

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an . Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 75 frs; au Bulletin seul: 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée à la Société d'Etudes Juridiques du Katanga, B. P. 600, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

	page
INSTITUTIONS POLITIQUES INDIGENES.	
ACCESSION AU POUVOIR CHEZ CERTAINES TRIBUS DU CONGO PAR SYSTÈME ÉLECTIF, par A. Ver- beken.	1
ORGANISATION JUDICIAIRE COUTUMIERE par H. L. Keyser.	4
LE DROIT FONCIER COUTUMIER: QUESTIONNAIRE, par P. Van Arenbergh.	9
NOTE SUR LA COUTUME INDIGENE EN FAIT DE DOMMAGES ET INTERETS ET DROIT DE VENGEANCE (Territoire de Ruyigi) (Urundi), par G. Van Mal.	13
NOTE SUR LE DROIT FONCIER INDIGENE, par P. V A.	15
NOTE SUR LES DOMMAGES ET INTERETS EN MATIERE REPRESSIVE (Territoire de Ngozi) (Urundi), par R. Verstappen.	16
VIE FAMILIALE ET MŒURS CHEZ LES INDIGENES DE L'EQUATEUR par le R. P. Grégorius Kaptein - Traduction de G. Gelissen.	17
JURISPRUDENCE :	
134) PRET - ACTION CONTRE L'AYANT CAUSE DE L'EMPRUNTEUR . PREUVE.	20
144) ACCIDENT - CAS FORTUIT - IRRESPONSABILITE - FRAIS.	20
145) MALADIE VENERIENNE - ACTION EN DOMMAGES ET INTERETS . ACTION TEMERAIRE ET VEXATOIRE.	20
146) DIVORCE - NON RESTITUTION DE LA DOT - NOUVEAU MARIAGE DE LA FEMME - ESCROQUERIE AU MARIAGE.	20
147) DIVORCE - IMPUISSANCE.	21
148) DROIT DE PECHE - EXCLUSIVITE - DESTRUCTION DE NASSES.	21
149) ACCIDENT - CAS FORTUIT - IRRESPONSABILITE.	21
150) DIVORCE - INJURE DU BEAU-PERE A SON GENDRE.	21
151) MARI ESCLAVE - DANGER DE FUITE DE L'ESCLAVE . RUPTURE DU MARIAGE.	21
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES: LA SECTE « VISANGUKA ». - HOMMES- LIONS, par A. Van Malderen.	22



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Institutions politiques indigènes.

Note de la rédaction : *Sous cette nouvelle rubrique du Bulletin, nous publierons dorénavant toutes les études intéressant l'organisation politique dans les divers groupements indigènes de la Colonie.*

Cette organisation politique fait en effet partie du droit coutumier congolais dont elle constitue une branche spéciale qu'il conviendrait de nommer le droit public coutumier.

Nous sommes particulièrement heureux de pouvoir inaugurer cette rubrique par la publication d'une très remarquable étude de Monsieur le Commissaire de District Honoraire A. Verbeke.

Bien que cette étude ait déjà paru dans la Revue Congo en décembre 1933, l'auteur nous a très obligeamment permis de la publier à nouveau.

Accession au pouvoir chez certaines tribus du Congo par système électif.

Dans aucune matière, la coutume ne mérite d'être respectée et sanctionnée autant que dans l'organisation et la transmission du pouvoir.

Il nous faut éviter de choisir et d'imposer nous-mêmes les Chefs. Le choix du Chef doit être fait par les populations indigènes, en conformité avec leurs lois et leurs coutumes, leurs traditions et leurs préoccupations raciales. Le Chef ainsi choisi sera fort ; il n'aura aucune autorité s'il est simplement considéré comme notre candidat.

Or, nous avons toujours cherché à rendre le pouvoir héréditaire alors même que la coutume prévoyait un autre mode d'accession au pouvoir.

Chez certaines tribus du Katanga et du Kasai — comme aussi du Bas-Congo — il en était un dont on n'a pas tenu compte et qui, pourtant, aurait facilité le maintien de l'organisation des chefferies parce que répondant aux préoccupations de la mentalité des indigènes qui le pratiquaient. Systématiquement on l'a écarté parce qu'il paraissait contraire aux conceptions que nous nous étions faites du pouvoir des chefs indigènes et que nous ignorions son fonctionnement et les raisons de son institution.

Sans doute est-il trop tard pour le remettre en vigueur mais il me paraît intéressant de le décrire et de le commenter.

..

Le Pouvoir, — notamment chez les Baluba-Bambo du Lubilashi, du Sankuru, de la Lulua, et chez les Basonge du Lomami — ne restait pas attaché à une seule et même famille d'un clan.

Tout notable du clan ou de la tribu pouvait aspirer à la dignité de Chef, qu'il fut membre ou non de la branche-souche du Chef régnant. Il lui suffisait, d'accord avec ce dernier, de gagner les voix des Anciens et des Notables qui devaient l'élire.

Ce n'était que lorsqu'il n'y avait pas de notable assez riche pour devenir candidat-chef que le pouvoir, à la mort du chef régnant, passait au fils qui n'était pas nécessairement l'aîné, mais celui qu'avait désigné — avec l'approbation des Anciens — le père, avant de mourir.

Cette coutume est celle de l'élection appelée « LWABA » chez les Baluba-Bambo, et « EHATA » chez les Basonge.

* *

Système du « LWABA ».

Le mot « lwaba » est formé du préfixe « LU » qui marque l'action, et du radical du verbe « KU-ABA » qui signifie : distribuer, donner, pour obtenir des voix. Etymologiquement, ce mot veut donc dire : action de distribuer des biens pour obtenir des suffrages.

Et il traduit bien ce qu'il signifie : le « LWABA » est un moyen d'élection, un moyen pour l'individu de faire reconnaître son prestige personnel.

Voici comment se pratiquait cette coutume chez les Baluba-Bambo du Lubilashi :

Le premier acte du notable qui a l'intention de poser sa candidature à l'accession au pouvoir est une démarche auprès du Chef régnant afin d'obtenir son agrément. Dans ce but, il vient en secret chez le Chef — le plus souvent la nuit — lui offrir une certaine quantité de richesses : fusils, croisettes, perles monnaie, étoffes, chèvres et poules. S'il est agréé, il lui donne aussi une de ses filles en mariage, sinon une ou deux femmes. Après quelque temps — parfois après un an d'attente — le Chef, sur les instances du candidat, estimant que les biens qu'il a reçus sont suffisants, fait appeler le « TWITE » et lui fait connaître le nom du notable qui doit lui succéder. Ce dignitaire se rend chez le successeur présomptif qui lui remet des biens afin d'obtenir son appui, car le « TWITE » est le dignitaire le plus important de la chefferie, sa charge est héréditaire et il ne peut acquérir le pouvoir suprême.

Le « TWITE » ayant marqué son accord, le Chef convoque les Anciens et les Notables et, solennellement, leur présente le candidat qui, pour la circonstance, s'est oint de terre blanche. Au cours de la cérémonie, le candidat fait une distribution de biens aux notables présents. Ainsi, tous savent que bientôt le clan aura un autre chef.

En vue de l'investiture officielle une hutte élevée—sorte de tour—est construite dans le cour du futur chef par des représentants des différentes familles qui composent le clan. Dès ce moment les tambours battent sans discontinuer ; des danses sont organisées ; tous les villages sont en liesse. Pendant ce temps, le futur Chef, revêtu d'étoffes indigènes et de peaux de chèvres, rend visite à ses parents, à ses amis, à ses alliés ; tous lui offrent des présents. C'est un premier tribut destiné à la fête qu'il doit donner le jour de son investiture.

Ce jour-là, tout le clan se rassemble chez lui. Le « TWITE » accompagné de ses assistants l'emmène en dehors du village et lui remet les insignes du pouvoir : peaux, couronne de plumes rouges de perroquet, bracelets d'ivoire, hâche, canne, etc., puis le ramène en triomphe, porté sur un pavois. On le hisse ensuite sur la plateforme de la hutte-tour d'où il proclame à la foule son nom de Chef et son nom de guerre, ses défenses et ses interdictions, tandis qu'impassible l'ancien chef assiste à la cérémonie.

C'est alors que le nouveau chef fait distribuer des cadeaux aux Anciens et qu'ont lieu mangailles et beuveries : plus il y aura de biens distribués, plus il y aura à manger et à boire, plus le Chef élu sera considéré et respecté.

Lorsque tous on mangé et bu à satiété, le nouveau et l'ancien chefs restent seuls avec les notables. Une chèvre est tuée et dépecée devant eux et l'élu offre un dernier présent au chef sortant qui lui remet la peau de léopard, palladium du pouvoir. La cérémonie se termine par le partage de la chèvre entre les Notables, chacun recevant le morceau auquel son titre lui donne droit.

Le clan a maintenant un autre chef et l'ancien se retire dans un quartier éloigné avec sa propre famille.

* *

Chez les Basonge, même système d'élection appelé « EHATA ».

En dialect « KISONGE » ce mot signifie : « endroit situé en dehors du village » réservé à la demeure du chef.

Il peut provenir aussi du verbe : « *ku-epata* » (ou *ku-ehata*) qui signifie : « chasser, exclure, expulser » — en faisant allusion à la coutume qui existait jadis de chasser l'ancien chef en lui faisant la guerre — ou encore : « s'efforcer d'atteindre, chercher à obtenir ». Cette dernière définition concorde avec celle du « LWABA ».

Ci-après une relation du procédé d'élection.

Lorsqu'un notable brigue le sultanat, il en avise le « MUSENGE » — lieutenant du « TSHITE » — et lui remet des présents destinés aux membres du Conseil des Notables. Si sa candidature est patronnée par le « TSHITE » elle sera agréée. Un notable désigné par l'assemblée se rend chez le candidat pour lui annoncer officiellement la nouvelle.

Le « MUSENGE » muni de biens lui confiés par le futur chef, part en tournée de propagande et de distribution chez les Notables des villages, propriétaires du sol, lorsqu'ils constituent le corps électoral. L'accord de ceux-ci obtenu, la fin de son règne est signifié au chef en exercice qui quitte l'EHATA et va s'installer dans son village d'origine. Le lendemain, le nouveau chef est conduit en grande pompe à l'EHATA où le TSHITE lui donne publiquement l'investiture.

Après qu'il a subi quelques épreuves, le nouveau chef inaugure son règne par une nouvelle distribution de biens à ceux qui ont pris part à son élection.

Le chef est élu à temps pour 2, 3 ou 10 ans et exceptionnellement, en considération de sa valeur, de ses mérites spéciaux ou de sa grande fortune, il est nommé à vie.

* *

Il ne faut pas voir dans la coutume du *Lwaba* et dans celle de l'*ehata* une singularité fantaisiste mais bien un trait distinctif de la société indigène.

Cette coutume, qui organise le pouvoir du chef, est une institution à la fois politique, économique et sociale. En face de l'hérédité, elle fonde — comme la guerre — le droit sur la conquête, mais cette conquête est pacifique et elle stimule l'activité volontaire des individus.

C'est une pratique qui crée aussi une hiérarchie à l'intérieur du groupe. Car ce n'est pas seulement la dignité de Chef qui peut s'acquérir, ce sont aussi des noms, des titres, enfin tous les rangs sociaux. Dans les confréries religieuses, dans les sociétés secrètes, dans les Conseils de la Chefferie, elle donne le droit d'y entrer. Et par son moyen encore, le Chef peut accroître son prestige et son autorité.

L'intérêt de chacun qui fait le fondement même de cette ancienne coutume de l'élection, nous donne la raison du mécontentement actuel des indigènes.

Il ne faut pas non plus comparer ce mode d'élection — et pourtant !... — à celui dont nous usons. Si ce mode s'est imposé c'est parce qu'il répondait à une tendance, à une aptitude, à un besoin des populations qui le pratiquaient. Il est l'indice d'une évolution déjà avancée ; il était l'instrument d'un nouvel ordre social, l'arme pacifique de l'individualisme naissant.

A. VERBEKEN.

Commissaire de District honoraire.

Organisation Judiciaire Coutumière

Remarque. Cette étude concerne tout le Territoire des Baanza-Bazimba (district du Tanganyika), à l'exception de la chefferie conventionnelle KIRUNGU. Afin de faciliter la compréhension des dénominations coutumières il convenait d'abord de préciser la terminologie des termes désignant les personnes, fonctions et charges, se référant à la dite organisation. Ces dénominations ont été reproduites dans les quatre dialectes en usages dans le territoire : Kibemba, Kitabwa, Kibwile, Kiluba.

SULTANI : est désigné sous les vocables : MULOHWE MFUMU MASAMBASIE : c'est-à-dire Chef de tous les biens. MFUMU LEZA MUKULU : c'est-à-dire Chef grand Dieu. WAPANONSE : c'est-à-dire Dieu de la terre. KABOMBO KAMILALO LEZA U LYA ABANTU : c'est-à-dire Toi, le grand comme Dieu, toi qui tue les hommes.

WAKUBWA - notables.

1°) KAHULU : kinwa ya sultani - frère du chef (de même père) (porte-parole du chef); toujours supérieur aux autres notables. - Conseiller.

2°) KATEMA : kinwa ya sultani - reste à côté du chef, en guerre et n'intervient qu'en cas de grand danger Conseiller.

3°) MSIKA : kinwa ya sultani - commandant en chef (en cas de guerre) - Conseiller.

4°) KIUMA WAMHILA : sauti ya sultani - transmet les ordres du chef - (la voix du chef) - (le chef ne donne jamais directement des ordres à ses gens). - veille à la tranquillité publique (sorte de ministre de l'intérieur).

5°) KALABE : avertit le chef de tous les bruits qui circulent, des nouvelles, des événements.

5 bis) KAPALA MINE : Conseiller du chef; assis à sa droite - sorte de « planton ». - Porte également certains ordres du chef.

6°) KATALA MILIMBA : a la garde des biens du chef (le Kalama des Balubas).

7°) MUSENDAMWA : la « chaise » du chef. Autrefois, le musendamwa, étant accroupi, le chef s'asseyait sur les genoux du musendamwa. - Actuellement, celui-ci s'assied à la gauche du chef; celui-ci pose seulement son bras sur la jambe droite du musendamwa. - Conseiller très aimé choisi parmi les familiers du chef.

8°) KYAMATA : boy du chef. - Conseiller.

9°) KILOLO : sultani ya mgi - (comme chez les Baluba) Les Kilolo sont de rang plus élevé que le Kiuma Wambila. Ils suivent immédiatement le Msika, dans la hiérarchie des notables.

10°) INAMFUMU : Mère du chef - (celle qui donne le jour aux « chefs »). A défaut - la charge est tenue par la sœur aînée du chef - (inabanza des Baluba).

11°) PIANA MFUMU : Le successeur coutumier du chef. - (piana mulopwe des Baluba).

12°) LUMWE : le père du chef. - A défaut le mari de l'inamfumu - sœur aînée du chef : (shibanza des Baluba).

13°) MWIZIKULU WA MFUMU : le petit fils du chef - (par fille ou fils du chef) (mwizikulu - kiswahili).

14°) MUKOLO : la première femme du chef. - (mtu a Bene des Baluba).

(N'est pas notable, n'est pas mkubwa). 15°) KASOMO WA LUHUNGA : signification : porteur du drapeau: Lieutenant de guerre - sous les ordres du Msika.

LES CHEFS.

	<i>Kibemba</i>	<i>Kitabwa</i>	<i>Kibwile</i>	<i>Kiluba.</i>
Le grand chef :	Mfumu Kalamba	Likole	Likolo	Mulohwe
ex. : Manda		Likata ou Likolo	Mukulu	Mukulu.
		Mukulu		
Le Sous-chef :	Mfumu Nono	Likolo	Likolo	Mulohwe
ex. : Moliro		Mwanuke	Mwanuke	Kasampe

	<i>Kibemba</i>	<i>Kitabwa</i>	<i>Kibwile</i>	<i>Kiluba</i>
Le chef de groupe :	Mfumu Mwaïke	Likole	Likolo	Mulohwe
ex. : Kilunga		Kanuke	Kanuko	Mutchetche

Note. - Groupe. - Subdivision politique coutumière sous l'autorité d'un chef de clan familial de rang élevé.

Le chef de sous-groupe :	Mfumu Mwaïke			Mulohwe
ex. : Mutambala.				Mwanuke

Note. - Sous-groupe. - Subdivision politique coutumière dont le chef relève de l'autorité directe d'un chef de groupe.

Le chef de village :	Kilolo	Kilumba	Kilolo	Kilolo.
----------------------	--------	---------	--------	---------

Dans toutes les chefferies coutumières du Territoire, les chefs portent ces noms.

Les appellations laudatives donnés au grand chef : Mulohwe Mfumu Musambasie, etc... (voir au début), peuvent être adressées également au Mfumu Nono, au Mfumu Mwaïke, au Mfumu Mwaïke Munono mais, uniquement, hors de la présence du grand chef. Il serait par ailleurs incorrect de les utiliser indifféremment. - En présence de deux notables de l'importance citée, les termes de louange consacrés ne peuvent être énoncés qu'à l'égard de celui de rang le plus élevé.

NOMS DES CHARGES DES NOTABLES (dans les quatre langues régionales).

<i>Kiswahili</i>	<i>Kibemba</i>	<i>Kitabwa</i>	<i>Kibwile</i>	<i>Kiluba</i>
	1) Kahulu	Muvyalwanane	Kahulu	Mwehu
	2) Katema	Kamuliemulie	Katama	?
	3) Msika	Mutwale	Musika	Senga
	4) Kiuma wambila	Wakwela mubila ou mieux Kyelambila		Kabizia
		Kyela mukunda (kitabwa saf)		
	5) Kalabe	Kabanganalio kalabe ka Musumba	Kalabe	?
	5 bis) Kapala mine	Kapala mine	Kapala mine	Kakona
	6) Katala milimba	Kabala mpango	Katala milimba	Kalama
	7) Musendamwa	Mwikalilwa	Mutshi kininwa	Luweha
	8) Kyamata	Kibuza	Inkyamata	Kyabuta
	9) Kilolo	Kilumba	Kilolo	Kilolo
	10) Inamfumu	Nalikolo	Inalikolo	Inabanza
Mupiani wa Sultani	11) Piana Mfumu	Piana Likolo	Piana Likolo	Piana mulohwe
	12) Lumbwe	Shia likolo	Selikolo	Shia banza
Mwindjingu wa Sultani	13) Mwizikulu wa Mfumu	Mwizikulu likolo	Mwizikulu likolo	Munkana mulohwe
	14) Mukolo	Mukazi mukulu	Kukekolo	Muntu wa bene
	15) Kasomo wa Luhunga	Kaluba ka Kapepela	Kasomo wa lupunga	Kazanza

Les noms des notables sont ainsi donnés :

en Kibemba, dans les collectivités Manda, Kipundu, Kasama, Pweto, Kisabi, Kampule, Puta, Mwabu, Kilembwe, Muzima, de Pweto

en Kitambwa, dans les collectivités Kituku, Bena Tanga, Kalinda, Mutambala.

en Kibwile, dans le groupe Mwanza (de Ganie).

en Kiluba, dans les collectivités Baanza-Ganie, Mupanga, Penge, Lubambo, Kamena, Penge, Mukomena et Mukuli.

COMPOSITION COUTUMIERE ANTERIEURE ET ACTUELLE DU CONSEIL DES NOTABLES

Nom de la charge des notables, en Kibemba.	Manda		Kipundu		Kituku		Mutambala		Kalinda		Banza		Tanga	
	anc ^t	act.												
1) Kahulu.	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
2) Katema.	×				×									×
3) Msika.	×	×	×	×	×	×				×	×			×
4) Kiuma.	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×				×
5) Kalabe.	×	×			×									×
9) Kapala mine.	×				×		×	×						×
7) Katala milimba.	×		×		×	×								×
8) Musendamwa.	×				×		×				×			
9) Kyamata.	×	×	×	×	×						×			×

NOTES. - a) × indique l'existence d'un titulaire de la charge.

b) Les « blancs » laissées dans la colonne relative à la composition coutumière antérieure du conseil des notables, signifie que les générations en vie n'ont plus le souvenir du dernier titulaire de la charge, qui semble être tombée depuis longtemps en désuétude.

NOMS DES NOTABLES EN CHARGE

MANDA :	Kahulu	<i>Mulolo</i>	v. Mutwala
	Maika	<i>Mutenge</i>	v. Kisebo
	Kiuma Wambila	<i>Kisompola</i>	v. Manda
	Kalabe	<i>Tompa</i>	v. Tompa
	Kyamata	<i>Jacob Kipepe</i>	v. Manda
	Kyamata	<i>Cypriane Lukwesa</i>	v. Manda
KIPUNDI :	Kahulu	<i>Kiapi</i>	v. Kipundu
	Msika	<i>Mukinda</i>	v. Mukinda
	Kiuma Wambila	<i>Sindano Kapeso</i>	v. Kipundu
	Kyamata	<i>Mukakala</i>	v. Kabaya
	Kyamata	<i>Mukono Munie Pembo</i>	v. Kipundu
KITUKU :	Kahulu	<i>Kampelembe</i>	v. Kituku
	Msika	<i>Kapula Ngoma Tanganika</i>	v. Kituku
	Kiuma Wambila	<i>Kivua</i>	v. Kituku
	Katala Milimba	<i>Kandokando</i>	v. Kituku
MUTAMBALA :	Kahulu	<i>Mwana Membo</i>	v. Mwana Membo.
	Kiuma Wambila	<i>Augustine Katente</i>	v. Mutambala
	Kapala Mine	<i>Petro Nkungwe</i>	v. Mutambala
KALINDE :	Kahulu	<i>Lupite</i>	v. Kalinde
	Kahulu	<i>Kiseka</i>	v. Kiseka
	Maika	<i>Polito Kato</i>	v. Kato
	Kiuma Wambila	<i>Muteta</i>	v. Kalinde
GANIE :	Kahulu	<i>Muntambo</i>	v. Ntshimpa
	Kahulu	<i>Kiwaya</i>	v. Ntshimpa
TANGA :	(Kahulu)	<i>Muvialwanane Mupianga</i>	v. Mupianga
	(Katema)	<i>Kamuliemulie Mukakala</i>	v. Mukakala
	(Maika)	<i>Mutwale Mutumbika</i>	v. Mutumbika

Hérédité des charges.

- 1) Kahulu - frère du chef : oui, - ligne collatérale.
- 2) Katema - : comme pour le Msika.
- 3) Msika - : oui, en ligne collatérale. Si le fils de la soeur du Msika manque de formation, d'intelligence, il est remplacé par un parent proche. Si dans la famille il ne se trouve personne capable d'assurer la charge, il est désigné un homme d'une autre famille. La charge au décès de ce dernier peut revenir dans la première famille. Le nom de la charge constitue un titre honorifique transmissible, qui sera porté par le chef de toute famille dont un membre aura occupé la charge de Msika.
- 4) Kiama Wambila : non
- 5) Kalabe : comme pour le Msika.
- 5) bis Kapala Mine : idem.
- 6) Katala Milimba : idem.
- 7) Musendamwa : idem.
- 8) Kyamata : idem.
- 9) Kilolo : héréditaire dans la famille de Kilolo collatéralement - mais si personne dans sa famille ne convient pour le remplacer ou si sa famille s'éteint, le village disparaît. Les habitants se dispersent. Souvent le regroupement se fait avec le village du chef de groupe.
- 15) Kasomo wa Luhunga : comme pour le Msika.
Même processus pour toutes les chefferies et sous-chefferies.

PROCEDURE

MANDA. - 1) *Audience secrète.* - Le plaignant porte l'affaire au Kilolo du chef; mais il peut également avertir d'abord son kilolo de village, qui, lui, portera l'affaire au kilolo du chef.

Le chef envoie appeler les accusés par un homme ordinaire, s'il s'agit de gens du commun; par un notable, s'il s'agit de notables. Cet envoyé sera d'un grade correspondant ou se rapprochant de celui de la personne convoquée

Exemple: Si Manda doit convoquer Moliro, il enverra le Msika, ou en son absence le grand « Kahulu » ou un de ses Mwizikulu.»

Le défendeur est arrivé; le « Kaliolio » se réunit alors : le chef plus 1) à 9); 11; 12; 13 et l'Inamfumu, si elle est chef d'un groupe. (voir tableau p 5).

Le kaliolio entend le plaignant, puis le défendeur, séparément.

2) *Audience publique « Kirie Kunsaka. »* - (shauri kiwanzani se tient généralement sous un hangar.

Le siège est tenu par le chef et les notables membres du « Kaliolio », mais la présence du chef n'est toutefois pas indispensable. En son absence, le Kahulu préside ; si le Kahulu est absent, le Katema préside, etc... dans l'ordre hiérarchique.

Exposé public, contradictoire de l'affaire : le plaignant remet 4 flèches ou une hache en guise de présent d'introduction de l'affaire; le défendeur est tenu d'un paiement identique.

3) *Délibération secrète du conseil, hors la présence des parties.* (2^{me} « Kaliolio »). Le chef doit présider obligatoirement.

Le Katema (ou, s'il n'existe pas, celui qui le suit dans la hiérarchie soit le Msika...) expose l'affaire au chef selon le processus coutumier suivant :

a) il répète les dires du plaignant, et demande aux autres notables s'il a bien exposé les faits. Les notables approuvent ou complètent ses dires. Idem pour les dires du défendeur, puis :

b) le chef délibère avec l'ensemble des notables présents et prend une décision provisoire. Il

demande encore l'avis de Katema, ou du notable qui le remplace. S'il y a concordance le chef énonce la sentence définitive. S'il y a divergence entre l'opinion des assesseurs et du chef, et que l'accord ne s'établit pas, le chef se retire et le Katema (ou le Msika en cas d'absence du Katema) dit ce qui est pour droit.

4) Jugement public du « Kirie Kunsaka ». - Le chef n'y assiste pas. Le Katema (ou le Msika,...) rappelle la coutume et, prononce le jugement.

* *

La partie succombante devait remettre au chef en paiement :

Affaire très peu importante : rien. La remise d'un cadeau était toutefois requise.

Affaire peu importante : un « mali » : chèvre ou étoffe, ou une hache ou une houe.

Affaire de plus d'importance : deux « mali ».

Affaires très importantes : un ou plusieurs esclaves.

Les notables du Tribunal se partageaient les 8 flèches ou les 2 haches.

* *

Le Tribunal s'appelle NKOMBO en Kibemba, Kitabwa, Kibwile et Kiluba. UKUMU en Kiswahili. Ex: Nkombo shia mfumu Manda.

* *

La procédure coutumière décrite est quasi identique dans toutes les chefferies du territoire. Actuellement par suite de l'adaptation nécessaire aux dispositions du Décret de 1926, les règles suivantes consacrent dans une certaine mesure l'analogie avec les prescriptions coutumières.

1) le paiement des flèches ou haches, destinées aux assesseurs et à remettre avant jugement, est remplacé par le droit d'inscription.

2) le paiement, au chef, après jugement, trouve sa contrepartie dans le prononcé des amendes et frais.

3) le chef est toujours présent au premier Kirie kunsaka.

4) le chef est toujours présent au 2^d kirie kunsaka.

* *

Ces notes préparatoires ne prétendent guère à une valeur absolue.

Les éléments d'informations réunis doivent de toute évidence être vérifiés et complétés au cours d'enquêtes et observations ultérieures.

Il ne s'agit somme toute que d'une faible contribution de détail à l'étude historique de l'organisation judiciaire coutumière des populations indigènes du District du Tanganika.

H. L. KEYSER

Commissaire de district de 2^{me} classe.

— 1000 —

Le Droit Foncier Coutumier.

INTRODUCTION

La lecture des divers travaux publiés en réponse au questionnaire paru dans le numéro 2 du Bulletin (mars - avril 1933) fait constater combien vagues sont encore les données recueillies sur les institutions coutumières concernant le droit foncier coutumier.

A côté d'une documentation abondante et précieuse sur l'organisation de la famille dans les différentes collectivités étudiées par nos collaborateurs, leurs notes sur le régime foncier dans ces mêmes collectivités sont demeurées particulièrement sommaires.

Le régime foncier indigène qui se sépare nettement de nos conceptions affecte en outre, des modalités variant suivant les races ou les régions. Il importe de les découvrir et de les exposer en détail.

Avant toute étude de ce genre, il faut également se souvenir de ce que l'organisation du régime de la propriété indigène ne dépend pas uniquement de considérations économiques mais est intimement liée à l'organisation sociale elle-même et le plus souvent à l'organisation familiale.

Dans ce but nous publions ci-dessous un nouveau questionnaire sur cette matière en formulant l'espoir qu'il pourra utilement guider et orienter les recherches et les travaux de nos collaborateurs.

QUESTIONNAIRE

*Rédigé par P. Van Arenbergh,
Substitut du Procureur du Roi
près le Tribunal de Première Instance d'Elisabethville*

Observations recueillies par..... ..

1. Indication du groupe étudié.

Situation géographique de son habitat. Langue parlée. (Donnez sommairement toutes indications ethnographiques, historiques, légendaires etc .. sur la filiation du groupe et les influences qu'il a subies).

2. Le groupe est-il composite ? (1)

(1) Cas par exemple où la famille du chef ou les notables sont d'une autre race ou tribu que les simples sujets.

Dans ce cas il y aura lieu à chaque question suivante de distinguer entre les coutumes des deux catégories de la population, si ces coutumes ne sont pas identiques.

3. Décrivez la forme actuelle de l'appropriation du sol :

Y a-t-il de grands villages ou des hameaux ? Dans ces agglomérations, divisions en parcelles bâties ; indication en fait des droits de l'occupant ; titulaire de ces droits (2) ; durée et étendue des droits. Même description pour les parcelles cultivées, en distinguant entre les diverses espèces de culture et les diverses situations des parcelles (près du village, en pleine forêt, etc)..

Même description pour toute parcelle ayant une utilisation spéciale : salines, mines, pâturages etc.

Donnez de chaque cas d'appropriation une description aussi concrète que possible ; indiquez ce qui, d'après les déclarations indigènes, les historiques etc. est conforme aux anciens usages et ce qui est récent.

(2) Par exemple, la parcelle occupée par une femme est-elle considérée comme lui appartenant, ou à son mari, ou au chef de famille, etc...

4. Le Mariage.

En cas de premier mariage d'un célibataire, comment reçoit-il des terres ?

En cas de mariage d'un homme déjà marié avec une épouse supplémentaire (polygamie), comment celle-ci reçoit-elle des terres ?

5. Cultures nouvelles.

Comment un homme voulant pratiquer une culture non traditionnelle (café, coton etc.) reçoit-il des terres supplémentaires à cette fin ? Même question en cas d'introduction de cultures nouvelles par l'administration.

6. Idées diverses sur la terre au point de vue propriété.

Y a-t-il l'idée que la terre ne peut appartenir à aucun homme ? Qu'elle est le domaine d'un ou de plusieurs esprits, d'un Etre Suprême déterminé ou vague et indéterminé ?

Indiquez si ces idées ont évolué depuis l'occupation européenne ? Dans quel sens ?

7. Rapporter les légendes ou récits concernant les origines des diverses propriétés ou modes de propriétés immobilières.

8. Par quel terme ces indigènes désignent-ils la propriété du sol et quelle en est la signification exacte ?

Suivant leur point de vue quelle est l'origine du droit de propriété sur le sol ?

Conçoivent-ils ce droit de propriété au sens que nous lui attribuons c'est-à-dire le droit d'user et de disposer ?

Ce droit est-il protégé par la coutume et comment ?

Distinguer dans toutes les questions le droit d'user du droit de disposer.

9. Ce droit peut-il être possédé par un individu ou seulement par un groupe d'individus (familles ou clans, villages ou tribus) ?

Quels sont les droits des étrangers à ce groupe et venus s'installer au sein de celui-ci ?

Dans quelles conditions peuvent ils recevoir ou obtenir un fonds ? Quelles sont leurs obligations ?

10. Comment s'acquiert le droit d'un individu, d'une collectivité sur un terrain déterminé ? (Occupation - échange - donation - achat - héritage).

Quelles formalités, cérémonies ou quels-rites entourent et président l'acquisition ?

11. Le droit de propriété sur le sol d'une collectivité ou d'un individu est-il aliénable ?

Par qui ? Comment ? A qui ? A quel prix ?

Des personnes peuvent elles s'opposer à cette aliénation ? Pourquoi ? Quand ? Comment ?

Certaines limitations quant à l'exploitation ou à la destination du fonds acquis peuvent-elles exister ?

Pourquoi ? qui les édicte ? Comment sont-elles sanctionnées en cas d'inexécution ?

12. Qui normalement succède aux droits du propriétaire du fonds en cas de décès ?

Comment s'opère l'entrée en possession de l'héritier ?

13. Le propriétaire du fonds peut-il disposer de celui-ci par testament ?

Ce testament est-il soumis à certaines formes ? Lesquelles ?

En faveur de qui peut-il être fait ?

Comment s'effectue son exécution ? Qui veille à celle-ci ?

Les inexécutions sont elles sanctionnées ? Comment ?

14. Existe-t-il des terres concédées en jouissance ou en location ?

Quelles terres ? A qui ? Par qui ? A quelles conditions ?

Situation respective du concédant, du concessionnaire ?

15. En cas d'exploitation collective du fonds, qui est considéré comme propriétaire : le village, la tribu, le clan, la famille ?

Par qui est-il géré ? exploité ? A qui appartiennent les revenus ?

Comment et par qui ceux-ci sont-ils partagés ou utilisés ?

Qui choisit le terrain à mettre en culture ?

Les terres laissées en friche demeurent-elles comprises dans le patrimoine foncier collectif ?

Les terres laissées ou mises en jachère cessent-elles également d'être comprises dans ce patrimoine ?

16. Qui décide de l'exode du village ?

Les terres abandonnées à raison du déplacement du village restent-elles dans le patrimoine foncier des anciens habitants de ce village ? Y ont-ils des droits collectifs ? Individuels ? Distinguer pour chaque espèce de terre

Qui peut s'en emparer pour les utiliser à nouveau ?

17. Comment s'indique les limites du droit de propriété sur un fonds ?

En quoi consistent ces bornes ou ces limites ? Les décrire et donner leurs appellations indigènes.

Par qui sont-elles établies ? L'établissement de ces bornes ou de ces limites a-t-il un caractère religieux ou magique ?

Comment est sanctionnée l'atteinte à la propriété ?

Quelqu'un a-t-il la charge de veiller spécialement à la sauvegarde des biens fonciers ?

18. Rapports entre l'occupation foncière et l'organisation politique ;

Cas de groupements ayant leurs terres sur le territoire politique d'un autre groupement.

19. A qui appartient le droit de chasser sur les terres objets d'une appropriation spéciale (culture, habitations etc....) De même, le droit d'y couper du bois ? D'y récolter des produits spontanés (baies, miel, champignons, etc ..)

20. Des droits de passage, d'usage d'une route, d'un cours d'eau peuvent-ils naître au profit de quelqu'un ? Comment ?

21. Existe-t-il des contrats équivalents à ce qui est compris sous le terme d'hypothécaire ?

Exposer en détail en donnant des exemples.

22. La coutume a-t-elle prévu la saisie immobilière, l'éviction, l'expropriation ?

Sous quelles formes ? Citer des cas d'application.

24. Par les exemples concrets cités par les indigènes et à relater complètement, dégager les idées diverses qu'ils se font de la terre du point de vue de la propriété et éclairer ainsi leur concept de la propriété immobilière appartenant totalement au chef, aux divers groupes, à l'individu.

Dégager ensuite la conception de cessions sous formes diverses, avec ou sans réserve de certains droits.

Note sur la coutume indigène en fait de dommages-intérêts et droit de vengeance (territoire de Ruyigi) - (Urundi)

I - MEURTRES - COUPS ET BLESSURES.

A. *Meurtre sur la personne d'un MUHUTU :*

La coutume admet le droit de vengeance par l'assassinat d'un membre de la famille du meurtrier. Le seul moyen pour arrêter ce droit de vengeance est le recours au chef où la famille du meurtrier doit mettre en dépôt une tête de bétail. Ce dépôt d'une tête de bétail marque le désir de la famille du meurtrier de réparer le crime. Si celle-ci n'est pas remise au chef, celui-ci n'a aucun droit d'arrêter le droit de vengeance. Si la tête de bétail est remise, le chef envoie immédiatement ses messagers pour avertir la famille de la victime du désir de réparation et du désir d'arrêter la vengeance exprimé par le dépôt. Le Chef convoque alors les deux familles et d'accord avec ses conseillers et suivant la coutume il décide que la famille du meurtrier paiera sept têtes de bétail à la famille de la victime et que le droit de vengeance est arrêté. Il décide en outre qu'une tête de bétail lui sera donnée pour son intervention et un taurillon pour ses conseillers. La famille de la victime est invitée à donner aussi une tête de bétail au chef et du «pombe» aux conseillers en récompense de la satisfaction obtenue. Ces différents paiements doivent s'effectuer sur le champ et une fête de réconciliation clôturera l'affaire. Elle a comme point caractéristique l'offre d'un mouton par la famille de la victime, on lui coupera une oreille et on le chassera en brouse et personne ne pourra le tuer. Il présente le symbole de réconciliation entre les deux familles et de ce fait il est considéré comme sacré. Si la famille du meurtrier est insolvable, elle n'a qu'à s'enfuir bien que le droit de vengeance ne soit pas limité dans le temps ou dans l'espace.

COUPS ET BLESSURES. Le coupable doit les soins jusqu'à guérison complète. Dans le cas d'une mutilation grave (celle qui empêche le travail à la pioche) le coupable donnera une vache laitière à la victime en plus des soins. Pour les petites mutilations une chèvre ou quelques pioches suffisent.

En cas de grande mutilation, l'insolvable n'a qu'à se sauver. La victime étant considérée comme morte pour la famille qui réclame son droit de vengeance.

En cas de petites mutilations, l'insolvable sera considéré comme un chien, à celui-là non plus on ne demande réparation pour une morsure.

En cas de refus d'exécution suivant la coutume, le chef intervient et fait payer cette intervention par une tête de bétail.

B. *Meurtre sur la personne d'un MUTUTSI :* La procédure est la même que pour un Muhutu mais la vie d'un Mututsi vaut quatorze têtes de bétail.

Cependant ici on fait une distinction pour le meurtre commis sur un Mututsi par un membre d'une branche de la même famille. Ici une vache est donnée par le meurtrier pour la cérémonie de l'enterrement et une autre pour se laver de la souillure du crime. Ce bétail n'est pas considéré comme une réparation mais comme un simple arrangement pour éviter l'inimitié éternelle entre les deux branches de la famille.

C. *Meurtre sur la personne d'un MUGANWA :*

Il paraît qu'il n'existe pas de jurisprudence qui fixe le cas. La guerre entre les deux familles avec tous ses avantages pour le plus fort était l'unique solution. (A titre de renseignement : dans un cas connu de meurtre dans la branche Bachine il y eut arrangement à l'amiable moyennant trente têtes de bétail).

Conclusions.

I - La vie d'un Muhutu vaut sept têtes de bétail.

La vie d'un Mututsi vaut quatorze têtes de bétail.

La vie d'un Muganwa a une valeur indéterminée, la guerre avec ses conséquences peut seule réparer le crime.

II - La grande mutilation vaut en somme la mort de l'individu.

III - La situation sociale de l'auteur de l'infraction n'entraîne pas en ligne de compte pour l'estimation de dommages-intérêts ; la base du calcul était la situation sociale de la victime et de la famille qui perdait un de ses membres. Exception est cependant faite pour le chef auteur de l'infraction. On ne lui demande pas de réparation parce qu'il est le chef, il a en somme le droit de vie et de mort sur ses sujets.

La situation sociale de l'auteur de l'infraction intervenait dans la récompense à donner au chef, et aux conseillers pour leur intervention et jugement.

IV - Comme partie lésée, on considère :

A - Pour le meurtre commis sur le mari ... le père de celui-ci ou à son défaut les frères du mari. En effet les survivants épouse et enfants appartiennent à la famille du mari d'après la coutume.

B - Pour le meurtre commis sur l'épouse... Si le mari avait payé la dot, les dommages-intérêts lui reviennent, autrement ils vont aux parents de la femme.

C - Pour le meurtre commis sur les enfants... le père ou à son défaut à la famille du père.

2 - VOL DE BÉTAIL.

Le voleur pris en flagrant délit est mis à mort. S'il est solvable, il peut racheter sa vie moyennant quelques têtes de bétail dont le nombre peut atteindre sept. Ceci découle du fait que tout voleur est considéré comme un meurtrier probable.

Pour le vol même, il remet la tête de bétail volée ou si elle n'existe plus une tête de bétail équivalente à la bête volée, plus deux vaches laitières comme amende. Ceci est la règle pour tout vol, s'il s'agit du vol d'un taurillon, d'une génisse ou d'une vache laitière.

Si l'intervention du chef est réclamée (on pratique il intervient toujours) il s'empare de tout le troupeau des voleurs, remet une part suivant la coutume au volé, et n'oublie pas ses conseillers dans le partage et garde le reste pour lui.

Si les voleurs étaient plusieurs, chacun devait remettre une tête de bétail au volé. Le voleur insolvable était mis à la disposition du volé ou l'attendait ordinairement la mort. Ce droit aussi était admis par la coutume qui dans chaque voleur voyait un meurtrier probable.

Si le vol est commis chez le chef on fait une distinction :

a) le voleur est un sujet du chef... le chef prend tout et le voleur est mis à mort.

b) le voleur est d'une chefferie voisine... Si les chefs sont amis on s'arrange et la chefferie du voleur paie 7 ou 14 têtes de bétail, d'après la richesse de la chefferie. Si les chefs ne sont pas amis, le chef volé tâche de voler le plus de bêtes possible chez l'autre ce qui conduit ordinairement à la guerre, ce vol se pratiquant alors en plein jour.

Conclusions.

I. Pour une vache laitière volée: dommages et intérêts: 1 vache laitière plus 2 autres vaches laitières.

II. Pour une Génisse volée : dommages et intérêts: 1 génisse plus 2 vaches laitières.

III. Pour un taurillon volé : dommages et intérêts: 1 Taurillon plus deux vaches laitières.

NOTE : Si les voleurs étaient plusieurs, chaque voleur paie une vache laitière en dehors de la vache volée, qui n'est indemnisée qu'une fois.

NOTE GENERALE : Le droit de vengeance et la réparation des dommages allaient de pair dans l'estimation du préjudice. Toutefois la vengeance reprenait son droit intégral si la réparation n'était pas complète suivant la coutume.

G. VAN MAL.
Administrateur Territorial.

Note sur le Droit Foncier Indigène

COUTUME DES BAHAVU.

Au cours d'une récente enquête judiciaire conduite par Monsieur le Substitut E. r'SERSTEVENS, du Parquet de Costermansville avec la collaboration de Monsieur l'Officier de Police Judiciaire A. BRAUN, Administrateur des Bahavu, au sujet d'une rixe entre indigènes de la chefferie de Bahole, quelques notions intéressant le droit du chef sur les terrains de sa chefferie ont été dégagées.

Le chef serait en fait le seul propriétaire de toutes les terres de sa chefferie

Il les concède à certains de ses sujets qui les cultivent mais il semble bien que cette concession demeure toujours précaire puisqu'il apparaît nettement des éléments recueillis incidemment, que le chef peut reprendre par la suite tout ou partie du terrain concédé pour le reconcéder éventuellement à un nouveau bénéficiaire.

Ces concessions et ces retraits de concessions se feraient habituellement contre paiement et donneraient souvent lieu à un véritable trafic de la part du chef.

En présence de ces détails, forcément incomplets à raison des circonstances dans lesquelles ils ont été réunis, l'on peut se demander, si l'on ne se trouve pas en présence d'un rappel, dans cette coutume indigène, du domaine direct et du domaine utile du vieux droit féodal, avec cette différence toutefois, que la tenure serait ici précaire et non perpétuelle ?

La précarité est-elle cependant bien conforme à la coutume, n'est-elle pas plutôt une atteinte au droit du tenancier résultant de l'esprit de lucre du chef ?

Les indications recueillies ne permettent pas de répondre à cette question avant que ne soient étudiées les circonstances dans lesquelles le chef accorde les concessions à ses sujets et les leur retire.

Procède-t-il à une véritable vente ou à une simple location révocable ad nutum avec ou sans compensation pour le locataire ?

A-t-il droit à certaines redevances et quelles sont la portée et la signification de celles-ci en droit coutumier ?

Autant de questions qu'il importe de voir élucider avant de dégager nettement la notion de la propriété du sol dans cette région.

..

Une autre indication intéressante rapportée par les enquêteurs est la forme observée lors de l'octroi d'une concession de terrain.

Le chef n'y procède pas lui-même mais délègue sur place un mandataire spécial connu sous le nom de Moganda (pluriel : Baganda).

Cet envoyé spécial procède à la fois à la délimitation du terrain et en opère la remise au bénéficiaire désigné par le chef.

En fait, ce Moganda cumule à la fois la charge de géomètre, de notaire et de témoin dans les pactes ayant un terrain pour objet et son rôle s'explique et se justifie aisément si l'on songe aux nécessités de la procédure orale à laquelle l'indigène doit avoir recours en cas de contestation

P. V. A.

Note sur les dommages et intérêts en matière répressive (Territoire de Ngozi) (Urundi).

L'action civile est certainement mieux définie par la coutume que l'action publique ou répressive. Il faut distinguer entre :

« umukando » : dommages-intérêts, qui varient suivant l'importance de la cause.

« indihano » : également dommages-intérêts, mais qui, octroyés seulement en cas de meurtre, restent fixés à sept têtes de gros bétail.

Depuis avant notre occupation déjà, la coutume avait beaucoup évolué. Autrefois elle ne prévoyait pas moins de vingt et une têtes de gros bétail de dommages et intérêts en cas de meurtre d'un mutusi ou d'un muhutu. Ces 21 têtes se partageaient comme suit :

à la famille : 1 vache « mpambamutu » (pour enterrer l'homme); 1 vache « mpagarikira ndihe » (pour obtenir le délai de paiement); 14 têtes « Indihano » (dommages et intérêts proprement dits); 1 tête « inka yu kukaraba » (pour terminer l'affaire. Sera mangée ensemble).

au chef : 1 vache « ingorore ».

au sous-chef : 1 vache « ikimasa ».

aux Bashindangahe 1 tête « ikimasa ».

au mutahe (messager) 1 tête.

Total 21 têtes.

Actuellement l'« indihano » est de sept têtes de gros bétail de valeur moyenne.

S'il s'agissait d'un meurtre commis sur la personne d'un « mutware », « mufasone » des grandes branches Mwenengwe, Abanyakarama, Abahondogo, Abashoka, Abanyagisaka, Abasine et autres, mais surtout sur la personne d'un Muganwa, le coupable était mis à mort et sa famille était exterminée jusqu'au dernier : « umugesera ».

(Umugesera : traître à sa famille, qui par haine ou vengeance envers ses proches tue un mutware et par le fait provoque leur extermination.)

Coups et blessures, sur la personne d'un :

1° muhutu : Si les blessures occasionnées sont graves et de nature à entraîner une incapacité de travail, le coupable paiera à la victime un « umukando » qui consiste en une houe, un mouton, parfois davantage.

S'il ne peut payer il sera contraint d'aller cultiver le champ en lieu et place de la victime.

2° mutusi : idem.

S'il en résulte une incapacité de travail permanente ou une mutilation quelconque, le coupable sera tenu de payer une tête de gros bétail, suivant la gravité du dommage causé, un taurillon ou une génisse.

Ceci, encore sans préjudice des amendes que s'octroyent les chefs et sous-chefs et qui presque toujours sont plus élevées que l'« umukando » lui-même.

3° mutware, muganwa ou mufasone : la mort du coupable et de ses proches; la main mise sur tous les biens appartenant au clan.

4° le mari blesse sa femme : si l'« inkwano » — dot — a été payée le mari ne peut être inquiété.

Meurtre : sur la personne d'un adulte, homme ou femme,

1° muhutu : l'« indihano » sera de 7 têtes de gros bétail de valeur moyenne.

2° mutusi : idem

3° mutware, muganwa ou mufasone : rien ne peut arrêter le *droit* de vengeance. (voir ci-dessus).

L'homicide involontaire n'est pas connu. Les dommages et intérêts sont les mêmes comme s'il y avait eu meurtre

Vol de bétail : Le voleur de bétail pris en flagrant délit était lié comme il a été dit précédemment.

En cas de la tête de gros bétail apportée au chef ou à la famille pour « délier un peu, il est condamné à restituer la bête volée plus une autre de même valeur — par conséquent toujours le *double* de ce qui a été volé.

Dès que le paiement est effectué le voleur est libéré sans autre condition. S'il ne peut payer (lui ou les siens), il restera lié si étroitement que bien souvent la mort vient le délivrer.

Cette condamnation à la restitution *portée au double* ne profitait guère à la victime laquelle devait se contenter de recouvrer son bien et *s'estimer très heureuse de pouvoir offrir à son chef en guise de « in-gorrorre » les soi-disant dommages et intérêts qu'en somme on nommerait plus justement : des amendes.*

Paiement des dommages et intérêts : Toute la famille était rendue responsable du paiement des dommages et intérêts : c'est toute la famille qui est coupable.

L'« indihano » est partagé entre les chefs de chaque « munzo » - branche du clan paternel - : c'est toute la famille qui est lésée.

A défaut du père : il revient au fils aîné.

(En matière de succession, le père désigne son héritier ; l'oncle vient après les descendants mâles directs).

Il ne nous est pas possible d'affirmer si réellement la situation sociale de l'auteur de l'infraction entraine en ligne de compte pour l'estimation des dommages et intérêts alloués, mais il est certain que très fréquemment le coupable et toute sa famille, aussi riche fut-elle, étaient dépouillés complètement. Le malheureux qui ne possédait rien payait de sa vie.

