'on comparait à cet animal. Et Kolelas fut d'ailleurs le premier homme politique à traiter ainsi ses adversaires, en l'occurrence celui avec qui il venait de faire alliance. Traiter les hommes politiques de sangsues est, pour de nombreux Congolais, une façon d'accuser leurs gouvernants d'être à l'origine du désastre économique et social dont le peuple est la principale victime.

À cette époque dite de la « *transition démocratique* », les critiques fusent à l'égard des gouvernants de l'ère monopartiste : les leaders de l'opposition les accusaient d'être de véritables prédateurs. Les gouvernants du régime monopartiste étaient alors constamment attaqués pour s'être enrichis aux dépens du peuple congolais. Déjà, à la Conférence Nationale souveraine de 1991, les hommes politiques qui avaient participé au pouvoir avec Sassou Nguesso étaient comparés aux sangsues. Bernard Kolelas, à l'époque figure emblématique de l'opposition, ainsi que ses alliés, reprochaient au camp de Sassou Nguesso sa mauvaise gestion du pays et surtout le pillage des deniers publics ; et en particulier des recettes de l'exploitation du pétrole qui est la principale source de devises du Congo. Les critiques les plus fortes sur la gestion du pouvoir par le président Sassou Nguesso utilisaient même une expression fortement ethniciste. On parlait de la « mbochisation du pétrole » en référence aux origines ethniques du président Sassou Nguesso et de son entourage. En effet, le président Sassou est d'origine ethnique mbochi et nombreux parmi ses collaborateurs étaient alors de la même ethnie. Leurs détracteurs de l'époque considéraient que le régime du président Sassou Nguesso ainsi que ses collaborateurs s'étaient accrochés au pouvoir pour piller le pays jusqu'à la dernière goutte de pétrole. Plus encore, ils auraient versé le sang de nombreux compatriotes victimes de l'intolérance d'un régime par ailleurs accusé d'être dictatorial. En tout cas, le moins que l'on puisse dire du contexte politique qui avait précédé de quelques mois seulement la conclusion d'une alliance entre Kolelas et Sassou Nguesso, c'est qu'une grande partie de la classe politique congolaise, particulièrement Bernard Kolelas et ses alliés, n'était pas tendre dans ses critiques face au régime du président Sassou. On comprend mieux dès lors comment, dans les funérailles, le refrain désignant Bernard Kolelas comme une sangsue a pu émerger, notamment dans les quartiers sud de Brazzaville où ce dernier et sa milice privée exerçaient pourtant une influence considérable sur les populations. Ce refrain a ensuite gagné d'autres villes du pays, comme Pointe-Noire, et était repris après 1992 dans de nombreuses veillées mortuaires, ainsi que lors des cérémonies d'inhumation.

En 1994, toujours sous le régime du Président Pascal Lissouba, le contexte politique fut aussi marqué entre autres par la propagation de rumeurs qui évoquaient le détournement de fonds publics auquel se seraient livrés des personnages influents de l'administration du pays, notamment les ministres et les hauts fonctionnaires. C'est alors que les paroles d'une chanson populaire, à l'origine destinée à l'animation dans les funérailles, vont être transformées en propos contre le pouvoir de Lissouba. Un refrain particulièrement pamphlétaire va du reste se