Il semble bien que l'« indihano », qui s'élevait autrefois à 21 têtes de gros bétail, puis quatorze, pour tomber, il n'y a pas si longtemps, à sept, *signifiait plutôt la satisfaction destinée à arrêter le droit de vengeance que la réparation de dommages causés.* D'ailleurs, lorsqu'il s'agissait d'un « mutware » rien ne pouvait arrêter le « kuhora ».

Interrogés au sujet du montant des dommages-intérêts à allouer en cas d'homicide volontaire, les chefs estiment que trois têtes de gros bétail, dont 2 vaches ou génisses, représentent une équitable compensation.

R. VERSTAPPEN.

Administrateur territorial.

Vie familiale et Mœurs chez les indigènes de l'Equateur.

Nous croyons très intéressant de traduire, pour la documentation de nos lecteurs, l'étude ci-dessous, due au Très Révérend Père Grégorius KAPTEIN, et parue en flamand dans la Revue CONGO d'avril 1922.

Cette étude ne doit être utilisée par le praticien du droit qu'avec beaucoup de circonspection. En effet, l'auteur a traité son sujet au point de vue des mœurs plutôt qu'au point de vue juridique. Son travail présente donc pour nous des imprécisions et des lacunes. Il n'a d'autre part pas indiqué avec précision à quels groupements s'appliquaient ses observations.

Cependant, telle quelle, cette étude donne des informations précieuses. Son grand intérêt est de mettre en lumière le système de la « nkita », qui se présente sous différents noms en des endroits très variés de la colonie.

Le soi-disant mariage, ou mieux l'acquisition de la femme (1) s'effectue :

1° Par versement d'une dot à la famille de la femme ;

(1) Si au point de vue des mœurs les différents modes d'institution d'une vie maritale énumérés par l'auteur produisent des situations de fait presque identiques, par contre ils ont au point de vue juridique des conséquences très différentes ; la coutume et la conscience indigènes font une différence très nette entre le mariage proprement dit, résultant de la dot ou de certains modes d'héritage, et l'union résultant de l'achat ou du rapt.

2° Par achat, ou paiement d'une somme pour une femme qui n'est plus entre les mains de la famille ;

3° Par héritage ;

4° Par rapt

L'acquisition par paiement de dot s'appelle : *enga, njengenga* ; se lier, fiancer.

L'acquisition par achat est appelée : *somba, nsasomba* : acheter.

L'acquisition par héritage garde habituellement l'appellation sous laquelle la femme avait été acquise. Quand le père, oncle ou frère ont acquis la femme par dot ou achat, l'héritier dira: *moi*, j'ai acquis la femme par dot, achat, etc.

Autrefois l'acquisition par rapt s'opérait souvent au cours de guerres intestines.

Dans leurs différends, les indigènes diront souvent: il a volé cette femme. C'est d'habitude pour faire valoir que la femme a été d'après eux, acquise de façon malhonnête, irrégulière.

Le paiement de la dot s'effectuait à l'aide d'un ensemble d'argent, d'objets et d'esclaves. Ce paiement complexe était appelé : *songa, nsasonga* : égaliser, régler.

Lorsqu'un indigène est interrogé sur la façon dont il a acquis sa femme, il répondra habituellement: *njoloengaki* (j'ai payé sa dot) parce qu'il sait très bien que c'est là la manière la plus honnête. Il existe cependant beaucoup de femmes qui ont été acquises autrement.

L'acquisition par dot commence parfois déjà *avant* la naissance de la fille présumée. Dans ce cas, l'homme, le plus souvent un polygame, remet un gage au père de l'enfant. Ce gage est constitué par un beau couteau indigène, bien travaillé, ou une lance, ou des *mitakos*. A la naissance de la petite fille - c'était, en certaines régions, le polygame qui faisait soigner la mère - : il faisait alors ramasser du bois, chercher de l'eau et préparer de la nourriture. Si l'enfant attendu était un garçon, le gage était d'habitude restitué et le contrat déclaré nul. Si celui qui avait donné le gage était un chef de village ou un personnage en vue, le père de l'enfant essayait cependant de lui donner une autre fille. Le père avait, par exemple, antérieurement déjà, donné une fille à un homme beaucoup moins considéré. Dans ce cas il restituait la dot qu'il avait reçue, reprenait sa fille et la donnait au polygame, duquel il pouvait attendre une dot plus élevée.

Parfois aussi, le garçon était accepté par le polygame et restait dans la famille de celui-ci jusqu'au moment où le père pouvait l'échanger contre une fille.

Etant très jeune et encore enfant, la petite fille était incorporée au harem du polygame. Elle y était élevée avec les autres enfants de son âge et de son rang; ou mieux, elle grandissait sans aucune éducation au milieu des usages païens.

Composition du harem d'un polygame.

La première femme était appelée la « *Bomatsa* » ; elle surpassait toutes les autres en dignité et, en cas d'absence du polygame, elle était la maîtresse du harem.

La seconde était « *l'Ekila* » ; elle était la préférée, et venait avant toutes les autres ; elle s'appelait aussi « *Nkonda* ».

La troisième femme était appelée « *Bolumbu* ». Lors de la désignation de la *Bolumbu* certaines cérémonies avaient lieu ; elle était revêtue d'une peau de bête: Les *Nku*, espèce de patriarches et de sorciers, avaient parfois trois ou quatre *Bolumbu*, celles-ci servaient de messagères pour les relations avec d'autres villages. En cette qualité elles jouissaient de certains privilèges. Ainsi, par exemple, importer une *Bolumbu* était un motif suffisant pour déclarer la guerre.

Les autres étaient simplement des femmes du harem, sans distinction aucune.

Dans la région de *Monjoku*, chez les *Bolee*, la première femme était appelée « *Nkiss* » avec la même dignité que la *Bomatsa*. La deuxième s'appelait « *Lonkata* ». Ceci constituait plutôt une catégorie, car parfois il y avait quatre *Lonkata* dans un harem. Les autres étaient femmes ordinaires.

Chez les Ekonda la première femme portait le nom de « Nkumokolo », au même titre que la Bomatsa. La seconde s'appela « Ekila » ou « Nkonde ». Les autres étaient femmes ordinaires du harem.

La première femme Bomatsa restait toujours chez elle et ne quittait jamais le harem. La seconde, Ekila ou Nkonda, accompagnait partout le polygame ; durant tous ses voyages elle restait avec lui. Les Bolumbu sortaient le plus souvent seules pour effectuer des missions au cours d'autres voyages.

A l'heure actuelle les anciens usages de préséance chez les femmes commencent lentement à disparaître.

Il était défendu, sous peine de châtimens sévères, d'avoir des relations avec la première, la seconde ou la troisième femme du polygame. Ces sanctions étaient : la peine de mort, l'esclavage ou une forte amende.

A cela se bornait, leur loi sur la répression de l'adultère.

Les femmes ordinaires du harem étaient moins rigoureusement surveillées. Cela dépendait souvent de la jalousie ou de l'indifférence du polygame. Celui qui avait eu des rapports avec ces femmes devait payer une amende, ou mieux le prix de la prostitution. Du fait que les femmes étaient presque toutes en la possession des polygames, beaucoup d'hommes n'en avaient évidemment pas. Ils avaient des relations avec les femmes ordinaires des polygames. Même les fils des polygames avaient des rapports avec elles, le polygame lui-même fréquentait les femmes ordinaires de son voisin, résultat néfaste et immoral de la polygamie.

On conçoit aisément que les femmes ordinaires du polygame, fréquentant d'autres hommes, quittaient souvent leur mari, ou mieux leur maître, pour se rendre chez un autre. Les femmes ordinaires étaient les plus nombreuses. De là vient qu'on trouve actuellement beaucoup de femmes qui ont eu successivement trois ou quatre, parfois même sept maris différents. Dans certaines tribus, notamment chez les Ekonda, on était plus raffiné : une femme qui avait déjà quitté son mari ou maître à deux ou plusieurs reprises, était considérée comme ayant peu de valeur.

Les femmes esclaves, capturées au cours des guerres, étaient données, par le polygame, comme épouses à ses esclaves. Il arrivait également qu'elles s'ajoutaient aux femmes ordinaires du harem. Leurs enfants pouvaient obtenir les mêmes droits que les autres enfants du polygame.

Le polygame cherchait constamment à augmenter le nombre de ses femmes parce qu'ainsi sa considération et sa fortune augmentaient. Lorsque dans les pays civilisés on cherche à agrandir sa fortune on le fait, dit-on, pour assurer l'avenir de ses enfants. L'indigène y pense très peu : son intention principale est d'en profiter lui-même et de surpasser les autres en considération et en estime. Et pour ce qui concerne les enfants, il existe des polygames qui possèdent vingt ou trente femmes et qui n'ont qu'un enfant ou deux. Aussi il entre peu dans leur conception de songer à l'avenir : celui qui vit encore demain n'a qu'à travailler demain, pensent-ils. Au contraire, au lieu de prendre soin de ses enfants, le polygame a souvent bien de difficultés à l'acquisition d'une femme pour son fils. Et alors le fils n'en devient même pas propriétaire : ce n'est que l'équivalent d'un prêt. Ce n'est qu'après la mort de son père qu'il devient propriétaire. Dans certaines régions, quand le père avait fait l'acquisition d'une femme destinée à son fils, il la gardait d'abord pour lui pendant quelque temps ; ce n'est qu'après quelques mois qu'il la passe à son fils. Dans d'autres contrées, quand la femme du fils était enceinte, celui-ci devait l'envoyer pour quelques jours chez son père : il ne pouvait avoir à lui seul l'honneur de la paternité, son père devait le partager avec lui. Le père gardait la prérogative d'appeler tous les enfants les siens. Dans certaines parties du Congo les mœurs étaient si viles que le père gardait même ses propres filles dans son harem. Cela ne se pratiquait pas à l'Equateur mais il y existe un usage qui ne vaut pas beaucoup mieux. Le sorcier y est consulté au sujet de la dot que le père cherche à obtenir pour sa fille, ou le frère pour sa sœur.

Le sorcier leur conseillait alors d'avoir au préalable eux-mêmes des rapports avec leur propre fille ou sœur. Et cet usage était courant presque partout à l'Equateur.

(A suivre) R. P. Grégorius KAPTEIN.

Traduction de G. GELISSEN.

JURISPRUDENCE.

143. - PRET - ACTION CONTRE L'AYANT CAUSE DE L'EMPRUNTEUR - PREUVE.

Tribunal de Territoire de Sandoa, Jugement N° 126 du 21 Novembre 1932.

En revision du jugement N° 242 du 15 Novembre 1932 du tribunal secondaire de Lumanga.

Kakese, demandeur, expose : « Je demande la revision du jugement rendu par Lumanga, lequel m'a condamné à payer à Mutulangezi six chèvres, deux brasses d'étoffe, un gobelet et sept francs, en ma qualité d'héritier de mon frère Mulowa qui, jadis, fit un emprunt à Mutulangezi ; j'ignore tout de cet emprunt. »

Le défendeur, Mutulangezi, riposte : « J'ai prêté à Mulowa six chèvres, un gobelet, deux brasses d'étoffe et sept francs ; il ne me les a jamais rendu ; il n'était pas mon esclave mais mon débiteur. »

Jugement : Kakese paiera à Mutulangezi cinq chèvres, deux brasses d'étoffe et sept francs ; délai un mois, contrainte par corps un mois ; frais ou un jour de contrainte.

Les juges indigènes disent que Mutulangezi perd une partie de ses droits, soit une chèvre et un gobelet, par la mort de Mulowa.

OBSERVATION : La raison de décider n'apparaît pas ; le tribunal ne s'explique pas au sujet de cette coutume d'après laquelle la mort du débiteur enlèverait au créancier une partie de ses droits.

F. R.

144. - ACCIDENT - CAS FORTUIT - IRRESPONSABILITE - FRAIS.

Tribunal de Territoire de Sandoa, Jugement N° 1 du 13 février 1933

Nakabuiza, demandeur, expose : « Tshiniama a demandé à mon gendre de lui faire traverser la Lulua en pirogue ; celle-ci a sombré ; mon gendre a péri, ainsi que ma fille qui passait également dans la pirogue. »

Tshiniama, défendeur, déclare : « C'est vrai ».

Jugement : Tshiniama n'est pas responsable de l'accident. Parties renvoyées dos à dos ; frais partagés, contrainte un jour.

OBSERVATION : La disposition relative aux frais manque de logique et viole l'article 28 du décret du 15 avril 1926.

F. R.

145. - MALADIE VENERIENNE - ACTION EN DOMMAGES INTERETS - ACTION TEMERAIRE ET VEXATOIRE

Tribunal de Territoire de Sandoa, Jugement n° 117 du 17 Octobre 1932.

La femme Musole réclame une indemnité à Dominique qui lui aurait transmis la syphilis. Le défendeur nie tout rapport sexuel avec la demanderesse. Le Médecin de la Colonie apporte le témoignage suivant : « Pendant son hospitalisation, Musole a déclaré qu'elle avait eu des rapports avec un nommé Ilunga Dominique ; j'ai examiné le défendeur qui n'est pas atteint de syphilis ».

Jugement : Musole est condamné à un mois de servitude pénale pour dénonciation calomnieuse, et aux frais avec contrainte.

OBSERVATION : Le jugement aurait dû débouter explicitement la demanderesse ; il s'agit plutôt d'un procès téméraire et vexatoire que d'une dénonciation calomnieuse puisqu'aucune plainte d'Ilunga Dominique n'est actée.

F. R.

146. - DIVORCE - NON RESTITUTION DE LA DOT - NOUVEAU MARIAGE DE LA FEMME - ESCROQUERIE AU MARIAGE.

Tribunal de Territoire de Sandoa, Jugement n° 120 du 31 Octobre 1932.

Tshipoy expose que sa femme l'a quitté et refuse de le rejoindre ; il réclame la dot payée à Matshai, frère de sa femme. La défense de Matshai est la suivante : « Tshipoy m'a dit qu'il ne voulait plus ma sœur pour femme ; je l'ai mariée à un autre homme il y a deux ans. Je n'ai pas rendu la dot à Tshipoy mais je comptais le faire plus tard ; j'attendais que Tshipoy vienne lui même la chercher. »

Avis des juges : Le mariage de Tshipoy n'était pas annulé, faute de restitution de la dot; Matshai ne pouvait donc marier à nouveau sa sœur; il a très mal agi en tardant deux ans à restituer la dot.

Jugement : La dot sera rendue par Matsbai : contrainte par corps fixée à dix jours. De plus, Matshai subira quatorze jours de servitude pénale pour n'avoir pas rendu la dot et avoir marié sa sœur à un autre homme alors que le premier mariage n'était pas rompu. Il est condamné aux frais avec contrainte d'un jour.

147. - DIVORCE - IMPUISSANCE.

Tribunal de Territoire de Sandoa, Jugement N° 6 du 6 Mars 1933.

Tshitanga Boniface actionne sa femme qui l'a quitté après trois jours de vie commune. La femme, Mavai Marguerite, déclare avoir quitté son mari parce qu'il est impuissant.

Jugement : Mavai doit retourner chez son mari pour une période d'essai de six mois, la première cohabitation ayant été trop brève; si elle refuse, un mois de servitude pénale. Elle est condamnée aux frais, contrainte un jour.

148. - DROIT DE PECHE - EXCLUSIVITE - DESTRUCTION DE NASSES.

Tribunal de Territoire de Sandoa, Jugement N° 28 du 17 Juillet 1933.

Le demandeur Makaya Lufalanga expose : « Kamba est venu placer ses nasses dans une rivière où j'ai un droit de pêche exclusif; je les ai détruites; le tribunal de sous-chefferie Mbako m'a condamné à indemniser Kamba; je n'accepte pas cette sentence. »

Défense de Kamba : « J'ai également le droit de pêche dans cette rivière. »

Jugement : Kamba a aussi le droit de pêche dans cette rivière; Makaya Lufalanga a très mal agi et paiera un mouton à Kamba (sentence identique à celle du tribunal de sous-chefferie).

OBSERVATION : Le tribunal ne statue pas sur les frais.

F. R.

149 - ACCIDENT - CAS FORTUIT - IRRESPONSABILITE.

Tribunal secondaire de la sous-chefferie de Mbako, Jugement N° 281 du 15 Février 1933.

En cause de Tshilenge contre Tshikopo.

Demande : « Un matin, ma femme était partie dans son village cultiver ses champs. Le soir, Waululi m'a dit que Tshikopo était venu au village avertir que ma femme était noyée. Je réclame des dommages-intérêts à Tshikopo parce qu'il a perdu ma femme. »

Défense de Tshikopo : « Je faisais passer l'eau à sa femme; la pirogue a chaviré et sa femme s'est noyée; je n'ai pu la sauver. Ma femme qui nous accompagnait s'est noyée aussi. »

Jugement : Le demandeur est débouté parce que tous les occupants de la pirogue sont tombés à l'eau et parce que la femme du passeur a péri également.

150 - DIVORCE - INJURE DU BEAU-PERE A SON GENDRE.

Tribunal secondaire de la sous-chefferie de Lumanga, Jugement N° 260 du 16 Janvier 1933.

Chikungulu, demandeur, expose : « En son absence, Fumbelo est venu trouver ma femme et lui a dit qu'il désirait épouser ma fille et que j'étais d'accord; ma femme l'a cru; il a payé la partie de la dot qui constate le mariage « chiako » et il a épousé ma fille. Ma femme m'ayant raconté cela à mon retour, j'ai réclaté à Fumbelo cent francs et une chèvre, qu'il ne m'a pas payés. Ma fille lui a donné deux enfants; l'un d'eux est mort brûlé. Fumbelo a répudié sa femme. »

Fumbelo, défendeur, riposte : « J'ai payé le « chiako »; quant à l'enfant décédé, il a été brûlé accidentellement; en apprenant sa mort, mon beau-père est venu m'injurier; furieux de cela, je ne veux plus de sa fille et je réclame le « chiako » »

Jugement : Fumbelo paiera une chèvre parce qu'il a abandonné sa femme alors que l'enfant venait de mourir; après ce paiement, il recevra le « chiako » en retour.

OBSERVATION : La restitution du « chiako » marque la dissolution du mariage, lequel semble rompu pour un motif futile. La remarque en

ayant été faite aux juges, ils répondirent que d'après la coutume, l'injure du beau-père au mari est une cause de divorce. Le jugement ne statue pas sur les frais.

F. R.

151. - MARI ESCLAVE - DANGER DE
FUITE DE L'ESCLAVE - RUPTURE DU
MARIAGE.

Tribunal secondaire de la sous-chefferie de
Lunanga, Jugement N° 262 du 18 Janvier 1933.

Kapusa, demandeur, expose: « Ma femme

est retournée chez son père; j'ai écrit à ce dernier, et il m'a répondu qu'il allait marier sa fille à un autre homme. Je réclame la dot. »

Défense de Luyinda, beau-père du demandeur: « Mon gendre m'a écrit qu'il ne voulait plus de ma fille. De surcroît, mon gendre est esclave et son maître m'a avisé de ce que sa fuite était à craindre si ma fille l'accompagnait et de ce qu'il me tiendrait pour responsable de cette fuite. »

Jugement: Luyinda remboursera la dot parce qu'il a repris sa fille de force à Kapusa.

Crimes et Superstitions Indigènes.

LA SECTE DES « VISANGUKA ». - HOMMES-LIONS

KISANGUKA signifie : qui se métamorphose, ce qui équivaut à dire que celui qui possède les remèdes (madawa) du « kisanguka » peut se métamorphoser en animal.

Cette secte a des adeptes partout au Marungu. L'on en trouve également en Urua (terre des baluba) où ils s'appellent « mbazo nganye », en Ubwile et en Utumbwe.

Les femmes ne sont jamais admises à se faire initier. Elles ont la langue trop bien pendue disent les « visanguka ».

Il n'est pas question, dans cette confrérie, de dignitaires possédant les prérogatives suivant leur rang d'élévation.

Celui qui se montre le plus sanguinaire est reconnu comme possédant les meilleurs « madawa » et donc le plus grand. (munyi kuvuma).

C'est chez lui qu'ira se faire initier le récipiendaire.

La quasi totalité des « visanguka » appartiennent à la branche supérieure du « bumbudji » (bambuli) appelé « buyembe ».

Dès lors nous devons les considérer comme étant des « bakazanzi » ou cannibales.

INITIATION : Le récipiendaire va trouver le « msanguka » dont la réputation de tueur d'hommes est la plus grande.

Comme cadeau de bienvenue il lui apporte d'ordinaire une chèvre ou sa contrevalet; puis lui expose ce qu'il désire.

Après accord, le « msanguka » amène le récipiendaire en brousse et lui remet une peau de civette (simba) à laquelle il attache deux « visi » (kisi : coléoptère) préalablement remplis de médecines, puis deux pochettes en fibres remplies à leur tour de « madawa » (pochette en fibres : ngonzo). Des perles noires appelées « bulungu manda » sont enfin attachées à cette peau.

Le tout est enduit de poudre de l'arbre mukula mélangée à de l'huile.

Puis le récipiendaire reçoit encore deux « visi » de l'espèce « goliath » qu'il doit garder constamment en bouche lors des opérations.

VERTUS ATTACHEES A CES OBJETS :

1° Peau de simba : permet la métamorphose en lion.

2° Kisi et ngonzo : rendent ceux qui les emploient invisibles.

3° Kisi à mettre en bouche : permet d'y aller carrément, sans précaution aucune, la personne attaquée croyant réellement avoir à faire à un lion de la brousse.

4^o Poudre de mukula : attire l'action des esprits malfaisants.

L'initiateur choisit une grosse pierre qu'il entoure d'une forte corde.

Le récipiendaire est tenu de la soulever au dessus de la tête et de la lancer le plus loin possible.

Si la distance à laquelle il l'a lancée est convenable, il peut continuer et subir les autres épreuves.

L'initiateur lui pose alors la peau de simba sur la tête et lui remet un van appelé « lungo », qu'il a pour mission de faire remplir de farine contre le gré de femmes occupées à piler du manioc.

Si les génies lui sont favorables (mais surtout si le cadeau remis a été important) les femmes ne connaîtront pas sa présence auprès d'elles et elles rempliront le van de farine, croyant remplir leur propre panier.

Son van rempli de farine, il retourne chez l'initiateur.

Il a donc subi avec succès l'épreuve de l'invisibilité...

Il peut maintenant s'attaquer aux personnes. .

Le lendemain matin, à la première heure, tous deux vont couper du bois pour en faire des braises. A eux deux ils forgent une herminette (mbazo), une hachette (kazembe) et un grand couteau.

Puis on fabrique des espèces de sandales, dont la semelle est sculptée de telle façon, qu'en marchant, elles laissent des empreintes semblables à celles des lions... Tous ces objets sont destinés au néophyte.

Celui-ci n'a plus qu'à attendre sa sinistre clientèle, à moins qu'il n'ait lui-même une vengeance à assouvir.

Lorsqu'il aura tué une première fois, il devra payer son initiateur.

D'ordinaire, il paie six chèvres ou vingt étoffes ou une esclave.

HERMINETTE ou MBAZO : Celle-ci est ordinairement longue de 30 cm. et large de 4. Le côté opposé au tranchant est forgé en forme de crochet. Le fer est fortement emmanché et retenu au manche au moyen de lanières faites au moyen de peaux de serpent.

HACHETTE ou KAZEMBE : Celle-ci est longue de 25 cm. et large de 4 cm. Le manche est long de 50 cm. Elle est très affilée, car elle est uniquement destinée à briser les os.

AGISSEMENTS DES VISANGUKA ou HOMMES-LIONS :

Comme tout noir qui se respecte avant d'entamer un acte plus ou moins important de sa vie, il va consulter les augures. Cela s'appelle : kutea vipa. Voici comment il agit :

Vers le soleil couchant, il forme un petit tas au moyen de poudre rouge provenant de l'arbre mukula. Vers le soleil levant, un tas de farine.

Au milieu de ces deux tas il met ses médecines de sorcier ou kisanguka

Il attend patiemment que le vent porte ses madawa d'un côté ou de l'autre ..

Si le dawa est porté du côté de la farine, c'est bon signe. La réussite est certaine. Si le contraire se produit, il ne part pas en expédition et attendra le moment favorable.

Les hommes-lions n'agissent que lorsqu'on vient les solliciter et après accord préalable au sujet du prix, à moins, naturellement, qu'ils aient une vengeance personnelle à assouvir, ce qui ne doit pas être très rare...

D'ordinaire ils sont deux et partent de chez eux l'après-midi, pour arriver à proximité de la hutte de la personne visée, au soleil couchant.

Ils s'arrêtent de préférence à la lisière d'un petit bois où ils font du feu, cuisent leur nourriture et mangent...

Ils s'approchent alors du village et épiant tout ce qui s'y passe.

Si nécessaire, ils poussent quelques rugissements de lion destinés à effrayer la population : pour que tout le monde s'enferme...

Ils produisent ces rugissements à la perfection.

Un habitant de la brousse s'y trompe.

Pour ce faire, ils possèdent une petite courge (kibouille) évidée, à moitié remplie d'eau, dans laquelle ils produisent le cri ou rugissement.

Ils s'approchent alors de la hutte visée et s'installent sur la barza.

Ils écoutent tout ce qui se dit et se passe à l'intérieur et n'attaqueront que s'ils sont certains que les propriétaires sont endormis profondément.

Souvent, pour s'en assurer, ils font un bruit quelconque.

Si la future victime s'aventure dehors, ils la tuent sans pitié.

Si rien ne bouge, un des attaquants grimpe sur le toit, écarte la paille, introduit le bras armé d'un couteau par l'ouverture ainsi pratiquée et coupe la corde qui attache la porte, à l'intérieur, à l'une des solives du toit.

L'autre n'a plus qu'à faire glisser la porte pour pénétrer dans la hutte.

Sans prononcer une parole (ils ont leurs coléoptères Goliath en bouche) ils se jettent sur la victime endormie et lui portent de formidables coups de herminettes.

Ils visent surtout le crâne

Cependant, la victime a eu le temps de crier et les gens du village se lèvent apeurés...

Profitant du premier émoi, les hommes-lions sortent leur victime de la hutte et la traînent le plus loin possible...

Entretemps les hommes se sont armés et la poursuite s'organise.

Un des accolytes reste un peu en arrière et pousse de temps à autre un terrible rugissement destiné à réfreiner l'ardeur des poursuivants

Pendant ce temps, l'autre traîne sa victime... au moyen du crochet de son herminette.

Si la poursuite continue ou se prolonge, il leur est impossible de découper le cadavre.

Vite alors on lui coupe l'auriculaire de la main gauche, une oreille, le sexe, qu'on ira porter à celui ou celle qui a voulu le crime... puis, au moyen du crochet on lui laboure, on lui lacère le corps, pour faire croire que c'est réellement le lion de la brousse qui a tué...

Mais les indigènes ne s'y trompent guère. Ils craignent bien trop la vengeance que pour laisser supposer qu'ils savent...

Même la famille de la victime n'oserait laisser supposer qu'elle sait...

Lorsque la poursuite n'est pas très poussée, les assassins ont tout le temps pour se livrer au dépèçage de leur victime.

Ils découpent celle-ci au moyen de leur couteau, brisent les os au moyen de leur hachette et jettent les lambeaux de chairs par ci, par là, dans la brousse. La grande partie du cadavre est enterrée à proximité d'une rivière, dans la vase.

Les hommes-lions s'enfuient toujours du côté opposé à celui de leur campement.

Après dépèçement du cadavre, ils retournent au village, où ils poussent encore quelques rugissements et, s'ils en ont l'occasion, simulent encore l'attaque d'une hutte.

Parfois, ils se rendent dans un autre village proche, où ils font semblant d'attaquer.

Tout cela, pour faire croire que c'est réellement le lion qui a tué la victime.

Et pourtant, ils n'ignorent pas que tout le monde sait...

Après cela, ils retournent à leur campement où ils vont effacer leurs traces.

Ils rentrent alors au village.

Le lendemain, ils font la preuve de leur crime et en touchent le prix.

..

Ces renseignements m'ont été fournis par le nommé LENGE LENGE de la chefferie Manda — sous chefferie des Bena Kituku — homme-lion, condamné par le Tribunal d'Albertville.

A plusieurs reprises j'ai pu en contrôler l'exactitude.

A. VAN MALDEREN
Administrateur territorial.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

- 1) BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 75 frs
- 2) LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
- 3) LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
- 4) LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
- 5) NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an - Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge : 75 frs; au Bulletin seul : 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée à la Société d'Etudes Juridiques du Katanga, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

CONTRIBUTION A L'ENQUETE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU (R. Tonnoir).	page 25
VIE FAMILIALE ET MŒURS CHEZ LES INDIGÈNES DE L'EQUATEUR (suite) (R. P. Grégorius Kaptein - Traduction de G. Gelissen).	28
ORGANISATION JUDICIAIRE - ENQUETE SUR LA COMPOSITION DES TRIBUNAUX COUTUMIERS DES CHEFFERIES DE KIMESSE ET DE KALONGA. (D. J. Van Assche).	36
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES - LA SECTE DU BUKAZANZI (A. Van Malderen).	38
JURISPRUDENCE :	
152) CONSULTATION D'UN DEVIN - INFRACTION A LA COUTUME - CONDAMNATION - IMPUTATION DE LA QUALITÉ DE SORCIÈRE - RESTITUTION DES INDEMNITÉS EXIGÉES DE LA « SORCIÈRE » DÉSIGNÉE PAR LE DEVIN.	44
153) CONSULTATION D'UN DEVIN - IMPUTATION D'ÊTRE LA CAUSE D'UN DÉCÈS PAR « SORCELLERIE » RESTITUTION DE L'INDEMNITÉ PAYÉE EN SUITE DE CETTE IMPUTATION - CONDAMNATION DU DEVIN AUTEUR DE L'IMPUTATION	44
154) CONSULTATION D'UN DEVIN - AUTORISATION PRÉALABLE DU CHEF.	44
155) CONSULTATION D'UN DEVIN - IMPUTATION D'ÊTRE LA CAUSE D'UN DÉCÈS PAR SORTILÈGE - RESTITUTION PAR LE CONSULTANT DE L'INDEMNITÉ REÇUE PAR LUI DU PRÉTENDU SORCIER.	45
156) IMPUTATION DE SORCELLERIE - EXPULSION DU VILLAGE.	45
157) CONSULTATION D'UN DEVIN - ABANDON DU VILLAGE - MUTILATION DE CADAVRE.	46
158) CONSULTATION D'UN DEVIN - INFRACTION A LA COUTUME.	46
159) CONSULTATION D'UN DEVIN - INFRACTION A LA COUTUME - CONDAMNATION - RESTITUTION DE L'INDEMNITÉ PAYÉE PAR LE PRÉTENDU SORCIER.	46



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu

Organisation Judiciaire

CHAPITRE I. GÉNÉRALITÉS.

Depuis qu'elles se trouvent stabilisées aux emplacements où nous les rencontrons actuellement, les différentes communautés autochtones (1) constituant l'ensemble ethnique connu sous le nom de « Groupement des BAWUMBU » ne se souviennent pas avoir jamais été soumises à la juridiction d'un tribunal unique. C'est du moins ce qu'elles affirment.

Au contraire, à cette époque quelque peu reculée, il fonctionnait déjà dans chacune d'elles, une juridiction particulière, dont l'usage traditionnel fut conservé jusqu'à nos jours, et qui garde jalousement partout le caractère et les prérogatives d'une organisation judiciaire autonome, sans que jamais y fut tolérée quelque ingérence étrangère.

Toutefois, lorsqu'une compétition ou un litige de peu d'importance, survenu entre des membres de deux de ces communautés, n'avait pu être réglé par le tribunal de l'une de celles-ci, l'affaire était jugée par une cour mixte qui, suivant convention, se réunissait, tantôt au village du plaignant, tantôt au village du défendeur ou du prévenu.

Lorsque la palabre revêtait un caractère d'exceptionnelle gravité, ou menaçait de dégénérer en conflit (meurtre impuni par exemple), les magistrats et dignitaires des deux communautés s'assemblaient de préférence:

- a) si elles étaient voisines : en un point donné des limites communes ;
- b) si elles n'étaient pas voisines : dans l'agglomération principale d'un groupe neutre.
- c) parfois, dans l'un ou l'autre cas (a - b) : en l'un des marchés publics importants de la région.

Cette première phase de la procédure mixte échouait-elle, on remettait alors le sort de la cause entre les mains d'un ARBITRE.

L'arbitre « NISJU », était toujours élu parmi les chefs coutumiers de l'un des groupes étrangers au conflit.

En cas d'échec des débats ou des négociations, il n'existait plus d'autre juridiction supérieure, et la palabre ne trouvait plus sa solution que dans une guerre intestine.

..

On peut cependant déduire de ce qui précède et, surtout, de ce qui suit, que ces juridictions « régionales » ou « communales » obéissaient et obéissent encore aux mêmes règles de fonds quand à leur organisation, leur fonctionnement et leur compétence.

Aussi, elles constitueront, dans le cadre de la coutume une base solide pour la création d'une juridiction commune : le Tribunal de Secteur, qui en respectera les formes dans ce que celles-ci ont de compatible avec l'ordre public universel et notre conception européenne de la Justice.

Une fois de plus, les présentes notes feront ressortir avec quelle subtile logique, les primitifs « bantous » ont conçu et maintenu le principe de la centralisation des pouvoirs aux mains de celui qui, à leurs yeux, représente pour les générations en vie la longue lignée des ancêtres défunts.

(1) Les communautés dont il est question ci-dessus sont celles de MASINA, BENSEKÉ, KIMUENZA, BINZA, GOMBE, LITENDELE, SELEMBAO, MIKUNGA, KIKIMI et MINKONDO. A noter que les MINKONDO, prétendent ne pas être des BAWUMBU, mais bien des BAKNOGO, connus de leurs voisins sous le sobriquet de Bambinsi; les autres groupements confirment ces dires.

CHAPITRE II.

ORGANISATION JUDICIAIRE INTÉRIEURE DE CHAQUE COMMUNAUTÉ.

C'est le MFUMU-KANDA, chef politique et social coutumier de la communauté, qui est le JUGE NATUREL dans le domaine de celle-ci. Sa compétence s'étend à toutes personnes, à toutes infractions et à tous litiges.

Dans l'exercice de ses importantes fonctions judiciaires le MFUMU-KANDA est appelé NZONZI-ENE (grand juge, juge suprême).

Toutefois, dans la généralité des cas, le NZONZI-ENE délègue ses pouvoirs à deux magistrats nommés par lui, ce sont :

1°) Le NZONZI, qui est compétent pour connaître de toutes causes, hormis celles dont le NZONZI-ENE décide de se réserver l'examen.

2°) Le NZONZI-MONKEGE ou NZONZI-MOKEO, lequel est tantôt l'assesseur, tantôt le suppléant du NZONZI. En sa qualité de suppléant, le NZONZI-MOKEGE ne peut se saisir que des causes lui confiées par le NZONZI.

Le NZONZI détient le pouvoir d'appel au regard des causes jugées au premier degré par le NZONZI-MOKEGE; de même que le NZONZI-ENE peut connaître de l'appel des affaires tranchées en premier ressort, soit séparément, soit ensemble, par les deux autres juges inférieurs.

* *

NZONZI et NZONZI-MOKEGE sont choisis et nommés par le MFUMU-KANDA (Nsonzi-Ene), parmi les notables les plus intelligents et les mieux au courant des coutumes ancestrales. Ce ne doivent pas être nécessairement des membres du clan ou de la proche famille du « Mfumu-Kanda ».

* *

A côté de ces trois magistrats « assis », se rencontre le MOBILI-MOKEGE, également nommé par le chef coutumier.

C'est une sorte d'officier du Parquet, grand maître de la Police, qui est chargé de surveiller l'ensemble des villages, hameaux, terres et domaines de la communauté. Il renseigne le MFUMU-KANDA sur les infractions et délits coutumiers constatés, et il en saisit les NZONZI. Lors des débats des affaires soumises au tribunal à son intervention, le MOBILI-MOKEGE siège en qualité d'accusateur public.

C'est également ce « délégué » du « Mfumu-Kanda » qui exerçait autrefois, la haute surveillance du marché public, et détenait de ce chef maints privilèges et prébendes fort enviés.

Il était assisté dans ses fonctions, par des bas-officiers de justice :

1°) les BANKANI qui assuraient d'une part la police des audiences du tribunal, et d'autre part l'exécution des sentences (récupérations des amendes, arrestation des condamnés, etc...).

2°) les BAMBIEME qui veillaient au maintien de l'ordre sur les marchés publics et y effectuaient la police.

Ces BAMBIEME cumulaient avec leur premier emploi celui de *bourreaux* ou mieux d'exécuteurs des hautes œuvres, privilège qui leur donnait droit à bonne rémunération (voir plus loin : peine de mort).

BANKANI et BAMBIEME étaient promus par le « Mfumu-Kanda ».

* *

Lorsque les discussions s'éternisent ou se compliquent, le NZONZI et à son défaut le NZONZI-MOKEGE, fait appel à des conseillers-asseesseurs.

Dénommés BINTALANTALA, ces conseillers n'ont que voix délibérative.

C'est toujours le juge du degré le plus élevé, présent à l'audience, qui rend la sentence.

Les BINTALANTALA, sont choisis parmi les notables à cheveux gris, ou même parmi des hommes-libres moins âgés, les uns et les autres réputés pour leur grande sagesse et leur expérience des choses du Droit.

Quand le « Mfumu-Kanda » préside lui-même le tribunal en sa qualité de NZONZO-ENE, c'est lui qui assume les conseillers-asseesseurs BINTALANTALA.

* *

Le Tribunal ou l'audience se désigne par le terme : BAZI-NKANO.

L'affaire, cause ou différend s'appelle : MANDOO (palabre).

MFUMU-MANDOO (litt le chef de la palabre), c'est, soit le demandeur au civil, soit le plaignant ou l'accusateur au pénal.

MBELE-NKANO, c'est le défendeur au civil ou le prévenu au pénal.

Plaignant et prévenu, demandeur ou défendeur, peuvent se faire assister pendant les débats par des conseillers, qui remplissent le rôle de véritables avocats : ce sont les NSUKA.

On ne fait pas spécialement profession de NSUKA ; tout indigène qui possède à fond les coutumes du pays et les proverbes ancestraux pourra s'improviser NSUKA dans telle ou telle cause, alors que dans une autre affaire, on le verra siéger parmi les asseesseurs BINTALANTALA.

Tout NZONZI peut s'ériger en défenseur NSUKA, pourvu qu'il ne fasse pas partie du tribunal saisi du différend

Le Tribunal est saisi dès qu'il y a plainte, que celle-ci ait été formulée par le MOBILI-MOKEGE ou par un quelconque MFUMU-MANDOO (demandeur ou plaignant).

Si le défendeur ou prévenu n'est pas présent, ou s'il ne se rend pas spontanément à l'audience, le magistrat compétent le fait citer par l'intermédiaire de l'huissier NTUMA (héraut, messenger coutumier) et pour que le « cité » ne puisse ignorer le bien fondé de la mission du NTUMA, le Mfumu-Kanda remet à ce dernier l'un des insignes de sa dignité : le MBVUALA (bâton de commandement) ou le MOSESE (queue de buffle, chasse-mouche). Celui qui nonobstant la présentation de l'un ou de l'autre de ces insignes refuserait de comparaître, non seulement se verrait amené de force devant le tribunal par le truchement des BANKANI, mais encore s'exposerait à des poursuites supplémentaires du chef de ce délit d'injure publique au « Mfumu-Kanda ».

(A suivre) R. TONNOIR.
Administrateur Territorial.

Vie Familiale et Mœurs chez les indigènes de l'Equateur. (Suite)

La dot.

En général la fille est donnée en mariage contre paiement d'une dot. Le père est indifférent au choix du futur mari de sa fille. Celui qui offre le plus de garanties de bien payer est certain d'être agréé par lui. Et comme, dans la plupart des cas, la fille n'a pas encore atteint l'âge du discernement, il n'est évidemment pas question de consentement. La dot n'est pas payée en une seule fois mais par versements échelonnés, au fur et à mesure que la fille grandit. Comme il arrive que celle-ci soit donnée sans son consentement, à un vieillard décrépît, il arrive qu'une fois adulte, elle ne veuille plus demeurer davantage avec lui (2). Elle le quitte donc et va chez un autre, ou bien retourne dans sa famille. Dans ce dernier cas de graves difficultés, surgissait quant à la restitution de la dot. En effet, au moyen de la dot reçue pour sa fille, le père s'était achetée une autre femme (3). Celle-ci était alors appelée la « Nkita » de la fille. Dans le cas présent « Nkita » pourrait se traduire par « remplaçante » (4). La Nkita représentait la valeur de la fille vendue ou mariée. Par ailleurs la Nkita pouvait elle-même souvent être la Nkita de la fille ou de la sœur de son mari. De telle sorte que beaucoup de femmes sont Nkita entre elles. D'après leurs coutumes, les enfants (les garçons) sont théoriquement les héritiers de la Nkita de leur mère (5), car la Nkita représentait la valeur de la dot de leur mère.

On pourrait se poser la question de savoir si la femme est toujours contente d'être ainsi considérée comme un objet négociable (6). En général, oui; elle s'en contente, car les mœurs étant ainsi, personne ne songe à y apporter un quelconque changement. Le plus souvent la femme se trouve en présence d'un fait accompli. Peu à peu cependant un certain amour-propre allant à l'encontre des coutumes païennes se fait jour parmi les femmes chrétiennes.

Si la femme désire qu'on paie pour elle une forte dot ou un prix élevé, est-ce parce qu'elle veut assurer l'avenir de ses enfants? Non, répondent-elles, ce n'est pas pour ce motif et elles s'en expliquent en disant : quelle femme sait d'avance qu'elle aura des enfants et spécialement des garçons? Beaucoup de femmes n'ont pas d'enfants. Quant à l'héritage, seuls les garçons entrent en ligne de compte, les filles n'étant héritières que de nom. Lorsqu'il s'agit d'un héritage, les enfants n'héritent de la Nkita de leur mère qu'à défaut d'oncles maternels ou d'oncles paternels.

Généralement le jeune homme devait acquérir une femme au moyen de la dot, ou du supplément de dot de sa sœur. L'héritage de la Nkita de sa mère ne venait qu'en second lieu. Et, souvent, l'on voit une femme païenne quitter son mari pour se rendre chez un autre, sans se préoccuper beaucoup de ses enfants qui demeurent chez leur père, le mari abandonné.

Si la femme est consentante et tient à ce qu'une dot d'un montant élevé, soit payée pour elle c'est là question de vanité et aussi désir d'enrichir sa famille (père ou frères) mais nullement par prévoyance pour ses enfants (7).

(2) La faculté qu'avait la femme, arrivée à l'âge nubile, de quitter le mari qui lui déplaisait, indique que la condition de consentement était parfaitement prévue par la coutume. A. S.

(3) Plus exactement, au moyen de la dot reçue, il avait versé le montant de la dot pour épouser lui-même une autre femme ou pour procurer une épouse à son fils, son neveu, etc. A. S.

(4) Le terme « remplaçante » ne nous satisfait pas, parce qu'on l'applique ailleurs à une institution toute différente : lorsqu'un mari a perdu sa femme et a droit à la restitution de la dot, il arrive que la famille lui remette une autre femme, moyennant le versement d'un léger supplément de dot. A. S.

(5) Nous croyons que l'auteur fait une confusion, qui altère le sens juridique de l'institution. Le fils n'était pas l'héritier de la Nkita, mais du droit à la restitution de la dot payée pour celle-ci et dont elle est le gage. A. S.

(6) L'expression n'est évidemment pas exacte. Il ne s'agit pas de trafic, ni de propriété de la femme, la dot n'étant pas un prix, mais un gage. Comme nous l'avons fait remarquer, l'indigène fait très bien la distinction entre femme épousée et femme achetée. A. S.

(7) Il y a un autre point de vue très raisonnable à considérer : la dot est un gage remis aux parents de la femme par le mari; il risque de perdre ce gage s'il maltraite la femme; plus le gage est important, plus il a intérêt à la traiter convenablement; le paiement d'une dot importante est donc une garantie pour la femme. A. S.

Divorce.

Lorsque la femme quitte son mari pour rentrer dans sa famille, celle-ci doit restituer la dot reçue. En général cette restitution présente bien des difficultés, la dot ayant été employée par le père ou le frère pour se procurer une autre femme, la « Nkita ». Dès lors, pour pouvoir restituer la dot, il fallait vendre cette Nkita ou la remettre à sa famille et demander la restitution de la dot payée. D'autres moyens de restitution n'existent pas : toute la fortune consistant en femmes. Comme très souvent la famille ne pouvait ou ne voulait rendre la dot, le mari abandonné cherchait à s'emparer de la mère ou d'une sœur de sa femme et la prenait comme otage. C'est là le moyen auquel recouraient les païens pour rentrer en possession de la femme ou de la dot. Lorsque la femme fugitive apprend que sa mère ou sa sœur est prisonnière chez son ancien mari, elle retourne chez lui, par affection pour sa mère ou sa sœur.

Lorsque la femme s'est rendue chez un autre homme, ce qui souvent est le cas, la famille engage ce second époux à verser la dot au premier. Seul moyen pratique pour résoudre la difficulté. Le second mari remboursait alors la dot au premier ; et comme souvent la dot n'était payée que partiellement, il en versait le reliquat à la famille.

Lorsque le remboursement de la dot était impossible, la femme était tenue de retourner chez le mari abandonné par elle. Pour échapper à un traitement désagréable elle feignait de se soumettre.

Dès qu'un accord est conclu au sujet du remboursement de la dot, soit avec la famille, soit avec le second mari, la première union est considérée comme dissoute. Si la femme est dans sa famille, elle est libre de contracter une nouvelle union. Si elle cohabite avec un autre homme, elle est considérée, après l'accord, comme régulièrement mariée à cet homme. La dot semble donc être le lien principal de l'union.

Lorsque la femme a des enfants, ceux-ci restent chez leur père et la dot n'est remboursée qu'en partie. La valeur des enfants est pour ainsi dire déduite de la dot.

Lorsque la femme d'un polygame a des relations coupables avec un autre homme du village, cela se nomme « bonsamba ». Si elle a des relations de ce genre avec un homme d'un autre village, cela se désigne sous le nom : « d'isoke ». Comme nous l'avons déjà dit, les femmes ordinaires du harem entretenaient souvent de pareilles relations. Si la femme fuyait avec son bonsamba ou isoke, ou même avec un individu quelconque, elle était poursuivie par son mari qui s'efforçait de la reprendre, si la femme s'y refusait absolument, les pourparlers au sujet de la dot étaient entamés.

En cas d'accord, ou de remise d'un gage en garantie du paiement, la première union était considérée comme rompue et la femme comme unie au deuxième homme, même s'il avait été son bonsamba ou isoke.

Il arrivait parfois aussi que le premier mari par jalousie se refusait à tout accord ; dans ce cas il tentait de tuer la coupable ou son complice. Lorsque la femme tombait malade chez son mari, celui-ci avertissait la famille et devait verser un gage.

Fréquemment la famille venait chercher la femme pour la mieux soigner. En pareil cas si elle mourait dans sa famille, suivant la coutume toute contestation au sujet de la dot était éteinte. Toutefois si la dot n'avait pas encore été versée intégralement, la famille demandait au gendre d'en payer le reliquat.

Dans ces derniers temps, depuis que les coutumes païennes ont été ébranlées par l'occupation européenne, nous avons vu des maris dont les épouses, malades, étaient retournées dans leur famille et y étaient décédées, réclamer la dot à la famille — mais ceci heurte complètement la coutume. Lorsque la femme s'était rendue dans sa famille en bonne santé et y mourait durant son séjour, le mari pouvait exiger le remboursement de la dot mais c'est là le seul cas prévu par la coutume.

L'achat ou la traite des femmes

Souvent la femme est l'objet d'un réel trafic. Les grands chefs de village, Ibuka et Yoma, dont nous parlerons plus loin, se livraient à une espèce de traite des femmes. Munis d'articles européens ou de valeurs d'échange, ils se rendaient dans certaines régions de l'Equateur pour y acheter des femmes, tout comme l'on se rend au marché.

Un peu partout l'on trouve des femmes et des esclaves enlevées, qui étaient tout simplement vendues. De même, les femmes reçues en héritage et qui n'étaient plus dans leur famille, étaient vendues par leur deuxième, troisième ou quatrième époux. Dans tous ces différents cas il faut faire montre de beaucoup de bonne volonté pour voir dans les sommes payées une dot et partant une coutume indigène « à respecter ».

On objectera peut être que la femme consentait à cette vente, dont elle était l'objet.

Parfois c'était le cas. Toutefois des enfants et des esclaves étaient vendus de la sorte. D'autre part le consentement de la femme n'exclut pas la vente; son consentement était plutôt un élément accessoire facilitant le trafic d'une chose douée de raison. Il n'en reste donc pas moins qu'il y avait là une véritable traite des femmes.

La succession.

A la mort du polygame des funérailles en rapport avec la situation et la dignité du défunt avaient lieu. Deux ou plusieurs esclaves masculins ou féminins étaient tués avec le polygame et enfouis dans la même tombe. Parfois on leur fracturait les bras et les jambes et ils étaient alors enterrés vivants avec le cadavre de leur maître.

Lorsque ces esclaves avaient encore une famille il arrivait que des proches, ayant appris le triste sort de leur parent, venaient de contrées éloignées pour le racheter s'il n'était trop tard. Des noirs nous ont narré des scènes déchirantes dont ils furent témoins dans leur enfance.

Le deuil et les lamentations pour le défunt durent une semaine et parfois un mois.

Le fils aîné succède immédiatement en dignité à son père et prend une des épouses de celui-ci.

Les autres fils se partagent les lances et les couteaux du défunt.

Si ce dernier ne laisse pas de fils, ou si celui-ci est encore trop jeune, le frère aîné succède. Toutes les femmes du défunt doivent demeurer dans leur habitation propre, sauf celle qui est choisie sur le champ par le fils aîné. Elles devaient y attendre ainsi le jour du partage. Celui-ci était fixé à un et jusqu'à quatre mois de date. Entre-temps ces femmes demeuraient soumises à certaines règles de conduite. Elles étaient appelées « Bituka », ce que nous pourrions traduire par « veuve ». Durant ce temps elles pouvaient s'entretenir avec les membres de la famille du défunt mais devaient demeurer chez elles; personne ne pouvant les adopter.

Le jour du partage arrivé, le chef, c'est-à-dire le fils ou le frère du défunt, a convoqué les héritiers et tous les intéressés. Au matin, avant l'aube, les bitukas quittent leur maison et se rendent chez l'homme avec lequel elles se sont déjà mises d'accord, de telle sorte qu'au point du jour toutes leurs huttes se trouvent vides. — Les femmes des polygames ont d'habitude chacune leur hutte personnelle. — A l'heure fixée, l'assemblée est annoncée au son du tam-tam. Les femmes, les héritiers et tous les intéressés se réunissent.

En cas de partage de nombreuses femmes, l'ordre de celui-ci était le suivant: en premier lieu venaient les frères du défunt; en second lieu les fils et en troisième les petits-fils, c'est-à-dire les filles qui venaient chercher leur part de la « Nkita » de leur mère. Si la femme refusait de suivre celui auquel elle était attribuée, elle était vendue à un autre. Parfois la famille de la femme ne se trouvait pas satisfaite de cet arrangement et, si elle en avait les moyens, remboursait la dot pour libérer sa fille ou sa sœur. Cette femme rentrait dans sa famille où elle était alors à nouveau donnée en mariage contre versement d'une nouvelle dot. La famille agissait de la sorte pour empêcher la vente de la femme. Si des petits-fils étaient encore trop jeunes, leur part « de la Nkita de leur mère » allait à leur oncle, fils du défunt. Celui-ci devait, plus tard, leur procurer une femme, ce qui d'habitude ne se faisait jamais sans provoquer de grandes difficultés. Si les filles n'avaient pas de fils pouvant hériter de leur « Nkita », elles recevaient comme héritage l'un ou l'autre des objets mobiliers du père: chèvres, chiens, lances, couteaux, pirogues, etc. Si le défunt avait laissé une fille mais pas de fils ou de frères, la fille devait continuer le partage de l'héritage.

Notre conception civilisée selon laquelle la femme, la mère de famille, est la première héritière est inconnue. Bien plus, la mère elle-même, si elle n'est pas trop âgée, passe en héritage.

Comment remédier à cet état de chose si l'on nous oppose « le respect » de la coutume indigène ?

L'héritage des femmes existe partout; c'est en effet le seul bien laissé par l'indigène. Les modalités de partage peuvent cependant différer dans certaines régions ou chez certaines races. Ainsi, par

exemple, en certains endroits c'est le fils aîné qui hérite seul de toutes les femmes de son père. Ceci pour conserver le rang et la situation de la famille. La considération et l'autorité dépendant uniquement du nombre de femmes que l'on a. Dans ce cas toutefois le fils aîné devait remplacer le père pour procurer une femme à ses jeunes frères et aux fils de ses sœurs. Pour ce qui est relatif aux empêchements de mariage, ils respectent en général strictement les empêchements de parenté; jamais deux parents, même à un degré éloigné, ne contracteront une union, sauf les exceptions citées ci-dessus. Quant à l'alliance, elle n'existe pour eux, à aucun degré. Un cas présente cependant une certaine analogie avec l'alliance : ainsi la « Nkita » ne pouvait jamais habiter chez un homme en même temps que la femme dont elle était la Nkita. Le gendre ou le beau-frère, ne pouvaient donc jamais prendre chez lui la Nkita de sa femme. Cependant si la femme était partie ou décédée l'empêchement disparaissait.

Lorsqu'à l'occasion d'une succession comme cité ci-dessus, la famille avait restitué la dot et ensuite donné la femme en mariage à un autre homme, celui-ci devait également offrir un cadeau à celui qui, suivant le droit de succession, avait des droits sur la femme. Ce cadeau était appelé « bambanga ».

Si la femme, libérée par sa famille, avait des enfants, une partie seulement de la dot devait être remboursée. Parfois la femme était complètement libérée par ses enfants; en effet, les enfants continuant à appartenir à la famille de l'époux défunt, représentaient la valeur de la dot de leur mère. Si toutefois dans la suite pareille femme était à nouveau donnée en mariage par sa famille, celle-ci exigeait une seconde dot.

Il se peut également qu'une même femme soit la Nkita de plusieurs autres. Dans ce cas lors de la succession plusieurs personnes ont des droits à faire valoir sur elle et chacun exige sa part. Exemple : un jeune homme doit se procurer une femme à l'aide de la dot ou du supplément de dot de ses sœurs. Trois de ses sœurs sont par exemple mariées et il lui faut 3.000 mitakos pour payer sa future. Il se rend alors, muni de cadeaux, chez ses trois beaux-frères et à chacun demandait 1.000 mitakos; la dot a déjà été payée antérieurement au père et les 1.000 mitakos sollicités par lui constituent le supplément de la dot.

A l'aide de ces 3.000 mitakos notre jeune homme paye sa femme. Celle-ci devient ainsi la Nkita des trois sœurs. Et si le jeune homme vient à décéder ses trois sœurs et ses trois beaux-frères exigeront chacun leur part de la veuve. Si celle-ci est vendue le prix doit être partagé entre les trois beaux frères. Si elle reste dans la famille de son mari, chez l'oncle ou le frère, elle reste la Nkita de ses trois belles-sœurs.

Il existe aussi une règle générale selon laquelle la famille qui a reçu la dot, offre régulièrement des cadeaux à sa fille ou à son gendre, ou à ses sœurs et beaux-frères. Ces cadeaux sont des chèvres, des chiens (qui d'habitude ont une grande valeur chez l'indigène), des canards, etc., mais jamais ils ne sont remis sous forme d'argent. Ils sont remis par le beau-fils ou le beau-frère à ceux qui l'ont aidé à payer la dot.

Exemple : si le jeune homme dont nous venons de parler reçoit des cadeaux de la famille de sa femme, il les donnera à ses trois beaux-frères. Ces cadeaux sont parfois tels que leur valeur est équivalente à celle de la dot que le mari a payé pour sa femme. En pareil cas, la coutume exige que le mari paye un supplément de dot.

En cas de restitution de la dot, les cadeaux remis par la famille sont déduits de la dot. Lorsque pareils litiges sont portés devant l'européen il lui est difficile de décider car les parties auront soin d'exagérer fortement la valeur des cadeaux et de la dot. L'homme exigera une dot beaucoup plus élevée que celle qu'en réalité il a payée tandis que, de son côté, la famille évaluera les cadeaux remis par elle bien au-dessus de leur valeur ou de leur nombre.

Quelques mots du prix, de la dot des femmes et de la valeur de la monnaie du pays.

Leur première monnaie consistait en :

1° Le Benkata : c'était du mince fil de cuivre ou de fer, roulé en petits anneaux, la section du fil étant de 3 millimètres environ, la longueur de 20 à 25 centimètres ;

2° Les Bingetele, petites tiges de fer ou de cuivre d'environ 8 millimètres d'épaisseur sur 15 centimètres de longueur ; encore en usage à Bikoro ;

3° Beketa, fil de cuivre, section de 7 ou 8 millimètres, longueur 1 m. ou 1.50 m. ; roulé en spirale ; les femmes le portaient roulé autour des jambes en guise de jambières ;

4° Les Bakongas, anneaux de cuivre servant bracelets et placés aux chevilles ; servaient également de colliers. Leur grandeur était différente pour les grandes personnes et les enfants ; poids, de 1/2 kg. à 5 kgs ;

5° Le Mitako : fil de cuivre d'une section de 4 mm. environ sur une longueur de 25 centimètres, d'habitude plié en forme d'épingle à cheveux. Servait d'unité sur laquelle toutes les autres valeurs étaient basés. Autrefois la valeur du mitako était évalué à cinq centimes.

Anciennement la dot ou le prix payé pour une femme était, dans presque tout l'Equateur, de 5 à 20 bakongos (la valeur du bakongo différait selon le poids). On évalue cependant sa valeur moyenne à 2.50 frs) Ce paiement était complété par des femmes ou des esclaves. Ce mode de paiement existe encore dans les régions où les indigènes ne sont pas encore, ou peu entrés en contact avec l'euro-péen. Parfois on payait uniquement avec des femmes ou des esclaves. Le prix d'une esclave était relativement inférieur à celui d'une autre femme.

Par suite de l'occupation du Congo par les Européens, la vie familiale des indigènes, ainsi que leurs us et coutumes, ont nécessairement subi de grands changements.

Tout d'abord beaucoup d'indigènes se sont vu enlever leur femme par les sentinelles de l'Etat Indépendant du Congo. Ces sentinelles noires, placées par le gouvernement dans les villages à l'effet d'y surveiller la récolte du caoutchouc, s'arrogeaient un pouvoir illimité. Ils prenaient autant de femmes qu'ils voulaient sans en payer aucune.

Ensuite, au début, beaucoup de soldats noirs, de boys et d'artisans au service d'euro-péens prirent également, partout, des femmes sans se soucier davantage des coutumes indigènes, c'est-à-dire sans payer et ceci se passait souvent avec l'assentiment ou la protection du blanc. Ajoutons encore à cela un grand nombre de femmes indigènes devenues « ménagères » d'euro-péens. Bien que, le plus souvent, ces femmes étaient bien payées à leurs propriétaires, elles étaient cependant soustraites à la vie familiale et aux coutumes indigènes. Enfin, citons encore les femmes chrétiennes qui contractèrent des mariages religieux.

Il s'en suit que le prix des femmes et la dot ont subi de grands changements, particulièrement dans les régions où les indigènes sont entrés en contact plus direct avec l'Européen. Avant l'arrivée de celui-ci le mode principal de paiement était la femme elle-même ; une femme se payait au moyen d'une femme. Actuellement la femme est devenue un mode de paiement prohibé. C'est le motif pour lequel les indigènes ont augmenté le prix du paiement en bakongas et en mitakos.

Dans certaines régions, près des centres euro-péens, les indigènes ont porté le prix des femmes et la dot à un taux qui n'avait jamais été connu jusqu'à présent. Pour une femme ils exigent plusieurs « nkesis ».

Un « nkesi » vaut 10.000 mitakos. Pareille somme dépasse leurs moyens. En effet, dans un village qui compte par exemple 50 femmes, on demande de 40.000 à 50.000 mitakos. alors qu'actuellement pareille somme ne pourrait plus se trouver, dans tout le village. Il en résulte qu'obliger quelqu'un à verser 2 ou 3 nkesis, le met généralement dans l'impossibilité de payer, ou le met dans l'obligation de payer au moyen de femmes, ce qui ne peut que favoriser la traite des femmes, et c'est malheureusement ce qui se présente.

Il paraît utile de faire ici une remarque au sujet de la dénomination de ces nombres. « Nkesi » n'est pas un mot du vocabulaire des populations de l'Equateur, il a été importé d'ailleurs, par les euro-péens. Leurs nombres étaient ceux-ci :

10 = était « jum » ou « bonkama » ;

100 = était « nkoto » ; et, avec l'arrivée des Européens et des populations étrangères, fut importé :

1000 = « nkesi » .

La valeur actuelle des nombres est :

10 = Jum,

100 = bonkama,

1000 = nkoto,

10000 = nkesi. Certains noirs, très vieux, disent cependant encore bonkama pour 10.

Voici la cause probable de la forte hausse des prix des femmes, surtout dans la région de Coquilhatville.

Lorsque les premiers Européens sont arrivés à Léopoldville et à Brazzaville, il n'a pas fallu longtemps pour que les étoffes européennes et autres articles parviennent également jusqu'à Coquilhatville entre les mains des grands chefs de village qui faisaient le commerce le long des rivières, principalement le commerce de l'ivoire et la traite des esclaves. Les chefs Yome du village Boyeka, Ibuka de Boyere, Yamba de Eala, Nkake de Bokele, etc., remontaient les rivières Tshuapa et Ikelemba, munis de ces articles européens, à l'aide desquels ils achetaient des esclaves et des femmes.

Rentrés chez eux, ils achetaient des femmes de leur région en les payant à l'aide des femmes et des esclaves qu'ils avaient acquises à bas prix en échange des articles européens. Pour une femme de leur région ils donnaient alors trois ou quatre autres femmes. L'arrivée des Européens et de noirs étrangers leur faisant connaître le nombre « nkesi » qui, selon eux, n'était que 1.000 et qu'ils appelaient antérieurement 10 nkotos ou 10 x 100.

Bientôt les Européens durent écouter leurs différends concernant des femmes, chose inévitable au pays noir. Lorsque les noirs présentaient leurs contestations ils n'osaient — ou ne voulaient — pas dire « j'ai payé cette femme trois femmes », ils déclaraient « j'ai payé cette femme 3 nkesis », c'est-à-dire 3 x 1.000 mitakos. Entretemps le « nkoto » et le « nkesi » atteignirent la valeur de 1.000 et de 10.000. L'affirmation qu'une femme était payée avec des nkesis subsistait, par suite soit de l'erreur des blancs, soit de l'égoïsme des polygames, soit aussi par suite des deux à la fois. Et plus tard lorsque le mitako devint monnaie courante au Congo, plusieurs femmes furent effectivement payées en nkesis. Ceci n'a rien d'extraordinaire puisque les polygames, possédant le monopole des femmes, avaient tout intérêt à en faire augmenter le prix.

C'est pourquoi, lorsqu'actuellement l'indigène de Coquilhatville déclare que son père ou son oncle a payé une femme déterminée deux ou quatre nkesis, cela signifie en général que cette femme a été payée au moyen de deux ou trois autres femmes. Autrefois le prix des femmes à Wangata, près de Coquilhatville, n'était pas plus élevé qu'ailleurs. Beaucoup de femmes y furent acquises au prix de cinq bakongas, par exemple à Bokala, près de Bamania, village appartenant au chef Yoma de Boyeka.

Il est à noter aussi que les nkesis, payés au cours des dernières années, ne l'ont pas été en mitakos, mais en articles auxquels les indigènes attachent un prix conventionnel, d'ordinaire beaucoup plus élevé que leur valeur réelle. Ainsi un « pataki » ou fusil à piston est toujours évalué à 3.000 mitakos alors qu'il n'en vaut que 1.500. C'est la raison pour laquelle il n'y a que très peu de femmes qui se paient au moyen de nkesis, en véritable mitakos.

Le résultat néfaste de cette hausse exagérée de prix fut de déterminer chez les indigènes des dettes mutuelles et des difficultés inextricables. Lorsqu'on veut résoudre un différend, cinq autres s'y ajoutent, tous aussi embrouillés et cela parce que la monnaie dite « mitakos » n'existe pas et qu'il est d'autre part interdit de s'acquitter au moyen de femmes. Pour résoudre un différend parfois plusieurs mois sont nécessaires et même toute une année; d'autres litiges ne prennent jamais fin et se transmettent de père en fils, lesquels chacun à leur tour, viennent les exposer au nouvel administrateur de la région. Dans les contrées où le prix et la dot ont été augmentés de façon excessive, les indigènes reconnaissent eux-mêmes qu'autrefois leurs différends étaient facilement résolus mais qu'actuellement cela n'est pour ainsi dire plus possible.

Inutile d'ajouter que cet état de choses est néfaste à l'œuvre civilisatrice et à la bonne entente entre les indigènes. Constamment ils viennent se présenter chez l'administrateur de la région pour lui exposer un litige au sujet de femmes non payées. Ces différends prennent une grande partie du temps précieux de ce fonctionnaire. Et il se doit d'écouter et résoudre ces palabres, presque toujours compliquées, car très souvent la tranquillité d'un village ou d'une région en dépend.

Les indigènes eux-mêmes passent des journées et des semaines entières à ne rien faire d'autre que de tenir des assemblées pour discuter les dettes non payées résultant de la dot et du prix des femmes, uniquement parce que le montant en est exagéré. Faute d'argent, de monnaie, ils se payent en compensant leurs dettes mutuelles ce qui, le plus souvent, a pour effet de compliquer davantage les litiges.

Pour remédier à cette situation on devrait diminuer, diminuer de beaucoup, le prix des femmes, la dot. Que ce remède soit pratiquement possible, nous avons pu le constater lorsqu'une autorité, connaissant très bien les coutumes indigènes de la région de Coquilhatville, commença à l'appliquer.

Malheureusement on ne persévéra pas dans l'application de ce système. On ne doit pas prétendre non plus qu'il serait injuste de diminuer le prix des femmes. En le faisant on réparerait plutôt une injustice et on améliorerait une coutume dégénérée. En effet, le régime actuel, entraîne bien des injustices.

La diminution du prix entraînerait certes pour certains polygames un certain préjudice matériel, parce qu'ils recevraient moins pour une femme que ce qu'ils avaient versé pour elle, du moins parfois, car ils héritèrent de la plupart de leurs femmes. Mais c'est à eux également qu'est due la situation irrégulière actuelle. Dans une grande partie du pays les polygames constituent la minorité de la population. C'est eux qui possèdent les femmes et qui en ont le monopole. Ils fixent des prix qu'un jeune homme ne pourra presque jamais payer, c'est-à-dire deux nkesis au minimum.

Les difficultés pour les mariages chrétiens sont devenues chaque jour plus grandes. Ceci vise tant les unions déjà contractées que celles à contracter.

La dot à payer pour une femme devrait être telle que tout jeune homme puisse la payer de son propre argent, à l'aide de l'argent gagné par son propre travail. Cette somme ne pourrait être élevée car le simple travailleur du Congo, qui y forme la plus grande partie de la population, ne gagne pas beaucoup plus que ce qu'il lui faut pour sa nourriture et son habillement. Le fait de devoir payer comme dot une somme excessive, l'oblige à contracter des emprunts et des dettes envers ses parents et amis. Le résultat en est que le système de la « Nkita » pénètre de façon imperceptible dans les unions chrétiennes et que la femme reste un bien à héritage. En effet, au décès du mari les créanciers, c'est-à-dire ceux qui lui ont prêté l'argent, viendront et exigeront la femme. Les contestations au sujet de la femme commenceront et ils donneront cette femme en mariage contre paiement d'une nouvelle dot; ce n'est donc pas ainsi qu'on arrivera à une solution. La femme, la mère, n'obtiendra jamais aucun droit, mais restera un bien à héritage. On préconise bien de déclarer la femme libre lors du décès de son époux pour éviter qu'elle ne passe en héritage mais comment y arriver si le montant de la dot n'est pas diminué ? Si l'homme parvient à payer sa femme, ou mieux, sa dot, avec l'argent gagné par lui, cette femme deviendra sa propriété. A sa mort il n'y aura pas de créanciers ou de créanciers hypothécaires pour réclamer la femme car celle-ci sera alors réellement libre. Il n'y aura pas de difficultés non plus pour la rendre héritière des biens de son mari, en sa faveur et en celle de ses enfants. On pourrait simplifier de beaucoup la dot ou le paiement de la femme quant aux indigènes civilisés. Abolir la dot serait plus difficile; en effet, elle semble être entrée dans les us et coutumes de la race noire toute entière. Et, en ce qui concerne la dot, les chrétiens sont habituellement encore en difficultés avec leurs parents païens.

La dot, telle qu'elle existe chez les païens, restera toujours une source de difficultés pour la civilisation et une aide pour la polygamie.

Si on diminue le prix on verra peu à peu se disperser les femmes des polygames. Ceci augmentera le nombre de mariages monogamiques et la région dont la population a fortement diminué se repeuplera. En réduisant le prix on évitera aussi que les femmes ne soient payées avec d'autres femmes et la traite des femmes sera ainsi empêchée car la totalité de la dot sera alors payée en monnaie. On évitera de même que la femme demeure un objet de valeur matérielle et faisant d'elle une héritière, on élèvera sa valeur morale à ses propres yeux et à ceux des hommes.

Pour civiliser le pays il faut favoriser des unions chrétiennes. Pour favoriser celles-ci il faut écarter les empêchements qui se présentent et mettre tout en œuvre pour assurer ce bon résultat.

Nom de famille.

Le nom de Ise (père) est donné au père, aux frères du père, aux fils ou petits-fils de la fille du père.

Le nom de Ngoya, Nyango (mère) est donné à la mère, aux sœurs de la mère.

Le nom de Bana (enfants) est donné aux enfants, aux enfants des frères ou sœurs, aux enfants des frères de la mère, aux petits-enfants des frères de la mère.

Le nom de Nkoko-pyango (grand-parent) est donné au grand-père et à la grand-mère, aux frères et sœurs de grand-père et de grand-mère, aux enfants et petits-enfants des sœurs de grand-père.

Le nom de Nkan'ea jenda (frère), Nkan'ey'omoto (sœur) est donné par frères et sœurs aux enfants de deux frères, aux enfants de deux sœurs.

Le nom de Nkana l'ontamba est une expression signifiant frère et sœur consanguins

Le nom de Botomolo Bokune est donné au frère ou sœur aînés, au frère ou sœur cadets, (est également employé pour proche aîné ou cadet).

Le nom de Nyang-obika (1), Ngompame (oncle) est donné aux frères de la mère.

Le nom de Ise-omoto (2) (tante) est donné aux sœurs du père, aux filles des sœurs du père, des petites-filles des sœurs du père

Le nom de Bokilo est donné au gendre, beau-frère, beau-père, bru, belle-sœur

Le nom de Nkita (remplaçante) est donné par la fille à la concubine de son père, achetée à l'aide de sa dot, à sa belle-sœur ou concubine de son frère, achetée à l'aide de sa dot.

R. P. Fr. Gregorius KAPTEIN,
Missionnaire.

Traduit du flamand par G. Gelissen.

(1) Nyangobika: nous pourrions traduire ce mot par mère du côté du père.

(2) Iseomoto: nous pourrions traduire ce mot par père du côté de la mère .

Organisation Judiciaire Coutumière.

ENQUETE SUR LA COMPOSITION DU TRIBUNAL COUTUMIER DE LA CHEFFERIE DE KIMESÉ (Territoire d'Elisabethville).

Cette enquête a été faite en présence des notables suivant :

Kamwendo, chef investi du clan des Bena Ngulube de race Baushi.
Kimpala, chef de village du clan des Bena Mamba de race Baushi.
Lupya, chef de village du clan des Bena Ngulube de race Baushi.
Masikini, notable du clan des Bena Nsoka de race Baushi.
Masanga, notable du clan des Bena Nsofu de race Baushi.
Kipimo, chef de village du clan des Bena Ngoni de race Balamba.
Kikoti, notable du clan des Bena Ngulube de race Baushi.
Mukabe, chef de village du clan des Bena Ngoni de race Balamba.
Katengute, chef de village du clan des Bena Nsofu de race Baushi.
Lutwika, chef de village du clan des Bena Ngulube de race Baushi.

Composition du tribunal : Le tribunal coutumier se compose du Mfumu (chef), d'un Bulala et d'un Mutoni, pour certaines palabres et notamment pour les palabres de chasse, celle-ci doivent être jugées en présence d'un troisième dignitaire, le Milembo.

Rôle de chaque dignitaire ou juge : La palabre est présentée au Bulala et au Mutoni avant que le chef n'en soit saisi. Le Mutoni pose les questions qu'il estime nécessaires pendant que le Bulala ne fait qu'écouter. Cet interrogatoire a lieu au « Kabula » (tribunal) et est fait publiquement.

Après avoir entendu les parties, le Bulala et le Mutoni se retirent et préparent le jugement, puis ils se rendent chez le Mfumu. Le Bulala lui expose la palabre et la décision préparée. Le chef marque son accord ou son refus (chose très rare). En cas de refus, le Bulala et le Mutoni doivent réentendre la palabre et si c'est une palabre de chasse le Milembo est appelé et juge avec eux.

Si le chef a marqué son accord, il se rend accompagné du Bulala et du Mutoni, au Kabula et prononce publiquement le jugement.

Compétence : Le chef seul n'est pas compétent pour trancher une palabre, elles doivent être jugées en présence du Bulala et du Mutoni.

Le Milembo : n'est autre que le chasseur du chef. C'est lui qui enlève la peau des lions tués et les présente au chef.

Succession des charges : La charge du Bulala et du Mutoni passe toujours au frère le plus âgé ou au neveu dans le cas où ce dignitaire meurt sans laisser de frère.

Dans le tribunal actuel de Kimesé, le chef de village Kimpala en est le Mutoni par héritage, le Bulala est le nommé Kabesa, ancien chef de village actuellement parti en Rhodésie, ce titre revient pour ce motif au nommé Kongo-Moto du village de Katengute, frère de Kabesa.

La Composition du tribunal actuel de la chefferie de Kimesé se présente donc comme suit :

Kamwendo, Mfumu, chef investi.
Kimpala, Mutoni, chef de village.
Kongo-Moto, Bulala, Notable.
Masikini, Milembo, notable.

ENQUETE SUR LA COMPOSITION DU TRIBUNAL COUTUMIER DE LA CHEFFERIE DE KALONGA (Territoire d'Elisabethville).

Cette enquête a été faite en présence des notables suivants :

Kamwendo, Chef investi pour les chefferies de Kimesé-Kalonga.
Kasompe, chef de village du clan des Bena Ngulube de race Baushi
Tanganika, chef de village du clan des Bena Mfula de race Baushi

Mulowa, chef de village du clan des Bena Kunda de race Balamba
Matahariwa, notable du clan des Bena Mfula de race Balamba
Kiandwe, notable du clan des Bena Besa de race Baushi.

Composition du tribunal : le tribunal coutumier se compose du Mfumu, d'un Mutoni et d'un Bulala.

Rôle de chaque juge : la palabre est présentée au Mutoni qui seul pose des questions et examine l'affaire, ceci se passe en public, au Kabula (tribunal). Après avoir entendu toutes les parties, le Mutoni fait appeler le Bulala et à son tour lui expose le différend. Ils prennent ensemble la décision. Après quoi le Mutoni se rend chez le chef, qui se trouve dans la maison de sa femme préférée, il lui rend compte de la palabre sans lui faire part de la décision prise par lui et le Bulala; une fois le chef mis au courant, il fait appeler le Bulala par le Kalama (huissier) et sans que le Bulala lui reparle de la palabre, celui-ci communique au chef le jugement à rendre. Le chef, y ayant marqué son accord, se rend alors en compagnie du Mutoni et du Bulala au Kabula et rend le jugement publiquement.

Compétence : Le chef ne peut valablement trancher seul une palabre. Le tribunal doit toujours être composé du chef, du Mutoni et du Bulala.

Succession des charges : De même que dans la chefferie de Kimese, l'héritier de la charge est le frère le plus âgé ou le neveu du mutoni, du mfumu ou du Bulala décédé.

Kalama : huissier du chef, il convoque les justiciables.

La chefferie de Kalonga ayant été réunie à la chefferie de Kimese, il serait de bonne politique pour éviter toute critique de la part des indigènes de Kalonga, de reconstituer le tribunal coutumier de Kalonga avec le Mutoni et le Bulala qui lui sont propres sous la présidence du chef Kimese.

Cette suggestion communiquée aux indigènes de Kalonga, a entraîné un accord unanime.

La composition actuelle de ce tribunal serait en ce cas, comme suit :

Le nommé Kamwendo, chef investi pour Kimese-Kalonga en qualité de Mfumu.

Le nommé Kapera Kimwango, notable en qualité de Mutoni.

Le nommé Kipapa Kiandwe, notable en qualité de Bulala.

Le choix du Kalama est toujours laissé au mfumu ou chef.

D. J. VAN ASSCHE,
Agent territorial.

Crimes et Superstitions Indigènes.

LA SECTE DU « BUKAZANZI »

Le BUKAZANZI est une association de cannibales.

Ils se disent les adeptes du génie supérieur KALUNGA NIEMBO (gardien de l'au delà) qui possède le pouvoir d'épurer la terre de tous les mauvais esprits qui molestent les vivants.

Ces mauvais esprits, dénommés « MIPUNDU » appartiennent aux défunts qui se vengent. D'après les bakazanzi, l'être humain se compose d'un corps et d'un esprit. L'esprit dirige, guide le corps dans tous les actes de la vie. Il ne le quitte jamais, même après décomposition des chairs. Il se réfugie alors (ou toujours) dans le squelette.

Cependant, aussi longtemps qu'il adhère une parcelle de chair au squelette l'esprit s'y réfugie et peut avoir des relations directes avec la terre. Ce n'est qu'après disparition complète du corps, que l'esprit — libéré de toute attache terrestre — se rend définitivement au pays des ténèbres. Pour supprimer l'action de ces MIPUNDU, l'on doit s'attaquer aussi bien à l'esprit qu'au corps.

S'attaquer au corps — le détruire, de façon qu'il ne reste rien des chairs n'est pas compliqué pour nos bakazanzi : on le mange... mais l'esprit, qui est malin, ne se laisse pas faire ainsi et loge alors dans les os. Pour tuer l'esprit, l'on n'aurait, sans doute, qu'à brûler les os et en disperser les cendres au vent...

Mais nos bakazanzi, qui sont aussi des fabricants d'amulettes, ont besoin d'une foule d'esprits pour les aider dans leur sinistre besogne, pour être leurs intermédiaires auprès des habitants de l'au delà.

Aussi ne tuent-ils pas l'esprit de leur victime. Ils s'en font un auxiliaire... Pour se faire obéir avec maximum de chances de réussite, il faut emprisonner ces auxiliaires se disent-ils. Mais comment emprisonner un esprit C'est alors qu'intervient Kalunga Niembo, chef incontesté et tout-puissant du pays des ténèbres.

Avec son aide, l'esprit est enfermé dans une corne d'antilope que l'on bouche au moyen de poudre de « mukula » mélangée à de l'huile, et à un tas d'autres ingrédients et finalement, d'un bouchon de linge ou de corde en fibres de l'arbre « mulumba ».

Le squelette est partagé entre les membres de la confrérie (qui en font des amulettes destinées à guérir les maux de tête, les insomnies, et de nombreuses autres calamités.)

Les Bakazanzi sont quasi toujours invités à mettre en pratique leurs pouvoirs de conjurer les esprits malfaisants

Bien entendu, pour s'approvisionner en viande humaine, ils s'attaqueront volontiers à une tombe quelconque ..

Que l'on ne crois pas cependant qu'ils ne s'attaquent qu'aux morts récents. L'esprit est immortel et peut devenir malfaisant (kutomboka) à tout moment. Il paraît que même après de longues années de séjour en terre, un être humain ne se décompose pas entièrement et souvent même pas du tout. Suivant la qualité de la terre, l'on retrouve des cadavres complets après un ensevelissement datant de dizaines d'années...

S'il ne reste que les tendons les bakazanzi les ramollissent au moyen d'huile avant de les manger. La cervelle et les poumons ne sont jamais mangés que par les dignitaires et sont toujours mélangés aux « dawa » LUFISU ou KAKOBWEKOBWE.

D'ailleurs, l'on ne mangera jamais de chair humaine sans y ajouter du KATUMBATUMBA. Malheur à celui qui rôtirait sans avoir, au préalable, ajouté l'un de ces « dawa » à la viande. L'esprit lui sortirait par la bouche (car la viande reste toujours imprégnée de l'esprit) et aurait vite acquis assez de puissance pour le tuer.

Le rot est la dernière manifestation — le dernier soubressaut de l'esprit pour recouvrer sa liberté.

La viande humaine ne peut être bouillie, car elle aurait « mauvais goût ». Elle doit être boucanée, puis rôtie à l'huile...

* *

Le génie tout-puisant, KALUNGA NIEMBO, est représenté par une corne de l'antilope chevaline (NTENGU) qui est bourrée d'ossements humains, de débris de bêtes de la brousse et domestiques, de poisson « nyeka », de racines de toutes les plantes de la brousse, de poudre de mukula.

Du côté de l'ouverture, fermée au moyen d'un tissu, sont placées cinq cornes de l'antilope « kashia » et au milieu d'elles, une corne de l'antilope « tundu ».

Chacune d'elles est également bourrées d'ossements humains.

Les dignitaires de la confrérie sont, par ordre d'importance : *Hommes* : 1° LE KILYANYAMA : dont le rôle consiste à veiller à l'observance stricte des règles de la confrérie — à réprimer, sans pitié, le moindre écart. Il exécute lui-même les décisions qu'il prend, même à l'égard de ses proches. Sa cruauté est extraordinaire

L'on m'a rapporté sous le sceau du secret le cas d'un « kilyanyama » ayant juridiction sur les Territoire de Sampwe — de Kasenga — de Jadotville et qui convoqua ses confrères pour assister à la mise à mort d'un de ses fils en bas âge.

Comme motif, il invoquait qu'il ne marchait pas comme les enfants de son âge. L'enfant fut tué par le père et fut mangé par toute la bande.

Ces faits se sont passés il y a quelque quinze ans .

2. KAZINGU : chef de bande régionale. 3. KITUNDU : chef des gardes - policier. 4. LUKANDA - 5. ILUNGA - 6. MUTUMBE - 7. SIMBA - 8. MAKOKO - 9. PULUMBA - 10. GANDU - 11. WAKUMA-SONGELE - 12. KALYATA - 13. MASUMBA. *Femmes* : 1. MUKINDA - 2. MUYA - 3. MALIANGI - 4. KABOLE - 5. MANDE.

PRATIQUES.

Voici comment l'on procède à l'exhumation d'un cadavre :

Le Kazingu est averti de ce qu'un esprit fait des siennes .. et qu'il s'agit de conjurer son action malfaisante.

Il réunit aussitôt ses confrères et se rend sur place.

Là il est renseigné sur ce qui se passe par celui ou celle qui l'a averti.

L'on se met alors d'accord au sujet du prix et le kazingu distribue les rôles. Les initiés se revêtent rapidement de leurs oripeaux...

Jusqu'ici tout s'est passé en secret. J'ajouterai que les accolytes sont arrivés un à un. Maintenant les agissements deviennent publics et les bakazanzi se montrent à la population effrayée mais curieuse malgré tout.

Le tambour se fait entendre et les initiés entament une danse effrénée tout en chantant:

Kayumba kasongo, kowenda koshyo shimba kumvwene;

Bituta katumba ku bakalabi.

Banganga na bulimba, kyamulemba wasemba mwanabo.

Mwipaika ngoma bwanga bwa matete.

Twa ilekushia ngoma libalele.

TRADUCTION : (approximative)

Toi, Kayumba Kasongo, pourquoi t'en vas-tu, alors que le lion est là et vient danser au village? Ne l'entends-tu pas ? Vous les non initiés (bulimba) pourquoi couchez-vous avec vos sœurs ? Vous, les médecins des roseaux (bwanga bwa matete) les vrais bakazanzi venez danser avec nous, parce que ceux qui restent chez eux seront ensorcelé. Nous allons danser, au son du tambour, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil.

Puis les initiés se rendent sur la tombe du mupundu ou mauvais esprit.

Kazingu plante sa corne représentant Kalunga Niembo à côté de la tombe et l'on commence à

creuser. C'est d'ordinaire le dernier adepte admis qui en est chargé. Il peut se faire également que ce soit un récipiendaire qui en soit chargé, comme nous le verrons lors de la description d'une scène d'initiation. Lorsque le cadavre est mis au jour tous les Bakazanzi présents sautent dans la fosse. Le Kazingu s'adresse alors à l'esprit du mort et lui dit : « Esprit (d'un tel) es-tu là ? Ne crois pas qu'on te veuille du mal. Nous remplissons une simple formalité. Nous ne te voulons pas de mal. Il ne s'agit que de te demander quelques éclaircissements... »

Lorsque la réponse de l'esprit est satisfaisante (il n'y a que le Kazingu possédé de l'esprit du génie Kalungu Niembo qui puisse l'entendre) le cadavre est retiré de sa fosse, enveloppé de nattes et on le transporte jusqu'à la rivière où il est soigneusement lavé.

Puis on le dépèce et les chairs sont partagées entre les adeptes. L'esprit du mort, réfugié dans le squelette, est acculé dans une partie déterminée du squelette par le Kazingu, puis enfermé dans une corne d'antilope avec l'aide de Kalungu Niembo.

Le squelette est ensuite partagé et Kazingu tue une poule blanche pour apaiser l'esprit. Les chairs sont boucanées et chaque adepte en mange un morceau, le restant étant mis en réserve.

L'on rentre alors, en cortège, au village où sont réunis les membres de la famille du défunt ainsi que tous les habitants.

Tous, sont lavés à grande eau pour les purifier et les sauver de l'emprise de l'esprit malfaisant.

Les initiés se livrent alors à une nouvelle danse et chantent :

« Kipepa wa moyo waile kwa mwamba kwa kaloba Lubemba ;

« Bankala ne nyunda bezikili ku myaba ».

TRADUCTION :

Kipepa, le peureux (et menteur) est allé chez Mwamba avant de déterrer un mort. Les crabes ne craignent pas les grenouilles ; ils les regardent les yeux dans les yeux lorsqu'ils se rencontrent. (dans le sens: nous vrais bakanzanzi, qui possédons les vrais médecines, nous n'avons pas peur de déterrer les morts ; nous ne faisons pas appel aux autres).

Les danses continuent jusqu'au lever du soleil.

INITIATION :

Le récipiendaire se rend chez l'un des bakanzanzi qu'il connaît et lui fait cadeau de 5 grosses perles. Il formule sa demande.

L'initié s'enquiert alors de la fortune du récipiendaire et demande si les poules, la farine, l'huile et les haricots nécessaires à un grand festin sont prêts pour le jour de l'initiation.

Sur réponse affirmative du candidat, le mukanzanzi averti le kazingu de la demande. Celui-ci convoque immédiatement les adeptes, qui ne se font pas prier et répondent de suite à cet appel.

Le candidat mukanzanzi est chargé de couper du bois de chauffage.

Vers la tombée du jour un grand feu est allumé auprès duquel une natte est étendue pendant que les initiés se livrent à la danse, le néophyte doit se coucher sur la natte sans faire le moindre geste.

Ils dansent ainsi jusqu'au lever du jour.

Le néophyte est alors introduit dans une maison et les initiés vont cueillir des feuilles de l'arbre MAKOKE qu'ils réduisent en bouillie.

Celle-ci est mise dans un pot dans lequel se trouve un crâne humain et de l'eau.

NOTE :

Il arrive très souvent que l'initiation ait lieu le jour d'une exhumation de cadavre. C'est alors le récipiendaire qui est chargé d'ouvrir la tombe.

Voici comment l'on procède dans ce cas :

Les initiés amènent le récipiendaire sur la tombe et l'obligent à creuser au moyen d'une herminette.

Le cadavre est dépecé, lavé, etc. Le crâne est détaché du tronc et placé avec un pilon à manioc dans une écorce de « kabemba » formant comme une espèce de cercueil.

Le récipiendaire tient le pilon d'une main et de l'autre est tenu par un initié qui le guide vers le village. Un autre initié s'empare d'unealebasse à moitié remplie d'eau dans laquelle il souffle et produit un son qui ressemble à s'y méprendre au rugissement du lion.

Les autres font : « nananana... êêê... nananana... êêê »...

Arrivés près du village l'on entonne le chant suivant :

« Tumusele kumupila ». (Conduisons-le par le pilon).

Arrivés au village, le récipiendaire s'assied sur une natte étendue près d'un grand feu. Ils dansent jusqu'au lever du soleil.

Le matin, le néophyte est lavé au moyen d'eau dans laquelle est ajoutée la bouillie de « makoke » pendant que les autres initiés chantent : « kwata bukidi muyembe wa ku makulo ».

Cette incantation est adressée à l'esprit qui animait le corps dont le crâne a été détaché et qui depuis a été emprisonné dans la corne d'antilope, en relation avec le royaume des morts et qui demeure l'intermédiaire entre les bakazanzi et les morts : « emporte-le vite, celui qui veut le mukula. (c. à. d : celui qui veut être initié.)

Aussitôt après l'un des bakazanzi s'arme d'un arc et d'une flèche non ferrée et lui tire celle-ci en pleine poitrine. Le néophyte fait le mort en ayant soin de se laisser tomber vers le côté du soleil couchant c'est à dire, vers les ténèbres, afin que son esprit trouve immédiatement le chemin qui conduit au royaume de Kalunga Niembo.

Ensuite les initiés le transportent jusqu'à une croisée de chemins et l'y déposent. Un des acolytes va couper une branche de l'arbre NDALE qu'il mâche; puis il frotte de cette bouillie la paume des deux mains, la plante des pieds, le visage du soi-disant mort qui ressuscite bientôt. Il revient du royaume des morts avec l'assentiment de Kalunga Niembo pour purger le monde des esprits possédés.

Ils reviennent ensuite au village et le revenant y est enfermé en compagnie d'un initiateur dans une hutte. Ce dernier lui annonce : L'esprit bukazanzi va citer des noms de bakazanzi.

A l'énoncé de celui que tu veux t'approprier, pousse des cris d'allégresse. Dehors, les autres attendent, l'un d'eux portant un gros poids.

L'on cite des noms... l'adepte pousse un cri d'allégresse et au même instant il entend un grand fracas (le poids qu'on a laissé choir). Il se saisit : c'est l'esprit mukazanzi qui s'est introduit en lui par la bouche. On l'amène dehors en le prenant par l'auriculaire après l'avoir revêtu des ornements bakazanzi et enduit du mukula mélangé d'huile. On le place sur une natte. A côté de lui se trouve de la pâte de manioc et un petit récipient contenant de la viande humaine.

Les parents du nouvel adepte sont invités à assister à la consécration de son initiation. Ceux-ci lui font une dernière recommandation : tu as voulu goûter à la chair humaine. Nous ne te blâmons pas. Manges-en, c'est ton affaire. Si tu meurs, ne nous molestes pas, parce que c'est toi seul qui l'as voulu. Pendant qu'il mange, l'initié doit faire semblant de frémir et après chaque bouchée doit gémir en ouvrant la bouche « afin que le souffle du mort ne lui reste pas dans le corps ».

Après cela, on lui remet deuxalebasses dans lesquelles on a mis de petites pierres ou du maïs et il chante :

« Nateka kiambo kia mulumia kabeya ». (je suis ver terre et je puis manger Kabeya — dans le sens : rien ne m'arrête plus de manger de la chair humaine). Il est amené ensuite en brousse auprès d'une termitière. D'un côté se trouve Kazingu, de l'autre Kitundu, lui au milieu. Il fait semblant de fuir. Chaque fois il rencontre l'un des deux dignitaires sur son chemin. Cette scène est faite pour lui prouver que, quoiqu'il fasse pour se soustraire à l'influence des Bakazanzi, il trouvera l'un d'eux sur son chemin.

Alors Kitundu appelle la femme — mukazanzi MANDE — qui lui enduit le corps de « pemba ». Un initié se rend alors en vitesse au village pour annoncer que le néophyte a « reçu » le pemba. Tout le village s'agite.

On rentre au village où tout le monde le félicite.

Sa sœur, en costume d'Eve, un collier de perles (Lukuka) autour des reins et une peau de genette

devant les seins, s'empare d'un van et fait la quête (van : lubenzi).

Toutes les personnes présentes y déposent quelques perles. Le nouvel initié entre dans une maison pendant que les autres chantent :

« Kipepo wa moyo ». On lui met un crâne humain dans la main gauche ; de la main droite il tient une lance. Il sort : soulevant les jambes, au rythme du tam-tam, et se rend auprès de sa sœur, lui prend le van et se dirige vers les joueurs de tam-tam, brusquement il se retourne et se dirige vers le grand initiateur (Kazingu) qui s'est levé et a écarté les jambes. Le néophyte lui passe entre les jambes puis, se retournant en même temps que Kazingu, ils se cognent la tête. Alors Kazingu lui dit : Tu es maintenant mukazanzi. Sache que Mukinda, etc... sont des dignitaires et ne l'oublies jamais. Pendant les réunions, ne parles jamais que le kiluba. Ne divulgues jamais ce que tu sais, sous peine de mort. Le moindre manquement à nos règles est puni très sévèrement.

Puis, dans la suite, l'initié atteindra aux dignités suivant sa fortune ou suivant ses actes de cruauté, en un mot suivant la renommée.

ORIGINE DU BUKAZANZI :

Suivant les renseignements qui m'ont été communiqués par des adeptes influents de cette association, le Bukazanzi a été introduit dans le pays des Balomotwa, par des hommes ayant voyagé dans le pays de BWILANDE ou de BUYEMBE. Voici un détail que j'ai encore pu recueillir et qui n'est pas connu de tous les adeptes :

Mukinda venait de perdre son époux et en était très affligée. Elle pleura des journées entières et lasse, songea à l'enterrer. (Elle vivait seule, avec lui, en pleine forêt).

A grand peine elle creusa la fosse...

A un certain moment il lui sembla que le sol s'effondrait sous elle et elle se trouva en pleines ténèbres... Alors lui apparurent des êtres fantastiques, transparents et fluides qui se livrèrent, en sa présence, à la plus surprenante des danses.

Enfin, un vieillard s'avança vers elle et lui dit :

« N'aies pas peur Mukinda. Tu es notre sœur, Nous ne te voulons aucun mal. Nous sommes tes ancêtres et voulons t'initier à nos danses et pratiques. Nous sommes les adeptes du Bukazanzi du pays des ténèbres. Tu es l'élue qui devra initier à nos secrets les habitants de la terre. Nous savons que ton aïeule MAKOBO mangea la pâte de manioc (ugari) sans la pétrir. Makobo sera ta sauvegarde à l'avenir. Ecoute, vois et fais-en ton profit. »

Alors ils l'initèrent à tous les secrets du Bukazanzi et Mukinda fut renvoyée sur terre. Elle commença par initier les femmes, et longtemps après vint le tour des hommes.

* *

RENSEIGNEMENTS GENERAUX :

Le Bakazanzi sont fort nombreux et leur action malfaisante s'étend à tout le Katanga et le Maniema. Ils sont craints à l'égal d'un mortel fléau et n'en sont, malheureusement que plus puissants. Cette puissance va cependant plutôt en diminuant. Actuellement, leurs réunions sont secrètes et se font de plus en plus rares.

Ils ont trouvé des ennemis acharnés dans les catéchistes catholiques. Avant l'arrivée des européens dans le pays, les « Bakazanzi » se livraient à leurs pratiques en public.

Ils occupaient réellement l'endroit où ils se trouvaient, y faisant la loi, molestant tous ceux qui n'étaient pas des leurs.

Après une cérémonie « Kazanzi », les initiés, avant de pouvoir parler leur langue régionale, doivent souffler dans chacune de leurs mains, qu'ils portent alternativement près de l'oreille, faire claquer le pouce contre le médium, prendre une paille et la lècher. Après ces gestes, l'esprit Mukazanzi les a quittés.

Pour se reconnaître entre eux ils se saluent ainsi : « mwalangukay nkambo ». Eyo kankambo ». Puis sans dire plus, l'hôte prépare la pâte de manioc assaisonnée de viande humaine. Si le visiteur mange, la preuve est faite.

S'il refuse la viande humaine il devra se faire initié ou payer à son hôte la valeur d'un esclave. (un fusil).

Les bakazanzi ne s'attaquent pas seulement aux morts. Une personne accusée de sorcellerie peut devenir leur victime. Celle-ci est alors mise à mort avec une cruauté infinie.

L'on m'a cité un cas où la victime avait été en quelque sorte dépecée vivante.

* *

Les renseignements donnés ci-dessus, émanent en grande partie de membres influents de cette secte.

A. VAN MALDEREN
Administrateur Territorial de 1^{re} classe.

JURISPRUDENCE.

152. - CONSULTATION D'UN DEVIN - INFRACTION A LA COUTUME - CONDAMNATION - IMPUTATION DE LA QUALITÉ DE SORCIÈRE - RESTITUTION DES INDEMNITÉS EXIGÉES DE LA « SORCIÈRE » DÉSIGNÉE PAR LE DEVIN.

Tribunal secondaire de M'Bako (territoire de Sandoa). Jugement N° 277 du 20 février 1933.

Majinga contre Bangi.

Exposé du demandeur : A la suite de la mort d'un enfant de Bangi, celui-ci fit appeler un devin de Dilolo. Celui-ci désigna un vieille femme et moi comme « sorcières » cause du décès.

Je dus payer un forte indemnité, je la réclame.

Exposé du défendeur : C'est le devin qui a empoché l'indemnité et non pas moi.

Le Tribunal invite Bangi à appeler le devin afin qu'il se justifie. Bangi s'y refuse.

Décision : Bangi restituera l'indemnité payée par Majinga parce qu'il est manifeste qu'il a appelé le devin pour pouvoir voler Majinga. En outre il fera dix jours de servitude pénale et paiera 20 francs d'amende.

Remarque : Le Tribunal paraît considérer que Bangi s'est rendu coupable d'une escroquerie au préjudice de Majinga en invoquant le prétexte des dires d'un devin. Il est regrettable qu'il ne se soit pas montré plus explicite. L'on peut en effet se demander si ce n'est pas plutôt la consultation du devin qui a été considérée comme constitutive d'une infraction à la coutume ou même le simple fait que la consultation du devin n'a pas été régulière, pareille consultation étant soumise à certaines formes ou à certaines autorisations préalables?

153. - CONSULTATION D'UN DEVIN - IMPUTATION D'ÊTRE LA CAUSE D'UN DÉCÈS PAR « SORCELLERIE » - RESTITUTION DE L'INDEMNITÉ PAYÉE EN SUITE DE CETTE IMPUTATION - CONDAMNATION DU DEVIN AUTEUR DE L'IMPUTATION.

Tribunal secondaire de M'Bako (territoire de Sandoa). Jugement N° 293 du 13 mars 1933.

Mutelemu contre Tshikupi.

Exposé du demandeur : Un parent de Tshikupi étant mort, ce dernier fit appeler un devin

qui me désigna comme sorcier, cause du décès. Tshikupi me fit payer sous la menace de prendre un de mes enfants comme esclave.