propager de ville en ville. Celui-ci stigmatise alors directement une ethnie que les opposants au pouvoir de Pascal Lissouba considéraient comme responsable de la gabegie financière et autres abus du pouvoir. En effet, tandis que dans la version originale de la chanson les pleureuses expérimentées pouvaient par exemple s'en prendre aux lignages soupçonnés de sorcellerie, dans la version transformée, c'est à une ethnie que s'en prenaient les auteurs du refrain pamphlétaire. Précisons qu'il était aussi vrai que, dans la version originale de la chanson, les pleureuses expérimentées pouvaient associer au refrain le nom d'une ethnie ou d'un clan qu'elles considéraient comme auteurs de pratiques sorcellaires. L'ethnie ou le clan attaqué était alors présenté comme un groupe social dangereux qu'il fallait surtout ne jamais fréquenter. Dans le refrain, les pleureuses considéraient même qu'une alliance avec un tel groupe serait un sacrilège ou une « *incapacité sociale à opérer le bon choix* ». C'est précisément ce refrain que certains Congolais avaient alors transformé, en y ajoutant certains propos, afin de mieux critiquer l'ethnie majoritaire des régions connues localement comme du « *nibolek* »⁵. En effet, selon certaines rumeurs, l'ethnie bembé – majoritaire au sein de ces régions du *nibolek* – occupait pendant la présidence de Lissouba la plupart des postes stratégiques dans les institutions gouvernementales ou étatiques. Les Congolais, dont les représentations sur le pouvoir puisent le plus souvent dans un répertoire idéologique ramenant tout à l'ethnie, ont très vite concentré leurs critiques sur les Bémbé. Ceux-ci furent accusés entre autres d'avoir pris en otage le chef de l'État congolais, Pascal Lissouba, issu d'une des ethnies minoritaires au sein du *nibolek*. À l'époque, les ressortissants bembé subissaient la plupart des critiques portant sur l'action gouvernementale ou politique du pouvoir de Lissouba. Ils étaient constamment accusés d'être à l'origine des crises politiques et économiques que traversait le pays. Cependant, le Président de la république n'étant pas lui-même bembé, au-delà de ces dénonciations sur les ressortissants *bémbé*, il fallait aussi voir là une critique qui visait directement ses choix personnels. Notamment ses capacités à faire les bons choix, mais aussi à diriger le pays avec efficacité dans les actions politiques souvent annoncées. Ainsi, dans une ambiance propre aux *matanga*, un refrain pamphlétaire transformé aux dépens de l'ethnie bémbé donnait alors en langue nationale (kikongo) les paroles suivantes : « *Mamé eh yuwé eh ! Si ngué kuéla mubémbé ...ngué kélé Azuakaté* ». Ce qui veut dire en français, « Maman, prête l'oreille et écoute ! Si tu épouses un Bémbé alors tu es plus qu'un incapable ». Formulé ainsi, le refrain rejette farouchement le groupe ethnique bémbé et met en garde contre celui-ci ; critiqué et désormais présenté comme condensant à lui seul plusieurs défauts, notamment ceux qui auraient conduit aux nombreuses crises politiques et sociales dans le pays. Les Bémbé se seraient emparés de tous les postes-clés de la haute administration et auraient entraîné le pays dans un désastre. La guerre civile de 1993 et le bombardement des quartiers sud de Brazzaville étaient à l'époque constamment évoqués comme preuves des incohérences dans les actions politiques du Président de la République.

La chanson populaire qui aboutissait à ce refrain était abondamment entonnée dans les funérailles à un moment où le régime de Pascal Lissouba tentait de sortir d'une crise politique aux conséquences majeures marquée par : (a) la démission de son premier gouvernement, évincé par une motion de censure (en 1992) ; (b) la dissolution du parlement et la guerre civile de 1993. Cette chanson va connaître un relatif succès puisqu'elle est à l'époque

5. Propos contenus dans la déclaration du Collectif des originaires du Kouilou publiée le 25 Juillet 2008 sur le site <www.Zenga-mambu.com>

ostensiblement reprise dans les funérailles alors que dans la même période les journalistes proches de l'opposition n'ont cessé de dénoncer la censure dans les médias d'État.

Il est évident que les instigateurs, ou les auteurs de cette forme d'opposition au pouvoir, inscrivent par ailleurs leurs actions dans une logique de contre-pouvoir. Sans vouloir ici pousser trop loin notre analyse, cette forme d'opposition participe incontestablement à la transformation de l'espace des funérailles en une véritable arène politique. En fait, comme le souligne Bayart (1989) dans son analyse du politique en Afrique, le « murmure » de telles pratiques sociales vise à produire un impact sur l'action politique des institutions ou l'idéologie au pouvoir. D'ailleurs, à propos des interactions entre les « en haut du haut » et les « en bas du bas », et dans un contexte presque similaire - marqué par les « embargos de la censure » -, Bayart précise que ces murmures ainsi que les pratiques sociales des acteurs « déjouent avec insolence les embargos de la censure et abrogent de leur humour impitoyable les visées totalisatrices du pouvoir et de sa problématique légitime : nulle posture officielle qui ne soit aussitôt décryptée dans les quartiers, nul slogan qui ne soit immédiatement transformé de façon assassine, nul discours qui ne soit corrodé par la chimie de la dérision, nulle séance d'animation qui ne soit secouée de fous rires » (Bayart 1989 : 308). Ainsi, dans le cadre des funérailles congolaises, du moins telles qu'elles se donnent parfois à observer en milieu urbain, on peut même formuler l'hypothèse que les acteurs profitent d'un espace qui échappe au contrôle du pouvoir pour stigmatiser, critiquer ou dénoncer les pratiques ou les actions politiques des « en haut du haut ». C'est dans ce contexte que notre analyse suggère une autre hypothèse non moins négligeable, qui pose les funérailles congolaises comme un espace de la réinvention du politique. Comme pour enrichir notre propos, on peut dans la foulée pousser plus loin cette interprétation des logiques du rituel de la mort en milieu urbain congolais. Nos observations montrent en effet qu'il est aujourd'hui possible d'envisager une réflexion qui tente d'établir la relation entre d'une part ce contexte politique successivement marqué par la présence des régimes hostiles à la liberté d'expression, et d'autre part cette dynamique sociale qui se joue systématiquement du contrôle des institutions officielles et de leurs gestionnaires. Une dynamique sociale parfois au service de certains acteurs qui, bien inspirés et suffisamment informés sur les pratiques des « en haut du haut », s'approprient certains espaces comme celui des funérailles pour en faire des « espaces de liberté » ou des lieux du « politique ». Or, l'intérêt de cette dimension est indéniable car elle enrichit davantage une nouvelle approche des funérailles africaines comme rituel politique dans le contexte de la modernité congolaise.