Exposé du défendeur : Ce que dit Tshikupi est exact

Décision : Tshikupi rendra les objets payés parce que les sortilèges sont inexistantes. Le devin devra faire un mois de prison.

Remarque : Le devin condamné ne paraît pas avoir été appelé à la cause, ni cité, ni entendu.

Pareille condamnation, si cette hypothèse est vraie et tout paraît l'indiquer, est irrégulière et entachée d'un vice puisqu'elle porte atteinte aux droits de la défense. Ces droits sont consacrés non seulement par les principes les plus élémentaires du droit, mais encore par toutes les normes juridiques indigènes actuellement connues.

Une coutume qui permettrait de ne pas les respecter ne pourrait d'ailleurs être observée parce que contraire à l'ordre public universel.

154. - CONSULTATION D'UN DEVIN - AUTORISATION PRÉALABLE DU CHEF.

Tribunal secondaire de Lumanga (territoire de Sandoa). Jugement N° 347 du 21 mars 1934.

Ensuite d'une enquête menée d'office par le Tribunal de Lumanga sur la mort d'une femme au village du Sandumoka, chef Tshiokwe, tribu-taire de Lumanga.

Déclarations de Sandumoka : Beaucoup de gens mourraient dans mon village et j'ai appelé un devin nommé Kajima. Il a recherché la cause de ces décès et a déclaré que ma mère et moi possédions des talismans ou fétiches « dawa » qui causaient ces décès.

Je lui remis ce que je possédais comme fétiches ou objets ayant des pouvoirs de remède. Il brûla le tout. Ma mère protesta énergiquement contre l'accusation de sorcellerie et refusa de désigner les objets dont elle se servait pour ensorceler les gens. Puis elle se suicida par pendaison. Personne ne l'a tuée et personne ne l'a menacée; elle s'est simplement suicidée.

Déclarations confirmées par le devin et plusieurs témoins.

Décision : Sandumoka est condamné à sept jours de servitude pénale et à 65 francs d'amende parce que :

1°) Il a appelé le devin sans en demander l'autorisation à son chef qui seul, suivant la coutume, peut autoriser la consultation d'un devin

2°) Parce que les blancs défendent le recours au devin.

Remarque : Monsieur Devers, administrateur de Sandoa, qui communique cette décision signale 1°) que le devin Kajima cité au cours de l'enquête ne fut pas inquiété parce qu'il n'opéra que sur la demande de Sandumoka 2°) que de toute façon le suicide de la femme résulte manifestement de l'accusation de sorcellerie.

155. - CONSULTATION D'UN DEVIN - IMPUTATION D'ÊTRE LA CAUSE D'UN DÉCÈS PAR SORTILÈGE - RESTITUTION PAR LE CONSULTANT DE L'INDEMNITÉ REÇUE PAR LUI DU PRÉTENDU SORCIER

Tribunal secondaire de Mbako (territoire de Sandoa).

Tshamwangana contre Samiji.

Exposé du demandeur : Mon enfant est mort étant au village de Samiji. D'accord avec Samiji, nous avons consulté le devin. Celui-ci accusa Samiji d'avoir causé, par sortilège, la mort de mon enfant et ce par rancune contre ma famille avec laquelle il a un vieux différend. Il me conseilla de régler ce différend au mieux des intérêts de Samiji sinon la rancune de ce dernier ne serait pas apaisée et nous aurions d'autres décès à déplorer.

Je donnai deux chèvres, une couverture, un bassin. Maintenant un autre de mes parents vient de mourir et je demande que Samiji me rende ce que j'ai payé.

Exposé du défendeur : Le devin m'accusa de sorcellerie et m'attribua le décès de l'enfant de Tshamwangana survenu dans mon village. Il mit cela sur le compte de ma rancune pour une vieille dette non payée. On me paya pour m'apaiser. De mon côté je donnai deux moutons pour le décès de l'enfant de Tshamwangana.

De quoi se plaint ce dernier ?

Décision : Samiji rendra ce qui reste des biens donnés par Tshamwangana parce que le devin a menti. Il payera en outre les frais.

Note : Monsieur l'Administrateur Devers qui communique ce jugement signale que le devin consulté n'a pas été inquiété parce qu'il était angolais.

156. - IMPUTATION DE SORCELLERIE - EXPULSION DU VILLAGE.

Tribunal de territoire de Sandoa. Jugement N° 127 du 14 novembre 1932.

Itemo Maifwafwa contre Mwatshimbundu (chef de groupe).

Exposé du demandeur : Je suis une très vieille femme, je marche avec un bâton. J'habite depuis toujours à Mwatshimbundu où j'ai mes trois enfants qui sont grands. Une femme de Mwatshimbundu est morte récemment, on me dit que j'ai jeté un sort et le chef me chassa de son village.

Exposé du défendeur : Ma femme souffrait de la gorge et me dit que la vieille femme Itemo lui avait jeté un sort. Quelques jours auparavant, Itemo était venue lui rendre visite et peu après ma femme vit une bête ressemblant à un chien. J'ai donc chassé Itemo qui est Muloji (individu possédant même à son insu un pouvoir maléfique et néfaste. Ce mot est généralement traduit par le terme sorcier. Le terme « envoûteur inconscient » rentrait mieux l'idée qu'exprime l'indigène dans le cas qui nous occupe).

Question : avez-vous consulté un devin ?

Réponse : Non

Décision : Itemo restera chez Mwatshimbundu qui est condamné aux frais.

Remarque : Il s'agit ici d'une décision rendue par une juridiction présidée par un européen.

C'est à juste titre que l'expulsion du village de la nommée Itemo ne fut pas maintenue. Mais cela ne suffisait pas.

Le Tribunal se trouvait en présence d'une véritable imputation dommageable que la loi écrite, à défaut éventuellement de la coutume, lui aurait permis de sanctionner par une peine et une condamnation à des dommages-intérêts.

157. - CONSULTATION D'UN DEVIN - ABANDON
DU VILLAGE - MUTILATION DE CADAVRE.

Tribunal secondaire de Muteba (Sandoa).
Jugement N° 19 du 1er août 1930.

Mandjinda contre Kalonda.

Exposé du demandeur : Mandjinda veut que Kalonda revienne dans son village. Kalonda étant malade, on a consulté le devin. Celui-ci dit que les mânes des ancêtres viennent lui donner cette maladie et qu'il faut brûler leurs ossements. Ce qui fut fait.

Décision : Kalonda est autorisé à s'installer au village de Muteba où il est déjà établi.

158. - CONSULTATION D'UN DEVIN - INFRACTION
A LA COUTUME.

Tribunal secondaire de Tshanika (territoire de Malonga) Jugement N° 8 du 23 décembre 1933.

Mbumba du village de Mbumba en chefferie de Tshisangansa contre Tulumba et Samungunga, tous deux du village de Samungunga en chefferie de Tshanika.

Exposé du demandeur : Mbumba déclare : « J'ai vu un mort. J'ai convoqué Samungunga et son enfant Tulumba. Ils consultèrent un devin. Je leur ai remis un fusil.

Exposé des défendeurs : Tulumba répond et déclare : Oui, j'ai été témoin de cela, Samungunga et moi avons déjà disposé de cet objet. Je n'ai rien d'autre à dire.

Décision : Nous, chef Tshanika, ordonnons de restituer le fusil; attendu que les blancs défendent de consulter un devin et que nous tous nous interdisons de même à quiconque de consulter encore un devin à l'avenir.

Ainsi jugé par nous chef Shanika, assisté des juges Swanandua et Swanazuzi.

Remarques : Ce jugement a été communiqué par Monsieur Claeys-Bouaert, Administrateur du territoire de Malonga.

L'exposé trop laconiquement reproduit par le greffier de cette juridiction et rédigé dans un kiswahili très approximatif ne permet pas de se rendre compte exactement à quel titre le fusil avait été remis aux défendeurs par le demandeur?

Etait-ce le prix de la consultation ainsi que le croit Monsieur Claeys Bouaert ou le prix de la démarche faite par Samungunga et Tulumba auprès d'un devin. Il serait assez difficile de le dire.

En tout cas le Tribunal a condamné parce que la consultation d'un devin est chose défendue et non pas parce que les défendeurs ont disposé d'un objet de valeur qui leur était remis en vue d'un paiement à faire au devin.

159 - CONSULTATION D'UN DEVIN - INFRACTION
A LA COUTUME - CONDAMNATION - RESTITUTION DE
L'INDEMNITÉ PAYÉE PAR LE PRÉTENDU SORCIER.

Tribunal secondaire de la chefferie de Tshisangama (territoire de Malonga). Jugement N° 4 du 19 octobre 1932.

Kasingula (chef de terre) contre Kaona.

Exposé du litige : Kaona Kaniobu avait un frère; Magasini était son nom. Ce dernier vint à mourir. Kaona accusa Kasingula d'avoir causé ce décès par ses sortilèges. Kasingula se défendit contre cette accusation en affirmant qu'il n'était nullement sorcier et n'était doué par conséquent d'aucun pouvoir maléfique. Kaona proposa alors de consulter un devin à l'effet d'obtenir une certitude à ce sujet. Ils appelèrent un devin et le consultèrent. Celui-ci déclara que Kasingula était un « sorcier ». Ensuite de quoi Kasingula dut payer à Kaona, trois assiettes, deux poules, un « doti » d'étoffe, un gobelet et un pantalon.

Décision : Tshisangama décide que Kaona a mal agi en attribuant faussement un décès décidé par Dieu, au fait de Kaona. Il ordonne à Kaona de restituer à Kasingula les objets qu'il en avait reçus et le condamne à 15 jours de prison et à 50 francs d'amende ainsi qu'aux frais s'élevant à 3 francs.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

- 1) BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
 - 2) LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
 - 3) LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
 - 4) LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
 - 5) NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
-

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an. Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge : 75 frs; au Bulletin seul : 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée à la Société d'Etudes Juridiques du Katanga, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

CONTRIBUTION A L'ENQUETE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU (suite) (R. Tonnoir)	page 47
COUTUMES JURIDIQUES DES BALUBA DE LA CHEFFERIE DE MULONGO (R. Lanfant)	51
ORGANISATION JUDICIAIRE COUTUMIERE DES BAKUNDA. (A. Van Malderen)	58
NOTE SUR LE TRIBUT DANS LE TERRITOIRE DE LA RUTSHURU. (Dubuisson)	61
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : LA SECTE DU PUNGA ET DU MAMA OKANGA (Dom Grégoire Coussement, O. S. B.)	64
JURISPRUDENCE :	
160) MARIAGE - DÉCÈS DE LA FEMME INDEMNITÉ DUE PAR LE MARI - COUTUME DES BAZELA.	68
161) DIVORCE - JALOUSIE DU MARI - VIOLENCES DU MARI A L'ÉGARD DE SON RIVAL - CAUSE DE DIVORCE - COUTUME DES BAUSHI.	
MARIAGE - EMPÊCHEMENT - INTERDICTION POUR LA FEMME ADULTÈRE DE SE REMARIER AVEC SON AMANT - COUTUME DES BAUSHI.	69



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu Organisation Judiciaire

CHAPITRE III.

DES CHATIMENTS ET DES PEINES

Les châtiments et peines (sanctions civiles ou pénales) sont désignées sous le terme générique ETUMU.

Avant l'occupation du pays par les Européens, la mise en détention (telle que nous la concevons) ainsi que l'application du fouet (chicotte) étaient châtiments inconnus.

Il existait toutefois toute une gamme d'actes répressifs, comparables en partie, à ceux usités au moyen-âge; c'étaient :

- a) le droit coutumier du TALION dénommé YAMBO ou YAMO;
- b) l'otage, appelé MANKOLO;
- c) l'amende compensatoire, dite NSIKU, sanctionnée elle-même selon le cas par l'esclavage domestique KITSU ou l'esclavage ordinaire BANKETI;
- d) le supplice de la fourche (carcan), ou EKU (récidiviste);
- e) le supplice du longi;
- f) l'ordalie (épreuve judiciaire du poison) NKASA;
- g) la mort (récidiviste impénitent).

* *

Le YAMBO (Talion) et le MANKOLO (Otage), n'étaient à proprement parler que des *châtiments* et non des peines, car ils ne faisaient pas toujours l'objet de sentences préalables d'un tribunal,

C'était un *droit coutumier* qui reconnaissait à l'offensé, la faculté de se faire justice lui même sans qu'il y ait pour cela extinction de l'action publique.

On voit toutefois le YAMBO et le MANKOLO, recevoir la consécration judiciaire, lors du règlement des amendes compensatoires NSIKU, prononcées par telle ou telle juridiction.

LE TALION ou YAMBO

Basé sur le principe « Oeil pour œil, dent pour dent » cher aux primitifs, cette coutume était universellement admise et pratiquée: « Tu as blessé son frère ! Il t'a blessé ensuite ! » la palabre est close, civilement, tranchera le magistrat avisé.

L'OTAGE ou MANKOLO

Ce principe autorisait tout créancier à se saisir, même sans jugement, de la personne du débiteur insolvable ou même d'un membre quelconque de la famille proche ou du clan de ce dernier. L'OTAGE « MANKOLO » pouvait être gardé en gage, jusqu'au paiement de la dette.

Pour capturer son otage « Mankolo », le créancier pouvait user de tous moyens : ruse, violence, surprise, dol, guet-apens, embuscade, etc... Il devait s'abstenir cependant d'opérer soit au marché public, soit aux abords de celui-ci, soit aux chemins qui y conduisaient, et ce pendant les jours où fonctionnait le marché.

* *

Des peines proprement dites :

L'AMENDE COMPENSATOIRE ou NSIKU

C'est la sanction coutumière « type » et la plus généralement appliquée.

Elle consistait autrefois en un paiement de diverses valeurs indigènes (vin de palme, chèvres, porcs, tissus de raphia, esclaves, monnaie d'échange « Ngele » (mitako) en tortil de cuivre).

Réellement, elle se subdivisait en :

Le NSIKU : c'est la partie de l'amende compensatoire due au « Mfumu-Kanda » pour le tort causé à la communauté.

Le YAMBO : c'est la partie de l'amende compensatoire, qui représente les dommages-intérêts dus à la partie lésée. A remarquer que ces dommages-intérêts, par une association d'idées très logique, porte le même nom que le TALION.

Les indigènes déclarent, en effet, que cette matière est identique.

Le TALION trouve donc ici sa consécration judiciaire.

C'est pourquoi, le Tribunal lors du prononcé de la peine n'infligeait que le NSIKU, mais tenant compte dans sa sentence des antécédents de la cause (talion ou otage), statuait aussi bien sur l'opportunité d'allouer les dommages-intérêts YAMBO que sur l'importance de ceux-ci.

Le NSIKU était versé *intégralement* entre les mains du MFUMU-KANDA ; c'est à lui seul, en effet, qu'était réservé le droit de prélever sur le montant du NSIKU, celui des dommages-intérêts YAMBO à remettre à la partie lésée.

Lorsque le condamné, la partie civile succombante ou la famille de l'un de ceux-ci, n'était pas en mesure de payer le NSIKU, on devait s'efforcer d'emprunter à des tiers le montant des amendes compensatoires. L'emprunteur devenait alors l'esclave domestique KITSU du tiers créancier, et le demeurait jusqu'à remboursement complet de la dette.

Si, après avoir contracté cet emprunt, le débiteur de mauvaise foi se soustrayait à ses obligations d'esclavage domestique, KITSU le créancier était fondé d'avoir recours à l'otage MANKOLO soit sur la personne de l'emprunteur lui-même, soit sur celle d'un membre de sa famille ou de son clan.

Lorsque le condamné ou la partie civile succombante, *refusait* de se soumettre à la sentence et d'acquitter le NSIKU, il était appréhendé sur-le-champ par les policiers BANKANI et remis soit au plaignant, soit à la victime, soit à la famille de ceux-ci, et devenait esclave domestique jusqu'au paiement intégral du NSIKU.

Les esclaves domestiques KITSU ne subissaient aucune marque d'infamie ; ils ne pouvaient être ni maltraités, ni torturés, ni tués, ni sacrifiés, ni vendus ; ils vivaient chez leur maître temporaire, travaillaient pour lui, et étaient considérés comme membres de la famille.

On peut donc considérer que l'esclavage domestique KITSU représentait bien la contrainte par corps coutumière ; sa durée était logiquement proportionnée à l'importance de la peine principale NSIKU puisque plus l'amende compensatoire était élevée, plus se prolongeait vraisemblablement la durée de l'esclavage.

Il existait toutefois une exception à ces règles, lorsque le NSIKU prévoyait la remise *d'esclaves*. C'était le cas, notamment, pour le délit de meurtre.

Les esclaves dont la remise était prescrite alors à titre de NSIKU étaient toujours des esclaves BANKETI (esclaves de guerre, ou achetés au marché), qui constituaient à cette époque une véritable marchandise, une « réelle » monnaie coutumière. Le maître pouvait en disposer à son gré. Ils circulaient dans les villages, le col ceint du carcan « Eku » (branche fourchue) et souvent pieds et mains pourvus d'entraves.

Si le condamné ou sa famille n'étaient pas en mesure ou refusaient de payer le NSIKU en esclaves BANKETI, le coupable et, éventuellement si l'importance de l'amende coutumière le justifiait, plusieurs membres de sa famille étaient réduits à l'esclavage BANKETI et remis au parti adverse. Celui-ci, s'il ne pouvait les torturer ou les tuer, était libre néanmoins de les vendre au marché.

Cependant, les hommes-libres réduits à l'esclavage BANKETI par application du principe ci-dessus, pouvaient à tout moment racheter leur liberté, en livrant, en leur lieu et place, le nombre d'esclaves imposé par la sentence du tribunal.

* *

LE SUPPLICE DE LA FOURCHE ou EKU.

Cette peine n'était prononcée qu'à charge des récidivistes d'un même délit. Elle consistait en un carcan (fourche de bois) très lourd, solidement assujéti au col du coupable.

L'EKU était infligé *accessoirement* au NSIKU ordinaire qui était, chaque fois prononcé. La durée de l'EKU variait avec la gravité de la récidive commise.

L'EKU frappait invariablement l'ainant adultérin, récidivant avec la même femme.

A noter, que le condamné à l'EKU était montré en public dans plusieurs villages, et parfois au marché; ce supplice se compliquait de celui du « pilori ».

LE SUPPLICE DIT du « LONGI »

Cette peine ne punissait qu'une seule catégorie de prévenus : Les femmes mariées coupables de *récidive* d'adultère avec le même amant.

Voici quelles étaient les caractéristiques de ce châtimeut. La suppliciée, était attachée au sol face au soleil; les jambes, écartées suivant l'angle le plus grand, étaient fixées à des pieux par des liens solides; les bras étaient garottés contre la poitrine, et retenus au sol par des entraves.

Le supplice durait un jour.

Il était indépendant du NSIKU, toujours prononcé.

L'ORDALIE OU NKASA (épreuve judiciaire).

A tout bien considérer, ceci était mieux un acte de la procédure coutumière répressive, plutôt qu'une peine réelle.

L'ordalie ou NKASA était dans chaque cas prononcée par le tribunal, que ce soit à la demande de l'accusation, à la requête de la défense ou simplement sur décision des juges eux-mêmes.

Un homme avait-il été trouvé assassiné dans son champ, une maladie mystérieuse s'était-elle abattue sur un village, une personne quelconque se déclarait-elle victime d'envoûtement, il fallait dès lors qu'on recherchât le coupable pour apaiser le peuple autant que les « esprits ».

Et les féticheurs, et les notables et chacun de se mettre en campagne pour découvrir l'être fautif.

Dès que les soupçons se fixaient sur telle ou telle personne, elle était attraitée devant le tribunal.

Si l'on ne pouvait faire la preuve du forfait ou si le prévenu, niant avec acharnement et multipliant les alibis, tenait ses juges en échec, le tribunal ordonnait l'ordalie.

Tout prévenu pouvait du reste lui-même réclamer cette épreuve pour étayer ou renforcer sa défense.

Véritable jugement de Dieu, analogue à celui de notre procédure médiévale, l'ordalie ou NKASA, se réduisait à l'absorption d'un breuvage toxique.

Le présumé coupable vomissait-il la mixture, il était déclaré innocent et renvoyé des fins de la poursuite.

Si le prévenu ne parvenait pas à rendre le poison, deux cas se présentaient :

a) ou bien, il avouait, et on lui administrait immédiatement un vomitif, pour le juger ensuite selon le droit coutumier;

b) ou bien il n'avouait pas, ne recevait pas de vomitif, et ne tardait pas à mourir dans d'effroyables souffrances. C'était sa condamnation.

LA PEINE DE MORT

Cette peine n'était appliquée que rarement et elle se limitait à la répression de récidives du chef de délits graves (meurtres, vols, outrages au « Mfumu-Kanda »).

Elle était considérée comme une espèce de mesure de DEFENSE SOCIALE et son but tendait à éviter au clan, ou à plusieurs clans ou communautés, des palabres plus conséquentes qui ne pouvaient trouver leur épilogue que dans le sang ou dans la guerre.

Entre le moment du prononcé de la sentence et celui de l'exécution, il s'écoulait souvent de nombreux jours, pendant lesquels le condamné était mis au supplice de l'EKU (fourche-carcan).

On réservait à l'exécution elle-même, un caractère de châtement public de nature à impressionner de façon salutaire, le peuple des badauds.

Au jour dit, le patient était amené au marché le plus fréquenté de la région.

En sa présence, les bourreaux BAMBIEME, creusaient la fosse qui devait servir de tombeau au condamné. Ce dernier était ensuite admonesté vigoureusement en public par ceux qui avaient rendu le jugement; puis, carcan au col, il demeurait exposé au mépris de la foule, dont il subissait les injures, les menaces, les quolibets et les outrages de toutes sortes.

On le gâvait ensuite de mets variés autant qu'abondants, et on le saoulait congrûment de vin de palme.

Enfin, lorsqu'il était jugé « à point », les BAMBIEME exécuteurs des hautes-œuvres, le traînaient au bord de la fosse, lui fracassaient bras et jambes à coups de gourdins, puis le précipitaient *vivant* au tombeau, après quoi ils s'activaient à combler le sépulcre.

La maîtrise de la cérémonie traditionnelle était réservée au MOBILI-MOKEGE.

Après l'exécution, MOBILI-MOKEGE et BAMBIEME recevaient les cadeaux qui leur étaient dévolus par la coutume.

* *

Il est aisé de concevoir que l'extrême rigueur de ces peines capitales inclinait les mauvaises têtes à réfréner leurs instincts et leurs passions.

Citadelle morale de la paix publique et de la paix privée, ce redoutable châtement dressait contre le dérèglement des mœurs et les actes de banditisme, d'inébranlables remparts à l'abri desquels les potentats de la féodalité coutumière maintenaient intact ce prestige si nécessaire à la conduite des masses primitives.

* *

DES PEINES AUTRES

Je ne puis clore ce chapitre sans passer rapidement en revue quelques peines judiciaires qui pouvaient être appliquées aux esclaves BANKE'I. C'étaient en général des peines corporelles, qui se traduisaient par des mutilations. On coupait l'oreille ou la main, selon que l'esclave avait commis tel ou tel acte gravement répréhensible (vol, etc...). Les indigènes affirment que ces peines ne portaient pas d'autre dénomination que celle de NSIKU.

Les gens atteints de folie furieuse étaient considérés comme danger public, et comme tels mis hors d'état de nuire. Ils étaient appréhendés par les BANKANI, qui leur mettaient des entraves aux poignets et aux chevilles. Ces entraves s'appelaient ENGOYON. La folie se désigne par le terme LADI.

(A suivre) R. TONNOIR
Administrateur Territorial.

Coutumes juridiques des Baluba de la chefferie Mulongo.

Note : Réponses au questionnaire paru dans le n° 2 de notre 1^{re} année, page 23.

I. RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX.

1° Chefferie de Mulongo. groupant des Baluba Hembra (qui se prononce Pemba dans la région).
2° Entre le 7° 1/2 et le 8° de latitude Sud, de part et d'autre du Lualaba, district du Tanganika; territoire de Mwanza. - Langue : Kiluba.

3° Mafinge, grand chef reconnu. A été élevé chez les Bayeke. Dès son investiture s'est entièrement soumis aux usages des Baluba. N'a introduit aucune coutume Bayeke

4° Source : le grand chef Mafinge et les notables suivants : le Mwepu, Mukubu Lusase; le Tshikala, Kabamba Kimbakasa; le Dalamba, Buluwo Mulongo et l'Inabanza, Mwila Sanduku; tous du village de Mulongo.

Jugements de Tribunal de territoire avec les mêmes notables comme assesseurs

II. FAMILLE.

5° UNIONS AYANT LE CARACTÈRE D'UN MARIAGE.

a) Les futurs conjoints se mettent généralement d'accord au cours d'une première entrevue. La rencontre a lieu sans témoin. Le prétendant remet à sa future une sorte de cadeau de bienvenue. La femme présente le don (poule, perles...) à son père en lui faisant part de ses intentions matrimoniales. Si l'homme est riche, ou si les parents de la femme estiment qu'il s'acquittera promptement de la dot, une nouvelle rencontre est projetée pour confirmer la première entente, en famille.

A noter que ce cadeau initial n'est que facultatif. Le père peut se déclarer d'accord sur les simples déclarations de sa fille, et en tout cas le prétendant n'a jamais droit au remboursement de son présent.

Même s'il s'agit d'une enfant de 8 à 10 ans, son consentement est nécessaire pour que l'on puisse procéder aux premières formalités des fiançailles, appelées « kusonga ». Celles-ci ont lieu au cours d'une sorte de réunion de famille, le fiancé remettait précédemment à son beau père le premier acompte de la dot qui comportait une dizaine de « mitunda » (collier de perles bleues plates de la grandeur d'une pièce de 5 cm. enfilées sur une longueur de 50 à 75 centimètres) ou une vingtaine de « busanga » (perles bleues et blanches de forme cylindrique, d'une longueur d'un cm. chacune, enfilées sur une longueur de 50/75 cm.).

Actuellement le fiancé verse, dans la plupart des cas, une somme de cinquante francs environ. Un repas copieux et des libations répétées couronnent le bon accord et rendent en quelque sorte les fiançailles officielles. Dès ce moment, si pour un motif quelconque, celles-ci se rompent, le prétendant aura le droit de réclamer le remboursement de l'acompte qu'il aura donné.

Un fiancé aisé, désireux de s'attirer les bonnes grâces de ses futurs parents et de convoler le plus rapidement possible en « justes noces » remettra parfois le double de l'acompte prévu, lors du « Kusonga ». Il peut arriver aussi que l'homme ayant remis une partie de la dot, ne se représente plus chez les parents de sa promise. Si cette absence dure plus d'un an, la fiancée peut se considérer comme déliée de son engagement, toutefois la partie de la dot versée doit être remboursée au prétendant sur sa demande.

Afin de pouvoir éventuellement faire valoir ses droits, le futur mari se fera toujours accompagner d'un témoin lors des paiements partiels de la dot. Celui-ci, appelé « m'fungo », est choisi autant que faire se peut dans la parenté commune, cette parenté devant amener une garantie supplémentaire d'impartialité.

Ordinairement la majeure partie de la dot est versée endéans les quatre mois.

Dès la remise du premier acompte, la jeune fillé peut cohabiter avec son fiancé, sans que toutefois on lui en fasse une obligation. Si elle accepte, son fiancé doit lui procurer un bon gîte et des habits convenables, charge qu'il n'est évidemment pas tenu de supporter si la femme continue à être hébergée par ses propres parents. Dans le cas envisagé elle devra préparer le nourriture de son homme, vaquer aux travaux des champs et remplir les autres fonctions de la conjointe. Si à ce moment l'union projetée ne devait pas avoir lieu, les habits et cadeaux que la femme auraient reçus personnellement resteraient sa propriété, ceci n'étant pas considéré coutumièrement comme dot.

Il arrive également qu'une sœur, plus âgée consente à cohabiter avec le fiancé en attendant que

l'enfant soit nubile ou que la trop jeune fiancée habite chez sa future belle-mère, ceci dépendant des conventions arrêtées lors des fiançailles.

Les fiançailles, lorsque l'enfant est au sein ou avant sa naissance, ne sont jamais pratiquées.

Lorsque l'enfant marche sans difficulté, il arrive qu'un prétendant commence à donner des acomptes sur la dot à verser, soit deux ou trois « mitundaa ». Il renouvelle alors ce versement chaque année, jusqu'à complète libération.

Vers l'époque de la puberté l'enfant pourra refuser son fiancé. Toutefois si ce dernier est riche et s'il verse une dot supérieure à la moyenne admise, le père ne se fera aucun grief d'obliger son enfant à épouser le prétendant. Dans ce cas aucun tribunal indigène coutumier ne voudra se saisir de la plainte de cette jeune femme, mariée contre son gré.

Aucune obligation politique ou familiale n'intervient dans le choix de la femme, qu'il s'agisse du chef lui-même ou du dernier de ses sujets. Entre familles régnantes, aucune femme n'héritant coutumièrement du fief ou de l'autorité du père, il n'y avait aucun intérêt à favoriser la célébration de mariages politiques. Il est cependant encore actuellement d'usage courant, que le « Kilolo » ou propriétaire du sol, remette une de ses enfants au chef coutumier, qui en fera sa femme. En acceptant la jeune fille, le chef reconnaît par le fait même l'autorité du Kilolo sur les terres dont il a la garde. De nos jours la fonction de Kilolo étant plus honorifique qu'effective, le chef versera lui-même une dot à son notable.

Dans la chefferie de Mulongo, le cousin n'a aucun droit sur sa cousine.

Du mariage définitif ou « Katundaile » ou « Butundaile ».

Le mariage n'est définitif que lors du versement de l'entièreté de la dot. Le dernier versement est confirmé publiquement par un repas de nocé et une cérémonie appelée « Masobo ».

(Voir ci-après composition de la dot et cérémonie du mariage).

b) Age ordinaire.

Sexe masculin : 16 ans, sexe féminin : 14 ans.

c) Dans le clan l'exogamie est observée jusqu'au 4^e degré approximativement, tant dans le clan maternel que paternel. Ceci est plutôt une question de fait que de principe. Après la quatrième génération, même en faisant appel aux lumières des anciens, il devient parfois fort difficile pour un homme et une femme de retrouver un ancêtre commun.

La situation sociale de la future épouse importe peu. Une fille de chef n'est pas plus considérée qu'une autre femme du peuple. La femme aura généralement d'autant plus de valeur qu'elle sera plus jeune et qu'elle paraîtra plus apte à donner le jour à une nombreuse progéniture.

Coutumièrement un fils pourra hériter de la seconde femme de son père, si cette dernière marque une préférence à son égard, bien que normalement elle passe de plein droit au frère du défunt. Dans ce cas le fils remboursera à son oncle, la dot versée précédemment par son propre père.

Le veuf ne peut se remarier avant que deux saisons de pluies ne se soient écoulées depuis la mort de sa femme. Normalement ce temps était nécessaire pour que le beau-père soit entièrement indemnisé de la mort de son enfant. Cette indemnité s'appelle « Kufuta m'fwa ». La veuve reste le même laps de temps sans contracter une nouvelle union. Pas plus que le veuf elle ne peut avoir de rapports sexuels avant la fin de cette période de deuil. Aucune peine coutumière n'est prévue en cas de transgression, mais il est admis que l'esprit du défunt ou de la défunte ne tarderait pas à torturer et à faire mourir le coupable.

d) Une dérogation à la règle d'exogamie, telle que comprise par le groupe étudié n'est guère possible, attendu que les futurs époux peuvent facilement retrouver leurs ascendants communs. Les anciens des villages auraient tôt fait de dépister toute tentative en ce sens.

6^o FORMALITÉS - CÉRÉMONIAL.

a) Le choix de la femme n'est limité que par l'interdiction d'union dans le même clan jusqu'au quatrième degré, comme vu plus haut.

b) La demande est toujours faite au père, s'il est décédé, au frère de celui-ci (en commençant par le frère « du ventre » le plus âgé). A défaut du frère paternel on s'adressera à un parent mâle et à défaut de toute parenté paternelle, au frère de la femme (même si ce dernier n'est pas frère du ventre).

c) Le montant des dots remises aux parents varie entre 2 et 400 frs suivant qu'il s'agit d'une femme répudiée précédemment, d'une veuve ou d'une jeune fille n'ayant pas encore été épousée. Généralement elle se répartit comme suit : 100 frs en argent, 2 paniers de poissons, 1 pièce de 2 à 3 mètres de kaniki ou étoffe similaire, un fusil ou à son défaut une pirogue. Quand les versements précédents ont été effectués les parents réclament encore une houe, un couteau, une lance ou un arc et des flèches. Parfois le futur beau-père réclame au prétendant un collier de grandes perles « punduzi » dans la région, si ce dernier n'a pu se procurer un fusil. Jamais le beau-père n'exigera à la fois un fusil et un punduzi.

Dès que la dot était entièrement versée les futurs époux se devaient fidélité. Toute dérogation soit de l'homme soit de la femme, était considérée comme adultère.

Constatations : Comme dit plus haut un « m'fungo » ou témoin assiste aux différentes remises d'acompte. Il recevait précédemment 5 rangées de perles tant de la part du père de la femme que de la part du fiancé.

7° CÉRÉMONIAL DU MARIAGE.

Butundaile - C'est l'ensemble des cérémonies que requiert la célébration d'un mariage. C'est également le nom que porte l'épousée au moment où elle quitte le logis paternel. Elle est reconnaissable, en ce moment, par les ornements spéciaux dont elle est parée. Elle portera notamment plusieurs rangées de perles aux avant-bras, aux chevilles - (mitunda ou misieto), une rangée de grosses perles bleues ou « Kibubu » lui ceindra la taille, un ou deux colliers de « busanga » lui agrémentera la gorge. Parfois une série de perles seront enfilées dans les cheveux et pendront dans la nuque et sur les épaules.

La mariée est toujours revêtue d'un pagne neuf, précédemment elle s'habillait d'une double étoffe de « madiba ».

C'est le « Masobo » qui signifie publiquement, la consommation du mariage coutumier.

Masobo. Il faut que la dot soit entièrement versée pour que le Masobo soit célébré. Il s'écoule ordinairement 3 à 4 jours entre le versement du « buko » et le « masobo ». Il arrive cependant que ce laps de temps se prolonge jusqu'à ce que les beaux-parents aient rassemblé les victuailles nécessaires. Le père est notamment chargé de s'approvisionner en viande, poules, gibiers ou poissons. La belle mère ainsi que ses filles brassent le « pombe » et prépareront farine et légume pour le bukari.

Sens du mot « Masobo ». C'est le repas de nocce proprement dit. Celui-ci commence habituellement vers midi. Les jeunes époux n'y participent pas. Ils prennent leur repas à l'écart, jamais il ne leur est permis de s'enivrer comme les autres convives. Chaque invité dispose d'un plat de terre cuite ou « kisuku » contenant la viande et les légumes. Le bukari sera servi dans une espèce de récipient allongé en bois appelé « luvu ». Les invités sont groupés de telle façon que les anciens, les hommes d'âge mûr et les jeunes gens soient séparés. Les anciens mangent la poule de préférence, la viande de chasse et les poissons étant réservés aux plus jeunes.

Les libations ne commencent qu'après le repas proprement dit, au cours duquel pour se désaltérer, les invités ne peuvent utiliser que de l'eau. Le « pombe » comprendra de la bière de sorgho, alcool de maïs ou d'éleusine, jamais de vin de palme.

Au jour fixé, les parents du marié se rendent en groupe à la maison de son beau père. Ce dernier a préalablement rassemblé ceux de sa famille qu'il désire voir assister aux noces de sa fille. Après une légère collation le cortège se reforme, précédé par une parente de la mariée et se dirige vers la demeure du père du mari. Des invités bénévoles se chargent de ce qui constitue le « trousseau » de la femme : nattes, ustensiles de ménage, houes, haches... Aucun protocole ne fixe l'emplacement réservé à la suite et aux époux. Avant de se mettre en route le mari aura eu soin de se munir de plusieurs « makete » ou colliers de petites perles de couleur. Ces perles seront distribuées aux membres de la famille de l'épousée pendant le trajet, à raison de 5 à 7 perles à chacun d'entre eux. C'est le « Misinga ya masieta » ou chemin des cadeaux.

La fête commence dès l'arrivée à la maison du père du mari. Elle consiste en un repas copieux suivi de beuveries qui se prolongent souvent tard dans la nuit et plus rarement pendant plusieurs jours. Avant de quitter les lieux, les invités pour montrer leur attachement aux nouveaux époux les aideront à emménager, leur couperont une provision de bois, leur fourniront de l'eau. Le lendemain de ses noces à

l'aube, la femme allume ordinairement une torche qu'elle jette ensuite à l'extérieur, ce dernier geste étant considéré par les anciens comme la consécration finale de ses épousailles.

Le moment précis du mariage semble être le « Masobo ». Mes informateurs m'affirment qu'aucun empêchement au mariage ne peut être invoqué à partir du moment où les époux et leur famille ont « mangé » le Masobo. Le Masobo exprimerait en quelque sorte publiquement le consentement des mariés et de leurs familles. A la tombée de la nuit, on estime que le mariage est consommé. C'est à ce moment que les mariés demanderont aux anciens la permission de se retirer.

L'usage de la torche semble actuellement abandonné. De nos jours, la belle-sœur de la mariée, se charge d'éparpiller en plein air, de grand matin, les cendres d'un feu qu'elle aura eu soin d'allumer la veille dans la case de sa parente. Ce geste signifie que l'homme a quitté le célibat et qu'il incombera à sa femme de nettoyer la case et de faire le feu, actes qu'il était supposé exécuter lui-même, avant son mariage. Si la cérémonie de « la torche » ou « des cendres » n'avait pas lieu, il y avait un grave manquement aux convenances Baluba, mais cela n'entraînait aucunement la nullité de l'union.

8° Les unions réduites à la simple cohabitation ne sont nullement admises par la coutume. Cette situation était sévèrement jugée avant l'occupation européenne. La durée dépend actuellement de la volonté des concubins, mais dépasse rarement une année.

Les enfants issus d'une telle union restent la propriété du père de la femme. Lorsqu'un homme désirera épouser une femme née dans ces conditions, il remettra donc la dot au grand-père maternel et non au père naturel.

Lorsqu'un homme désire épouser une fille-mère et qu'il veut en plus que l'enfant soit reconnu coutumièrement comme étant le sien il remet — en plus de la dot prévue — une somme de cent francs environ qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon. Précédemment il donnait un fusil ou une pirogue.

Quand aux biens usés en commun pendant la cohabitation, la coutume admet actuellement qu'ils soient la propriété de la femme si c'est l'homme qui rompt, et qu'ils restent celle du concubin dans le cas contraire.

9° MARIAGE DES ESCLAVES.

Aucune forme n'est prévue pour le mariage des esclaves, puisqu'il n'y a pas de versement de dot. Les esclaves étaient généralement traités sur le même pied que les femmes coutumières. Les enfants nés dans ces conditions restent la propriété du maître. Une dot doit être versée pour les marier.

Depuis l'occupation européenne la question du rachat des esclaves s'est posée. Pour s'éviter des ennuis, les maîtres ont payés aux ayants-droit une certaine redevance très variable (20 busanga).

10° RAPPORTS DES EPOUX.

a) La femme doit normalement aller habiter au village de son mari. En cas de changement de résidence, la femme accompagne toujours son mari, si ce changement de résidence s'effectue à l'intérieur de la tribu. Si l'homme s'engage pour un travail « au loin » la femme reste souvent chez ses parents, plus rarement chez ses beaux-parents. Il arrive aussi que le propre frère du mari est chargé de la garde de la conjointe pendant la durée de l'absence. La femme mise ainsi sous tutelle a les mêmes droits, les mêmes devoirs et remplit les mêmes fonctions qu'une épouse ordinaire. Un mari n'abandonnera jamais sa femme malade. Il la soignera et consultera lui-même le « m'ganga » indigène. Coutumièrement dès qu'un homme tente d'abandonner son épouse dans ces conditions il est l'objet de mauvais traitements de la part de ses beaux-parents. (Affaire N° 8 du Tr. de Ter. Mwanza 33).

A la mort de la femme le mari sera tenu d'indemniser la famille de la défunte. Cette indemnité porte le nom de « Kafuta m'fwa ». Aucune limite n'est prévue pour cette indemnité. Elle varie généralement entre 100 et 500 frs.

b) L'influence de la femme est surtout marquée dans les décisions se rapportant aux travaux des champs. Toutefois les champs cultivés par la femme appartiennent au mari.

11° RAPPORTS AVEC LES BEAUX-PARENTS.

a) Si les beaux-parents respectent généralement leurs belles-filles comme leurs propres filles, il n'en est pas de même de la part des beaux-frères. Les rapports entre beaux-frères et belles-sœurs ne

sont nullement considérés comme adultère, et ne sont coutumièrement pas punissables. (Af. N°11/1933 Tr. Ter. Mwanza).

b) Voir Rapport des époux.

12° ADULTÈRE ou « Busekese ».

a) Si l'adultère de la femme s'est produit avec le chef, il n'y a pas de sanction coutumière, ce dernier pouvant coutumièrement disposer à son gré de ses sujets.

Dans les autres cas le complice payera une indemnité au mari trompé. Si les rapports ont été accidentels il payera une poule, ou 10 frs; si ceux-ci ont été continus et ont duré pendant plusieurs semaines l'indemnité pourra s'élever à 30 ou 40 frs ou 30 à 40 colliers de perles.

Un enfant issu d'un adultère, reste la propriété du père coutumier. Aucune sanction n'est prévue contre le complice dans le cas où la femme est enceinte. Le complice sera tenu de garder la grossesse ou « kulama n'dimi ». Il sera chargé notamment en cas de maladie de rechercher les médicaments susceptibles de hâter la guérison ou de recourir aux lumières d'un médecin indigène. Si l'enfant meurt en naissant, le père naturel payera au père coutumier un esclave ou une pirogue ou un fusil. Si la mère meurt en couches, la redevance de mort ou « kufuta m'fwa » payée par le complice ne reste pas la propriété du mari. Il devra la remettre à son beau-père et ne rentrera d'ailleurs pas en possession de la dot qu'il aura précédemment versée pour épouser la défunte. Le veuf pourra toutefois recourir à son tour contre le complice pour obtenir une indemnité. Jadis cette indemnité était généralement une femme; actuellement un fusil. A noter que l'adultère de la femme n'est généralement pas admis comme motif à rupture du mariage coutumier.

b) La complice d'un mari adultère : Il n'est pas admis que la complice d'un mari adultère indemnise elle-même la femme trompée. Si une femme coutumière soumettait un tel litige à un tribunal de chefferie, celui-ci envisagerait deux cas : 1) Ou bien le mari déclarait à l'audience vouloir épouser coutumièrement sa complice et alors la femme coutumière était déboutée. 2) Ou bien le mari refusait d'épouser sa maîtresse et alors la femme coutumière était autorisée à divorcer, toutefois l'entière dot devait être remboursée au mari. Le père et les parents de la femme n'ont aucun recours contre le mari adultère.

c) Si une femme contracte une maladie vénérienne à la suite d'un adultère, son amant payera au mari une indemnité variant de 50 à 200 frs; autrefois 50 à 100 rangées de perles mitunda ».

Au contraire si un mari adultère contamine sa femme, il sera tenu de payer la même somme à son beau-père. Il n'aura aucun recours contre sa complice parce que la coutume admet que c'est l'homme qui l'a sollicitée. La syphilis pour laquelle l'indemnité maximum était presque toujours exigée, était considérée par les anciens comme une très grave maladie, la femme contaminée ne devant accoucher que d'enfants morts-nés, difformes ou peu viables.

13° DISSOLUTION DU MARIAGE.

a) Le divorce par consentement mutuel et pour incompatibilité d'humeur semble être admis. Dans ce cas le mari doit rentrer en possession de la totalité de la dot qu'il aura versée. Les enfants issus de son mariage resteront sa propriété. Si la femme s'accouche chez ses parents avant que la dot ne soit entièrement remboursée, le nouveau-né appartiendra encore à l'ancien mari.

b) Le mari peut demander le divorce pour stérilité, maléfice ou mauvais caractère de sa femme. Rarement il demandera le divorce à cause de la maladie de sa femme. Le beau-père profitera toujours de l'occasion d'une telle demande pour prouver que la maladie a été contractée au cours du mariage et il refusera toujours de recueillir son enfant avant guérison complète. Le mari de son côté aura tout intérêt à soigner convenablement sa femme, parce qu'en cas de décès le beau père se baserait sur la précédente instance en divorce pour faire admettre par les juges que son enfant a été négligé et par cela même réclamer une plus forte indemnité.

c) Les mêmes motifs de divorce peuvent être invoqués par la femme. Généralement la dot doit être remboursée au mari. Dans les cas très graves les enfants pourront retourner avec la femme. Un cas de l'espèce a été tranché au Tribunal de territoire de Mwanza (Af. N° 9-1933) Un homme ayant hérité de la femme de son frère, a tenté à plusieurs reprises d'avoir des rapports avec sa nièce, dont il était devenu

père coutumier. La femme réclame le divorce. Le Tribunal faisant application de la coutume qui proscrie tout rapport sexuel entre oncle et nièce, le cas soumis étant d'autant plus grave que le demandeur était devenu père coutumier, condamne ce dernier à 150 frs de dommages et intérêts et aux frais... et prononce l'annulation du mariage coutumier (la femme ne devant ni rembourser la dot, ni remettre l'enfant à son père coutumier).

Parfois une femme manifestera nettement son intention de divorcer en abandonnant son mari, ceci s'appelle le « Kutantuka ». Cette façon d'agir peut être appréciée favorablement par les juges. Néanmoins si ces derniers estimaient que les motifs étaient insuffisants et que de plus la femme était soupçonnée d'avoir un amant, le père de la femme était mis lui-même aux entraves jusqu'à ce que la femme infidèle ait rejoint le foyer conjugal. (Tr. Ter. Mwanza N° 14/1933).

Avant d'intenter une action en divorce, le mari doit indiquer nettement son intention de répudier sa femme en fixant une flèche dans le sol devant la case de son beau-père. S'il a négligé cette formalité, il sera débouté de son action. (Tr. de Ter. Mwanza N° 16/1933).

14° VEUVAGES

a) Voir 10° a) pour la femme.

Quand le mari meurt la femme ne doit payer aucune indemnité mais elle devient la femme coutumière du frère du mari. Jamais un père n'héritera de la femme de son enfant.

Un veuf ne pourra jamais contracter un nouveau mariage avant d'avoir complètement indemnisé le père de sa femme décédée.

La veuve peut toujours refuser de devenir femme coutumière de l'héritier, mais la dot versée par le « de cujus » doit être remboursée à l'ayant-droit ».

Il y a une cérémonie de purification, c'est le « kusubula ».

C'est généralement la sœur du défunt qui préside à cette cérémonie. A son défaut ce sera un frère ou un ascendant dans la famille du mari. Au jour fixé les deux personnes se rendent seules à la rivière ou au marais le plus proche. Elles entrent l'une et l'autre dans l'eau, la personne à « purifier » s'agenouille, l'autre l'asperge d'abord légèrement puis lui baigne la tête à plusieurs reprises dans l'eau. La veuve se débarrasse en même temps de ses vêtements de deuil et des insignes de son veuvage (liens de feuille de bananes entourant le ventre, les seins, la tête. Elle revêt immédiatement, sur place, un nouveau pagne, éventuellement des colliers de perles. Cette cérémonie a lieu généralement au crépuscule. La veuve passe la nuit au village sans qu'aucune autre manifestation n'ait lieu. Le lendemain matin, de bonne heure, on lui tond les cheveux tout en l'oignant d'huile de palme. La fin de ces préparatifs est le signal des réjouissances ordonnées par le successeur du défunt. Des danseurs professionnels rehaussent les festivités de leur présences. Il arrive souvent que ces danses se poursuivent pendant plusieurs jours. De temps à autre, la femme purifiée distribue des perles aux danseurs, pour les stimuler. Ces perles lui sont remises par son futur mari.

A la fin des fêtes, la veuve partage généralement la couche de l'héritier. Le lendemain matin les deux parties peuvent réciproquement refuser ou accepter la vie en commun. Cette intention doit être manifestée devant le témoin du premier mariage de la veuve, ou de son successeur, en présence des notables ou anciens, invités au repas du Kusubula.

Si l'héritier refuse la femme, il devra se rendre en sa compagnie auprès du père. Elle devra revêtir, en cette circonstance, un bracelet appelé « Kifumbe » qui symbolise le refus. Le témoin devra assister aux négociations concernant le remboursement de la dot. (Tr. de Ter. Mwanza Af. N° 16 du 6 mai 1934).

b) voir 5° c).

La coutume exige que tout veuf ou toute veuve reste sans se laver pendant toute la période de deuil. L'homme laissera pousser sa barbe, la femme se ceindra le front, les seins et le ventre de liens confectionnés avec des feuilles de bananiers. Pas plus que l'homme veuf, elle ne pourra revêtir ses beaux effets.

La fin d'une période de deuil est couronnée par des beuveries et des réjouissances offertes soit par le veuf soit par l'héritier de la veuve.

15° RAPPORTS DES ENFANTS ET DES PARENTS.

Le père est toujours le chef du ménage. En cas de mort du père, les enfants sont adoptés par le frère aîné du défunt. Jamais ils ne passeront dans la famille de la femme. Les enfants sont toujours pleins de respect, de déférence et d'affection à l'égard de leur père.

Les enfants portent généralement le nom d'un des ascendants du père ou de la mère décédés avant leurs naissances. Le « vidie » ou sorcier de la région indique lui-même au père le nom de l'esprit d'un ancêtre qui se réincarnera dans l'enfant.

16° MEMBRES DE LA FAMILLE.

a) « Difu » terme désignant la famille dans un sens analogue à nos conceptions. Ce terme ne comprend évidemment que les ascendants et descendants de l'homme ou de la femme séparément.

b) Le père et les frères du père s'appellent baba, tata. La mère, les sœurs du père et les autres femmes du père s'appellent mama, lolo, ina. « Ina » ne s'emploie que dans l'expression la mère d'un tel. Ex : Ina Kasongo, la mère de Kasongo. Les frères de la mère : myomba, maseba. Les grands parents paternels ou maternels : kambo. Les bisaiëuls : kambulula. Les frères du beau-père ou de la belle-mère : muko. Les neveux et nièces : mwana (comme les autres enfants). Les cousins, cousines : mwanetu.

Lorsqu'un homme veut faire une distinction entre sa mère et les autres femmes de son père il dit : lolo mukashi ya tata.

Toujours un fils appellera sa mère « lolo » et son père « tata ». « Baba » « Tata » sont d'origine récente et spécialement employés par les indigènes ayant vécu dans les centres européens.

(à suivre) R. LANFANT.
Administrateur territorial.



Organisation judiciaire coutumière des Bakunda.

L'étude ci-après concerne toute la chefferie de MUKELEKWA NTONDO composée 1° de la chefferie Ntondo proprement dite 2° de la sous-chefferie MUKEBO 3° de la sous-chefferie MWEMENA. (Territoire de Sampwe - district du Haut Katanga).

DIGNITES « BAKUNDA » :

1° MFUMU MUKALAMBA MWINE WA KIALO : chef de la chefferie, propriétaire de la terre.

2° INAMFUMU : sœur utérine du chef qui enfante le successeur du chef en charge. Mère du Kasungami. Se tient, dans les réunions publiques auprès du chef.

3° LUMBWE ou KIMENKINDA : époux de la « inamfumu » - père du « kasungami » - beau-frère du chef - (avant l'avènement de son fils) Est choisi par la inamfumu, ordinairement parmi les esclaves de son oncle maternel ou de son frère. Est un dignitaire de haut rang et se tient auprès de son épouse dans les réunions.

4° KASUNGAMI : peut-être le frère puîné du chef en charge - peut-être également le fils de sa sœur utérine ou encore le fils de sa nièce utérine.

Il est le successeur éventuel du chef régnant. Est souvent désigné comme juge au tribunal coutumier.

5° SWANA MULOPWE : frère du chef, mais de mère différente. Correspond au « kaulu » des batabwa du Territoire de Moba. Reçoit la ceinture du chef à la mort de celui-ci, mais ne lui succède en aucune occasion. L'esprit du défunt est censé revivre en lui. De concert avec le « mwepu » désigne le successeur du chef défunt, choisi parmi les frères utérins puînés ou les neveux utérins, après s'être renseigné discrètement au sujet des préférences de la population. Est juge d'instruction, et procède au premier interrogatoire des parties en présence.

6° MUMBA ILUNGA : Membre de la famille du chef qui reçoit, en dépôt, les armes de ce dernier pendant que l'on procède aux rites de la succession.

7° MUFUMU : sous-chef.

8° KITUMBAFUMU : chef de village.

9° WAKISAKA : membres de la famille du chef.

10° TWITE : Est le représentant des premiers propriétaires de la terre avant l'arrivée des Bakunda. Est d'origine négrière. Prépare la peau de fauve sur laquelle s'assied le chef dans les réunions publiques. Reçoit le tribut et le porte au chef après en avoir prélevé une partie à son bénéfice. Possède les « mikishi » propres à la terre.

11° MWEPU : Est le frère aîné ou plutôt le représentant de la branche aînée de la famille des chefs dont l'ancêtre a renoncé à la succession. Il est le gardien des mânes et des coutumes ancestrales. Il construit et entretient la hutte des « mikisi » du chef. Il possède les remèdes qui éloignent les maléfices du chef et de sa famille.

Il est chargé de délimiter l'enclos (lupangu) et la maison du chef et des grands notables. Est consulté lors des grandes palabres au sujet de la coutume et des faits attribués aux ancêtres. Ce qu'il dit est admis sans murmure.

12° SENGA : Est un dignitaire qui n'est plus en fonctions chez les Bakunda du Territoire. Existe cependant mais on a oublié ses prérogatives.

13° MWADIAVITA : Capita de guerre qui prend part aux opérations lorsque le « kalala » a forcé l'ennemi à se démasquer, Il devait semer le désarroi chez l'ennemi par une attaque brusquée. Est juge d'instruction en cas d'absence ou d'empêchement du Swana Mulopwe. Est juge. Veille à la tranquillité publique dans la chefferie.

14° KALALA : Prend la direction des premières escarmouches - Juge - est chargé de se renseigner discrètement sur ce qui se passe dans la chefferie.

15° KILONGOSHI WA TANGILA ou KANOMBWE : Eclaireur - espionne l'ennemi et fait rapport au « kalala ». Porte-drapeau. Messenger.

16° MUTWALE : Membre éloigné de la famille du chef. Veille à la propreté du village et désigne le logement aux étrangers. Parfois, est le confident du chef et son espion.

17° KASENDAMINA : Est une des favorites du chef qui ne se sépare à aucune occasion de son maître. Elle se tient accroupie derrière le chef à qui elle sert de dossier. Elle n'intervient jamais dans la discussion. Elle n'est que le siège du chef dans les réunions publiques.

Le préfixe « ka » (« kanakazi » = femme esclave) semble la désigner comme esclave.

18° KALAMA : Espèce de boy. Anciennement, subissait l'ablation des parties génitales. Avait la garde du harem et dormait dans le « lupangu » du chef. Il était le gardien des biens de ce dernier. Est choisi parmi les esclaves les mieux doués.

19° KIAMATA : Planton. Porte le fusil du chef et accompagne celui-ci dans tous ses déplacements. Prépare la pipe du chef.

20° NGOMBA : Batteur de « kumvi » ou de « mondo » (tambours) Crieur public - héraut.

21° MUSALE : Première femme du chef.

22° KATEKWE : Femme préférée.

23° WAMUMPOKO : Femme prise à la guerre.

24° MULUNDA : Ami du chef. Avait le droit de pénétrer dans l'enclos du chef, à tout moment. Était chargé de calmer la colère du chef. Pouvait reprocher à celui-ci sa conduite vis à vis de ses femmes. Celles-ci pouvaient chercher un refuge chez lui,

* *

25° TITRES HEREDITAIRES ET MODE DE SUCCESSION : Les titres de chef, sous-chef, chef de village, twite, mwepu, senga, mwadiavita, kalala, kilongoshi, mutwale, ngomba, sont héréditaires. La succession est collatérale : le frère utérin puîné - le neveu utérin - le fils de la nièce utérine - la nièce utérine succèdent par ordre de primogéniture.

* *

PROCEDURE :

L'instruction initiale LUAMBO est secrète. Elle est confiée au Swana Mulopwe ou, à défaut de celui-ci, au Mwadiavita.

Le demandeur : MWINE WA MILANDU, se présente devant Swana Mulopwe appelé aussi FIKILWA et dépose devant lui soit quelques fers de flèches, soit une houe, soit deux haches, soit trois colliers de petites perles ou un collier de grosses perles, sans rien dire. Aussitôt le juge d'instruction s'enquiert de ce qu'il attend de lui. Le demandeur dépose, sans que le juge interroge. Après la déposition, ce dernier se rend, muni du cadeau, auprès du chef à qui il expose la demande. Le chef décide s'il y a lieu de poursuivre l'affaire ou de la classer. De toute façon le cadeau reste acquis. S'il décide de poursuivre, le chef donne l'ordre à un petit dignitaire de se mettre à la disposition du Fikilwa.

Celui-ci lui donne des instructions au sujet de sa mission et lance les convocations. Lorsque le défendeur et les témoins sont arrivés, le juge interroge le défendeur et les témoins, s'il le juge nécessaire. Le défendeur a, au préalable, fait son cadeau - le même que celui du demandeur en principe.

Le juge d'instruction fait rapport au chef de ce qu'il a appris. Ce dernier convoque les WA MILANDU ou juges et les débats deviennent publics. L'instruction publique se dit : KILIE. Le chef n'y prend pas part. Les juges se tiennent, accroupis, sur la barza de la maison du chef. Devant eux se tiennent demandeur et défendeur. Un peu à l'écart les témoins. Le peuple se tient à une vingtaine de mètres. L'exposé de l'affaire est faite par le plaignant qui cite des témoins qui sont écoutés. Chacun des plaideurs peut se faire aider par quelqu'un « parlant bien et sachant clairement exposer les faits ». Les juges posent toutes questions qu'ils jugent utiles.

Lorsque les débats sont clos, les juges se retirent dans la maison du chef et le plus ancien : « mukulu wa milandu » expose au chef les faits tels qu'ils se sont présentés lors des débats. Il ne manquera pas à plusieurs reprises, de demander à ses collègues s'il ne dénature pas les faits. Cette consultation ou rapport secret s'appelle KALUAMBO (petite instruction secrète).

Si l'affaire est importante, le chef s'est renseigné secrètement auprès du « mwepu » au sujet de l'application de la coutume. Il donne son avis concernant le jugement à rendre et les juges entérinent. Il peut se faire qu'il y ait divergence d'idées au sujet de l'application de la coutume mais le cas est exceptionnel

et le chef finit toujours par faire admettre son point de vue. Les juges sortent et rendent publiquement la sentence intervenue.

* *

Les cadeaux apportés par les plaideurs son partagés entre le chef et les juges. Ces cadeaux correspondent à la taxe d'inscription actuellement perçue avec cette différence, que c'est le débouté seul qui paie actuellement.

Recevoir la palabre se dit : KUITABILA MULANDU.

Après le jugement, outre la peine, la partie succombante était tenue de payer au chef : 1° pour une palabre insignifiante : 2 colliers de petites perles; 2° pour une palabre plus importante : 5 colliers de petites perles; 3° pour une palabre importante : un ou plusieurs fusils - un ou plusieurs esclaves.

Payer l'amende se dit : KUFUTA MULANDU.

PEINES APPLIQUEES ANCIENNEMENT.

1° FOUET : était appliqué au moyen d'une branche de « mwenge » passée au feu pour la ramollir.

2° PRISON : Pour que le prisonnier ne puisse s'enfuir on lui attachait une espèce de carcan en bois, très lourd, autour de la cheville.

3° ESCLAVAGE : Toujours décidé par jugement.

4° PEINE DE MORT - PAL - Pour trahison - rébellion - relations sexuelles avec la favorite du chef - etc....

5° MUTILATION : Refus de manger de la part d'un esclave - ablation des parties génitales en cas d'adultère commis entre esclave et femme d'homme libre.

* *

ACTUELLEMENT la palabre arrive chez l'un des juges qui, après un interrogatoire sommaire, avertit le chef qui fait convoquer défendeur et témoins. Le chef n'assiste pas à l'audience publique.

Les juges demandent cependant l'avis du chef quant à la sentence à rendre.

Le chef n'assiste que très rarement à la séance pendant laquelle est rendue la sentence.

Sont juges actuellement : 1° Le neveu du chef (kasungami)

2° Le fils de la nièce utérine du chef.

3° Le mwadiavita.

	<i>en kikunda</i>	<i>en kisanga</i>	<i>en kiswahili</i>
1ère instruction secrète =	Luambo	Lubabo	
2ème instruction (publique) =	Kilie »	Kilie	
3ème instruction (secrète) =	Kaluambo »	Kalubabo	
Tribunal =	Kilie	Ikilie	Hokumu
Différend =	Kitala	Lupata	Ubishi
Infraction =	Litompo	Litompo	Kosa
Fauter =	Kulufia	Kuwilwa	Kupoteza
Juge =	Wa Milandu	Wa Mianda	Muamuzi
Juge instructeur :	Fikilwa	—	—
Délibération =	Kikoome	Kakirie	Ufikiri
Juge Président =	Mukulu wa milandu	Mukulumpe wa mianda	Muamuzi mkubwa ou Mzee wa shauri
Convocation =	Dimuluwe	Dimuluwe	Kiitikyo
Palabre =	Mulandu	Mwandu	Shauri
Demandeur =	Mwine wa milandu	Mwine wa mambo	Mustaki
Défendeur =	Walitompo	Walitompo	Mustakiwa
Témoin =	Kamboni	Kamoni	Mushaidi
Recevoir la palabre =	Kuitabila mulandu	Kuitabila mianda	Kupokea shauri
Payer l'amende =	Kufuta mulandu	Kufuta mambo	Kulipa Malipizi
Prison =	—	—	Munyororo

A. VAN MALDEREN
Administrateur territorial.

Note sur le tribut dans le territoire de La Rutshuru.

1) PREAMBULE.

Les chefferies du Bwisha et du Bukumu sont des anciens fiefs du Roi du Ruanda, *devenus indépendants* et placés depuis lors sous l'autorité respective de NDEZE et de KAYEMBE dont les droits furent authentiqués.

Cette autorité comporte essentiellement le domaine éminent sur toutes les terres englobées dans les limites de la chefferie.

Dans cette région, l'ancêtre de la tribu et sa famille, le puissant RUGABO, envoyé en exploration par le roi du Ruanda parcourut le Bwisha et le Bukumu et détermina ainsi le pays dans les limites duquel, sous l'égide de la divinité de la terre, il allait croître et se multiplier.

RUGABO se constitua de la sorte l'apanage exclusif et héréditaire, transmissible à ses descendants, *de l'usufruit de toutes* les terres du centre du territoire de la Rutshuru, devant la foi et l'hommage au Roi du Ruanda dont il devenait le grand vassal.

Il disposa de cet usufruit au bénéfice de sa parenté directe et collatérale et des familles étrangères vinrent lui demander aide et protection et s'installer à proximité de chez lui.

Il reçut, en tant que représentant du Roi du Ruanda, dont la renommée était grande, les serments d'allégeance de plusieurs chefs de clans qui occupaient depuis peu les régions situées à la périphérie du Bwisha : *le Bwito, le Bukoma, le Binza, etc.*

Ces régions furent pour ainsi dire remises à RUGABO qui les aurait conquises si les chefs n'étaient pas venus lui rendre hommage.

RUGABO en suite les concéda aux chefs en question, mais avec charge de remplir certaines obligations envers le Seigneur du Ruanda, en d'autres mots de devenir ses feudataires.

Les dits clans qui prêtèrent serment au Roi du Ruanda devinrent ainsi les tributaires du chef du Bwisha; liés à la destinée future de la terre noble.

Ce furent les clans en question qui établirent *d'eux mêmes* le tribut en portant à RUGABO lors de la première visite qu'ils lui firent un lot de tous les produits du sol. RUGABO peut donc être considéré comme ayant fait une répartition non seulement des terres du Bwisha, mais aussi des terres des régions qui se soumirent bénévolement à lui.

Cette répartition de terre appela *un dédommagement ou revenu d'une part, la dépendance et la fidélité des concessionnaires vis à vis du cédant d'autre part.*

..

FORME DU TRIBUT :

a) *Le dédommagement ou revenu.* Pour les terres de culture la répartition des terres apporte au chef un revenu qui se traduit *généralement en un paiement initial et un tribut annuel.*

Ce tribut annuel comporte une dîme immuable sur la culture des dites terres et un prélèvement sur les résultats de toutes les activités de la famille concessionnaire et en ce qui concerne *l'élevage, la chasse, la pêche, et les industries diverses utilisant les produits du sol* en tant que matières premières. Ce tribut s'appelle « IKORO »

b) *La dépendance et la fidélité :* Entraîne les obligations suivantes pour chaque vassal :

1) Les corvées de travail de toute sorte imposées au profit du Seigneur.

2) *Un service militaire* consistant à mobiliser des troupes régionales pour former l'armée du Mwami Suzerain *partant en guerre* et une garde prétorienne.

3) *un service de cour et de justice :* c'est à dire pour chaque vassal l'obligation d'aller tous les ans faire sa cour au Roi et celle de faire partie de la cour de justice du Roi, et de trancher pour lui les palabres intéressant le Royaume.

4) l'obligation de faire partie du « Conseil du Royaume » et de donner son avis sur toutes les questions soulevées dans les séances de cet organisme.

5) l'obligation de demander l'autorisation de faire des guerres intéressantes sa concession.

6) le droit de percevoir diverses taxes - (détaillé plus loin).

7) le droit d'imposer des corvées de travail dans sa concession et pour son profit propre (détaillé plus loin).

Ces deux droits s'exercent en vertu du contrat qui lie concurremment le vassal à ses sujets et le vassal à son suzerain.

Si l'on prend donc comme définition générale du tribut « ce qu'un état paie à un autre pour marquer sa dépendance » on peut considérer que le tribut se divise en deux parties :

1) *des taxes totalisées* par fief sur la terre, sa production et les industries qui en découlent.

2) *des contributions en travail en hommes* qui sont pour ainsi dire un impôt de capitation.

Le lien créé par les taxes unit le *suzerain à toutes ses terres*, celui créé par les corvées du travail l'unit à tous ses hommes.

DÉTAIL DU TRIBUT (Taxes).

La taxe sur la terre :

1) Paiement initial : *vassaux* qui reçoivent la concession d'une région apportent en paiement initial des têtes de gros bétail.

Les sujets des clans alliés de vassal font un présent identique au Seigneur qui leur donne l'autorisation de s'établir sur une terre.

Les étrangers qui viennent s'établir dans le pays payent l'INKEBANO et voici comment cela se passe :

Pour une famille d'une vingtaine de personnes, les terres de cultures se mesurent au moyen de l'arc et de la flèche maniés par un archer du chef. Cet archer lance sa flèche et reporte son lancer jusque cinq fois. Pour une terre de cette étendue le nouveau client paie de 10 à 15 vaches ou un nombre important de chèvres. Cette coutume s'appelle « GU-KEBERA » c'est à dire mesurer du terrain.

L'étranger et sa famille obtiennent ainsi l'UBUKONDE c'est à dire le droit de cité (UMUKONDE signifie citoyen).

2) *le tribut annuel :*

La dîme se paie non seulement sur les récoltes et les troupeaux mais également sur toutes les branches de la production y compris le produit des industries dérivées. Il existe en plus un droit spécial de pacage. Cette dîme est dénommée IKORO.

L'unité du groupement payant l'IKORO est la *famille étendue* dénommée IKITZINA :

L'IKITZINA comporte environ et en moyenne de 100 à 150 personnes Le tribut n'est donc pas une contribution individuelle.

Le Procédé de collecte du tribut : le chef de famille UMUKURU rassemble l'IKORO chez lui, fait le dénombrement et le porte ensuite au chef de colline.

Une colline peut comprendre jusque trois grandes familles IKITZINA.

Le chef de colline MUKUNGU collationne les différents IKORO des familles de sa colline, il prélève à son avantage un dixième de certains articles qui seront mentionnés plus loin. Le MUKUNGU est d'autre part exempt ainsi que sa proche famille de participer à la fourniture de l'IKORO.

Le dixième d'IKORO réservé tant au chef de colline qu'aux autres notables se nomme UMUSOGONGERO.

Le chef de colline MUKUNGU rassemble toute sa contribution d'IKORO et la porte chez le chef de canton KISONGA lequel collationne à son tour et prélève un dixième d'UMUSOGONGERO.

Le chef de canton KISONGA collationne à son tour et fait transporter le tout chez le chef de région INDEBE. Ce dernier fait un prélèvement d'un dixième d'UMUSOGONGERO à son avantage, après avoir collationné et porte tout l'IKORO chez le Régisseur (MUTABASI) du Roi (voir descriptions des fêtes plus loin.)

COMPOSITION DE L'IKORO (pour déterminer son importance).

La meilleure manière de faire comprendre la composition de l'IKORO dans le territoire de la Rutshuru est de donner un exemple. Dans ce but, j'ai choisi une famille de la région du Rugari, canton Boswenda, colline Mugora. Sur cette colline Mugora a été choisi la famille des ABATAMBO clan des BANYONI. Cette famille comprend 120 adultes mâles. Dans le clan des BANYONI il y a 9 familles de cette importance. Le clan des BANYONI est pour ainsi dire le seul clan existant dans la région du Rugari qui comprend 1671 adultes mâles au total.

La chefferie du Bwisha comprend 13.000 adultes environ et l'on peut de cette manière se rendre compte de ce que comportait l'impôt IKORO anciennement, lorsque celui-ci se collectait minutieusement, ce qui n'est plus le cas maintenant car il faut déjà défalquer quelques 4.000 travailleurs chez les européens.

De toutes façons cependant on peut dire qu'il y a environ 110 familles qui fournissent l'IKORO type, donné ci après, dans la chefferie du Bwisha et 16 familles dans la chefferie du Bukumu.

IKORO DE LA FAMILLE DES ABATAMBO (anciennement).

Articles revenant exclusivement au Mwami et sur lesquels aucun prélèvement ne peut être effectué par le Bakungu, Visonga et Indese :

- 1) une pointe d'ivoire d'éléphant (Ihembe R'inzovu) ;
- 2) une peau de léopard (urugu Rw'inkwi) ;
- 3) trois peaux de cerval (uruhu Rwimondo) ;
- 4) six charges de fibres de raphia (amafundo yu buhivu) ;
- 5) six Calebasses-barattes à beurre (ibitshondiro) ;
- 6) une génisse (inyana) ;
- 7) une peau de chaque sorte d'antilope du pays (bibiahi) droit de chasse ;
- 8) un carquois pour flèches (imitana) ;
- 9) dix petits couteaux (ingongo) ;
- 10) quatre grands colliers de perles, ces colliers se mesurent autour de la panse d'une vache (ibikwangara) ;
- 11) quinze aiguilles pour faire des paniers (impindu) ;
- 12) un chien (impingi) ;
- 13) un hamac indigène (ingobiyi) ;
- 14) un gong (ingoma) ;
- 15) une cruche à lait en bois (ikusthuba) ;

Pour le 1, 2, et 3 les familles doivent se justifier lorsqu'elles ne fournissent pas ces articles.

(à suivre) DUBUISSON
Administrateur territorial.

Crimes et superstitions indigènes.

LA SECTE DU PUNGA ET DU MAMA OKANGA

Ces notes sur le Punga et le Mama Okanga ont été rédigées en 1931 et complétées par la suite. A cette époque, la secte et son dawa jouissait d'une réelle faveur populaire à Elisabethville.

Le nombre de ses adeptes n'était pas loin d'atteindre le millier pour la seule agglomération industrielle d'Elisabethville. Le plus grand nombre des membres appartenait à la tribu des Bakusu et des Basonge. La secte telle qu'elle s'était organisée était secrète, en ce sens, qu'elle constituait un groupement d'indigènes qui se soumettaient à un certain rituel d'initiation tenu secret pour les profanes, et par lequel ils entraient dans le groupement commandé par des chefs connus des seuls initiés.

Les réunions auxquelles seuls les membres étaient admis se tenaient surtout le soir et la nuit.

Ces notes ont été composées à l'aide des indications fournies par cinq indigènes dont 3 étaient membres effectifs de la secte, le quatrième se fit initier et me permit de recouper et de compléter les indications déjà fournies.

Le cinquième qui avait plusieurs frères de races, membre de la secte, m'a aidé à vérifier encore les informations reçues des premiers.

A l'exception de quelques détails concernant la hiérarchie des chefs, tous les faits rapportés correspondaient et s'accordaient parfaitement.

J'ai fait ce travail en étudiant la secte telle qu'elle s'est présentée à Elisabethville, je l'ai complétée par quelques renseignements qu'à ma demande le Révérend Père Léon LOUILLET m'a obligeamment communiqués; notamment sur la secte telle qu'elle se présente dans la région de Malela et celle de Kongolo où le Révérend Père FERRY, Supérieur de la Mission avait également relevé son existence.

I. ORICINE DE LA SECTE.

La secte est originaire de la rive gauche du Lomani, du pays des Bakusu.

En 1926-1927 on la trouve déjà à Elisabethville. Rapidement elle y a acquis une vogue et une réputation que peu de sectes indigènes ont connu dans ce centre. C'est d'Elisabethville que sont partis ensuite les grands propagandistes qui l'ont répandue dans d'autres territoires et Districts.

II. BUT DE LA SECTE.

Le but poursuivi par la secte est de protéger ses membres contre les influences mauvaises des esprits malfaisants des morts et des vivants, les prémunir contre les mauvais sorts et les malheurs, les rendre invulnérables et leur procurer des richesses.

III. HIERARCHIE.

A - Pour les hommes :

1° - CHEKUNDA : Il est le grand chef qui dirige la secte. C'est lui qui nomme l'Omenyama, et lui communique personnellement des directives.

Autrefois il en existait un à Jadotville qui dirigeait la secte dans les centres industriels. Après son arrestation il ne fut pas remplacé pendant longtemps. Tout récemment un nouveau CHEKUNDA se serait installé à Jadotville,

Un CHEKUNDA réside encore dans les environs de Pania Mutombo.

2° - OMENYAMA (traduction : animal mâle) : C'est le chef d'un groupement. Il admet les nouveaux membres dans la secte. En 1929-1930 il en existait trois ou quatre dans les centres industriels.

Actuellement il n'y en a plus qu'un seul. Il a la connaissance des remèdes et sortilèges.

3° - OMEPUNDU : En l'absence de l'Omenyama, l'Ompundu peut agréer de nouveaux adeptes. Il remplace l'Omenyama dans la direction du groupement. Il peut trancher les palabres.

4° - YAMBA : Le titulaire de ce grade remplace l'Ompundu quand il est absent. Dans ce cas il peut également trancher les palabres.

5° - LUSALA - Celui-ci prépare les réunions et convoque les membres.

Ses attributions lui confèrent le droit de préparer des médicaments et des les distribuer.

6° - SEMBE - Le Sembe est chargé de préparer les sifflets que les membres reçoivent le jour de l'initiation.

7° - MBULU - (traduction : l'iguane) Le Mbulu est le coryphée. Il dirige les danses lors des réunions.

8° - PUNDU - C'est le gardien des tambours utilisés, pour les danses.

9° - LUKALA - Le Lukala est le membre chargé de rassembler les bouteilles appartenant aux adhérents. A chaque nouvelle lune il y verse du sang d'un coq brun et de l'eau de pluie.

10° - SOMOLINGA - Lorsqu'on mange des poules à l'occasion des réunions, les convives ne peuvent en briser les os. Ils en arrachent la chair puis doivent les remettre intacts au SOMOLINGA qui a la charge de les briser avec les dents. Si par mégarde quelqu'un venait à briser un os il aurait à payer une amende de 1 franc au SOMOLINGA.

Les titres repris sous les numéros 6, 7, 8, 9, 10 désignent les différentes charges et fonctions de la secte, tandis que les 5 premiers désignent des chefs.

B - *Pour les femmes :*

1° - MAMANAMTONGA : C'est le grade supérieur des femmes. C'est la femme du Chékunda qui l'exerce.

2° NYANGWE : (NYANGWE est une localité sur le Lualaba à 20 Km. de Malela. Ancienne ville arabe là où aboutit Livingstone puis Stanley, par la route des caravanes de Zanzibar. S'il faut orthographier « Nyange » ce serait le nom du « Misimu » qui habite le gros rocher qui émerge du fleuve aux portes d'Enfer près de Kongolo.) - C'est la femme de l'Omenyama. Elle initie les femmes et préside leur groupement.

3° - MAMA YOTE : Titre de la femme de l'Omepundu, dont elle partage les fonctions.

4° - UYAKA : Titre de la femme du Yamba.

5° - MASHINGO : Elle a le privilège exclusif, lors des repas en commun de adeptes, de manger le cou des poules que chaque femme doit lui remettre. Si quelqu'une des convives autre que la Mashingo se permet de manger un cou de poule, elle est punie d'une amende à payer à celle-ci.

6° - LANGI : Femme du Sembe. Elle prépare avec les médicaments rituels, les « Kikomo » ou bracelets que les nouvelles adeptes recevront lors de l'initiation.

7° - MLOMBWE : (D'aucun disent Mlombo. Si c'est la vraie version, Mlombo signifie l'homme qui se change en léopard ou en a un à sa disposition. L'expression « kankose Mlombo est courante chez les Bakusu pour signifier rendre méchant le léopard et par extension, menacer du dawa.) - Femme du Mbulu. C'est elle qui a le privilège d'ouvrir la danse. Elle est toujours la première dans l'alignement des danseuses.

8° - KALONGOSALA : Femme du Lukala. Sa charge correspond à celle du Lukala. Elle consiste à préparer et à opérer le bariolage des bouteilles avec le Ntashi et le Nkula.

9° - HIYA : Femme du Pundu. Elle entonne les chants des danses et doit veiller à ce que les danses ne soient pas interrompues. Quand un relâchement se produit elle doit ranimer l'ardeur de la danse. Les quatre premiers grades confèrent une dignité dans la secte, les cinq derniers n'indiquent qu'une charge dans l'association.

IV - INITIATION :

Lorsqu'un indigène veut entrer dans la secte il se présente chez le Lusala auquel il fait part de son désir ; celui-ci prévient l'Omepundu ou l'Omenyama.

Les femmes se présentent chez l'Uyaka ou la Mama yote qui en confère ensuite avec la Nyangwe. Le nouveau membre doit payer une taxe. En 1930 on payait environ 50 francs à Elisabethville, lorsque le candidat était fortuné on exigeait même davantage.

Le candidat doit apporter en outre un coq brun et un fil de cuivre rouge qui servira à confectionner le bracelet.

Au jour fixé pour l'initiation par l'Omepundu ou par la Nyangwe lorsqu'il s'agit d'une femme, le coq est tué et cuit avec le fil de cuivre et un sifflet que le Sembe a préparé pour la circonstance. Dans les

centres le sifflet n'a guère été employé. Dans les villages de l'intérieur ce sifflet était perforé et attaché au bracelet. Pour les femmes c'est la Langi qui prépare le bracelet et le fait cuire avec la poule.

Le coq doit être cuit avec le Mwani (bourgeon) de l'arbre appelé Kahe.

Le Lusala ou le Yamba prépare une bouillie avec les racines de Munganese (le Tapa).

Pour les femmes la Kalongosala opère le bariolage des bouteilles en y mettant alternativement des lignes ou des points de couleur rouge (avec le Nkula) et blanche (avec le Ntashi) - La bouillie (Tapa) est ensuite versée dans les bouteilles qui contiennent aussi de l'eau de pluie. La bouteille est fermée et dans le bouchon on pique une plume de coq brun ou une plume provenant de l'oiseau appelé Nduba ainsi qu'une petite lancette en fer. On remet ensuite aux candidats de la secte une pipe indigène recouverte d'une peau de genette. Celle-ci contient une poudre provenant de plantes choisies par les chefs. Le candidat doit en tirer quelques bouffées. S'il réussit à en aspirer la fumée il peut entrer dans la secte, sinon il est renvoyé...

Le coq au plumage brun est ensuite mangé. En mangeant les hommes ne peuvent pas briser les os, mais ils les passent au Somolinga qui seul est qualifié dans la secte pour les broyer avec les dents. De même les femmes remettront le cou des poules à la Mashingo qui a le droit de les manger.

En mangeant le coq les nouveaux initiés reçoivent leur bracelet de cuivre et le mettent au bras gauche.

Les femmes reçoivent en plus leur bouteille teinte. Toutefois les hommes dont la résidence serait éloignée de celle de l'Omenyama reçoivent aussi une bouteille comme les femmes. La bouteille avec son dawa les préservera et les protégera. Ceux qui résident dans le voisinage de l'Omenyama pourront toujours en temps opportun s'adresser à lui pour avoir des médicaments efficaces et puissants.

La femme initiée doit apporter la bouteille dans sa hutte et la placer dans un coin couverte d'un morceau d'américani. S'il y a du danger que des non initiés ne prennent sa bouteille elle peut l'enfermer dans une malle.

Les hommes, dont la résidence est éloignée de celle de l'Omenyama ou qui doivent faire un grand voyage peuvent également recevoir une bouteille. Elle les préservera et les protégera.

V - RITES. - PRESCRIPTIONS ET INTERDICTIONS (Tabou).

Pour se reconnaître, ou connaître le grade d'un membre étranger, en se rencontrant ou dit « Lukumbu » (ce qui veut dire : ton nom.) et l'autre répond en désignant son grade ; Lasala, Sembe... Pour saluer un membre on dit son grade en ajoutant le mot : « Lemu (C'est-à-dire ami) : Lasala Lemu et l'autre répond : Lemu. Actuellement à Elisabethville on se salue en disant : « Kantu et l'autre répond : « Kantu ka Mama yote ».

Dans les villages de l'intérieur un étranger qui passe, pour s'assurer de la présence des frères de la secte, donne un coup de sifflet avec le Sembele reçu lors de l'initiation et qu'il porte toujours pendu à son bracelet.

Les membres de la secte viennent aussitôt le saluer et lui offrent l'hospitalité.

Dans les villages où la secte existe, un autel (Kimesa) est dressé, il consiste en un tertre en forme de cône tronqué au centre duquel est planté un piquet.

Le cône est entouré de piquets de 1,50 m. de haut. Le tout est entouré d'une palissade en roseaux. Sur la partie supérieure du cône est posé un vase en terre cuite. Ce vase contient les ossements des animaux sacrifiés, tandis que les têtes sont placées sur les piquets entourant le cône.

Lorsqu'un membre de la secte vient à mourir, l'Omenyama extrait le cœur du défunt (qu'ils appellent liyaye : œuf) et le fait cuire. Les membres de l'Okanga doivent en manger. Egalement le chef de la secte coupe le médium des mains et des pieds du défunt ; il en fait une poudre qu'il frotte à la cicatrice d'un arbre frappé par la foudre. Il renferme cette poudre dans des cornes de kashia. Ces amulettes sont portées par des hommes au moment des danses.

A certains jours pour conjurer des malheurs annoncés par lui, l'Omenyama offre des sacrifices auxquels participent tous les membres de la secte par des offrandes diverses: poules, chèvres, argent... une partie est sacrifiée et le reste est le bénéfice du chef. Ceux qui refuseraient de donner sont évidemment menacés des malheurs prédits.

Chaque mois à la nouvelle lune, toute femme membre de l'Okanga boit de l'eau de sa bouteille. Cette eau est un préventif de toute maladie et de tout maléfice. Chaque mois, à la même époque les chefs mangent une poule blanche.

Les membres tuent lors du premier quartier de la lune une poule à une croisée de chemins. Ils la mangeront ensuite dans leur hutte.

Chaque fois que l'on mange du Bukari, il faut en offrir un peu au dawa et le placer soit devant le bracelet, attaché à un bâton devant la maison soit devant la bouteille.

Lorsqu'on va dormir on enlève son bracelet et on le place devant la porte à l'intérieur de la maison.

On ne peut sortir d'une hutte où se trouve le Punga ou Mama okanga, avec du feu ou du tabac allumé (il faut d'abord l'éteindre).

On ne peut manger du maïs vert, ni des œufs.

Il est défendu de boire de l'eau qui a passé la nuit dans la maison.

Une chose offerte et refusée ne peut plus être acceptée.

Avant de participer à un Kilio (deuil) on place une pièce de monnaie (1 franc) devant le Punga. Un membre de la secte ne peut entrer dans sa hutte avec des habits trempés par la pluie. (Il attendra sous la barza que ses habits soient séchés ou il changera de vêtements).

Lorsqu'on est surpris par la pluie ou l'orage on ne peut courir pour se réfugier quelque part, il faut marcher lentement.

On ne peut manger des aliments mouillés par la pluie, ni boire de l'eau de pluie.

On ne peut manger du « Swala » (une espèce d'antilope) ni du « Makalo ou Makena » (espèce de coléoptère qui se trouve sur les termitières).

Il est défendu de manger du Bukari avec du Sombe sauf avec autorisation des chefs, qui donnent alors un dawa pour mélanger au Sombe.

Lorsqu'un étranger membre de la secte entre dans une hutte où se trouve le dawa il peut soulever le voile qui le couvre et manger la nourriture que les habitants y ont placé.

Il est défendu d'avoir des rapports sexuels avec des femmes en brousse.

Les chefs ne peuvent avoir de rapports sexuels avec des femmes qui sont également chefs dans la secte.

Lorsqu'une femme membre de la secte est sollicitée par un homme étranger à celle-ci, elle doit d'abord lui demander de l'argent. Elle placera cet argent devant sa bouteille de dawa. Pendant la nuit son dawa lui fera savoir si elle peut consentir.

Si dans la suite elle cède aux sollicitations de l'homme en question elle doit laisser pendant un jour son argent près du dawa ensuite elle peut en disposer.

Les membres qui n'observent pas les prescriptions ou interdictions paient une amende de 5 à 50 francs à l'Omenyama, ou bien lui donnent une poule. L'Omenyama convoque alors quelques membres de la secte pour la manger.

VI - SEPARATION ET RECONCILIATION DES EPOUX.

Lorsqu'une femme membre de la secte désire se séparer de son mari qui n'est pas initié, elle enduira son corps avec le dawa de sa bouteille. Son mari la quittera alors sans difficultés.

Lorsque le mari et la femme sont tous deux des initiés pour se séparer ils feront comme suit: Ils tuent un coq blanc et convoquent des membres de la secte, on prépare le Bukari et on le place ainsi que la bouteille de dawa au milieu du cercle des convives. Tous les assistants prennent une poignée de Bukari qu'ils jettent dans la maison puis ils sortent. Quand tous sont sortis ils vont boire du pombe. Le Mbulu vient alors, ramasse le Bukari et le jette au feu. Mari et femme se séparent ensuite.

Quand deux divorcés veulent reprendre la vie commune, la femme vient à genoux devant la porte de son ancien époux, la passe et entre dans la maison. On tue une poule et le mari et la femme la mangent ensemble, la réconciliation est ainsi consacrée

Dom Grégoire COUSSEMENT, O. S. B.

JURISPRUDENCE.

160. - MARIAGE - DÉCÈS DE LA FEMME - INDEMNITÉ DUE PAR LE MARI - COUTUME DES BAZELA.

Tribunal de Territoire de Sampwe. Jugement n° 26 du 20 septembre 1934.

En cause : le nommé Kifwambula-Mukini, de race Balomotwa, village de Kipanga, chefferie de Mufunga, territoire de Sampwe, demandeur. Contre : le nommé Kaulungombe-Magazini, de race Bazela, village de Musenge, chefferie de Kiona Zini, territoire de Sampwe, défendeur.

Déclaration du demandeur : J'avais marié ma fille Kalomo, un peu après la guerre, à Kaulungombe. Ils eurent d'abord 3 enfants qui moururent quelques jours après leur naissance. Plus tard ils eurent une fille, Gombe, qui est encore en vie. Puis une autre, Mukeya, encore en vie aussi.

Ma fille Kalamo fut alors enceinte pour la dernière fois; elle habitait à cette époque au village de Mutabi, avec son mari. Celui-ci se rendit à la Mission de Luanza pour deux mois, y suivre les cours de catéchiste. C'est pendant son absence que ma fille s'étant rendue en visite à Musenge y tomba malade et mourut deux jours après. C'est en vain que j'ai réclamé jusqu'à présent les indemnités auxquelles j'ai droit. Kaulungombe ne veut rien me payer sous prétexte qu'il est chrétien et que les Missionnaires protestants de Luanza lui ont défendu de verser quoi que ce soit. Je réclame 400 frs et un fusil.

Déclaration du défendeur : Tout ce que vient de déclarer Kifwambula est vrai, mais je mourrai plutôt que de lui verser quoi que ce soit; ma religion me le défend ainsi que la Mission de Luanza.

D. Pourquoi ?

R. Parce que ces indemnités reposent sur des croyances superstitieuses. D'après Kifwambula, comme de tous les païens d'ailleurs, si sa fille est morte étant enceinte c'est que j'ai dû me rendre coupable d'adultère pendant cette grossesse, or ce n'est pas vrai, et je ne paie rien

D. C'est ce qu'on appelle le « nkila » ?

R. Oui.

D. Refusez-vous également de payer l'indemnité de décès (Katwe) ?

R. Je refuse.

D. Elle n'a cependant aucun rapport avec les superstitions ?

R. C'est aussi du paganisme.

LE TRIBUNAL :

Entendu les parties à l'audience publique du 19 septembre 1934.

Attendu que les indemnités réclamées par Kifwambula et qui sont le « tungamwele » et le « katwe », sont prévues par la coutume.

Attendu que le « tungamwele » repose entièrement sur des croyances superstitieuses et qu'il serait contraire à l'ordre public universel de contraindre les chrétiens à s'y soumettre.

Attendu que cette coutume tend d'ailleurs à disparaître, même parmi les populations encore exclusivement païennes.

Attendu que le « katwe », ou indemnité de décès, constitue uniquement une compensation du dommage subi par le clan ou la famille du fait de la perte d'un de ses membres; que, contrairement au « tungamwele » qui est d'ordre pénal, le « katwe » est simplement une réparation civile sans aucune apparence de superstition; que dans l'état actuel de l'évolution des indigènes il est indispensable de la maintenir.

Attendu que cette indemnité, dite « katwe », n'est due que si le conjoint décédé avait fixé sa résidence hors du clan dont il était originaire.

Attendu que Kaulungombe avait emmené dans son pays la nommée Kalomo et c'est là qu'elle décéda.

PAR CES MOTIFS :

Vu les règles coutumières des chefferies de Kiona Zini et de Mufunga.

Faisant application de la coutume.

ORDONNE :

Le nommé Kaulungombe paiera au nommé Kifwambula à titre d'indemnité de « katwe » la somme de 150 francs.

Le condamne en outre aux frais, soit 10 francs ou 3 jours de contrainte par corps.

NOTE (1)

Cette décision fait allusion à une croyance superstitieuse qui se retrouve notamment chez les Babemba, les Balamba, les Baseba, les Bauahi, les Basanga, les Balala, les Balomotwa etc. tantôt sous le nom de « NKILA » tantôt sous celui de « MAKILA ».

(1) Voir également l'étude de Monsieur le Professeur Raoul Allier intitulée : « Magie et religion - La confession publique des péchés chez les peuples non civilisés au Gabon, » parue dans le Mercure de France du 15 mars 1935 pages 449 et suivantes. P. V. A.

Suivant cette croyance, d'une part, le décès d'une femme durant son accouchement ou des suites de celui-ci est attribué à un adultère dont elle s'est rendue coupable pendant le cours de sa grossesse.

D'autre part, le décès d'une femme enceinte, à n'importe quel moment de la gestation pourvu qu'il soit antérieur à l'accouchement, est attribué à un adultère commis par le mari.

Pour parer aux effets attribués par cette croyance à une infidélité de l'un des époux, la femme doit se soumettre à une épreuve purificatrice, que la faute résulte de son fait ou de celui de son mari.

Cette épreuve purificatrice comprend entre autres l'absorption d'un breuvage médicamenteux dont la composition varie.

Dans un cas survenu assez récemment dans une chefferie voisine d'Elisabethville, l'absorption d'un breuvage de ce genre détermina un avortement.

..

Le « KATWE » ou indemnité de décès à laquelle fait allusion la décision publiée ci-dessus est toujours exigée du mari lors du décès de son épouse ou de ses enfants.

Cette indemnité est fixée par la coutume et au prorata du nombre des décès.

C'est ainsi qu'après la mort d'une femme enceinte le mari payera une indemnité plus élevée.

Pareil paiement n'est pas influencé par la croyance du « NKILA » mais uniquement par une préoccupation de compensation en faveur de la famille ou du clan de la défunte.

C'est donc à bon droit que le Tribunal de territoire de Sampwe en a admis l'application.

..

Le TUNGAMWELE consiste en une série de paiements généralement peu élevés, qui précèdent ou suivent des pratiques barbares et réputées purificatrices observées lors du décès d'une femme enceinte.

L'une de celles-ci, la plus odieuse, oblige le mari à descendre dans la fosse où le cadavre de sa femme a été déposé, à lui fendre l'abdomen, à en extraire le fœtus à le montrer aux témoins qui l'accompagnent en s'écriant : « Je suis responsable de la mort de ces deux êtres » puis à le déposer à côté du cadavre de la femme.

Il semble résulter de l'exposé du demandeur dans la décision publiée ci-dessus que ces pratiques barbares auraient peut être été abandonnées et se réduiraient actuellement à un simple paiement de somme.

La chose n'est cependant pas absolument certaine car la coutume admettait que le mari fasse procéder par un tiers et moyennant paiement à la macabre mutilation que nous venons de signaler.

P. V. A.

161. - DIVORCE - JALOUSIE DU MARI - VIOLENCES DU MARI A L'ÉGARD DE SON RIVAL - CAUSE DE DIVORCE - COUTUME DES BAUSHI.

MARIAGE - EMPÊCHEMENT - INTERDICTION POUR LA FEMME ADULTÈRE DE SE REMARIER AVEC SON AMANT - COUTUME DES BAUSHI.

Jugement N° 296 du 10 Janvier 1935 du Tribunal de Territoire d'Elisabethville.

I. FAITS:

Kilufia Kepesi ayant perdu sa femme Lucia Mwanza, dont la sœur Kasale avait épousé Mwewa Kakingwe, sollicita et obtint du chef Kiniama l'autorisation de passer une nuit avec sa belle-sœur Kasale; Mwewa Kakingwe ayant donné son consentement à l'accomplissement de cette cérémonie prévue par la coutume, elle eut lieu dans la nuit du 23 au 24 août 1934. Les jours suivants, Mwewa Kakingwe s'absenta du village pour affaires et ne rentra chez lui que le 2 septembre; il y arriva quelques heures après le décès d'un de ses enfants qu'il avait laissé plein de vie lors de son départ le 25 août; immédiatement, il fut pris de soupçons et attribue ce décès à l'inconduite de sa femme durant son absence; la rumeur publique le confirma dans cette opinion et lui-même ne fut pas sans remarquer les assiduités de Kilufia Kepesi auprès de Kasale; il en conçut une vive irritation et en référa au chef Kiniama, lequel enjoignit à Kilufia Kepesi de respecter l'union de Mwewa Kakingwe et de Kasale; cette injonction fut faite en public le 6 ou le 7 septembre; néanmoins, Kilufia Kepesi continua à rechercher assidûment la compagnie de Kasale. Le 10 septembre vers 21 heures, Mwewa Kakingwe, passant devant la hutte de Kimfwanga, surprit confusément une conversation à laquelle étaient mêlés Kilufia Kepesi et Kasale et il crut comprendre que Kilufia Kepesi proposait à Kasale de s'enfuir avec lui et que Kasale acceptait les propositions de son séducteur; Mwewa Kakingwe, en proie à une colère aussi soudaine que violente, gagna sa hutte distante de quelques mètres, saisit sur la barza extérieure une machette et revint précipitamment à la hutte de Kimfwanga, décidé

à tuer le rival qui voulait lui enlever sa femme; il fit irruption chez Kimfwanga et, avant qu'aucun des témoins de la scène ait put intervenir, il porta sauvagement à Kilufia Kepesi cinq coups de machette, le blessant à la bouche, au crâne, à l'épaule et à la main droite; les deux coups de machette portés à la main auront vraisemblablement pour conséquence de rendre impossibles les mouvements d'extension des doigts.

II. REPRESSION DES FAITS.

Du chef de cette tentative d'assassinat, Mwewa Kakingwe fut condamné à deux ans de servitude pénale et au paiement d'une somme de 200 francs de dommages-intérêts à Kilufia Kepesi, sous réserve de tous droits pour l'avenir en cas d'aggravation de l'état de la victime. (Jugement du Tribunal de 1ère Instance d'Elisabethville au degré d'Appel, du 18 Décembre 1934)

III. ACTION CIVILE PORTÉE DEVANT LE TRIBUNAL DE TERRITOIRE

La femme Kasale actionna son mari en divorce devant la juridiction indigène. Kilufia Kepesi se joignit à la cause pour faire dire par le Tribunal qu'il avait le droit d'épouser la femme Kasale dès que le divorce aurait été prononcé entre Mwewa Kakingwe et Kasale.

Au cours des débats, la femme Kasale déclara : Je ne veux plus vivre avec Mwewa Kakingwe parce qu'il m'a causé de nombreux ennuis et principalement parce qu'il a voulu tuer Kilufia Kepesi; cet homme n'était pas mon amant; c'est donc à tort que mon ami l'a frappé si sauvagement.

D'autre part, je ne veux pas devenir la femme de Kilufia Kepesi, car c'est à cause de lui, indirectement il est vrai, que mon mari est actuellement en prison; si Kilufia Kepesi n'avait pas été imprudent et n'avait pas attiré la jalousie de mon mari par ses assiduités auprès de moi, mon mari n'aurait pas tenté de le tuer.

IV. JUGEMENT DU TRIBUNAL DE TERRITOIRE.

Attendu que Mwewa Kakingwe a porté à Kilufia Kepesi des coups de machette ayant entraîné une hospitalisation de trois mois et la perte de l'usage de la main droite, que le Tribunal de District a condamné pour cette raison Mwewa Kakingwe à payer 200 francs de D. I. à Kilufia Kepesi sous réserve de complications dans son état de santé.

Attendu que Mwewa Kakingwe n'a pu fournir au Tribunal la preuve de l'adultère de sa femme.

Attendu que la coutume des Baushi réprime sévèrement de tels agissements, coups violents.

Le Tribunal estime que le fait d'avoir porté à Kilufia Kepesi des coups graves constitue un motif suffisant pour entraîner le divorce.

Que la femme dans sa situation ne pourra plus cohabiter paisiblement avec Mwewa Kakingwe.

Attendu qu'il y a lieu de voir réglé le sort de l'enfant de Mwewa Kakingwe,

Pour ces motifs, le Tribunal décide qu'il y a un motif suffisant pour rompre le mariage. Le divorce est donc prononcé aux torts du mari.

La femme Kasale ira habiter chez sa mère. Elle aura la garde de l'enfant pendant toute la période de son adolescence. Ensuite l'enfant, qui est de sexe masculin, pourra aller habiter chez son père.

Le nommé Kilufia Kepesi ne pourra se marier avec la femme Kasale parce qu'ayant été la cause des événements dramatiques survenus.

(Le reste sans intérêt).