Conclusion

Autant cette contribution soutient la nécessité d'une nouvelle approche des funérailles africaines, autant elle soulève des questions qui visent à enrichir le débat sur les formes d'opposition politique en Afrique contemporaine. Les funérailles comme espace des rapports de pouvoir ne restent-elles pas tout aussi ouvertes aux pratiques que Bayart (1989) considère comme façonnant, détournant, érodant les institutions et les idéologies fabriquées par les « en haut du haut » ? Comme nous venons de le voir, il n'a finalement pas été question ici de rites limités à une simple pratique répétitive et codifiée. Notre contribution est bien davantage une description où la mise en lien entre politique et rituel funéraire a permis de saisir comment, même dans la société postcoloniale, le politique souvent évacué des scènes institutionnellement constituées pour abriter les débats contradictoires, continue d'émerger

et de s'affirmer dans des espaces apparemment non-appropriés. S'agit-il uniquement d'une incapacité de l'État postcolonial à sortir d'un système qui rappelle souvent un passé colonial ? Il serait peut être intéressant que l'on s'interroge attentivement sur les relations entre les comportements subversifs de la jeunesse dans les funérailles et les insuffisances de la démocratie congolaise. Car quel sens attribuer aux récents événements du 7 Juillet 2008 dans la ville de Pointe-Noire, lorsqu'aux funérailles de l'ancien président de l'Assemblée, l'actuel président de la République a été conspué et son « cortège contraint de faire demi-tour »⁶ ; et que plus tard, un mouvement politique dénommé COK reconnaîtra dans les incidents évoqués une réponse aux « irrégularités » dans les élections, au « chômage des jeunes », à la « fracture sociale » et à « l'arrogance » des responsables politiques locaux⁷.

Quant à la situation de ces jeunes qui semblent être à chaque fois au centre de la contestation, une question s'impose : celle de savoir quel type de relations le pouvoir politique entretient-il avec cette jeunesse ? Gamandzori qui s'était intéressé aux rapports entre la jeunesse congolaise et l'État, parle entre autres d'un « rapport de soumission/révolte » (Gamandzori 1992 : 324). Ce qui suggère donc d'autres interrogations dont celle de l'impact d'une telle relation sur cette dynamique impliquant politiques et jeunes dans les *matanga*, dynamique qui semble subvertir les formes de domination et d'oppression politique vécues par les Congolais au quotidien.

Références citées

BALANDIER, Georges,

1955. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris : PUF.

1982 [1955]. *Sociologie actuelle d'Afrique noire*. Paris : PUF.

BAYART, Jean-François, 1989. *L'État en Afrique, la politique du ventre*. Paris : Fayard.

BAZENGUISSA-NGANGA, Rémy, 1997. *Les voies du politique au Congo, Essai de sociologie historique*. Paris : Karthala.

BIAYA, T.K., 1994. « Mundele, Ndumba et Ambiance. Le vrai « bal blanc et noir (e) », *Cahiers africains*, 9,10,11, édité par G. De Villers, Belgique/Zaïre. *Une Histoire en quête d'avenir*, Actes des rencontres de Bruxelles (ULB, 7-8-9 Octobre 1993) », p. 85-100.

DE BOECK, Filip,

1998. « Au-delà du tombeau : histoire, mémoire et mort dans le Congo/Zaïre postcolonial », *Mort et maladie au Zaïre, Cahiers africains*, 31-32, in J.-L. Grootaers, p. 129-172.

2009. « Death Matters : Intimacy, Violence and the Production of Social Knowledge by Urban Youth in the Democratic Republic of Congo ». In *Can There be Life Without Others ?* ed. António Pinto Ribeiro. Manchester : Carcanet Press

DE WITTE, Marleen. 2001. *Long Live the Dead ! Changing Funeral Celebrations in Asante (Ghana)*. Amsterdam : Aksant Academic Publishers.