V REMARQUES :

1. Le divorce est prononcé à bon escient, car il est certain que Kasale ne pourrait plus cohabiter paisiblement avec Mwewa Kakingwe lorsque celui-ci aura purgé sa peine de servitude pénale.

2. En ce qui concerne la prohibition de mariage entre Kilufya Kepesi et Kasale, le jugement ne statue pas « pour l'avenir »; il dit le droit sur un point qui lui est soumis par un des demandeurs à la cause.

3. Cette prohibition édictée est à rapprocher de celle que formule l'article 103 du code civil congolais livre I: « Dans le cas de divorce prononcé pour cause d'adultère, l'époux coupable ne peut jamais se marier avec son complice ». Il y a lieu de noter toutefois que, dans l'espèce envisagée, la preuve de l'adultère de la femme n'a pas été faite, il y a seulement forte présomption d'adultère et certitude sur le point suivant : les assiduités coupables de Kilufya Kepesi auprès de Kasale, (considérées peut-être comme une tentative d'adultère ?) ont déterminé Mwewa Kakingwe à tuer son rival.

J. P.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

- 1) BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
- 2) LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
- 3) LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
- 4) LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
- 5) NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
- 6) UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an - Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge : 75 frs; au Bulletin seul : 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée à la Société d'Etudes Juridiques du Katanga, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU (suite), par R. Tonnoir	71
COUTUMES JURIDIQUES DES BALUBA DE LA CHEFFERIE DE MULONGO (suite), Par R. Lanfant	78
NOTE SUR LE TRIBUT DANS LE TERRITOIRE DE LA RUTSHURU (suite), par Dubuisson	84
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : LA SECTE DES BALINDU, par A. Van Malderen	90
JURISPRUDENCE :	
162) IMPUTATION DE SORCELLERIE - INFRACTION	93
163) IMPUTATION DE MEURTRE PAR SORTILÈGE - INFRACTION	93
164) DONATION ENTRE ÉPOUX - ATTRIBUTION D'UN CHAMP PAR UN MARI POLYGAME A L'UNE DE SES FEMMES - DROIT EXCLUSIF DE LA DONATAIRE SUR CE CHAMP	93
165) DIVORCE - IMPUTATION DE MEURTRE PAR SORTILÈGE - INJURE GRAVE - MOTIF DE DIVORCE	94



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu

DEUXIEME PARTIE

Principes Juridiques coutumiers

(Notions élémentaires)

CHAPITRE IV

DE LA RESPONSABILITE

Les adultes de l'un et l'autre sexe, sont responsables des actes qu'ils commettent, et cette responsabilité peut s'étendre par lien de solidarité à toute leur famille et même au clan.

Les maîtres ne sont pas engagés du chef des fautes ou délits commis par leurs esclaves, pour autant que ces fautes et délits soient indépendants de la volonté du maître.

Les fous ne sont pas responsables des actes répréhensibles qu'ils commettent; leur famille ou leur clan répondront de ceux-ci dans chaque cas.

Les enfants qui n'ont pas l'âge de raison, n'encourent pas de sanctions pour les délits qu'ils commettent; c'est la famille ou le clan, qui est solidairement responsable des fautes de l'enfant, et qui devra assurer la réparation du dommage causé.

..

CHAPITRE V.

DE QUELQUES INFRACTIONS EN PARTICULIER ET DES PEINES Y AFFERENTES

LE MEURTRE (Dusi-Muntu): Le coupable était condamné à l'amende compensatoire, ci-après: 2 calebasses de vin de palme; 2 cochons; 5 esclaves « Banketi »:

De ce NSIKU, le *Mfumu-Kanda* conservait par devers lui vin et cochons, et il remettait à la partie lésée, à titre de YAMBO, les 5 esclaves.

Cette peine valait pour un premier délit de meurtre.

Pour un second délit semblable, le coupable était condamné, en sus de l'amende compensatoire, à la peine de l'EKU (carcan).

Pour un troisième délit de meurtre, c'était en général la condamnation à mort.

LE VOL (Müibi): Le NSIKU prononcé de ce chef s'arrêtait à: 2 calebasses vin; 1 porc; la restitution de la chose volée.

Les récidives se punissaient en outre de l'EKU (carcan).

Le voleur invétéré, récidiviste impénitent, dont la conduite menaçait de provoquer la guerre entre deux communautés, pouvait être puni de mort.

COUPS ET BLESSURES VOLONTAIRES (Mbere ou Mbale):

a) légers. Amendes: 2 calebasses de vin, dont une pour le « *Mfumu-Kanda* »; la seconde était bue en commun par le « *Mfumu-Kanda* » et la victime.

b) graves. Amendes: 2 calebasses de vin; 1 chèvre; 1 porc ou 20 pièces de tissu indigène; Vin et chèvre, conservés par « *Mfumu-Kanda* ». Porc ou tissus, donnés comme « Yambo » à la victime.

c) ayant entraîné la mort. Mêmes peines que pour le meurtre.

VIOL (*Kimpumbulu*): Amendes 2 calebasses de vin; 2 cochons.

En cas de récidive EKU et amendes. Un des cochons remis comme YAMBO à la famille de la victime.

INJURES (Lobili): Amendes : 2 Calebasses de vin.

INJURES (outrages) au « Mfumu-Kanda » : Amendes : 2 Calebasses de vin; 1 cochon.

MENSONGES ET DENONCIATIONS CALOMNIEUSES (Nzepa-Mpia):

Amendes : 2 Calebasses de vin et suivant le plus ou moins de gravité, 1 chèvre ou 1 cochon.

ADULTERE (Bokoli - Bokoli ou Bokori):

a) 1^{re} infraction : Amendes : 2 Calebasses de vin; 1 cochon.

Pouvait être portée à 2 et 3 cochons s'il s'agissait d'une femme de chef, et dans ce cas, l'« amant adultérin » pouvait être réduit à l'esclavage Banketi, s'il était un homme étranger à la communauté.

b) Récidive : En plus des amendes ci-dessus : 1) la femme était condamnée au supplice du LONGI (voir infra, au chapitre des peines; 2) l'amant adultérin était condamné au supplice du carcan EKU.

Plusieurs récidives du même homme, justifiaient selon le cas, sa condamnation à mort.

c) Conséquences au point de vue civil: L'adultère commis soit par la femme soit par le mari, constituait un cas de divorce coutumier, lequel était prononcé à la demande de la partie lésée.

La dot devait toujours être remboursée par la famille de la femme coupable.

Le divorce prononcé aux torts du mari entraînait seulement le remboursement partiel de la dot.

* *

CHAPITRE VI

NOTIONS ELEMENTAIRES SUR LES COUTUMES CONSTITUANT « DROIT CIVIL » DES BAWUMBU

A — RECIME SOCIAL.

Basée sur le matriarcat, la pierre angulaire de l'édifice social des BAWUMBU est la famille « ibuti » (plur. bibuti) et, surtout, l'extension naturelle de celle-ci, le CLAN dénommé « kanda ».

Selon la définition qu'en a donnée feu M. le Commissaire de District FOCQUET, le clan matriarcal est « l'ensemble de la descendance morte ou vivante, par les mères, d'une ancêtre unique, dont ils (les membres du clan) ont conservé le souvenir ».

Quoique s'appliquant aux populations matriarcales du Lac Léopold II, cette définition vaut, dans ses grandes lignes, pour les BAWUMBU.

Il faut toutefois préciser, qu'à la mort de la mère les enfants, quoique se réclamant toujours du clan de celle-ci, ne sont pas pris immédiatement en tutelle par la famille maternelle; ils continuent à vivre, chez leur père, leurs oncles ou tantes paternels, et ce n'est qu'à défaut de ces derniers qu'ils seront renvoyés chez leurs ascendants ou collatéraux maternels.

Ceci explique le fractionnement des clans BAWUMBU et leur éparpillement en îlots multiples, dans les diverses communautés, constituant l'ensemble du groupement.

Dans le clan, et par extension dans la communauté, se trouvent inclus, outre les descendants de l'ancêtre commune:

1°) les clients (membres issus de clans ou de familles étrangers adoptés par la communauté, ou qui se sont unis à elle par des liens de sujétion volontaire).

2°) les esclaves BANKELI et, le cas échéant, leurs descendants.

Les hommes-libres jouissent de tous les droits établis par la coutume; les clients quoique hommes-libres également, sont frappés parfois de certaines restrictions à ces droits (tribut de chasse supplémentaire), les esclaves BANKETI, ne jouissent d'aucun droit, ils sont la chose du maître, qui en dispose à son gré.

Par son mariage avec une femme-libre du clan, un esclave BANKETI, pouvait obtenir l'affranchissement et devenait alors, client adopté (cas très rare). Les enfants d'hommes-esclaves et de femme-libre étaient toujours gens-libres, inféodés au clan maternel.

De l'ensemble des investigations opérées, on peut déduire que le terme « clan », représentant l'unité sociale et employé dans les présentes notes, doit être assimilé aux termes « lignées des clans » dont l'historique est retracé de façon précise à la page 121 des ETUDES BAKONGO du Rév. P. Van Wing.

Puisque nous nous trouvons en présence d'une situation de fait et que les communautés BAWU MBU possèdent leur vie et leur organisation actuelles propres; j'estime que l'appellation de CLANS peut être conservée; elle maintient notre sujet dans les limites d'une plus stricte objectivité.

Je me suis attaché cependant à vérifier, pour les BAWUMBU, cette division du régime clanique développée dans l'ouvrage du R. P. Van Wing. Ces données valent pour le groupement qui nous occupe. Je les produis ci-après, à l'usage du lecteur:

« Les LIGNEES sont des branches du clan, des groupes comprenant tous les individus rattachés » par filiation utérine à l'une des mères du clan. Pour se distinguer entre elles portent le nom de leur » souche respective (1).

»

» Le fractionnement des lignées se fait comme celui des clans, d'ordinaire à la suite de palabres. » L'ancien, héritier direct, d'une aïeule commune, s'établit avec ses sujets dans un hameau à part sur le » terrain de la lignée, ou bien, comme à l'époque des émigrations, sur un sol étranger (2). Ce fraction- » nement a pour résultat d'établir ou un hameau nouveau, ou un village nouveau du même clan, ou même » un clan nouveau. Ce dernier cas se présentait parfois quand la séparation avait été violente et avait » rompu tous les liens d'amitié avec les autres lignées.

» Les lignées sont hiérarchisées d'après le droit d'aïnesse Bakongo. L'ancien de la lignée aînée » prime tous les autres. Il est le chef de tout le village, le représentant de tous les hameaux vis-à-vis des » étrangers.

» Le droit d'aïnesse passe de la lignée à tous ses membres ».

* *

B — DES BIENS.

Les biens sont collectifs ou individuels.

1^o) Régime foncier :

Les quelques précisions données à l'exposé du « régime social » nous expliquent comment se produit l'occupation progressive des terres du domaine tribal entre les clans, lignées, etc...

Les terres de chaque communauté représentent un patrimoine collectif légué par les ancêtres; elles sont coutumièrement inaliénable par le MFUMU-KANDA, lequel est par droit d'aïnesse, le représentant des ancêtres aux yeux des générations en vie. C'est le MFUMU-KANDA, qui est le gestionnaire responsable de ce patrimoine commun, divisé en autant de « bénéficiaires fonciers » qu'il y a de fractions claniques installées dans l'aire de la communauté.

Le patrimoine foncier d'un clan, s'appelle NSI; il comprend: les plaines (malenge), les montagnes (lama), les forêts (mosutu), les rivières (muele), les marais ou étangs (mbana), les villages et hameaux (mbulu).

C'est le MFUMU-KANDA, chef de la communauté qui répartissait autrefois la terre entre ses ressortissants.

Les indigènes, membres de la communauté sont sous la tutelle du chef coutumier, les usufruitiers des biens fonciers collectifs.

Le MFUMU-KANDA possède certaines prérogatives (prélèvement des dîmes, tributs, etc.) sur le produit des terres exploitées par ses gens; toutefois, il en fait rarement usage actuellement.

Les cultures sont établies soit individuellement, soit en commun; dans ce dernier cas, le partage des récoltes se fait au prorata du travail fourni par chacun.

Les arbres fruitiers et légumes plantés par un indigène demeurent la propriété de ce dernier, toutefois le chef du clan peut exiger une partie des fruits. Il en est de même pour les arbres fruitiers, de

Remarques de l'auteur des présentes notes :

(1) C'est-à-dire le nom de l'ancêtre commune qui a donné naissance à la « lignée ».

(2) C'est à l'époque des émigrations que les BAWUMBU se sont stabilisés aux emplacements actuels.

croissance spontanée kolatier (ngale), safoutiers (mabele), palmiers (ba), au sujet desquels tel ou tel indigène aurait fait acte d'usufruit personnel.

En dehors de ces cas, il n'existe pas de droit foncier propre individuel en faveur des natifs.

2°) Droits de chasse :

Tout indigène est libre de chasser n'importe quel gibier sur les terres de son clan.

La chasse peut être collective ou individuelle, et pratiquée avec toutes armes et tous pièges connus.

Que la bête ait été abattue ou piégée, le tribut dû au Chef de clan, premier usufruitier du domaine ancestral, est identique.

Sauf exceptions ci-après citées, il consiste en : a) la cuisse droite; b) le foie; c) les côtes.

En plus du tribut ci-dessus, le chef de clan reçoit : a) la queue du buffle (pagasa); b) l'ivoire droit et la trompe de chaque éléphant (ndjoo); c) la peau, les dents et les griffes du léopard (ngo);

Ni l'antilope « nkai », ni les céphalophes (boloko ou nseai), ni le menu gibier ne sont frappés de redevances coutumières.

Toutefois, le chef de clan prélève l'aile droite et les griffes de tout grand aigle (nkoli) ainsi que la queue du crocodile (ngoni).

Terminologie :

Chasse en général : Mobī (collective ou individuelle).

Chasse au piège : Bokiti.

Chasse au filet et aux armes : Mposo.

Tribut de chasse : Kaba.

Lorsqu'une bête a été levée et blessée sur les terres d'un clan, et va mourir sur celles d'un autre clan, c'est le chef de ce dernier clan qui a droit au tribut.

Si la bête expire sur les limites de deux clans, les chefs de ceux-ci se partagent le tribut.

Il est de bon ton que le chasseur remette à sa mère le filet du gibier abattu, et à son père le cou et le cœur de la bête.

Les tributs spéciaux remis au chef de clan (éléphant, buffle, aigle, léopard) en vertu des exigences coutumières, font l'objet de cadeaux compensatoires de la part de celui qui les reçoit.

3°) Droits de pêche :

La pêche est libre dans toutes les rivières englobées dans le bénéfice foncier NSI du clan.

La pêche (modubi-ba-mbili) est collective ou individuelle. La pêche collective comporte seule obligation de tribut, et encore il faut qu'elle ait été abondante.

La pêche pratiquée en marais donne droit au tribut.

Lorsqu'un cours d'eau forme limite entre deux clans, les membres de ceux-ci y possèdent des droits de pêche analogues.

4°) Des immeubles :

L'indigène MOWUMBU n'est pas propriétaire de la case qu'il a construite. Il n'en est que l'usufruitier.

La case, confectionnée avec des matériaux empruntés au NSI (bénéfice foncier du clan), reste la propriété du clan.

L'indigène qui a érigé une habitation en possède seul la jouissance.

L'usufruit de la maison appartient en ordre principal au mari. L'indigène ne peut ni vendre, ni détruire la case qu'il a érigée. Il peut en céder l'usufruit, temporaire ou définitif, à tel ou tel membre de son clan. Il ne peut le céder à un étranger que du consentement du chef de clan.

Le MFUMU-KANDA détient coutumièrement le droit de faire construire sa maison par les gens soumis à son autorité. Quiconque refuserait de coopérer à cette construction se verrait poursuivi et puni. En échange de l'aide prestée, le chef doit quelques cadeaux à ses administrés. Ces cadeaux se résument à un plantureux festin où le vin de palme doit être largement prodigué.

5°) Des meubles :

La propriété individuelle des meubles est coutumièrement établie.

Tout homme, et toute femme possèdent leurs biens meubles. Mari et épouse ont en outre des biens communs, représentés par les acquêts en mariage.

Ces derniers bien proviennent en général des gains résultant du travail commun (vente ou échange des produits de petite industrie, de plantation, de pêche ou de chasse). En cas de divorce ces objets et effets sont partagés de façon égale entre les intéressés. En cas de décès, l'époux survivant reçoit la moitié de ces biens communs, l'autre moitié étant dévolue aux héritiers directs du défunt.

Pendant le mariage ou après la dissolution de celui-ci, mari et femme, conservent chacun la propriété individuelle des objets mobiliers et effets qu'ils possédaient respectivement avant leur union, ainsi que ceux qui leur écherraient au cours de celle-ci soit par voie de succession, soit à titre de cadeaux. Ils en disposent à leur gré.

Ci-après la nomenclature des biens meubles qui constituent en général l'avoir des natifs :

a) pour les hommes

Lance	= Joo	Nattes	= Biâna
Arc	= Otaba-ntibi	Houe	= Nteme
Flèches	= Itomo	Machette	= Lepese
Couteau (guerre)	= Ngula	Calebasses	= Etutu
Fusil	= Bota	Rasoir	= Bini
Herminette	= Ekoeti	Panier à couvercle	= Banga
Hache	= Itale	Panier à poisson	= Insangana
Filets (chasse)	= Bokoni	Tissus européens	= Biko
Nasses (pêche)	= Lesese	Cochon	= Nguû
Tissus raphia	= Mfumfulu	Chien	= Mbua
Briquet	= Esini	Poules	= Nsusu
Marteau	= Motiene	Chèvre	= Ntaba
Enclume	= Ndjunu	Gongs	= Ngomo
Soufflet de forge	= Mosakasa		Nkunkuli
Lit indigène	= Ntali		Ngomango.
Chaise id.	= Mbata	Olifants	= Egunu.

b) pour les femmes

Houe	= Nteme	Briquet	= Esini
Machette	= Lepese	Tissus raphia	= Mfumfulu
Calebasses	= Etutu	Tissus européens	= Biko
Pots	= Njungu	Couverture	= Mvuon
Mortier	= Edju	Lit indigène	= Ntali
Pilon	= Motsulu	Nattes	= Biâna
Panier	= Motete	Cochon	= Ngulu
Panier à couvercle	= Banga	Chien	= Mbua
Panier à poisson	= Insangana	Chèvre	= Ntaba
Rasoir	= Bini.	Poules	= Nsusu

Petites industries et métiers : a) exercés par les hommes :

Forge	= Motshuri	Tissage	= Monkuba-ma-mfumfulu
Corderie (filets)	= Motumu-medi	Vannerie - Nattes	

b) exercés par les femmes :

Poterie	= Mobumu-ma-njungu
Vannerie	=
Nattes	=

..

c) - Régime successoral :

Le régime successoral s'exerce en ligne collatérale, avec priorité du droit d'aînesse.

Ce sont donc les frères et sœurs germains ou utérins (dans l'ordre matriarcal) qui reçoivent

l'héritage, et à leur défaut leurs enfants ou petits-enfants. S'il y a absence de parenté collatérale, les biens du « de cuius », vont à ses ascendants dans l'ordre maternel, et à défaut de ceux-ci à ses ascendants dans l'ordre paternel.

Si le défunt possède plusieurs femmes, celles-ci sont remises de droit à l'héritier mâle le plus âgé, à moins que les veuves refusent de donner leur consentement à ce « mariage successoral ». Dans ce cas, la dot est remboursée à l'héritier, par la famille des veuves.

S'il n'y a pas d'héritier mâle, les veuves sont remises à l'héritier féminin; elles ont alors pour obligation de demeurer chez cette héritière jusqu'après la clôture des rites du deuil. Une fois cette période passée, les parents des veuves remboursent à l'héritière les dots primitivement versées. Le remboursement de la dot est intégral ou partiel, selon que les femmes sont jeunes et robustes ou vieilles et égotantes.

Terminologie :

Homme	= Boolo	Belle-sœur	= Mokere-Yâya
Femme	= Mokaanta	Petits-enfants	= Bateyele
Epoux	= Bâri	Oncle maternel	= Nguboolo
Enfants	= Bana	Oncle paternel	= Tâta
Père	= Tâta	Tante maternelle	= Mâma
Mère	= Mâma	Tante paternelle	= Tâta-Mokaanta
Grand-Père	= Nkâka	Célibataire	= Mfish
Grand-Mère	= Nkâka	Ainé ou ainée	= Mokutu
Beau-père	= Boko	Cadets	= Bamboo
Belle-mère	= Boko	Les cadets entre eux s'appellent	« Pangi ».
Beau-fils	= Boko	Biens successoraux	= Nsânsa
Belle-fille	= Boko	Deuil	= Lesâ ou losako
Beau-frère	= Mondjale	Veuf ou veuve	= Mokuuli.

d) Des objets trouvés (Obong-Mbong) :

L'objet trouvé « obong-mbong », reste la propriété de celui qui l'a perdu.

L'inventeur de tout objet trouvé est tenu de le remettre au « Mfumu-Kanda » chef de la terre dans l'aire de laquelle l'objet fut rencontré. S'il cache l'objet litigieux, il devient voleur et est passible des sanctions prévues pour la répression de ce délit.

Lorsqu'il a reçu en dépôt un objet trouvé, le chef du clan fait proclamer la trouvaille et recherche le propriétaire

Ce dernier recevra son bien dès qu'il le réclamera, mais à condition de donner un cadeau proportionné à la valeur de l'objet perdu. Le cadeau est partagé entre l'inventeur et le « Mfumu-Kanda ».

e) Du mariage (mabari) : La loi fondamentale du mariage est celle dite de l'EXOGAMIE CLANIQUE ».

Le consentement formel et mutuel des futurs époux est requis. Lorsque deux jeunes-gens ont lié connaissance et se sont promis mariage, l'homme se rend auprès de ses parents, leur expose ses désirs et demande leur approbation.

Si les parents du futur marquent leur accord à l'union projetée, le père du prétendant se rend, accompagné de son fils, chez le père de la future. Il offre à celui-ci deux Calebasses de vin, puis entame les négociations. Lorsque l'entente préalable est réalisée, la jeune-fille est appelée et doit donner publiquement son consentement au mariage ce qu'elle fait en tendant à son père l'une des Calebasses de vin.

Les fiançailles MOHOLO-MALO sont ainsi conclues. Quelques temps après, père et fils sont convoqués à nouveau chez les parents de la fiancée; ils apportent 10 Calebasses de vin, lesquelles sont réparties à égalité entre le père et mère de la jeune-fille. Après l'on entame les longues discussions relatives au montant de la dot et lorsque l'on est tombé d'accord, le futur et son père retournent chez eux.

Ce n'est qu'après le paiement de la dot et la remise des cadeaux coutumiers (tissus) à la mère de la fiancée, que le mariage est consacré. Toutefois, pendant les fiançailles les futurs époux peuvent entretenir des relations sexuelles, ils se doivent déjà mutuellement fidélité.

Toute inconduite ou infidélité de l'un ou l'autre des futurs peut entraîner la résolution des promesses avec restitution des cadeaux donnés.

Si au moment de la conclusion définitive du mariage, le fiancé refuse de prendre pour femme celle qu'il avait choisie, et ce sans motif plausible, les cadeaux de fiançailles ne seront pas rendus à sa famille ; seule la dot proprement dite sera remboursée.

La dot est appelée « NDZIMU ».

Elle était composée autrefois des valeurs indigènes ci-après : Tortils de cuivre (ngele ou « mitako »), tissus (mfumfulu ou biko), sel (mungwa), chèvres (ntaba), cochons (ngulu), fusils (bota) et poudre (mba).

Actuellement les « ngele » ou « mitako », les tissus indigènes, les fusils, sont remplacés par une valeur analogue en monnaie ou en tissus européens.

f) Des obligations des époux :

Les époux se doivent mutuellement fidélité et assistance. L'époux est tenu de : a) construire la ou les cases nécessaires au ménage ; b) d'abattre la forêt en vue des plantations ; c) de fournir à sa femme et à ses enfants : vêtements, viande de chasse.

L'épouse, est chargée des soins du ménage ; doit préparer, effectuer et entretenir les plantations ; elle doit s'occuper des récoltes, préparer la nourriture de la communauté, chercher le bois de chauffage nécessaire au ménage (cuisine, etc ...) ; elle est tenue d'élever les enfants.

En dehors de ces obligations, les époux peuvent à leur gré exercer l'un ou l'autre des métiers et petites industries cités au paragraphe 5°, page 22.

g) Du divorce.

Le divorce est prononcé d'office si le mariage a été conclu en méconnaissance des empêchements coutumiers résultant de l'exogamie clanique. Exemples :

« Les cousins consanguins peuvent se marier, mais les cousins germains ou utérins ne le peuvent pas. Le grand-père paternel peut épouser sa petite-fille, le grand-père maternel ne le peut pas. Etc... »

Le divorce peut encore être admis, dans les cas ci-après : a) Lorsque l'épouse est stérile ; b) Lorsque l'époux est impuissant ; c) Lorsque l'un des époux se rend coupable d'injures graves et répétées à charge de l'autre conjoint ou de la famille ou du clan de celui-ci ; d) Lorsque l'un des époux s'abandonne à des violences graves sur la personne de son conjoint ; e) Lorsque l'un des époux attente à la vie de son conjoint ; f) Lorsque l'un des époux délaisse son conjoint malade et ne lui accorde pas tous les soins nécessaires ; g) Lorsqu'il y a adultère établi dans le chef de l'un des conjoints.

Outre les sanctions judiciaires que peut encourir l'époux coupable, lorsque l'une des causes du divorce constitue également un délit coutumier, le divorce est toujours prononcé à sa charge.

Le divorce entraîne la restitution intégrale ou partielle de la dot, selon que le mariage a été rompu par suite de fautes du mari ou de fautes de la femme.

Celui qui aura poussé l'un des conjoints à divorcer sans motif réel, sera poursuivi judiciairement du chef d'injures, même si le coupable est un proche parent de l'époux instigué.

(à suivre) R. TONNOIR,
Administrateur Territorial.

Coutumes juridiques des Baluba de la chefferie Mulongo (Suite)

18° LA PROPRIÉTÉ MOBILIÈRE.

En principe, coutumièrement, la totalité des biens dispersés dans l'étendue de la chefferie est propriété du chef.

Il va de soi que jamais un chef n'oserait actuellement se prévaloir de droits aussi arbitraires. Le chef fera usage de son pouvoir coutumier en exigeant le « tribut » de ses vassaux et de ses sujets. Hormis cette restriction, tout homme libre pouvait posséder. Les enfants et les femmes mariées ne sont pas susceptibles de posséder coutumièrement. Les ustensiles de ménage, les instruments de culture qui auront été donnés aux femmes lors de leur mariage resteront exceptionnellement sa propriété. A la mort de son père, la femme pourra posséder la part qui lui revient éventuellement.

Tout ce que les esclaves possèdent, ils le possèdent pour leur maître, jamais aucune prescription n'est admise en ce sens.

b) Objets susceptibles de propriété : Case, arbres (palmiers), étoffes, meubles (lits, chaises, tables...) pirogues, champs, femmes (esclaves), chèvres, moutons...

j) *Succession*. La succession revient toujours au frère aîné du défunt, d'abord. Il remet une certaine part aux enfants du défunt, ceci d'après son bon vouloir. Toutefois les ayants-droit peuvent toujours interjeter appel de sa décision auprès du chef.

19° LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE.

a) Il ne se constate aucune idée d'usage exclusif d'une zone délimitée de leur territoire, ni de la récolte de ses fruits. Les ressortissants d'une autre chefferie peuvent s'établir et jouir des mêmes droits que les propres sujets, pour autant que l'autorisation du « kilolo » ou propriétaire du sol ait été sollicitée et obtenue. Ce kilolo prélèvera la dîme ou « Mulambu » sur les produits ou sur les fruits de la partie concédée.

Ex. : Un habitant de Mwanza désire abattre des arbres pour fabriquer des pirogues dans la chefferie Mulongo. Il sera autorisé à abattre 3 arbres et à faire 3 pirogues, mais il devra en laisser une à la disposition du chef.

Un chasseur ayant abattu un buffle sur le territoire de Mulongo, pourra s'approprier la cuisse de devant, la de derrière, l'épine dorsale, la tête et le ventre. Par contre il devra remettre au chef les deux autres cuisses, les rognons et la poitrine.

Un pêcheur apportera au chef de 30 à 40 % des poissons pêchés. (Qu'il s'agisse des gens de la chefferie ou d'étrangers venus pêcher dans les eaux de Mulongo.)

Les palmiers sont la possession de celui qui les a plantés ou de ses descendants. Les grandes palmeraies sont divisées entre tous les habitants, chacun d'eux ayant repéré soigneusement ceux qui lui appartiennent. Il remettra chaque année au chef un « mulambu », une quantité de vin de palme et d'huile proportionnelle au nombre de palmiers en sa possession.

b) On ne rencontre aucune idée que la terre puisse être possédée par un homme déterminé en dehors du chef, lequel par l'intermédiaire du Kilolo, indique l'usage qui en sera fait.

Un seul endroit serait hanté par un esprit, endroit appelé « Kafumwe » au milieu du lac Kabamba. A certains moments une eau bouillante, manifestation de la présence de l'esprit - jaillirait des profondeurs faisant mourir le poisson de passage dans les environs.

c) et d) voir ci-dessus.

e) Les limites des terres afférentes aux différentes collectivités de la chefferie sont fixées par le Kilolo, assisté par le Bikavu, ou représentant du chef auprès de la collectivité. Les limites sont marquées par des éléments naturels : rivière, arbre, pierre ou roche ; ligne de faite de montagnes...

f) Aucune idée déterminée de propriété agricole de type collectif. Il arrive souvent que

les champs sont cultivés en commun par un certain nombre de membres d'une même famille et que les produits recueillis sont partagés.

g) Aucune idée de cession ou d'échange de terre ou de champ.

j) Usufruit : L'exercice de ce droit se conçoit pour l'usage d'une pirogue, d'un palmier... pendant l'absence d'un parent parti au travail « au loin ».

20° DROIT PÉNAL.

a) Le vol, le dol, la tromperie, les injures, les blessures, le meurtre, l'adultère, le viol, le faux témoignage, l'incendie, les destructions, dégradations, le faux serment sont autant de faits prévus et réprimés par la coutume.

Aucune infraction de nature magico-religieuse ne paraît subsister à l'heure actuelle.

b) Dans chaque jugement rendu les juges distinguent toujours s'il y a des circonstances atténuantes ou aggravantes

c) *Coups*. Au cours d'une discussion bénigne, un indigène s'est mis en colère et a frappé, sans motif apparent son adversaire. La coutume prévoit que si les coups portés n'ont aucun caractère de gravité l'assaillant devra remettre 10 colliers (actuellement 10 frs) à sa victime.

S'il y a eu effusion de sang, appelé « lusi » c'est-à-dire que le sang a coulé sur le sol, le délinquant payera une pirogue ou un fusil (actuellement 100 frs environ). Il est sous-entendu dans l'esprit de la coutume que les coups ont provoqués une incapacité de travail assez longue.

Si les coups portés ont donné la mort le coupable devra donner deux ou trois esclaves à l'ayant-droit ou à la famille du décédé. (Dans ce cas le chef exigeait aussi un esclave).

Injures. Un fils mécontent de la part qui lui échoit dans la succession paternelle, injurie l'esprit de son père Si les co-héritiers vont se plaindre au chef, celui-ci partagera d'office la part du coupable entre les autres. Il devra en outre remettre quelques colliers de perles aux juges.

Une injure qui paraît spéciale aux Baluba est le fait, au cours d'une discussion de faire allusion aux parties sexuelles des parents de l'interlocuteur. Cette injure se payait de deux colliers de perles (mitundu) Actuellement deux francs.

Vol Un indigène a été surpris en flagrant délit de vol, dans un champ du voisin. S'il a volé la valeur d'un « kitunga » panier allongé pouvant contenir environ 20 kg. de racines de manioc - il pourra être condamné jusqu'au paiement de 50 « mitunda » - actuellement cinquante francs.

S'il y avait récidive on lui coupait les deux mains ou les oreilles.

Adultère. L'adultère avec la femme du chef était l'objet d'une cruelle répression. Les parties génitales, le nez et les oreilles du complice étaient sectionnés par les soins du chef lui-même.

La femme était aussi l'objet de tortures aux parties sexuelles (introduction de racine de manioc. .)

d) Il est difficile de faire une démarcation bien nette des buts poursuivis par la coutume: la punition du coupable semble généralement marcher de pair avec la sauvegarde de la collectivité.

e) Il est difficile de se faire une idée précise du concept des indigènes à ce sujet. Quand on demande aux notables ou au chef pourquoi ils détiennent le droit de juger et de punir, ils répondent qu'ils appliquent la coutume de leurs ancêtres Le chef détient ce droit par son hérité ou par son influence personnelle, les notables ont été investis de leurs fonctions par le bon-vouloir du chef.

f) Il n'y a aucun tarif sur l'importance de la réparation ou de la peine à subir dans tel ou tel cas déterminé. La partie qui gagne le procès réclame souvent elle-même le montant de la réparation à laquelle il lui semble avoir droit. Les juges se chargent éventuellement de modérer les prétentions du gagnant.

h) Toutes ces pénalités sont prévues par la coutume.

Le bannissement est notamment prévu pour faits de sorcellerie. Le banni doit abandonner tous ses biens sur place : champs, femmes, enfants... Il n'y a pas de servitude pénale principale à proprement parler. Le condamné n'est détenu que jusqu'au moment où il peut payer l'amende ou les dommages et intérêts qui lui ont été infligés.

i) Les affaires sont introduites auprès du chef (du village ou de la chefferie) par le notable « inabanza » qui est chargé de recevoir les sujets du chef et de les introduire éventuellement. Le « tshikala » adjoint du chef et qui le remplace notamment quand il est parti en guerre, est chargé de l'avertir de tout

manquement porté à sa connaissance. Les juges sont les « banfumu » ou notables (tshikala, Kipanga, Inabanza, Dalamba, Mwanabute, Mwepu, Senga, Kinekinda...).

Juridictions spéciales d'après l'importance du délit. Chaque village a son conseil de notables assistant le Kilolo désigné par le chef. Les affaires de moindre importance lui sont soumises. Ce tribunal porte le nom de « Kidje Kitshetshe ».

Les affaires de grande importance sont l'objet d'une grande publicité. Le chef se fait assister dans ce cas par tous ses notables et recourt parfois aux « kilolo ». C'est le « Kidje Kikatampe » ou grandes assises. Pour le surplus voir plus loin V^o Procédure.

j) Le Tshikala ou le Kilolo, sur les indications du Senga, est chargé de mener l'enquête. Le Kalala - ou chef de la police - se chargera des arrestations éventuelles.

Les inculpés de la chefferie n'étaient soumis à aucune garde. Ils circulaient librement dans le village du chef. Aucun sujet du chef n'aurait osé les héberger en cas de fuite. D'autre part comme il n'y avait jamais prescription, les délinquants se seraient condamnés en fait au bannissement, en s'évadant.

Les étrangers étaient mis aux entraves. Parfois leur fuite était rendue impossible par le « lupungu » (branche d'arbre très pesante reliée à la cheville ou au cou de l'inculpé par une grosse corde).

Il existait dans chaque village d'une certaine importance une sorte de police judiciaire appelée Kalala, Kabama ou Kankasa. Bien que portant des noms différents cet organisme avait partout dans ses attributions la police et la recherche des infractions.

k) Voir q) ci-dessous.

l) Serment « VIDIE MUKULU UDJI MULU UNGIPAYA » (Que le grand esprit qui est en haut me tue...)

Pour que le serment ait toute sa force il faut que la personne qui prononce la formule prenne la terre avec ses mains et l'éparpille en levant les bras au ciel. Parfois même elle portera la terre en bouche. Le faux serment est sévèrement puni. Précédemment 3 esclaves et parfois la mort.

m) Aucune formule spéciale pour le prononcé de la sentence. Publicité voir en i).

n) L'idée de la complicité est nettement déterminée. Le complice est puni des mêmes peines que l'auteur.

(Jugement N^o 12 Tr. Ter. Mwanza).

o) Solidarité. Si le coupable d'un vol s'enfuit, son père sera incarcéré à sa place. Lorsqu'une femme se suicidait au domicile de son mari ce dernier était rendu responsable. Il payait généralement au beau-père 50 à 100 colliers de perles (mitunda), une fille esclave et un homme esclave.

Responsabilité du chef de village : le kilolo était responsable, dans le cas où un indigène d'un village étranger était frappé par ses sujets. Si l'étranger avait reçu des coups simples - portés sans motif - il devait remettre au chef 20 « mitunda », la victime en recevait quelques-uns du chef en dédommagement.

p) Pénalité contre le faux-accusateur

Un indigène A. accuse son voisin B. de lui avoir volé un panier de poisson. Son accusation est soutenue par C. - B. est condamné par le tribunal à donner une esclave, ou 30 « mitunda » ou un fusil. Deux mois après B. est reconnu innocent. Dans ce cas A. devra remettre à B. l'esclave qu'il en aura reçue plus une autre esclave. Il payera en outre une amende de 30 « mitunda ». C. payera la même amende et devra remettre 20 « mitunda » à l'accusé. Si les mains de B. ont été coupées, A. et C. subiront le même sort et B. recevra en outre de A. un esclave supplémentaire.

q) Ordalie ou épreuve du « Mulame ». L'accusé est lié à un arbre appelé « Mutaba », des liens multiples le fixant solidement à la tête, aux bras et aux jambes. Ces cordes ont été trempées préalablement dans l'eau. En se séchant elles se resserrent provoquant des douleurs insupportables au patient qui finit par avouer.

Parfois pour punir un esclave d'un larcin on lui introduisait un morceau de bois allumé entre les mains liées. On attendait jusqu'à ce que le bout des doigts soit atteints avant de le délier. C'était le « nienge ya m'budji ».

r) L'ordalie sur les animaux ne se pratiquait pas dans la chefferie. Les gens de Mulongo consultaient à cet effet des « spécialistes » de la région de Bunda.

21° PROCÉDURE.

a) b) c) Un crime venait-il de se commettre dans le groupement de Mulongo - le meurtrier ayant eu le temps de s'échapper - un des parents de la victime se rendait sur le champ chez le « tshikala ». En lui soumettant la plainte il lui remettait généralement une hache et deux rangées de perles.

Aussitôt que possible, le notable précité demandait audience au chef, auprès duquel en l'absence de l'inabanza, il introduisait le plaignant. Après un rapide délibéré, le chef convoquait ses principaux notables par l'intermédiaire de son « Senga ».

Le Tshikala avait entretemps reçu pour mission de constater le décès de la victime, il avertissait les notables Kinekinda et Midiavita, l'un de ceux-ci l'assistant ordinairement dans ses investigations. Le « Kalala », qui n'était pas considéré comme notable, mais plutôt comme chef de la police du chef, alertait à son tour ses auxiliaires qui avaient pour mission de rechercher le coupable soit en suivant une piste, soit en fouillant les villages environnants, soit en arrêtant les parents du meurtrier présumé. Sans considération d'âge ni de sexe, les parents d'un criminel étaient responsables du crime commis par un de leurs proches. Si ce dernier parvenait à s'échapper, la famille était mise aux entraves jusqu'à ce qu'elle ait payé l'indemnité prévue aux parents de la victime.

Le meurtrier était-il arrêté, il était alors confié à la garde du Kinekinda. L'instruction préparatoire était menée par le Tshikala aidé parfois du Mudiavita. Le plaignant était souvent confronté avec le délinquant, les témoins étaient entendus à leur tour. Cette enquête était poursuivie dans les environs immédiats de la demeure du Tshikala. Le chef n'y assistait jamais.

Endéans quelques jours, tous les éléments devaient être rassemblés. Le chef convoquait à nouveau, par l'intermédiaire du Senga les notables pour procéder au jugement.

Au jour fixé, à l'aube habituellement, le chef se rendait à l'emplacement dénommé MWIBULU où siégeait le « Kidjé » ou Tribunal (habituellement devant son « lupangu » à proximité de l'arbre symbolique « mumo » planté lors de la construction de l'enceinte réservée au chef). Assis sur la chaise consacrée ou « Kipona » et assistée par deux jeunes femmes accroupies, à ses pieds sur deux nattes, le chef accueillait ses notables. Ceux-ci se présentaient, revêtus pour la circonstance des insignes de leurs fonctions. En plus des différents colliers punduzi, busanga et mitunda, ils se paraient du « Masumba » (sorte d'écailles blanches taillées en forme cylindrique de 4 à 5 centimètres de diamètre et d'un centimètre d'épaisseur environ, réunies en colliers se posant à plat autour du cou et sur la poitrine). Lorsque les étoffes n'étaient pas encore introduites ils s'habillaient de « madibas » réunis de façon à former un pagne reposant sur les pieds et ceignant les reins.

Sauf le Dalamba, qui se présentait tête-nue, les cheveux des notables étaient ornés de plumes de « Baya » (sorte de pique-bœuf au plumage blanc). Le tshikala seul, avait le droit de porter les plumes de « Mukuku » (coucou) tandis que le chef liait une écaille blanche de « masumba » sur le devant de sa chevelure.

Chaque notable portait, dans une peau de « simba » (genette) le pemba ou terre blanche avec laquelle il était tenu de saluer le chef.

Le Senga et le Tshikala se présentaient en premier lieu. Les autres suivaient dans l'ordre déterminé par le protocole du moment et se plaçaient comme ci-dessous :

	Chef		
femme	o	femme	
Mulunda	o	o	Senga
Kiabuta	o	o	Tshikala
Mudiavita	o	o	Inabanza
	Prévenu Plaignant		
Fumwabana	o	o	o Dalamba
Kimba	o	o	Mwepo
Kitua	o	o	Mwanabute
	Auditeurs		
	...	o ... o ... o ...	
	...	o ... o ... o ... o ...	

Le Tshikala s'asseyait sur une peau de « Kongi » (sorte d'antilope) les autres sur des peaux de « Songe » (antilope).

Les plaignant et prévenu, amenés dès que les notables étaient en place, étaient introduits et s'asseyaient au centre, à peu de distance l'un de l'autre.

Au début de l'audience les témoins se tenaient derrière le Mudiavita. Par la suite, lorsqu'on recourait à leur témoignage ils se plaçaient à proximité de celui qu'il défendaient et regagnaient leurs emplacements primitifs, après leurs dépositions.

Le Kinekinda n'assistait pas à l'audience dans l'enceinte réservée aux notables.

Les auditeurs s'approchaient alors, maintenus en bon ordre par le Kalala et ses auxiliaires à quelque distance du groupe des juges.

Le Senga prenait le premier la parole et rendait compte au chef de sa mission, donnant éventuellement le motif de l'absence de l'un ou l'autre notable de l'assemblée.

Le chef exposait en quelques mots le but de la réunion, puis le Dalamba donnait la parole au plaignant par cette formule : « Sapula Mambo, tuivuana » - « Expose ta palabre nous t'écoutons ».

Ce dernier commençait par saluer la « cour » en ces termes : « Vidje, Vidje Kalombo » - « Salut (spécial pour les notables) et remerciements » (parce que la palabre est accueillie). En disant ces mots il se frottait simultanément avec chaque main, les avant-bras et la poitrine avec de la terre. (Les notables ont procédé de la même manière lorsqu'ils se sont présentés devant le chef).

Le Tribunal répondait avec les mêmes gestes : « Vidje, afu mwami, anene » - « Salut, approbation, qu'il parle ».

L'exposé de l'affaire commençait alors. Le déposant était rarement interrompu. Dès qu'il avait terminé le développement d'un argument ou d'une partie de son discours, il rabattait un doigt dans la paume de la main avec l'index et le pouce de la main opposée. La partie adverse suivait l'argumentation sans souffler mot. Tout au plus manifestait-elle son désaccord en secouant la tête, en signe de dénégation, en regardant le chef. Le prévenu marquait plus souvent son accord en tirant un trait sur le sol dans sa direction après avoir posé l'index devant lui. Dans le cas contraire il tirait un trait sur le côté.

C'est alors que, devant les protestations de son adversaire, le déposant estimait utile de prêter serment :

Un notable prêtait serment en ces termes : VIDIE MUKULU UDJI MULU UNGIPAYA - « Que le grand esprit me tue ».

Un homme libre ordinaire disait : TATA NE LOLO BANGIPAYA - « Que mon père et ma mère me tuent » (étant sous-entendu que ses parents sont morts).

Les esclaves n'avaient pas le droit de recourir à la justice ordinaire du chef. Toutefois ils pouvaient témoigner en justice. Dans ce cas les formules suivantes de serment leur étaient réservées : « na bupika bunobu bwami » par mon esclavage. - « na tusuwa tu monanga » par les misères que j'endure ».

Les déclarations terminées, le plaignant saluait à nouveau le chef et ses notables comme précédemment en disant « Nafule, afu mwami » - « J'ai fini, salutations » La « cour » répondait au salut.

La parole était ensuite donnée suivant la même procédure à l'inculpé, lequel agissait exactement comme le plaignant dans le développement de sa défense.

Rarement l'une ou l'autre partie était interrompue par un notable, désireux d'obtenir une explication complémentaire.

Les témoins étaient entendus ensuite et ils déposaient, comme dit précédemment, auprès de la partie qu'ils soutenaient.

Aucun avocat n'existait selon la coutume. L'assemblée interprétait très mal la confusion d'un déposant. Un sourd ou un muet seulement pouvait se faire assister par un parent comprenant ses signes.

La dernière plaidoirie terminée, les notables se retiraient à l'écart sous la présidence du Tshikala. Celui-ci exposait son opinion, laquelle était généralement admise. Si aucun accord n'intervenait le chef tranchait souverainement. Il était mis au courant des délibérations par son Senga.

Lorsqu'aucune solution n'intervenait et que le chef lui-même refusait de se prononcer on avait recours à l'épreuve du poison ou « kilapo ». Le « kabizia » avait pour mission d'aller chercher le poison de

l'arbre « mwavi » (dans une autre chefferie, celle de Mulongo en étant dépourvue) et de le préparer par une sorte de décoction de l'écorce pilée. Cette épreuve se passait loin des assistants en présence des seuls notables. Le Senga venait ensuite mettre le chef au courant du résultat. Après avoir pris conseil, ce dernier formulait le jugement. Le Madiavita s'emparait du défaillant et le détenait jusqu'à ce que l'indemnité prévue soit payée au plaignant. La partie gagnante remettait souvent au chef une dizaine de « Mitunda », qu'il partageait avec ses juges. Elle se retirait en criant. « Vidje Kalombo ».

Dans un cas de meurtre, la partie succombante devait en plus de l'indemnité remettre un esclave au chef : homme ou femme.

d) Les plaideurs indiquent les points successivement développés en rabattant les doigts dans la paume de la main au fur et à mesure de leur développement.

e) Le jugement porte toujours sur le principe de la contestation, il n'énonce généralement pas les conséquences.

f) Jurisdiction suprême : tribunal du chef avec le conseil des notables.

g) Prescription : La coutume ne prévoit jamais de prescription. Un vol de manioc pour lequel l'auteur a été condamné à payer 30 « mitunda » devra toujours cette même quantité de colliers à sa victime, même s'il réintègre son milieu coutumier après de nombreuses années.

22° COÛTUMES DIVERSES.

à) Celui qui accepte un hôte est tenu d'après la coutume de lui accorder le même traitement que celui dont il jouit. L'hôte mangera la même nourriture que son amphitryon, il partagera sa case la nuit. Si l'hôte est marié sa femme partagera la nourriture de la femme de celui qui accorde l'hospitalité. Les hommes chez les Baluba prennent leurs repas séparément, les femmes partagent leurs repas avec les enfants.

Dans le cas où l'hôte aurait été volé au cours de son séjour chez celui qui l'a invité, ce dernier serait tenu de compenser, par la restitution d'un objet similaire, la perte qu'aurait subie le passager. Si ce dernier tombe malade, il lui sera fourni tous les médicaments jugés nécessaires pour sa prompte guérison.

L'invité de son côté à son départ doit indemniser celui qui l'a reçu en lui faisant quelques dons en nature : sel, poisson, poule...

b) Voir 19°

c) Aucune règle précise à ce sujet.

d) La coutume ne prévoit pas de cas de violation de domicile, elle considère plutôt ce délit comme voies de fait et violences.

R. LANFANT.
Administrateur territorial.



Note sur le tribut dans le territoire de la Rutshuru (Suite)

ARTICLES SUR LESQUELS PRELEVEMENTS D'UN DIXIEME PEUVENT ETRE FAITS SUCCESSIVEMENT PAR LES BAKUNGU, VISONGA et INDEBE.

Ce qui fait que le mwami ne reçoit que 7/10 de ces articles et que 3/10 sont pris par les différents notables. (En fait le mwami reçoit un peu plus des 7/10 puisque ces dixièmes s'enlèvent successivement sur la part remise à chacun des notables)

- 1) Trois paniers de butegas (bracelets de raphia - ibiseke ye butega);
- 1) Six pots d'hydromel (ikangaza);
- 3) Quinze houes (amasuka);
- 4) Quinze charges de haricots (ikishimbo);
- 5) 3 pots de miel (imitshama);
- 6) 13 charges de sel indigène (ikikika);
- 7) 110 petits paniers de grappes de sorgho (ibisoka);
- 8) 6 serpes (imihoro);
- 9) 6 haches (soka);
- 10) 30 colliers de graines à parfums (Ikororo ya inkati);
- 11) idem;
- 12) houes pour récolter les grappes de sorgho (Ibirunga ya biko);
- 13) 6 branches de bois à parfums (imibavu);
- 14) 200 graines oléagineuses à senteur (ndake);
- 15) 10 torches de copal (isanghi);
- 16) 50 bois de lances (Inkoni et 50 fers de lance). Tout ce qui précède multiplié par 110 familles.
- 17) 2000 feuilles de tabac.
- 18) 5 paniers ikangara
- 19) 3 sacs à tabac ndaha.
- 20) 10 nattes imirago.
- 21) 10 arcs im:heto.