6. Cf : *La Semaine africaine* du 08 Juillet 2008, p. 10.

7. Propos contenus dans la déclaration du Collectif des originaires du Kouilou publié le 25 Juillet 2008 sur le site <www.Zenga-mambu.com>

- DISSISSA, Vincent, 2003. « Violence et funérailles au Congo-Brazzaville », *Bulletin de l'APAD*, 25, p. 89-97.
- DROZ, Yvan et Hervé MAUPEU, 2003. *Les figures de la mort à Nairobi. Une capitale sans cimetières*. IUED-IFRA-CREPAO. Paris : L'Harmattan.
- GAMANDZORI, Joseph, 1992. « La jeunesse congolaise et l'État », in Hélène d'Almeida, Catherine Coquery-Vidrovich et al. (éds.), *Les jeunes en Afrique : la politique et la ville*, tome 2, p. 320-326. Paris : L'Harmattan.
- GILBERT, Michelle, 1988. « The Sudden Death of a Millionaire : Conversion and Consensus in a Ghanaian Kingdom » *Africa*, 58 (3), p. 291-314.
- GONDOLA, Charles, D.,
 1996. *Villes miroirs. Migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville, 1930-1970*. Paris : L'Harmattan.
 1999. « Bissengo ya la joie, fêtes, sociabilité et politique dans les capitales congolaises », in O. Goerg (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, p. 87-111. Paris : Karthala.
- GROOTAERS, Jan-Lodewijk, 1998. « Reposer en désordre : enterrements et cimetières à Kinshasa à la lumière de la presse zaïroise (1993-1996) », *Mort et maladie au Zaïre, Cahiers africains*, 31-32, in J.-L. Grootaers, , p. 11-59.
- GRUENAI, Marc-Eric,
 1998. « Congo, la fin d'une pseudo-démocratie », *Politique Africaine*, 68, p.128-131.
 2003. « Mort d'un héros. Tensions politiques autour de l'enterrement de Bienvenu Roland Faïgnond à Brazzaville », *Bulletin de l'APAD*, 25, p. 101-109.
- LAURAS-LOCOH, Thérèse, 1992. « Jeunesse et démographie en Afrique », in Hélène d'Almeida, Catherine Coquery-Vidrovitch et al. (dir.), *Les jeunes en Afrique. Evolution et rôle (XIX-XXe siècle)*, Tome 1, p. 66-79. Paris : L'Harmattan.
- MAMPOUYA, Joseph, 1995. *En ce jour le soleil se couche. Histoire critique de la démocratie au Congo*. Cergy-Saint-Christophe : Encre noire.
- MARTIN, Phyllis M., 2005. *Loisirs et société à Brazzaville pendant l'ère coloniale*. Paris : Karthala.
- MOUANDE-MBAMBI, J., 1991. *Les rites funéraires chez les Kamba de la vallée du Niari-Bouenza (Congo-Brazzaville)*. Mémoire de D.E.A, Ecole Pratique des Hautes Etudes 5^{ème} section. Paris .
- MOUKOKO, Philippe, 1999. *Dictionnaire général du Congo-Brazzaville*. Paris : L'Harmattan.
- NDAKI, Grégoire, 1997. *Crises, mutations et conflits politiques au Congo-Brazzaville*. Paris : L'Harmattan.
- NGODI Etanislav, 2009. *Enjeu électoral et recomposition politique au Congo-Brazzaville*. Paris : l'Harmattan.
- NGOÏE-NGALLA, Dominique, 1999. *Congo-Brazzaville, Le retour des ethnies : la violence identitaire*. Abidjan 01 : Multi-Print.
- NORET, Joël,
 2004. « De la conversion au basculement de la place des morts. Les défunts, la personne et la famille dans les milieux pentecôtistes du Sud-Bénin », *Politique Africaine*, 93, p.143-155.
 2005. « Négocier le changement culturel ? L'évolution des funérailles en pays asante », *L'Homme*, 174, p. 261-268.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1985. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris : Fayard.
- TONDA, Joseph, 2000. « Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo », *Cahiers d'Etudes africaines* 157, XL (1). Paris : EHESS.
- VIDAL, Claudine, 1986. « Funérailles et conflit social en Côte d'Ivoire », *Politique Africaine*, 24, p. 9-19.
- VANGU NGIMBI, Ivan, 1997. *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*. Paris, L'Harmattan.

Presse congolaise

La Semaine africaine (2806) du Mardi 08 Juillet 2008.

Site internet, <<http://www.Zenga-mambu.com>>.