Droit de pacage ou dîme sur troupeaux (Watusia).

Les propriétaires de bétail paient un droit de pacage « Inka ya buatsi » annuellement. Par troupeau, le propriétaire paie une génisse prêt à être saillie « nyana ishyashy » et un taurillon « Kimasa ». Toutes les génisses sont destinées au Mwami. Les taurillons sont partagés entre les chefs de collines, les chefs de canton et ceux de région. Les chefs de colline reçoivent par troupeau paissant sur leur colline : un pot de lait caillé ou de beurre deux fois par semaine.

Un troupeau comprend ordinairement de 30 à 50 bêtes « busho ».

*
* *

Droits de chasse ou d'abatage.

Les chefs de colline sont les bénéficiaires du droit sur la chasse. Les Visonga et les Indebe étant des chefs de colline également participent donc à ce tribut. Le Mwami seul ne perçoit pas de droit sur les chasses de ses sujets même pas en qui concerne l'ivoire qui lui est remis dans le tribut général.

Les peaux données au Mwami (misedemi) constituent le droit de chasse. Les chefs de colline reçoivent pour toute bête tuée dans la brousse faisant partie du territoire de leur colline, un membre arrière. Pour l'ivoire c'est également le chef de colline qui reçoit la pointe droite (mulerwa) et celui qui a trouvé l'éléphant ou l'a tué reçoit la pointe gauche (ikilimisho). Lorsqu'il s'agit d'un abatage de bête domestique le chef de colline reçoit toujours la gorge de la bête, la langue et la machoire inférieure.

DROITS SUR LA PECHE.

Deux fois par an, chaque pêcheur doit donner au chef de région INDERE le produit de toutes les nasses placées dans les eaux de la région, rivière ou lacs.

TRIBUT SUR LES BANANERAIRES ET BRASSERIES (anciennement) (Inzoga).

Chaque fois que la bière est brassée on doit apporter deux pots sur sept au chef de la colline. Le chef de colline porte les 8/10 de ces pots chez le chef de canton, le chef de canton porte les 5/8 de la bière chez le chef de région lequel porte les 2/5 chez le Mwami.

* *

LES CORVEES DE TRAVAIL (anciennement) (Igihe kimirimo i bwani).

Chaque famille est obligée de fournir pendant *deux journées sur cinq* un cinquième du nombre des membres masculins de la famille. Ce qui fait que chaque adulte travaille environ deux jours sur cinq semaines de 5 jours ou *deux jours par vingt-cinq jours* pour les besoins des chefs, depuis les chefs de colline jusqu'au Mwami. Comme pour le tribut les chefs de collines, de canton et de région reçoivent chacun un dixième de la main d'œuvre fournie par eux et les 7/10 restants sont destinés à tous travaux commandés par le Mwami.

Dans le secteur du Bwasha il y a donc deux jours sur cinq : 1540 hommes qui travaillent toutes les régions aux camps, maisons, champs, constructions de magasins de vivres du Mwami. 30 hommes pour le chef de colline, 60 pour les chefs de cantons et de 130 à 250 pour les chefs de région suivant leur importance.

Le chef ou Roi a donc 3000 journées de travail par semaine, le chef de colline 60, le chef de canton 120 et le chef de région 500.

Les travaux qui sont demandés à cette main d'œuvre sont la construction et l'entretien de toutes les maisons du chef dans les chefs-lieux de région, faire des champs pour tous les employés du Mwami, nettoyage de bananeraies, coupe de bois pour chauffage lors des voyages du Mwami dans les régions. Il faut également comprendre dans ces travaux le portage des charges du Mwami lors de ses déplacements à travers son territoire.

Dans tous les endroits où le Mwami a des propriétés ou des champs ou du bétail ou des bananeraies, il y a des sentinelles qui gardent ses « malis ». Ces sentinelles proviennent d'un tour de rôle et sont comptées comme corvées de travail.

Chaque famille « Ikitzina » doit fournir environ 5 sentinelles qui se déplacent continuellement aux endroits indiqués. La part nécessaire de ces sentinelles est donnée suivant les besoins au chef de colline, de canton et de clan.

Pour le Bwisha il y a donc continuellement à travers son territoire 550 sentinelles. Ce service se dénomme « ABALALIZI ».

Les « sentinelles » ne reçoivent aucun salaire. Il leur est donné de la bière le soir et la nourriture lorsqu'ils sont dans des gardes éloignées de leurs habitations.

SERVICE MILITAIRE

GARDE PRETORIENNE : « Abalima ».

Chaque clan doit donner plusieurs jeunes gens ou hommes bien constitués pour former la troupe des archers et policiers du Roi. Cette troupe est véritablement sa garde prétorienne. Les policiers étaient des esclaves. Les archers des hommes libres. La garde comprend environ 110 hommes soit un homme par grande famille.

Les policiers vivent en caserne au chef lieu et sont à la solde de la caisse de chefferie (Intumwa).

Les archers vivent chez eux, dans leur village et ne sont mobilisés que pour les déplacements du Mwami, pour la surveillance de régions qui sont en effervescence ou qui refusent de se plier aux ordres du Roi.

Les archers ont en somme une situation privilégiée. Les archers sont habillés par le Roi. Anciennement, ils étaient couverts de peaux de loutres et de cervals. Ils vivent aux dépens de la liste civile du Roi et lorsqu'ils sont en mission avec le Roi, leurs champs sont préparés et cultivés par les indigènes des corvées de travail. Ils sont craints et respectés. Leur ritournelle a comme refrain : « Voici venir les archers du Roi. Attention car ce sont des hommes qui ne transigent pas ».

Le recrutement de la police est copié actuellement sur la méthode employée à la Force Publique.

Le recrutement des archers du Roi n'est pas difficile en ce sens qu'une fois entré dans ce corps d'élite l'archer y reste jusqu'au moment de sa vieillesse et on a tout le temps de pourvoir à son remplacement.

PART ATTRIBUEE SUIVANT LA COUTUME AUX BESOINS PERSONNELS DU CHEF ET AUX INTERETS GENERAUX.

a) La plupart des articles de l'IKORO qui reviennent exclusivement au Mwami (voir plus haut) sont destinés à satisfaire ses besoins personnels. Une partie cependant sert à des cadeaux à faire aux courtisanes et aux invités. La plupart des articles de l'IKORO sur lesquels des prélèvements successifs ont été faits par les notables servent aux intérêts généraux.

Ces intérêts se traduisent par : alimentation de la Cour, des Abalalizi, la garde prétorienne des notables qui viennent faire annuellement leur cour, des travailleurs dont les provisions sont épuisées, réserve pour famine éventuelle dans une région ou une autre, assistance aux orphelins et aux malheureux, cadeaux aux notables qui viennent faire leur cour au le Roi.

Quelques articles tels que les graines à parfums servent au KIKARI ou Cour de la ou des femmes du Mwami

Les chefs de collines agissent de même dans le cadre plus restreint de leur circonscription.

La dîme sur les troupeaux sert à accroître ou à entretenir (maintenir) les troupeaux du Roi qui est astreint à beaucoup plus d'abatage que ses sujets : abatage pour jours de fêtes, pour les visiteurs, alimentation de son entourage, etc.

De plus, le Mwami donne annuellement un certain nombre de têtes de bétail à ses notables qui lui donnent satisfaction, à des propriétaires de bétail qui ont des malheurs dans leurs troupeaux, etc. Ces dîmes ne servent donc pas seulement à enrichir le Mwami.

b) Droit de chasse et d'abatage : les peaux données au Mwami sont distribuées par lui à son entourage et à ses courtisanes. Les autres notables emploient la viande pour leurs besoins personnels et ceux de leur employés

L'utilisation des corvées de travail décrites plus haut fait ressortir suffisamment la part attribuée à l'emploi de cette main d'œuvre pour la subsistance personnelle du Mwami et pour les travaux intéressant la Couronne.

..

FETES A L'OCCASION DE L'APPORT DE L'IKORO.

L'Indebe ou chef d'une région ayant fait dire au Mwami que son Ikoro est prêt le Roi lui répond par l'intermédiaire de son régisseur qu'il recevra l'hommage de telle région tel jour de la semaine suivante. Il y a un jour prévu pour chaque région de la chefferie. L'apport de l'Ikoro se fait en cortège solennel. En avant marche et danse un indigène jouant du cor. Il est accompagné d'un autre jouant de la flûte champêtre. (cor - imbanda et flûte - amakondere et imireng).

Puis viennent les joueurs de harpe indigène (inanga). Derrière eux les gongs et les clients (bagaragu) de l'indebe qui chantent les fastes du pays. Suivent alors les porteurs de tous les produits offerts au Mwami. Ils défilent un par un en faisant valoir leur charge pendant que les Bagaragu et les femmes des environs dansent. Le Mwami examine attentivement l'apport. Tout est alors déposé dans des magasins appropriés et ensuite commence la fête : danses, abattage d'une vache, festin, invocations aux mânes. L'indebe reste l'hôte du Roi pendant plusieurs jours et au départ, le Mwami lui offre une tête de bétail en remerciement de son hommage.

..

AVIS ET PROPOSITIONS

1) Les conseils des notables du Bwisha et du Bukumu, rassemblés en séance solennelle ensemble à Rutsburu ont décidé de demander le maintien du tribut IKOKO dans les limites suivantes :

- a) par région de la chefferie du Bwisha (Sept régions sur neuf);
- b) pour toute la chefferie du Bukumu.

ARTICLES POUR LE MWAMI EXCLUSIVEMENT

- 1) cinq pointes d'éléphant;
- 2) huit peaux de léopard;
- 3) quatre peaux de cerval;
- 4) vingt charges de fibres de raphia;
- 5) vingt Calebasses-barattes
- 6) six génisses;
- 7) trente peaux de chaque sorte d'antilope [droit de chasse];
- 8) dix carquois pour flèches [avec flèches];
- 9) cinquante petits couteaux;
- 10) vingt colliers de perles;
- 11) quarante aiguilles pour faire des paniers ;
- 12) six chiens;
- 13) six hamacs indigènes pour le transport des malades ;
- 14) deux gongs;
- 15) huit cruches à lait.

ARTICLES A PRELEVEMENT PAR LE NOTABLES

- 1) cinq paniers de bracelets de raphia;
- 2) cent hoes;
- 3) deux cents charges de haricots;
- 4) vingt pots de miel;
- 5) vingt charges de sel indigène;
- 6) deux cents petits paniers de grappes de sorgho;
- 7) cents serpes;
- 8) vingt cinq pots d'hydromel;
- 9) vingt cinq hâches;
- 10) dix mille feuilles de tabac;
- 11) dix paniers [Ikaranga];
- 12) cinq sacs à tabac [ndaha];
- 13) vingt bois de lances et vingt lances [Nkoni na amachumu];
- 14) vingt arcs [imiheto];
- 15) dix boucliers [Ngabo];
- 16) cinquante nattes [Imirago];
- 17) cinquante torches de copal.

Les objets suivants peuvent être apportés en tant que présents au mwami mais sont facultatifs :
Colliers de graines à parfum, hoes pour grappes de sorgho, branches de bois à parfum, graines oléagineuses à senteur, clochettes pour danses [amajugi].

La dîme sur troupeaux restera la même en prenant pour base le troupeau de cent têtes.

La dîme sur les brasseries restera la même en prenant pour base un pot pour sept brassées.

Les droits de chasse et d'abatage : idem.

La dîme sur la pêche : idem.

Corvées de travail : un cinquième des membres présents de la famille un jour sur cinq. Ce qui fait que chaque homme adulte valide *faisant partie de la chefferie* et n'étant *ni notable* ni artisan spécialisé, ni *mutuzi* [pasteur] doit travailler un jour sur 25 ou en chiffre ronds un jour par mois ou 12 jours par an aux travaux cités plus haut.

Comme j'estime qu'il reste dans tout le territoire sur 17.000 adultes valides et invalides recensés un total de 9.000 *corvéables*, cela fera 108.000 journées de travail dans les chefferies. Il y aura ainsi 90.000 journées dans la chefferie du Bwisha et 18.000 dans la chefferie du Bukumu.

De ces 108.000 journées de travail, un quart pourra être employé aux travaux personnels des deux mwamis soit 22.500 journées pour le Bwisha et 4 500 pour la Bukumu (subsistance et besoin). Les trois quarts restants soit 67.500 au Bwisha et 13.500 au Bukumu seront des journées de travail à employer à des travaux d'utilité générale indépendants des travaux de chefferie, moyennant paiement par la caisse de chefferie. Cela fera par homme corvéable trois journées par an pour le chef et neuf journées par an pour la chefferie.

La corvée de douze jours par an pourra se racheter par l'entrée dans les corporations ou syndicats de métier de la chefferie. Tout homme qui justifie d'un métier: vannier, forgeron, apiculteur, menuisier, briquetier, pêcheur, éleveur de vaches laitières [muhutu] ouvrier de salines, potier, etc... est exempt de corvées. Ce métier est indépendant de celui d'agriculteur qui est exercé par chaque homme aidé de sa ou de ses femmes.

La corvée de garde des biens du Mwami n'est pas dure. Elle doit être rémunérée lorsque la garde se fait à plus de deux heures de l'habitation du corvéable.

2) DE L'OPPORTUNITE DE VERSER LA TOTALITE DU TRIBUT AUX CAISSES DE SECTEUR OU DE CHEFFERIE.

Il n'y a pas lieu de modifier l'allure générale des recettes des deux caisses de chefferies le Bwisha et le Bukumu.

Au point de vue taxes, les Watuzis non corvéables paient depuis 1926, une somme de vingt francs par tête pour rachat de corvées. Mais d'autre part l'Inka yubwatsi ou dîme sur paccage est diminuée de moitié et les apports de lait en tant que tribut au chef ne sont plus aussi importants qu'avant.

Les notables chefs de familles Ikizina et les chefs d'agglomérations ou Rugo paient également vingt francs pour rachat de corvée et à titre de taxe pour remplacer l'Ikoro qu'ils se contentent de rassembler sans y participer effectivement.

Les notables Visonga et Indebbe n'ont pas de rachat à payer parce qu'ils participent à l'entretien des policiers « Intuma » et des archers « Balima » ils ont enrôlé dans la garde prétorienne. Cette contribution revient à environ 30 francs par Indebbe et 20 francs par Kisonga.

Les corporations aux syndicats comportent :

1°) des *artisans à domicile* qui travaillent sous la surveillance de moniteurs. Les artisans apportent leurs produits à la Régie. Ces produits sont payés le prix demandé par les artisans, moins 10 % qui compensent les frais généraux du syndicat : salaire des moniteurs, déplacements des chefs pour intensification de la production, exemption de corvées, manipulation, comptabilité.

Les artisans poussés à produire plus s'enrichissent malgré ce courtage de 10 % et ils sont très contents. Les produits sont ensuite revendus aux Européens ou sur les marchés indigènes soit au prix des marchés, soit au prix fixe qui est celui demandé par artisan augmenté de 20 %. Il y a donc une marge de 30 % entre les prix de revient et les prix de vente.

2°) Des *salariés* tels menuisiers, scieurs, briquetiers qui travaillent en atelier ou chantiers touchent salaire, nourriture, habillement plus 10 % des bénéfices par régie répartis selon les fonctions.

Les produits sont, en général, revendus aux Européens avec 40 % de bénéfice et aux indigènes avec 20 %.

L'état de la caisse prouve que les recettes des régies indigènes sont suffisantes pour laisser aux bénéficiaires du tribut la totalité de leurs revenus en tenant compte des diminutions qui y ont été apportées par le temps et qui viennent d'être sanctionnées par le Conseil des Notables.

Il n'y a pas lieu de changer ou de donner *présentement* des indemnités aux chefs et aux notables, d'autant plus qu'ils participent aux bénéfices des régies.

3^e) *Appréciation des besoins du chef :*
Besoins du chef Ndeze pour 1930

Construction d'une maison à Rutshuru :	60 000
Meubles	5.000
Vêtements	6.000
Entretien des plantations de café	50.000
Habillement des archers	4.200
Alimentation (européenne)	10.000
Entretien auto	10.000
	<hr/>
soit :	145.200

Les frais de déplacements, de représentation ne sont pas compris dans les besoins personnels du chef, parce que ces dépenses sont payés par la caisse de chefferie.

La valeur de l'Ikoro est approximativement.

1) en ce qui concerne les produits réservés exclusivement au Mwami 114.720 francs ;

2) en ce qui concerne les produits à pourcentage 70.115 francs ou total.

Mwami NDEZE

23.104 francs pour le Mwami KAYEMBE.

* *

Ce qui fait une quote part d'IKORO de 17 francs par homme.

De ces 184.835 francs, 62.000 francs sont employés pour subvenir aux besoins personnels du Mwami Ndeze.

De ces 23.104 frs, 9.000 sont employés pour le Mwami Kayembe pour satisfaire ses besoins personnels.

Il reste donc pour le budget Ndeze	122.835 frs
id Kayembe	12.104 frs

Les produits représentés par la valeur 122.835 frs sont presque tous employés à la bienfaisance par le chef Ndeze. Il est de même pour le chef Kayembe.

Il y a cependant lieu retenir une somme de 10.000 frs (ares, l'équipement de ses archers et de sa musique « Abasigo »).

Une somme de 2.000 frs est employée pour le même motif par le chef Kayembe.

J'ai décrit plus haut ce que le chef entendait par bienfaisance publique.

Je termine en donnant une idée des ressources du chef NDEZE :

Part réalisée d'IKORO	62.000 frs
Ivoire personnel	30.000 frs
Bénéfice sur récolte du café	90.000 frs
Vente peaux	6.000 frs
	<hr/>
Soit donc au total	188.000 frs

J'ai évalué ses dépenses à 145.000 frs et ses recettes à 188.000 francs ce qui fait 43.000 frs « impondérables ».

NDEZE n'a cependant pas de compte en banque. Il faut tenir compte de la défektivité de sa comptabilité, des cadeaux personnels qu'il donne à ses sous-chefs pour relever leur prestige, de ses pertes en bétail etc...

Bref malgré tout, les recettes qu'il effectue étant importantes, sa situation financière de même que celle de ses sous-chefs et du chef Kayembe sont excellentes.

Vitshumbi, lac Edouard, le 20 octobre 1929

DUBUISSON

Administrateur territorial

Crimes et superstitions indigènes. (1)

LA SECTE DES BALINDU

REUNIONS : Le BULINDU est une secte uniquement composée de femmes. Les hommes ne sont jamais admis à en faire partie.

Les esclaves du sexe féminin sont admises et peuvent atteindre aux plus hautes dignités.

Il semble que l'unique but de cette secte soit de se livrer à la danse.

L'on n'a su ou voulu me renseigner si la secte avait été créée dans le but de s'opposer à l'emprise toujours croissante des hommes riches ou de se livrer à des actes que réprouve la morale actuelle.

Les réunions ont lieu dans une case spacieuse spécialement construite à cet effet.

Le porc est l'animal-fétiche ou tabou et le groin de porc est l'objet qui préside à toute séance de « balindu ».

Le groin de porc est placé au milieu de la case, dans unealebasse ou « Kibuye », sur une natte.

Les balindu s'enferment et se livrent à toutes sortes de danses, en costume d'Eve. Au plus chaud de l'action, chacune d'elles, et à tour de rôle, s'approche de laalebasse contenant le groin, renifle l'odeur qui s'en dégage et pousse un rugissement de lion suivi aussitôt de cris d'allégresse (vikelekele) poussés par les autres... et les exercices chorégraphiques (?) continuent de plus belle. Lorsque les danseuses sont lassées, elles se réunissent en conseil, sous la présidence d'une « mukubwa », espèce de prêtresse, qui a tout pouvoir sur elles.

Les querelles avec les « basula » (non initiées) sont examinées et des décisions souvent sévères sont prises à l'égard des coupables.

Je n'ai pourtant pas appris que les balindu fassent mourir leurs victimes de mort violente.

Il paraît qu'elles possèdent le pouvoir de communiquer la lèpre à autrui. Dans ce cas, une des « balindu » désignée par la « wakyoma » ou prêtresse, place un morceau d'étoffe (que les femmes se mettent entre les cuisses lors des menstrues et appelé « mulemba »), préalablement enduit ou imprégné de bouillie de racine de « mulama » ou de « kapempe » ou de « mutwalapindi » ou de « kalikoyengele », dans la hutte ou le champ de celui ou de celle à atteindre.

Au simple toucher, le corps de la victime se couvre de pustules ressemblant à celles de la gale, qui, en crevant donnent la lèpre.

Il paraît aussi que les « balindu » connaissent l'art de guérir.

Les feuilles des plantes dont les racines ont servi à donner la lèpre sont cicatrisantes ou émoullientes.

(1) NOTE : Nous signalons à nos lecteurs, l'étude sur les « Sectes secrètes de la circonscription de Kinda », (district du Lualaba), de Monsieur Georges A. Joset publiée par le Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie, fascicule 1, 1934.

Cette étude a été reproduite par la Revue Congo, tome 1, numéro 2 de février 1935, page 221.

Le travail de Monsieur Joset fournit une série de renseignements des plus intéressants sur la secte des Bambudie, sur celle des Basandji ainsi que quelques notations sur celle des Balunde.

A notre connaissance, la secte des Bambudie fut déjà signalée, il y a plusieurs années, dans le district actuellement supprimé du Lomami et notamment dans le territoire de Kabongo qui en dépendait.

Rappelons aussi que le Révérend Père Colle dans son ouvrage consacré aux Baluba et spécialement aux Baluba-Hemba (Collection de Monographies Ethnographiques, Bruxelles, 1913, Institut International de Bibliographie) étudia déjà de manière très approfondie la secte du Mbulye identique à celle des Bambudie dont parle Monsieur Joset.

Suivant cet auteur, cette secte remonte au berceau même des Baluba et constitue par excellence leur confrérie nationale.

Voir aussi dans l'étude du Révérend W. F. P. Burton intitulée « The secret societies of Lubaland » à la page 223, le chapitre consacré au Bumbudye, autre orthographe du nom de la même secte.

L'auteur y signale également l'importance de la secte qui suivant lui est même la plus importante des sociétés secrètes du pays Luba.

Cette étude a été publiée, il y a quelques années dans « The Journal of Bantu » Witwatersrand University Johannesburg, South Africa.

Les « balindu » se font payer grassement les remèdes qu'elles fabriquent.

INITIATION - RITES - Les rites de l'initiation, qui sont bien simples, ont lieu le jour de l'enterrement d'une « mulindu ».

Ce jour là, toutes les femmes membres sont convoquées à quelque degré de la hiérarchie qu'elles appartiennent.

Le corps de la défunte est placé au milieu de la case des « balindu », sur une natte.

Les candidates « balindu » qui ont demandé au préalable à la grande initiatrice ou « wakyoma » d'entrer dans la confrérie, sont amenées devant le corps.

Lorsque toutes les dignitaires sont réunies, la « wakyoma » entonne une mélodie tout en mettant à cuire, mélangé à toutes sortes d'ingrédients, dont la poudre de « mukula », un groin de porc sauvage.

Lorsque ce groin est cuit, la « wakyoma » le coupe en petits morceaux qui sont distribués aux néophytes qui les mangent.

Auparavant, la « wakyoma » a fait, à chaque postulante, une incision au clitoris et le sang provenant de la légère blessure a été mélangé à la bouillie dans laquelle nage un autre groin.

Elle frotte le front des récipiendaires au moyen de ce groin.

Alors elle les mets au courant des secrets de la secte et leur communique entre autres qu'il leur est défendu désormais de manger du porc sauvage et de tuer la genette, le petit rat des champs appelé « kasankoko ni kampindi ». Ces animaux sont « tabou ».

La « wakyoma » s'assied alors auprès de la morte en tenant entre les genoux unealebasse contenant le second groin. Les néophytes exécutent une danse échevelée, excitées par la « wakyoma », jusqu'à ce qu'elles tombent épuisées.

De temps à autre l'initiatrice se penche sur laalebasse, prend le goulot à même la bouche et, soufflant avec force, imite le rugissement du lion... Les récipiendaires font aussitôt semblant de se cacher afin d'échapper au grand fauve. La Wakyoma les apaise aussitôt en disant que le lion a partie liée avec les « balindu ».

Toutes ces scènes ayant eu lieu, la grande initiatrice ordonne aux néophytes de sauter (kutambuka) à trois reprises par dessus le corps de la défunte. (Cet acte équivaut à un serment par lequel celui ou celle qui l'accomplit prend celui ou celle qui est couché par terre à témoin de sa sincérité). Cela revient à dire pour ce qui nous occupe ; « que celle qui est couchée m'appelle chez elle dans le pays des ténèbres si je transgresse jamais les règles de la confrérie.

Ce serment fait de la récipiendaire une « mulindu ».

FUNÉRAILLES D'UNE « MULINDU ». - Lorsqu'une « mulindu » meurt, les derniers devoirs lui sont rendus par toutes les « balindu » réunies.

Au moment de l'agonie, la « wakyoma » fait mystérieusement le tour de la case de la mourante afin de lui obtenir, des esprits, une douce et courte agonie.

Jusqu'à ce moment les autres membres de la secte sont restées au dehors.

Après la constatation du décès par la « wakyoma » toutes les « balindu » présentes pénètrent dans la case et font la toilette de la morte

Elles étendent une natte au milieu de la hutte et y déposent le cadavre sur le côté gauche. L'on enduit le cadavre d'huile mélangée de poudre de « mukula » (poudre rouge provenant de l'arbre « mukula »). On lui ramène les talons sous les cuisses, les coudes sur la poitrine, les bras étant croisés, les doigts des mains s'accrochant aux épaules.

Le cadavre reste exposé, dans cette position, au milieu de la case.

Il est parfois recouvert d'une étoffe.

Après cela, les balindu sortent toutes et exécutent une danse en encerclant la hutte, frappant du plat de la main droite le chaume de celle-ci

Ensuite, tout le monde se rend dans les champs de manioc de la défunte qui sont dévastés comme si une bande de porcs sauvages était passée par là.

Elle entonnent une mélodie assez douce et toutes rentrent ensuite au village en tenant en mains des branches de manioc qu'elles vont déposer près de la défunte.

Au moyen de ces branches l'on fabrique une espèce de cercueil dans lequel on étend des nattes avant d'y déposer le corps qui demeure dans la position assise.

Le cadavre ainsi placé dans le cercueil est déposé sur une natte, au milieu de la case spéciale des « balindu ». Alors commencent les rites de l'initiation des recrues comme il a été dit ci-devant.

Parfois le corps reste exposé durant 4 à 5 jours avant d'être enterré, car les « balindu » des villages éloignés doivent également prendre part aux cérémonies, surtout lorsqu'il s'agit d'une dignitaire.

La défunte reçoit des gardiennes de corps appelées « vitambwa ». Elles parlent et répondent au nom de la défunte à ceux ou celles qui viennent faire acte de présence. (kilyo = pleurer).

Avant l'enterrement, un des frères de la morte entre dans la case, une écuelle de farine de manioc à la main. Il dit : « Tu es morte et tu nous laisses seuls avec tes enfants (ou parents). Nous sommes très malheureux de ton départ. Dans l'autre monde, jette tes yeux sur nous et garde nous la santé. Fais que nous ramassions beaucoup de grosses bêtes que le lion aura tuées, afin que nous, tes frères, sœurs et enfants puissions manger beaucoup et procurer beaucoup de plaisir à ceux et à celles qui sont venus te pleurer ». Ayant dit, il répand le contenu du panier sur le corps de la défunte.

Les balindu se rendent alors en cortège au lieu de la sépulture et y arrachent les herbes avec les mains. Puis la « wakyoma » se place au milieu des initiées, après avoir éloigné les « basula » (non initiées) et pousse quelques retentissants rugissements de lion. A cela, les autres balindu répondent par une danse échevelée et frénétique.

La fosse est profonde de 2,50 mètres. Dans sa paroi tournée vers l'occident, on creuse une galerie dans laquelle on dispose des nattes sur lesquelles on place le cadavre. Celui-ci a le visage tourné vers l'orient.

Après du cadavre on dépose du tabac, de la farine, de la bière, des étoffes, enfin tout ce dont il aura besoin dans l'autre monde.

On ferme la galerie au moyen d'une natte et on comble la fosse.

Tout le monde rentre au village, sauf les « balindu » qui vont faire un dernier tour dans les champs de manioc dévastés de la défunte, déterrent les racines de manioc qu'elles dévorent tout en exécutant encore une de leurs danses

A un certain moment la « wakyoma » entonne un chant : « ati iwø ngulube walya kalundwe » (eh bien, toi, porc sauvage ou sanglier, mangeur de manioc. .) aussitôt les autres laissent tomber les racines qu'elles ont en bouche.

Puis elles se rendent en cortège jusqu'à la rivière où elles vont se laver afin de se purifier... et rentrent au village où elles vont faire ripaille. (1) (2)

A. VAN MALDEREN
Administrateur territorial.

(1) Ces notes sont loin d'être complètes. Une partie m'en a été communiquées par mon collègue Monsieur R. Marchal. Les Balindu ne communiquent pas volontiers leurs secrets à des non initiés et encore moins à des Blancs... Le Bulindu est très répandu dans le territoire de Moba.

A. V. M.

(2) Voir également les renseignements donnés sur la même secte par le R. P. Colle op. cit. tome II page 617.

P. v. A.



JURISPRUDENCE

162. - IMPUTATION DE SORCELLERIE - INFRACTION.
Tribunal de Centre d'Elisabethville. (Centre extra-coutumier).

Jugement 892 du 4 janvier 1935.

Demanderesse : Shinanduku Ilunga du village de Kuboko de race Baluba résidant au centre extra-coutumier.

Défendeur : Gabriel Kabongo du village de Bena Konji de race Baluba résidant au centre extra coutumier.

Exposé de la demanderesse : Le défendeur a déclaré au capita Pierre Tshisungu que j'étais une sorcière, que j'étais responsable de la maladie de sa femme et que je venais tourmenter celle-ci durant son sommeil.

Exposé du défendeur : Je n'ai jamais rien dit de semblable au capita Pierre Tshisungu.

Déposition du témoin Pierre Tshisungu : A deux reprises, Gabriel Kabongo m'a dit que la demanderesse était une sorcière et la cause de la maladie de sa femme. Il m'a même dit aussi que la défenderesse avait été chassée du camp de la société Sedec pour ce motif.

Règle de droit applicable : La coutume des Baluba parce que le nommé Gabriel Kabongo a tort.

Attendu en effet, qu'il a déclaré au capita Pierre Tshisungu que la femme Shinanduku était une sorcière et la cause de la maladie de son épouse.

Décision du Tribunal : Gabriel Kabongo est condamné à une amende de 40 francs ou à défaut du paiement de celle-ci à 4 jours de servitude pénale subsidiaire et à 40 francs de dommages et intérêts à payer à la nommée Shinanduku. Il est en outre condamné aux frais s'élevant à 20 francs.

Fixe à trois jours la durée de la contrainte par corps en ce qui concerne le paiement des frais et à quatre jours en ce concerne celui des dommages et intérêts.

163. - IMPUTATION DE MEURTRE PAR SORTILÈGE - INFRACTION.

Jugement du Tribunal de Centre d'Elisabethville. (Centre extra-coutumier).

Jugement N° 1047 du 12 juin 1935.

Demandeur : Yumba Shile du village de Kapinga de race Baluba résidant à Ruashi.

Défendeurs : 1) Samangwe Kabwe du village de Sanga Tshisubu de race Baluba résidant au centre extra-coutumier.

2) Mika Kulu du village de Kihumba de race Baluba résidant au centre extra-coutumier.

Exposé du demandeur : J'habite Ruashi et mon ami Mwamba habitait à l'Etoile du Congo.

Mwamba décéda à Elisabethville, les deux défendeurs sont venus me trouver chez moi et m'ont dit que j'avais fait mourir mon ami Mwamba par sortilège.

Exposé des défendeurs : 1) Samangwe Kabwe : C'est exact Je le lui ai dit parce que j'ai entendu la femme de Mwamba qui pleurait son mari et disait c'est Yumba qui l'a fait mourir par sortilège. Je me suis rendu chez Mwamba pour l'arrêter.

2) Mika Kulu : C'est bien ainsi que cela s'est passé et ce que dit Samangwe est la vérité.

Après avoir entendu la femme de feu Mwamba à l'effet de savoir si Yumba avait jamais fait boire ou manger un remède par Mwamba. Sur réponse négative de cette femme, la nommée Mahua Ngoi, le tribunal, conformément à la coutume des Baluba, a condamné chacun des défendeurs à 25 francs d'amende ou à 4 jours de servitude pénale subsidiaire, en cas de non paiement à 50 francs de dommages et intérêts à payer au demandeur avec une contrainte par corps de 5 jours et à la moitié des frais.

164. - DONATION ENTRE ÉPOUX - ATTRIBUTION D'UN CHAMP PAR UN MARI POLYGAME A L'UNE DE SES FEMMES - DROIT EXCLUSIF DE LA DONATAIRE SUR CE CHAMP.

Tribunal de Centre d'Elisabethville. (Centre extra-coutumier).

Jugement N° 1000 du 24 avril 1935.

Demanderesse: Tshanza Musambe du village de Puetu de race Batabwa résidant au centre extra-coutumier

Défenderesse: Kabula Namanene du village de Kazembe de race Alunda résidant au centre extra coutumier.

Exposé de la demanderesse: Mon mari Kapepele Yama m'a donné un champ lors de mon retour du village.

La nommée Kabula Namanene, une autre femme de mon mari, prétend s'approprier ce champ.

J'en revendique la propriété pour moi seule.

Exposé de la défenderesse: Ce champ m'appartient. Mon mari et moi-même l'avons fait, à ce moment Tshanza Musambe était dans son village.

Le tribunal décide d'entendre le mari Kapepele Yama.

Déposition de Kapepele Yama: Je possède trois champs. J'ai donné un de ces champs à ma seconde femme Tshanza. Avant de le lui donner j'avais fait part de mon intention à ma femme Kabula.

La défenderesse Kabula Namanene prétend que son mari ne lui avait nullement fait part de son intention.

Règle de droit applicable: la coutume des Alunda parce que la nommée Kabula a tort.

Attendu en effet, que le mari possède trois champs et en a donné un à sa femme Tshanza.

Décision du Tribunal: Tshanza est seule propriétaire du champ que son mari lui a donné.

Kabula est condamnée aux frais s'élevant à 20 francs et fixe en ce qui concerne la récupération de ceux-ci la durée de la contrainte par corps à 3 jours.

165. - DIVORCE - IMPUTATION DE MEURTRE PAR SORTILÈGE - INJURE GRAVE - MOTIF DE DIVORCE.

Tribunal de Centre d'Elisabethville. (Centre extra-coutumier).

Jugement N° 1020 du 17 mai 1935.

Demanderesse: Nyota Bwadia du village de Mudimasofu de race Bakaonde résidant au centre extra-coutumier.

Défendeur: Kabinga Shakungwe du village de Shamalenge de race Bakaonde résidant au centre extra-coutumier.

Exposé de la demanderesse: Mon mari étant malade m'a traitée de sorcière. M'entendant dire que j'allais pour ce motif, porter plainte contre lui, il m'a frappée avec un manche de hache.

Je demande le divorce. J'avais contracté, il y a sept ans, un mariage coutumier avec lui. Je n'ai pas retenu d'enfant de mon union et mon mari a payé pour moi une dot de 90 francs.

Exposé du défendeur: Etant malade, j'ai dit à ma femme qu'elle était allée chercher un « dawa » pour me tuer. Ma femme m'a répondu « si vous parlez ainsi j'irai en faire un chez ma grande sœur Mangaleshi ». Pour ce motif, j'ai lancé dans sa direction un manche de hache mais je ne l'ai pas atteinte. A la suite de cela ma femme a quitté ma maison et n'y est plus revenue depuis deux semaines.

Je demande au tribunal d'obliger ma femme à réintégrer le domicile conjugal. J'ai payé lors de mon mariage avec elle une dot de 90 francs.

Réponse de la demanderesse: Je ne veux pas retourner chez lui car il me me frappera. Quant à la sorcellerie dont il m'accuse, il en était convaincu au point qu'il a envoyé ses frères consulter un féticheur. Celui-ci leur a dit, que la maladie dont souffrait mon mari provenait de son village.

Réponse du défendeur: Mes frères n'ont pas été envoyés par moi, ils se sont rendus chez le féticheur de leur propre gré.

Règle de droit applicable: la coutume des Bakaonde parce que le nommé Kabinga a tort.

Attendu en effet, que Kabinga reconnaît avoir dit à sa femme qu'elle était allée chercher un « dawa » pour le tuer ;

Attendu que la coutume interdit d'accuser sa femme de vouloir vous tuer par sortilège ;

Attendu que ce n'est qu'à la suite de cette accusation que les frères du mari se sont rendus chez le féticheur pour le consulter et que celui-ci leur a dit que la maladie provenait du village du mari.

Décision du Tribunal: Le divorce est prononcé aux torts de Kabinga pour avoir accusé sa femme de vouloir le tuer par sortilège alors qu'il était malade.

Condâme Kabinga aux frais s'élevant à 20 francs et fixe la durée de la contrainte par corps à 3 jours.

Ordonne la restitution de la dot payée par Kabinga.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

- 1) BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
- 2) LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
- 3) LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
- 4) LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
- 5) NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
- 6) UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs
- 7) NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 frs.
- 8) CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 frs.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an - Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 75 frs; au Bulletin seul: 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée à la Société d'Etudes Juridiques du Katanga, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

CONTRIBUTION A L'ENQUETE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU (Suite) (R. Tonnoir).	page	95
NOTE SUR L'ORGANISATION JUDICIAIRE DES BALOMOTWA. (A. Schoumaker).		97
LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA. (R. Marchal).		98
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : LA SECTE DES BAMBUDI (A. Van Der Noot).		113
JURISPRUDENCE.		
166. - TRIBUNAL DE TERRITOIRE - DROIT DE RÉVISION - DÉLAI.		116
167. - TRIBUNAL DU PARQUET - DROIT D'ANNULATION - VIOLATION DES DROITS DE LA DÉFENSE - MÉCONNAISSANCE DE L'EXISTENCE D'UN MARIAGE COUTUMIER RÉGULIER - ORDRE PUBLIC - DÉLAI D'ANNULATION SUPÉRIEUR A SIX MOIS.		116
168. - ADULTÈRE - NKILA - INDEMNITÉ DE KATWE DUE PAR LE COMPLICE.		116



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu (*Suite*)

ADDENDA

Notice sur les marchés publics.

Je ne pourrais clore les présentes notes, sans passer rapidement en revue la question des marchés publics, celle-ci revêtant un caractère politique et judiciaire autant qu'économique.

Dans ses grandes lignes, le régime des marchés chez les BAWUMBU, se rapproche de celui existant chez leurs voisins BAKONGO.

Le marché occupe une place prépondérante dans la vie intérieure et extérieure des communautés. Il est une source de revenus féconds et intarissables pour le chef coutumier de la région où il est instauré.

Tout marché (en Kiwumbu « Boo ») résultait d'un traité d'alliance politico-économique entre plusieurs chefs voisins. C'était le chef désireux de créer le marché dans ses terres qui prenait l'initiative des négociations et pressait ses voisins. L'emplacement en était choisi au cours d'une réunion publique des chefs et notables intéressés ; dès qu'il avait été déterminé, on s'y réunissait au jour fixé, puis en grande pompe l'accord était conclu au milieu d'un grand concours de monde ; chefs et notables arrêtaient les lois et règlements du marché. La haute administration de celui-ci était dévolue au chef dans les terres duquel il était instauré. Ce potentat déléguait la police du lieu à son MOBILI-MOKEGE, lequel disposait d'un nombreux effectif de BAMBIEME, parmi ces derniers se rencontraient des hommes relevant des divers chefs ayant adhéré à la convention.

Le marché prenait son nom du jour de la semaine « kiwumbu » où il se tenait. Ces jours étaient et sont encore: Bodû, Bokonsô, Mokila et Mpio, celui-ci s'indentifiant au dimanche coutumier.

Les voies d'accès menant au marché étaient libres et ne pouvaient être grevées d'aucun péage, si ce n'est aux passages des rivières. Un passage d'eau se désignait sous le terme SABO et le péage qui s'y prélevait s'appelait MBIMI ; le MBIMI était fixé à 10 « ngele » ou « mitako ». La moitié du produit total des péages récupérés était attribuée au chef coutumier de la communauté, l'autre moitié était laissée au notable usufruitier du passage : c'était un privilège envié.

Le Chef de la communauté dont relevait le marché, détenait le droit exclusif de prélever une sorte de dîme, sur les produits amenés en vente au marché.

C'était le MOBILI-MOKEGE assisté des BAMBIEME qui opérait ces prélèvements, dès que tous les vendeurs avaient occupé au marché leur place respective. Une fois les redevances récupérées, le MOBILI-MOKEGE donnait le signal convenu, et alors seulement les transactions commerciales, entre vendeurs et acheteurs, pouvaient avoir lieu.

Les grosses palabres survenues entre gens ou notables des communautés ayant adhéré à la convention, étaient généralement tranchées au marché qui devenait ainsi un lieu de justice.

Tout individu, homme ou femme, qui commettait un délit quelconque au marché était justiciable de la juridiction de l'endroit ; toutefois s'il s'agissait d'une membre d'une des communautés alliées, le tribunal devait s'adjoindre un ou plusieurs NZONZI du groupement intéressé.

Ainsi qu'il l'a été exposé au chapitre « Des peines », le marché était le lieu coutumier où s'exécutaient les sentences capitales. Toutes les communautés inféodées à un même marché étaient tenues de se soumettre à cette obligation.

Dans les nombreuses cérémonies publiques qui se déroulaient au marché, le chef, dont ce dernier relevait directement, avait rang de préséance sur les autres potentats des communautés alliées.

A noter que l'accord relatif à la participation de plusieurs groupements à un même marché,

n'était pas scellé par le lien sacré de l'échange du sang, à l'instar d'autres alliances politiques et sociales. La prospérité même du marché, constituait le plus sûr garant du traité.

*
**

Le marché le plus important de l'ancienne région dite des BAWUMBU était celui qui se tenait le jour du BODU à Lemba et qui, par conséquent était connu sous le nom de BODU.

Avaient adhéré à la convention préalable :

1 - la communauté de LEMBA, laquelle à cette époque comprenait les différentes « lignées » constituant les groupes actuels de : Lemba, Masina, Litendele, Benseke.

2 - la communauté de BINZA.

3 - la communauté de KIMUENZA.

4 - la communauté de BENKANA.

D'autre part, se rendaient également au BODU, les gens de Gombe et de Sabuka, toutefois leurs chefs n'avaient pas acquiescé à l'accord.

La tradition veut que le marché BODU de Lemba était fréquenté par les traitants esclavagistes. De longues théories de pirogues descendaient le fleuve, et au jour du BODU de nombreux esclaves (originaires de diverses régions du Haut) étaient offerts en vente. L'ivoire y faisait également l'objet de transactions importantes.

*
**

Il existait en outre, trois autres marchés chez les BAWUMBU :

1 - le BOKONSO à Mikunga.

2 - le MPIO à Kimuenza.

3 - le MPIO à Kintambo.

Cependant ceux-ci, avaient un caractère beaucoup plus local que le BODU de Lemba.

R. TONNOIR.
Administrateur territorial.



Note sur l'organisation judiciaire des Balomotwa.

CHEFFERIE DE MUFUNGA (Territoire de Sampwe).

Lorsque l'autorité européenne décida que les gens de la Chefferie de MUFUNGA ne seraient plus tributaires de MWENDA, ces indigènes en revinrent à leurs anciennes coutumes. Quelques notes sur ces coutumes.

A. - Organisation judiciaire :

MWADIYAVITA : Capita de guerre (qui remplace le chef).

SENGA : Juge d'instruction - messager du chef - héraut.

KAMALATA : huissier - celui qui introduit les personnes auprès du chef.

KALAMA : gardien de Harem.

MUTWALE : celui qui est chargé par le chef de recevoir les étrangers et de leur désigner un logement.

LUPATA : Différend.

Avoir un différend : KUPATANKANYA.

Commettre une infraction : KWILWA.

Délibération : KASEBASEBA (KUTOMPOLA MIANDA).

B. - Procédure :

Un indigène désire exposer une palabre :

Il envoie un émissaire au MUTWALE pour solliciter l'autorisation d'entrer au village du chef.

Ce MUTWALE, par l'intermédiaire du KALAMATA annonce au chef l'arrivée du plaignant ; le chef donne au KALAMATA ordre de se renseigner sur les origines du plaignant et sur sa situation de fortune ; le KALAMATA expose ensuite au SENGA les renseignements obtenus. C'est seulement après cette opération qu'il est procédé par le SENGA à une première enquête ; par l'intermédiaire du KALAMATA, le SENGA renseigne au chef quels sont : 1°) l'objet du litige ; 2°) l'importance des ressources du plaignant.

Le SENGA attend ensuite que le chef l'autorise à instruire l'affaire pour procéder à une enquête sur le fond.

Cette autorisation, qui est notifiée par le KALAMATA ou SENGA, et par le SENGA au plaignant, donne lieu à la remise par le plaignant au chef, par l'intermédiaire du KALAMATA toujours, d'un cadeau dénommé KATUBU (cadeau sans grande valeur : une poule, une flèche par exemple). Le SENGA instruit l'affaire : entend plaignant, témoins et prévenu, la nuit, dans le plus grand secret.

L'instruction terminée, par l'intermédiaire du KALAMATA, le SENGA fait connaître au chef le résultat de ses investigations.

Le chef fixe audience et désigne les juges, dont le Président est le SENGA.

La palabre est exposée publiquement, sur la place publique, en présence des juges, qui chacun, posent toutes questions qui leur paraissent utiles à la découverte de la vérité.

Les longs débats terminés, SENGA, après avoir fait évacuer les lieux par plaignant, prévenu et témoins, qui doivent prendre chacun une direction différentes, délibère avec ses assesseurs, puis se rend chez le chef à qui, par l'intermédiaire du KALAMATA, il rend compte de ce qui s'est passé et de l'avis émis par chacun des assesseurs. Le chef applique la coutume et charge le SENGA de porter sa décision (NSAMBO) à la connaissance des intéressés. La décision est prononcée après la tombée de la nuit.

A. SCHOUMAKER.

La Famille chez les Bashila.

RENSEIGNEMENTS GENERAUX.

Les renseignements donnés dans la présente étude concernent l'ensemble des populations placées sous l'administration du poste de Kilwa, c'est-à-dire la région comprise entre la rivière Luisi, affluent du Luapula, et la rivière Muntemune, affluent du lac Moero, et située entièrement à l'Est des Kundelungu.

Les Bashila proprement dits sont seulement les pêcheurs des bords du Lac, sur la rive orientale duquel la tradition situe leur origine. Leurs coutumes sont probablement très semblables à celles des Babemba, importante peuplade de la Rhodésie du Nord, dont ils parlent la langue; elles ont été adoptées par leurs voisins immédiats de race Baluba, laquelle constitue en réalité l'élément dominant des populations étudiées.

Les principaux chefs de pure race Bashila règnent sur les chefferies de Kuba Kawama, Kuba Bukongolo et Kilomba. Ce sont surtout les notables de ces groupements qui m'ont renseigné.

LA FAMILLE

UNIONS AYANT LE CARACTÈRE D'UN MARIAGE.

Les mariages de filles non nubiles étaient très courants autrefois; la cause principale résidait dans l'application stricte des deux règles ci-après:

1°) l'obligation qu'avaient les parents d'une épouse décédée de fournir une remplaçante dans un court délai.

2°) le droit de priorité qu'avait le chef de famille sur la fille aînée de l'aîné de ses fils.

L'application de la première a encore lieu partout; elle n'est plus qu'exceptionnelle pour la seconde.

Les formalités de ce genre de mariage: demande, dot, cérémonial, etc. se passent comme à l'ordinaire, sauf que la consommation charnelle de l'union ne doit consister qu'en un simple contact sexuel. Le complément est reporté à une date ultérieure, à la cérémonie du « bwenga ». La fillette continue d'habiter chez ses parents; son époux a pour devoir d'aller la visiter régulièrement, de lui faire de petits cadeaux, d'aider les beaux-parents dans leurs travaux; il lui est strictement défendu de tenter d'avoir des rapports plus intimes avec elle aussi longtemps que son développement physique ne le permet pas et qu'elle n'en laisse pas apparaître le désir. Ce moment semble venu dès que les seins commencent à pousser. Les époux font couche commune à partir de la célébration du « bwenga ». Mais l'homme ne peut rendre mère sa jeune femme sans la permission des parents de celle-ci. Cette permission lui sera communiquée au moment voulu soit par sa belle-sœur, soit par une autre personne de confiance. Si une grossesse précoce survenait, elle impliquerait sa responsabilité en cas d'accident. Il observe cette défense en limitant ses ébats.

L'âge ordinaire du mariage est de 17 à 20 ans pour le sexe masculin; de 12 à 15 pour le sexe féminin.

Pour le sexe masculin, ces mariages résultent également de l'application de règles successorales, l'aîné des frères ou des cousins utérins d'un époux décédé devant avoir au moins une fois un rapprochement sexuel avec la veuve de ce dernier. Si, par suite du jeune âge de cet aîné, il ne peut se passer qu'un simulacre il aura la signification de l'acte réel. Il peut arriver qu'au lieu d'un frère ou d'un cousin on désigne un petit-fils, par suite de la coutume suivante: tout homme, après son décès transmet son nom à l'aîné des fils de ses fils qui, de ce fait, prend, vis-à-vis de ses frères et sœurs, le titre de grand-père. Par voie de conséquence il acquiert un droit de priorité sur l'aînée de ses cousines dans la ligne consanguine et il peut être appelé à l'épouser avant qu'il ait atteint l'âge nubile, comme il peut être appelé à « reprendre » une veuve. Les décisions dans ce domaine ne sont généralement pas prises sans avoir préalablement consulté le sorcier pour s'assurer de la disposition des esprits.

Il n'existe pas, du moins que je sache, d'interdictions ou d'obligations concernant *l'endogamie* ou *l'exogamie*.

Le mariage est autorisé : entre grands-parents et petits-enfants; entre le mari de la tante consanguine et la nièce; entre l'épouse de l'oncle utérin et le neveu; entre cousins « bafyala » (voir page 111 la définition du terme MUFYALA).

Exemple : (voir généalogie ci-dessous) (1)

Mupikazenze peut épouser Sombe ou Polina;
Mwaluka peut être épousée par Kabemba ou par François;
Piluka peut épouser Kabenze;
Kibangalala peut être épousée par Mandako;
François peut épouser Kabenze ou Bibikawa;
Mungedi peut épouser Sango ou Safi.

Le mariage est interdit : entre le mari de la tante utérine et la nièce; entre l'épouse de l'oncle consanguine et le neveu; entre cousins « babululu » (voir page in fine la définition de ce terme).

Exemples : (voir généalogie ci-dessous).

Belesi ne pourra épouser Sango.
Kibangalala ne pourra être épousée par Mandako.
Kabemba ne pourra épouser Bibikawa
François ne pourra épouser Safi.

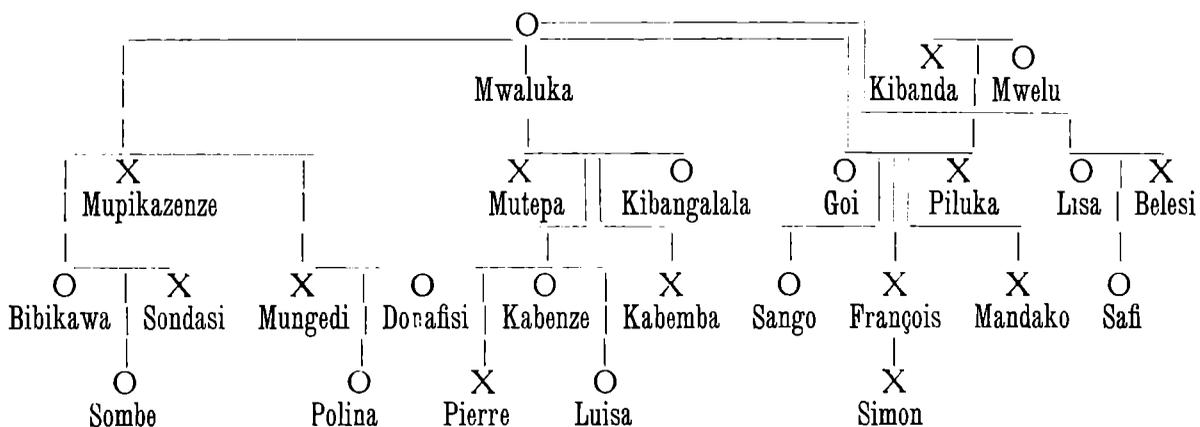
Les termes de parenté doivent être entendus dans le sens très large que les indigènes leur donnent et que je me suis efforcé d'expliquer à la fin de ce travail.

Exemple : Sondasi ne pourra épouser Luisa parce que Bibikawa et Kabenze sont du même sexe, cousines au même degré, que l'indigène les considère donc comme des sœurs et que pour lui les enfants de l'une sont les enfants de l'autre et que par conséquent Sondasi doit regarder Luisa comme sa fille.

Sondasi, par contre, pourra épouser Kasongo parce que Bibikawa et Mandako sont de sexe différent, c'est-à-dire cousins « bafyala »

Simon ne pourra épouser Donafisi parce que François et Mungedi sont du même sexe et s'appellent « babululu ».

Pierre, lui, pourra l'épouser parce que Kabenze et Mungedi sont de sexe différent et s'appellent « bafyala ».



Dans la parenté par adoption les mœurs s'opposent à l'union de l'enfant avec ses parents adoptifs.

Dans la parenté par alliance l'interdiction existe entre veuf ou divorcé et ses ex-beaux-parents ; entre un homme et l'une des ex-épouses (veuve ou divorcée) de son père ; entre une femme et l'ex-époux (veuf ou divorcé) de sa mère.

(1) Le signe O désigne les femmes; le signe X désigne les hommes.

Enfreindre cette loi c'est commettre un « lishiku », superstition à laquelle on attribue des calamités publiques. Si la chose arrive à la connaissance du chef il prend immédiatement les mesures qui s'imposent ; annulation du mariage et sanctions contre les coupables.

FORMALITÉS - CÉRÉMONIAL :

L'homme qui projette de se marier doit songer avant tout à réunir le montant de la dot et les cadeaux usuels.

La première démarche se nomme « Kilomba-fwanka » (textuellement : demande de tabac). C'est habituellement un oncle qui est chargé de la faire. Le prétendant devra avoir obtenu préalablement l'accord de sa famille. Le « kilomba-fwanka » consiste à aller offrir un cadeau aux parents de la femme ; il se composait autrefois de quelques colliers de perles, ou « nkete » ; de nos jours cela représente ordinairement 5 francs. Il est de bonne convenance que l'émissaire soit reçu avec beaucoup d'égards ; la natte sur laquelle on l'invitera à s'asseoir sera neuve de préférence. La conversation sur le but de la visite ne s'amorce qu'après un certain temps ; on goûte fort un certain art d'y mettre de la forme, de faire l'éloge des intéressés, avant d'en arriver à la « demande de tabac ». A ce moment l'envoyé dépose devant lui le cadeau qu'il est chargé d'offrir ; la mère réfléchit d'abord, puis elle se tourne vers sa fille : « Si vous consentez prenez » C'est l'acceptation solennelle car les choses ont été arrangées préalablement dans le secret. La future épouse remet alors le cadeau à sa mère, tandis qu'une de ses sœurs ou cousines s'approche du visiteur, oint ses cheveux avec de l'huile de « bwengo » (sésame), puis lui offre un peu de tabac. On l'invite alors à manger, après quoi il repartira emportant le tabac, symbole du consentement reçu ; ainsi que la natte.

On n'attachait pas beaucoup d'importance autrefois à l'avis de la femme demandée en mariage ; il n'en est plus de même aujourd'hui. Le « kilomba-fwanka » n'est qu'un engagement dont il est facile, tant d'un côté que de l'autre, de se libérer. La promesse formelle de mariage, dont régulièrement on ne peut être délié que devant un tribunal, est le paiement de la dot (« buko » ou « busonge »). Sa remise a lieu de la même manière que le « kilomba-fwanka », mais directement entre les mains du père. Autrefois elle pouvait se composer par exemple : d'une hache, une houe, cinq flèches et trois colliers de perles ; actuellement elle peut varier entre 10 et 100 francs ; en plus de cela l'homme est tenu de travailler pour ses beaux-parents pendant au moins deux ans, principalement aux cultures. Des cadeaux à leur faire de temps à autre et selon ses moyens sont aussi de rigueur sans être précisément une obligation. Il leur doit inévitablement une part des produits de la chasse et de la pêche.

CÉRÉMONIAL DU MARIAGE :

Le plus tôt possible après le versement de la dot la cérémonie du mariage a lieu ; c'est ce qu'on appelle le « bwenga ». Les préparatifs étant terminés (approvisionnement en farine, fabrication de bière, etc.) le fiancé se met en route vers sa promise, escorté de ses parents et amis. On n'emporte pas de vivres, sauf pour la route si elle est longue. Aussitôt qu'ils les aperçoivent de loin des gens de la famille de la fiancée courent au devant d'eux en jetant des cris de bienvenue (minkunda), les libèrent de ce qu'ils portent et les mènent directement à l'habitation qui leur est réservée. On leur offre aussitôt le « kiakubeni » repas ordinaire. Peu avant le coucher du soleil le fiancé est conduit au domicile de ses futurs beaux-parents où il leur demande solennellement la main de leur fille. Après l'avoir fait patienter quelques moments, celle-ci sort, portée à califourchon sur le dos de sa sœur ou d'une cousine. Il les invite à le suivre, mais chaque cinq ou six pas elles s'arrêtent pour lui réclamer une obole (quelques perles ou petite pièce de monnaie), c'est ce qu'on nomme « mishinga ». Arrivés à la hutte préparée pour la circonstance on y introduit la fiancée et on la dépose sur le lit où elle s'étend. Sa sœur se couche à côté d'elle et reste là aussi longtemps qu'elle n'a pas obtenu un « mishinga » de valeur. Quand elle consent à se retirer tout le monde la suit, laissant les fiancés seuls, assis côte à côte sur le lit. La porte reste entre-baillée jusqu'à l'heure où l'obscurité tombe ; une parente de la jeune fille vient alors la fermer et les curieux sont priés de s'éloigner. La chasteté doit, régulièrement, être observée pendant la première nuit. Le matin le nouvel époux doit

encore se munir de quelque présent pour obtenir qu'on enlève à sa femme sa ceinture de chasteté (musompo), cadeau qu'on appelle « lifula-musompo ». Les parents de l'épousée offrent à tous les invités un repas copieux ; le « bwali » (bouillie consistante) est surmonté d'un plat d'huile ; on ne boit pas de bière ; le marié mange seul. Une fois rassasiés ses parents et amis s'en retournent sans lui ; ce n'est qu'après une semaine environ qu'il va passer quelques jours encore parmi eux, ce qui s'exprime par « kubweshyo bwenga » ; il en profitera pour rassembler tous ses objets personnels qu'il emportera au village de sa femme, où il résidera désormais.

UNIONS RÉDUITES A LA SIMPLE COHABITATION :

Vivre en état de concubinage s'exprime par « kwikale kipondo ». Les relations clandestines par « kingilishi ». Même s'ils sont célibataires les amants s'efforcent toujours de cacher leur commerce. Les unions n'ayant fait l'objet d'aucune formalité sont rares. Certains parents poussent parfois à l'excès leur souci de s'assurer une nombreuse descendance et admettent la probation prénuptiale. Dès qu'il y a des espérances le mariage est décidé ; mais si après 4 ou 5 mois le résultat de l'épreuve est négatif les jeunes gens sont priés de se séparer. Or, il arrive alors qu'ils s'y refusent avec obstination et que cette situation se prolonge sans être régularisée. Je ne pense pas que dans la mentalité indigène les formalités du mariage aient un autre but que celui de fixer le statut des enfants et les droits de leurs ascendants.

La simple cohabitation ne me semble conditionnée que par l'existence d'un attachement réciproque ; elle cesse sans complication à moins qu'il y ait des enfants.

Les enfants issus d'une union irrégulière appartiennent de droit à leur mère. Dans la pratique les différends qui surgissent à ce propos sont réglés à l'amiable : le père paie une indemnité et il conserve de ce fait sa puissance paternelle.

D'habitude le concubinage se régularise par les formalités du mariage dès que la femme est enceinte.

L'inexistence, pour l'homme, de tout droit sur un enfant qu'il a eu dans une union irrégulière est nettement établie par la sentence coutumière suivante : « Ikipondo takiifuniko mwana », ce qui peut se traduire par « Un hors la-loi n'a pas le droit de donner un nom à son enfant ».

L'homme ne peut apprécier le concubinage que pour la facilité avec laquelle cela lui permet de changer de femme. D'autre part cela ne l'exempte pas de l'obligation de travailler pour les parents de sa concubine.

MARIAGE DES ESCLAVES :

L'homme qui ramenait une femme prise à la guerre ne la prenait généralement pas comme épouse, ni même comme concubine. Il la donnait soit à sa mère soit à sa tante utérine qui l'employaient aux travaux domestiques à charge par elles de l'entretenir. S'il était marié il la donnait à sa femme. Si celle-ci l'autorisait à la prendre pour épouse elle redevenait libre, jusqu'à un certain point, dès la naissance d'un enfant. Le concubinage ne modifiait en rien l'état de sujétion.

Si la femme esclave était autorisée à se marier avec un homme libre c'est son propriétaire qui touchait la dot et qui bénéficiait des prestations en travail imposées au gendre par la coutume, et des cadeaux d'usage ; elle restait en droit la propriété du maître, qui exerçait en outre sur ses enfants les prérogatives de l'oncle utérin. En cas de divorce elle retombait dans son ancien état.

Des esclaves pouvaient se marier entre eux ; les enfants tombaient sous la puissance du maître de la femme. Permettre à un esclave de se marier était un moyen de prévenir des velléités de désertion. Dans les obligations de l'homme esclave marié la priorité allait à ses beaux-parents (ou au maître de sa femme).

MARIAGE D'INDIGÈNES CONVERTIS A UNE RELIGION CHRÉTIENNE :

Les missionnaires estiment que le mariage coutumier peut contribuer heureusement à la stabilité du mariage chrétien et à l'entretien des bons rapports de famille. Ils ne voient donc pas d'inconvénients à ce que les chrétiens se soumettent aux formalités coutumières pour autant, bien entendu, qu'elles ne

soient pas immorales; ils tiennent même à ce que la question de la dot soit toujours réglée avant de procéder à célébration du mariage religieux. Ils interdisent de se soumettre aux rites de l'initiation (1) et du veuvage. La coutume en ce qui concerne la résidence des époux et les obligations du gendre (prestations en travail) continue d'être observée.

RAPPORTS DES ÉPOUX :

Il est de règle que l'homme aille résider au village de sa femme; il y construira son habitation le plus loin possible de celle qu'habite sa belle-mère ou l'aînée de ses belles-sœurs, personnes que son regard ne peut jamais effleurer. Souvent il s'établira dans un hameau du voisinage.

L'homme peut cependant être autorisé à emmener son épouse au village dont il est originaire, mais après deux ans de mariage au moins. De plus, il devra verser une garantie appelée « buteule ». Cette garantie n'est pas exigée si les indigènes de cette nouvelle résidence font partie du même groupement, ou si la femme doit y être sous la protection de proches parents. Cette garantie a pour effet d'atténuer considérablement la responsabilité du mari en cas de décès de sa femme chez lui.

Les époux ont chacun leur champ propre. Le mari doit aider sa femme dans la préparation du terrain : abattage et débitage des arbres, labours, protection contre les animaux sauvages; construction des greniers, etc... En retour la femme doit se charger de l'entretien des cultures, tant celles de son mari, que des siennes. Les récoltes se font en commun.

En cas de maladie d'un des époux, l'autre a le devoir de le soigner. Si c'est la femme qui est malade son mari doit la remplacer dans ses travaux domestiques : couper le bois, puiser l'eau, cuire les aliments, surveiller les enfants. Si le mal est grave, il doit aller consulter le guérisseur et acheter les remèdes prescrits; il doit avertir ses beaux-parents; prendre à sa charge tous les frais.

Si c'est l'homme qui est malade les soins médicaux sont à charge de lui-même ou de sa famille.

L'homme ne mange pas avec sa femme.

Les obligations réciproques des époux, en ce qui concerne les rapports intimes, sont clairement définies par la coutume; elles visent en premier lieu la multiplication de la race, en second lieu le plaisir des sens. On y trouve l'origine de la plupart des palabres, aussi connaître à fond toutes les questions qui s'y rapportent est d'une importance capitale, il me paraît indispensable d'en donner un aperçu.

Une modification dans les relations conjugales doit intervenir dès que la femme enceinte perçoit les mouvements du fœtus; la raison en est la crainte de provoquer un avortement. Cette interdiction subsiste jusqu'à 6 ou 7 mois après l'accouchement afin, dit-on, « de ne pas nuire à la sécrétion du lait maternel et à sa qualité ». Le lait vicié par suite d'un manquement au devoir de continence provoque, dans la conviction du noir, un mal chez l'enfant appelé « bone », caractérisé par un amaigrissement rapide et un ramollissement des chairs.

Exceptionnellement les époux se rapprochent, mais pour une seule fois, quand l'enfant a environ un mois « pour qu'il connaisse son père », déclare-t-on. On appelle cela « kususa mishingo ». Le jour qui suit cet événement le père ceint l'enfant d'un fil de coton « afin que les gens sachent ».

La continence n'est d'ailleurs que partielle. Avant l'accouchement ils se livrent réciproquement à l'onanisme : « kusuka » est le rôle de la femme, « kukuna mishingo » celui de l'homme. Après l'accouchement cette pratique est sévèrement proscrite pour la femme jusqu'à l'âge des premiers pas de l'enfant. Quand, vers le 6^{me} mois, les époux reprennent les rapports sexuels normaux ils sont d'abord très espacés; ils ne peuvent réellement donner libre cours à leur tempérament que lorsque l'enfant commence à marcher seul. Si une nouvelle grossesse survient avant ce moment-là le mari serait moralement obligé de procurer des drogues abortives à sa femme, toujours avec l'idée de sauvegarder la santé de l'enfant. S'il refusait de se charger de cette mission, il se mettrait ipso facto en conflit avec ses beaux-parents. Je citerai, à ce propos, le cas d'un chrétien de Kapwasa qui s'est trouvé devant cette alternative et qui, obéissant à son devoir, a préféré les ennuis d'une palabre.

Si ensuite de la reprise des rapports conjugaux intimes l'enfant gagne une indisposition qu'on

(1) Voir la note à propos du Kisungu.

nomme « buse », on les interrompt à nouveau. Le « buse » est caractérisé par des pleurs continuels et par la présence de caillots de lait dans les selles.

En cas de décès attribué au « bone » ou au « buse » la responsabilité du père vis à vis de ses beaux-parents est engagée.

Toute jeune fille avant de pouvoir se marier doit avoir en principe subir les rites du « kisungu », lesquels ont lieu à l'époque de la puberté. C'est une initiation à tout ce qu'une épouse parfaite doit connaître et qui comporte essentiellement l'éducation de la sexualité. Elle a lieu vers l'âge de 12 ans. Dans mon étude sur les mœurs et croyances des Balamba (1) j'ai montré en quoi consistait cet enseignement, qui est au fond le même chez les Bashila. Cette institution qu'on retrouve partout dans le Haut-Katanga est, pour les indigènes la plus importante du point de vue social. Elle règle jusque dans le moindre détail les rapports entre gens mariés; aussi est-ce une coutume qu'il est du plus haut intérêt de bien connaître si l'on est appelé à trancher des palabres de ménage. Elle est condamnée par certains Missionnaires; (2) mais je pense, à tort; à mon sens ils devraient plutôt s'efforcer d'en extirper ce qu'on y trouve d'immoral et la faire évoluer vers des conceptions chrétiennes. Car l'importance de cet enseignement est telle, dans les mœurs actuelles, que même la plupart des chrétiens s'y soumettent encore. Les pratiques du Kisungu qui choquent notre sens de la moralité sont notamment: la claustration de la fille, son mutisme obligatoire et absolu quelles que soient les circonstances, la révélation de procédés sexuels contre nature tel que le massage des nymphes dans but de les allonger, l'obscénité des paroles chantées à l'occasion de cet événement, etc.

Si une fille a été mariée avant d'être pubère on attendra généralement qu'elle soit enceinte pour lui faire subir le Kisungu. Voici une description des cérémonies auxquelles il donne lieu dans ce cas (Région de Kiaka):

Les familles envoient des invitations à leurs connaissances respectives. Les parents de la femme font alors parvenir à ceux du mari une perle blanche du « ntubo », symbole de la pureté (kutuba: être blanc), qu'on place au sommet d'un panier de farine. Une sœur du mari prend cette farine et en fait un « bwali » qu'elle mange en compagnie de ses sœurs et cousines maternelles. Si l'une d'elles a perdu son premier né ou si elle est stérile, elle n'est pas admise à ce repas. La mère met de côté la perle, qui sera la première d'une parure de perles que nous décrirons plus loin. Au jour fixé on se rend au domicile des époux avec des provisions de vivres (makuku). Arrivés à une centaine de mètres du village on s'arrête et on se cache afin de ne pas attirer l'attention de la jeune épouse, laquelle est seule à ignorer que le jour de son « kisungu » est arrivé. On charge une femme (sœur ou cousine du mari) de s'approcher d'elle par surprise. Dès qu'elle est à sa portée elle la saisit brusquement dans ses bras, la force à s'étendre par terre tout en criant à tue-tête: « Nakwata kisungu Kiane » (J'ai attrapé mon kisungu). Aussitôt tout le monde accourt, on transporte l'héroïne sur la place du village au milieu d'une foule qui entonne des ritournelles de circonstance; on apporte les tambours et on se met à danser. Les gens de la famille du mari dressent rapidement avec des feuillages une grossière cahute pour l'épouse de ce dernier; réciproquement les gens de la famille de l'épouse en dressent une autre pour l'époux. Le soir l'épouse est transportée dans cet abri provisoire où tout le monde l'accompagne en chantant:

Tumutwale Kinsense	Portons-la notre héroïne
Tumutwale ina-nama	Portons-la la mère des animaux (il faut entendre par là tous les êtres animés, y compris l'homme).

Le lendemain on procède à sa toilette, de même qu'à celle de son époux. On enduit sa chevelure de terre rouge (nkula); on trace avec du « pemba » (argile) un trait blanc qui va du haut du front à la pointe du nez; on en trace deux autres du coin des yeux aux oreilles. On ceint sa poitrine du « lukuka », parure de

(1) Voir le Bulletin de Juillet-Août 1933, n° 4, pages 62 et suivantes et spécialement les pages 106 à 126 dans les n°s 6 et 7 du mois de Décembre 1933 et Janvier 1934.

(2) Plusieurs Vicaires Apostoliques du Congo prescrivent à leurs missionnaires d'observer la plus grande prudence relativement aux coutumes et cérémonies présidant au « kisungu ». Suivant ces Hautes Autorités Religieuses tout n'est pas à condamner d'office et certaines pratiques peuvent même être tolérées en attendant la transformation de la mentalité indigène.

perles blanches enfilées par une sœur du mari et dont la première est le « ntubo » que nous avons vu précédemment; on y ajoute quelques perles anciennes « mitunda » de couleurs quelconques mais qui ne peuvent être placées sur le devant. Aux poignets et aux chevilles des perles de diverses nuances également. Au cou on fixe un fil de coton blanc auquel on suspend 3 ou 4 « mpingu » (petits triangles blancs faits de coquillages). On attache encore à ses cheveux, derrière la tête, quelques « mitunda ».

Le visage du mari est aussi maquillé avec du « pemba » comme la femme, mais on ajoute un trait horizontal de chaque côté de la bouche. On entoure la tête d'un morceau d'étoffe qu'on fait passer par le haut du front (on se servait autrefois d'une feuille de bananier ou d'une écorce textile de l'arbre « mutaba ») et qu'on enduit d'une épaisse couche de « nkula »; on borde cette étoffe de duvet de pigeon. Des bracelets de perles sont également fixés aux pieds et aux mains.

Tous ces objets ont une signification magique, qui rentre dans l'ordre des croyances indigènes.

Vers 9 ou 10 heures on forme un carré devant la maison du chef où les deux époux sont transportés. On assoit la femme par terre sur une natte; une de ses sœurs se tient agenouillée derrière et contre elle et lui appuie une main sur le front et l'autre sous la gorge. Son mari, lui, est assis sur un tabouret (ditebe) à quatre ou cinq pas de distance, la tête recourbée, regardant à ses pieds, tenant dans sa main droite une queue d'élan ou de zèbre, et dans sa main gauche une lance.

La première danse se nomme « lingunga »; seul l'époux l'exécute; c'est plutôt une exhibition de sa force et de son adresse. Les autres sont celles du « kisungu » proprement dit.

Le « kisungu » donne lieu à des réjouissances interminables. Elles durent aussi longtemps que la femme reste cloîtrée et n'a pas terminé son initiation. Cette claustration est de 1 à 3 mois suivant le rang social auquel elle appartient.

La veille du dernier jour les femmes de la famille de l'époux portent des feuilles dans l'habitation de l'épouse, qui en fera sa litière (lubula: de mabula, feuilles). Dans la soirée son mari vient les piétiner, puis il se lave entièrement le corps (Durant tout le temps du « kisungu » il leur est défendu de se laver).

Le fait de dormir sur des feuilles signifie qu'on est homme ou femme accompli; un jeune homme ou jeune fille s'en abstiendront toujours.

Au matin du dernier jour les gens de la famille de la femme chantent :

Kaseba kalikile ku mwale (Le kaseba [petit oiseau à tête rouge] avait pondu sur le mwale (arbre)
Kaalula. (Les œufs sont éclos).

Ceux de la famille du mari répondent :

Kabeya ! Mwatembe e e. Kabeya !

Mwatambe e e. Kabeya !

(Un gaillard ! Regardez-le. Un gaillard !

(Regardez-le, le gaillard.)

Ensuite on amène les époux sur la place publique pour le dernier acte. La mère du mari s'approche de sa belle-fille, soulève un pan de l'étoffe dont celle-ci est complètement enveloppée et dit en chantant : Tola kabele e e (Prenez ce petit sein), à quoi la foule répond par :

Banyina bese kumutola (Que sa mère vienne le prendre).

Elle lui remet alors un cadeau.

La mère de la femme s'approche à son tour de son gendre, écarte l'étoffe dont il est également recouvert jusqu'au dessus de la tête, et, sans rien dire, lui remet de même un petit cadeau. A ce moment les vieux, l'un après l'autre, sortent des rangs et, s'adressant au mari, lui chantent, sur un air de récitatif et avec volubilité, les pires insanités.

Les fêtes prennent définitivement fin dans la soirée.

Les vieux et vieilles qui ont initié les jeunes époux reçoivent chacun un cadeau qu'on appelle « likoto ».

Comme je l'ai dit le « kisungu » tel qu'il est décrit ci-dessus est celui de la région de Kiaka, groupement originaire du territoire de Sampwe (chefferie de Kalonga); d'après ce qu'on m'a dit il doit être assez différent de celui pratiqué chez les vrais Bashila où la couleur blanche, notamment, n'intervient pas.

Comme l'emploi de la couleur blanche dans les rites a toujours un rapport, du moins dans le Haut-Katanga, avec le culte des morts cette différence pourrait bien être plus profonde qu'elle ne le semble à première vue.

On célèbre la première grossesse par un rite appelé « Kulubulwile fumo » (la rançon du ventre) qui se passe devant la demeure des époux.

Les époux ne possèdent en commun que ce qu'il ont acquis par une coopération à peu près équivalente. Le fait d'avoir simplement aidé à la réalisation d'une chose ne constitue pas un titre à la co-propriété de cette chose ; on peut seulement exiger d'en être payé. Ainsi, par exemple, la maison appartient presque toujours exclusivement au mari parce que c'est lui qui, lors de la construction, a fourni le plus gros de l'ouvrage. Les ustensiles de cuisine sont généralement propriété de la femme. Chacun possède sa hache et sa houe, mais ils se les prêtent mutuellement. L'un et l'autre gèrent leur pécule personnel comme ils l'entendent. Si l'un emprunte à l'autre, il est tenu de rembourser, parfois même avec intérêts ; il peut aussi réclamer la prix de la location d'un objet prêté, ou le montant du dommage que cet objet aura subi du fait de son utilisation (exemple : une bicyclette). J'ai eu notamment à examiner le cas d'une femme qui, ayant prêté sa machine à coudre à son mari, venait se plaindre de ce qu'il ne lui versait pas régulièrement le montant convenu de la location.

A moins d'en avoir le privilège de par sa situation sociale (Chef, notable, grand chasseur, etc.) un homme ne peut convoler en secondes noces sans le consentement de sa femme. Si elle s'y oppose et qu'il passe outre cela pourra être une cause légitime de divorce ; en fait il n'en résultera qu'une séparation de corps pour quelque temps seulement.

Celui qui marie la fille du chef doit savoir à l'avance à quoi celle-ci est exposée, « la maison d'un chef étant un « kisangano » (lieu de rendez-vous) où l'on a des obligations particulières ».

RELATIOS AVEC LES BEAUX-PARENTS :

Quelques semaines après la célébration du mariage il est d'usage que les parents de la femme fassent une visite aux parents de leur gendre, ce qu'on exprime par « kusakula mashila » (ouvrir les chemins, entrer en rapports). Ils leur font à cette occasion un cadeau qui consiste uniquement en victuailles. Visite et cadeau sont renouvelés après quelques temps (Kusobolola). Une troisième visite conventionnelle a lieu quand leur fille est enceinte de 4 ou 5 mois ; celle-ci ne peut à cette occasion, porter de vêtement qui lui voilerait le ventre ou la poitrine mais seulement un pagne noué au bas des reins ; cette visite s'appelle « aller montrer le nombril » (dilanga mutoto) ; elle comporte un cadeau semblable aux précédents. Lorsque les visiteurs sont en vue les gens de la famille du mari vont à leur rencontre en chantant :

Tengelela uko aile mwana	(Courons où notre enfant partit
Kwaisa Kioma nfoma	D'où nous viennent des retentissements de tambours.
Kabobo ka mwana wane	Petit bouton de fleur de mon fils
Kakamunia bushia	Qui nous fera esclaves

L'homme ne mange pas avec ses beaux-parents, ni avec leurs frères et sœurs ; avec ses beaux-frères il le peut.

Il est tenu de travailler pour ses beaux-parents : pendant les deux premières années c'est ce qu'on appelle réellement la dot en travail ; dans la suite ce n'est plus tout à fait obligatoire, mais on continue pour conserver de bons rapports.

En ce qui concerne la résidence, la coutume dit que l'homme doit habiter au village de sa femme. Il y a droit à tous les égards réservés aux membres de la famille de celle-ci, de même qu'il participe au même esprit de solidarité. Le cas échéant il devra faire cause commune avec eux quand bien même ce serait contre ses propres frères. S'il a des enfants il est rare d'ailleurs qu'il songe à retourner, pour s'y fixer, dans son village natal.

Il doit manifester vis-à-vis de sa belle-mère une certaine pudeur qui consiste à ne jamais lui

adresser la parole, à s'abstenir de la regarder et même de se trouver en sa présence. Les sœurs de la belle-mère sont l'objet des mêmes marques de respect, ainsi que les aînées des filles mais d'une manière moins stricte cependant.

La femme n'a pas les mêmes obligations que son mari; on peut même dire qu'elle n'en a presque pas; il convient seulement qu'elle entretienne de bons rapports.

L'ADULTÈRE:

L'adultère commis par l'homme pendant l'état de grossesse de son épouse est considéré comme un crime de la plus haute gravité, car on croit que cela doit avoir pour conséquence que la femme ne saura mettre son enfant au monde et qu'elle devra en mourir. On donne à cela le nom de « nkila » (2). Autrefois l'auteur d'un tel crime le payait souvent de sa vie. Le jour de l'inhumation de celle que l'on désignait comme sa victime on le forçait à descendre avec elle dans la tombe, à lui ouvrir le ventre et en extraire l'enfant pour le présenter à l'assistance en s'accusant bien haut: « naipaya babili » (j'ai tué deux êtres). Si le conseil de famille l'avait condamné à mort c'est à ce moment précis qu'un de ses beaux-frères l'exécutait en lui enfonçant sa lance dans le dos.

Si actuellement les époux accusés de « nkila » n'ont plus à craindre pour leur vie, les indemnités réclamées restent très élevées. Autrefois celui à qui l'on avait épargné la vie devait payer:

1°. Le « tunga-mwele », qui renfermait une idée de peine, consistait en une esclave ou un fusil.

2°. Le « katwe », ou indemnité de décès, que nous pouvons interpréter comme une réparation civile, exempte de toute pensée superstitieuse. C'était aussi un fusil ou une valeur équivalente.

3°. Les « mishinga », ou compensation pour les travaux ménagers et autres services rendus par la défunte, que l'on évaluait ordinairement en perles ou autres objets d'échange.

Actuellement les juges indigènes condamnent à une peine de prison et au paiement du « katwe » seulement.

Le « nkila » n'empêche pas le rite du « bupiani » (que nous verrons plus loin) d'avoir lieu, et l'on n'attend pas que les indemnités réclamées soient liquidées. Pour le noir, d'ailleurs, le facteur temps importe peu; on accordera un délai de plusieurs années s'il le faut. Les parents de la défunte ne sont cependant pas tenu de remplacer celle-ci, mais de fournir une femme pour l'accomplissement de ce rite.

Si le veuf, auteur du « nkila », vient à décéder avant d'avoir pu liquider sa dette, celle-ci devra être reconnue par ses héritiers ou bien ils devront renoncer aux enfants s'il y en a.

L'adultère de l'homme est également considéré comme un crime lorsqu'il a un enfant en bas âge. On dira en ce cas qu'il y a « kakebu », superstition qui fait croire que le coupable peut être puni par la mort de cet enfant. Pour prévenir une telle conséquence il devra aller se faire purifier chez un « nganga »; l'opération consiste à provoquer des vomissements.

Si l'adultère n'est entouré d'aucune circonstance de nature à l'aggraver on dira qu'il y a simplement « bukambwe », qualificatif que l'on donne aux relations sexuelles irrégulières. L'épouse se bornera généralement à faire une scène à son mari, puis elle ira injurier la femme complice ou se quereller avec elle. Si le fait devient habituel, la femme sera rappelée chez ses parents; le mari devra faire amende honorable ou le divorce interviendra.

L'homme qui abandonne sa femme pour suivre sa maîtresse peut se voir frappé de déchéance paternelle sur ceux de ses enfants qui sont en bas âge. Le divorce à ses torts et griefs peut aussi en résulter.

S'il a eu un enfant avec une jeune fille il pourra le reconnaître même contre l'assentiment de son épouse. Il devra d'abord payer un cadeau aux parents de cette jeune fille (kusekekela umwana), et un autre plus tard qu'on appelle « kalela » (allaitement); s'il veut la marier il devra avoir le consentement de son épouse.

La femme qui commet l'adultère n'encourt aucune responsabilité civile ni pénale. Le coupable est toujours son complice.

On dit également qu'il y a « nkila » si elle était enceinte au moment de ses écarts de conduite ou

(2) Voir notre note publiée dans le Bulletin de Mai 1935. n° 3. page 68.

s'il résulte de ceux-ci une grossesse. Le conflit reste toujours en suspens jusqu'au jour de l'accouchement : normalement, d'après ce qu'on croit, la femme devra mourir dans les quatre ou cinq jours qui suivront la naissance de l'enfant qui, lui, vivra. Le complice sera aussitôt accusé de « nkila », exposé à toutes les conséquences que nous avons vues.

Il y a toujours présomption de « nkila » lorsque des complications surviennent lors de l'accouchement, même si jusqu'à ce moment-là on n'en avait aucun soupçon. On emploie tous les moyens pour amener la femme à divulguer le nom de son complice.

Celui qui apprend que sa femme le trompe avec un chef ne doit en parler à personne d'autre qu'à ce dernier, lequel en fera son ami et lui donnera en outre un objet de valeur, par exemple un fusil.

Si la femme coupable d'adultère échappe aux sanctions et responsabilités qu'attire sur lui son complice, cela ne signifie cependant pas qu'on la considère comme non coupable; il est presque certain que son mari lui administrera une sévère correction.

On désigne un enfant adultère par « mwana wa bukambwe ». Il appartient au père légitime, mais il peut arriver que celui-ci refuse de le reconnaître (deux cas cités par le chef Kilomba); l'enfant restera néanmoins avec sa mère jusqu'au sevrage, ensuite il sera confié à sa grand'mère maternelle. Si son père naturel s'intéresse à lui et qu'il verse l'indemnité de « kalela » (voir ci-dessus) il aura la faculté de le reconnaître et de l'emmenner chez lui.

La transmission d'une maladie vénérienne à une femme est aussi une chose extrêmement grave, surtout lorsque la stérilité en est la conséquence. La sanction prévue autrefois était la remise d'une esclave (sœur, nièce ou cousine du coupable); actuellement c'est un fusil ou une indemnité équivalente en espèces. La femme qui l'avait transmise à l'homme n'était pas inquiétée.

Dans les rapports sexuels entre célibataires, si la femme devient enceinte l'auteur de cette grossesse doit s'abstenir d'avoir des relations avec une autre femme tout comme s'il était marié. S'il n'observe pas cette défense il pourra être accusé du crime de « nkila ».

DISSOLUTION DU MARIAGE :

Le divorce par consentement mutuel est une chose très courante. La plupart du temps c'est l'incompatibilité d'humeur qui en est la cause.

Le mari peut demander le divorce pour l'une des causes suivantes imputées à son épouse : la paresse, la stérilité, une maladie incurable, l'adultère, l'abandon, l'emploi de maléfices.

Ces maléfices sont notamment :

1. Le « katanfundu » qui rend le mari impuissant, mais seulement lorsqu'il se trouve en présence d'une autre épouse. Le procédé consiste à tendre, quand le mari est à la maison, un petit arc muni d'une flèche, objets fabriqués dans cette intention et qui renferment des sortilèges. Dès qu'il s'absente on détend l'arc, et l'effet sympathico magique est infaillible, dit-on.

2. Le « nfungo », qui tue l'amour voué à une autre femme. Le procédé consiste à répandre quelques poils de civette sous la braise du foyer; on les recouvre d'une légère couche de terre pour que leur combustion soit lente et afin que l'odeur qu'ils dégagent en brûlant soit imperceptible pour celui qui n'est pas averti.

3. Le « kitimakunka » (Textuellement : « qui fait vibrer le cœur »). Produit végétal qu'on mélange à la nourriture pour se faire aimer au détriment d'une autre.

L'impuissance et la stérilité sont des causes inéluctables de divorce. Il sera tout à fait exceptionnel que les époux restent ensemble lorsque l'un d'eux sera affligé d'une telle infirmité, car cela est considéré comme contagieux. L'importance particulière que les indigènes y attachent provient de leur grand souci de se multiplier. Les remèdes employés sont nombreux, mais aucun n'a la réputation d'être souverain. Le plus connu contre l'impuissance est celui-ci : L'homme, dans le plus grand secret, se rend en brousse au pied d'un jeune « mobanga » ou d'un « ndale » (arbres dont le bois est extrêmement dur), il en met la racine principale à nu; il la sectionne à environ 1 m. 50 du tronc, soulève la partie restée attachée à la souche et la maintient dans cette position relevée au moyen d'une fourche fichée dans le sol; il en écorce alors le bout, le sale abondamment puis le mâche pour en sucer la sève, opération qu'il recommence

quatre ou cinq fois. Il retourne ensuite chez lui où, sous un prétexte quelconque, il se fait servir par sa femme un peu d'eau chaude qu'il boit. Si le résultat n'est pas satisfaisant on peut essayer une seconde fois, mais pas plus car ce serait inutile.

Si au moment du divorce il n'est pas possible de déterminer lequel des deux époux est stérile l'un et l'autre se réserve une action en dommages-intérêts dans l'éventualité où l'un d'entre eux se trouverait de pouvoir fournir la preuve du contraire.

L'impuissance se traduit en kishila par « kalemu » ; la stérilité de l'homme par « kibola », celle de la femme par « ngumba ».

Au sujet du sort des enfants il y a deux principes fondamentaux à retenir : 1) La restitution de la dot est incompatible avec le maintien de la puissance paternelle. 2) On ne peut pas imposer le partage des enfants ; on peut uniquement enlever au père la puissance paternelle sur les enfants à la subsistance desquels il n'a pas pourvu durant leur bas-âge. Un proverbe dit : « Bwana ku kanyina, bwana ku kawishi », qui veut dire qu'un enfant appartient autant à son père qu'à sa mère.

VEUVAGE :

Les quatre ou cinq jours qui suivent le décès sont consacrés aux pleurs (malilo). L'inhumation a lieu le second ou le troisième jour.

Après un mois ou deux la famille du défunt se réunit en conseil (kilye kya lufu) ; on s'y met d'accord sur la cause à attribuer au décès et l'attitude à adopter ; on y désigne celui ou celle qui accomplira le rite du « bupiani » (reprise de la veuve ou remplacement de la défunte).

Dès qu'on a décidé de procéder à la cérémonie du « bupiani » on prépare la bière. Cette cérémonie a lieu là où le décès est survenu. Si c'est l'épouse qui est décédée cela se passe de la manière suivante : On construit un peu à l'écart un petit abri en paille, où se rendent le veuf, la remplaçante et un officiant. Aussitôt entrés les deux premiers se déshabillent complètement, ne conservant qu'un cache-sexe ; puis l'officiant leur frotte entièrement le corps avec de l'huile de « bwengo » (sésame). Une fois cette onction terminée la femme s'assied sur les genoux du veuf, lui tournant le dos. Le troisième personnage leur macule alors le front de taches blanches, faites avec du « pemba » (argile). L'huile contient un produit composé de racine de « mutaba » (espèce d'arbre) Le veuf et la femme laissent ensuite tomber leur cache-sexe, s'entourent le corps d'un tissu quelconque, puis ils rentrent tous trois au village où ils sont reçus au milieu d'acclamations, de chants et de danses. Là l'officiant se fait apporter de la bière, une houe et une hache ; après avoir avalé deux ou trois gorgées de cette bière il en garde une en bouche qu'il souffle lentement sur les deux outils, les cognant l'un contre l'autre. Il répète cette aspersion dans la nuque et sur le giron de ses deux patients. Le soir ces derniers partageront la même couche ensemble et le veuf sera ainsi « libéré de toute imprégnation du défunt ».

Cette remplaçante est d'ordinaire une sœur ou une cousine utérine de la défunte, choisie parmi celles qui sont célibataires et nubiles. S'il n'y en pas remplissant ces conditions on pourra en désigner une qui n'est pas encore pubère ; les mêmes formalités auront lieu sauf que le rapprochement sexuel se bornera à un simple contact. En cas de nécessité le rôle pourra même être tenu par une femme mariée, mais avec l'assentiment de son mari.

Le remplacement n'est évidemment que temporaire dans ce dernier cas ; il en est de même lorsque pour un motif légitime les parents de la défunte refusent de fournir au veuf une remplaçante définitive. La durée minimum du « bupiani » est de trois jours. Lorsque la défunte laisse des enfants en bas-âge le remplacement est alors presque toujours définitif, même si la succession échoit à une fille impubère.

Le veuf doit dans tous les cas payer le « katwe » (indemnité de décès).

Lorsque l'époux meurt et qu'il s'agit de « reprendre » sa veuve la cérémonie rituelle est la même, sauf que c'est l'homme qui s'assied sur les genoux de la femme, et que c'est celle-ci qui entre la première dans la case spéciale (kambolo) construite en brousse. Si le successeur désigné est un enfant il sera remplacé, pour l'union physique seulement, par un adulte de sa parenté à qui, pour ce service, il fera un cadeau purement symbolique (actuellement un franc).

Si le veuf (ou la veuve) venait à décéder avant d'avoir été purifié par le « bupiani » les parents de la défunte (ou du défunt) seraient exposés à devoir payer une forte indemnité (1 fusil).

Il semble d'après ce qui précède que le « remplacement » *définitif* d'une épouse décédée soit plus ou moins facultatif. Il en est autrement lorsqu'il s'agit de la « reprise » d'une veuve ; ici elle devient de plein droit l'épouse du successeur de son mari. Si ce dernier consent à lui rendre sa liberté, ce sera :

1) contre paiement d'une indemnité de rachat, appelée « bukushi » (du verbe « kukûla » : racheter), au cas où elle n'aurait pas d'enfant.

2) contre remise d'un cadeau de reconnaissance dans le cas contraire. En signe de libération il lui frotte le front et les bras de « pemba » (argile blanche), d'où le nom de « kushinga-kikunga » donné à ce cadeau.

Le veuvage doit décemment durer au moins un an.

Celui qui remarie une veuve (libérée) ayant des enfants doit, vis à vis du successeur du père de ces derniers accomplir un acte de « reconnaissance des droits paternels » (kutumba). Il lui donnera une hache pour l'aîné, et pour chacun des suivants un objet quelconque (par exemple : une flèche, un franc, etc.), cadeaux appelés « twitumbe ».

Cette reconnaissance de droits paternels doit avoir lieu également vis à vis du père des enfants lorsqu'il s'agit d'une divorcée.

La remise de ces « twitumbe » dégage le nouvel époux de toute responsabilité en cas de mort d'un des enfants. S'il néglige de remplir cette formalité il devra éventuellement payer une indemnité de décès (katwe).

Les orphelins de père tombent donc sous la puissance du successeur de celui-ci, et ils ne pourront notamment se marier sans son consentement ; c'est lui qui recevra la dot des filles, mais si elles ont été à charge du nouvel époux de leur mère il sera tenu de la partager avec ce dernier.

Toutes ces coutumes sont encore pleinement en usage actuellement

En principe le veuf ou la veuve ne peuvent se remarier avant d'avoir liquidé l'indemnité de décès. Le veuf reste tenu notamment de travailler pour ses ex beaux-parents. Le prétendant d'une veuve pourra avancer la somme nécessaire au paiement de cette indemnité.

Les orphelins de père continuent d'habiter avec leur mère quand ils sont en bas âge ; les autres résideront indifféremment soit chez elle soit dans la famille de leur père.

Les orphelins de mère nécessitant encore des soins particuliers sont confiés soit à la « remplaçante », soit à une tante, soit à une cousine utérines. Les autres demeureront chez leur père.

Le « bupiani » est, comme le « kisungu », une coutume à laquelle les chrétiens ont très difficile de se soustraire.

Si un homme a des rapports intimes avec une veuve non encore purifiée par le « bupiani » il attire sur lui une malédiction appelée « kito », et sur sa femme une autre appelée « kebo » ; malédictions qui se manifestent par un gonflement des jambes.

Si une femme a des rapports avec un veuf non purifié, la conséquence inverse se produit.

Il suffit même simplement de les toucher pour qu'on imagine être imprégné de l'effluve du défunt et devoir subir une purification

Refuser de se soumettre au rite du « bupiani » est, comme pour le « kisungu », causer un tort à la communauté, on est en effet, persuadé qu'un malheur doit en résulter pour elle. Celui, ou celle, qui ne se conforme pas à cette coutume est qualifié de « muka-mufu » (conjoint d'un mort) ; il ne pourra sûrement pas se remarier dans un milieu païen.

RAPPORTS DES PARENTS ET DES ENFANTS :

Le nom de naissance d'un enfant est toujours celui d'un ancêtre. Le nom du premier enfant est donné par le père, celui du second est donné par la mère, celui du troisième par le père, et ainsi de suite alternativement ; il peut être dérogé à cette règle dans certaines circonstances, sous l'influence de superstitions et après consultation d'un devin.

Les enfants adoptent le totem de l'ancêtre dont ils ont pris le nom.

La mère ne peut jamais confier son nourrisson qu'à un membre de sa famille; aucune femme étrangère à la branche utérine ne peut lui donner le sein, même en cas de nécessité absolue. La surveillance des enfants en bas-âge incombe à la mère; le père ne s'en occupe guère que pour leur témoigner de l'affection.

L'éducation des filles est faite surtout par la mère, aidée de ses sœurs et cousines utérines. Elle les initie aux travaux ménagers et à ceux des champs. Le père leur fabriquera un petit mortier pour qu'elles s'exercent à piler. Une femme tient à ce que ses filles soient spécialement expertes en deux choses : tenir le ménage et danser.

On ne leur défend pas de jouer avec les garçons; s'il en résulte une trop grande intimité on n'y attache pas ou peu d'importance. Mais on leur interdit sévèrement toute liberté avec des hommes.

A l'approche de l'époque de la puberté elles sont généralement envoyées chez leur grand'mère maternelle pour y être préparée au grand évènement que doit être pour elle le « kisungu ».

L'éducation des petits garçons incombe tant au père qu'à la mère; mais leur formation s'accomplit surtout en observant et en écoutant.

Les parents s'attachent beaucoup à inculquer à leurs enfants le respect des grands (kutina bakulu); rien n'est plus réprouvé qu'une impolitesse envers une personne plus âgée que soi.

Le droit de corriger les enfants n'appartient qu'aux père et mère. Le rôle de l'oncle maternel, aussi longtemps que ce dernier est en vie, se réduit à peu de chose. Les punitions les plus courantes sont la privation de nourriture et de marques d'affection; on a rarement recours aux coups.

On laisse presque toujours toute liberté aux enfants pour le choix d'une religion, aussi remarque-t-on fréquemment dans une même famille que les uns sont catholiques et les autres protestants.

MEMBRES DE LA FAMILLE :

Il faut donner au mot « famille » un sens très étendu qui s'exprime par LUPWA.

Par suite des règles de succession les termes désignant les membres de la famille n'expliquent pas toujours le degré de parenté, aussi faut-il une certaine habitude pour pouvoir situer rapidement celui-ci sans soumettre l'indigène à une série de questions. Un noir peut très bien, de bonne foi, venir vous présenter un homme en vous certifiant que c'est sa mère et qui, de plus, sera apparemment beaucoup moins âgé que lui. Si extravagant que cela puisse nous paraître ce ne sera cependant pas illogique pour un indigène ainsi que nous allons le voir.

Une de ces règles est la suivante: La fille aînée de l'aînée des sœurs hérite du nom de sa grand'mère maternelle ainsi que de ce *titre*. Elle est donc ainsi élevée de deux degrés dans l'ordre de la parenté. Qu'en résulte-t-il? C'est que ses propres frères et sœurs l'appelleront KAPA (grand'mère); sa propre mère, ses oncles et tantes utérins l'appelleront MAMA (maman); pour ses cousins et cousines utérins elle sera aussi la KAPA; pour les conjoints de ses oncles et tantes consanguins elle sera NYINA-FYALA (belle-mère). Il se produit, somme toute, un décalage général de toutes les appellations vis-à-vis d'elle, et inversement bien entendu.

Si parmi les enfants des sœurs il n'y a pas de fille, la succession est recueillie par un fils qui, tout naturellement, devient pour les autres membres de la famille la grand'mère, la mère, la belle-mère, etc.. Son oncle utérin notamment l'appellera MAMA (maman).

La même règle s'applique dans la descendance masculine avec les titres masculins correspondants.

Il va sans dire que l'héritage d'un titre de parenté s'accompagne des droits et égards qui lui sont inhérents.

Exceptionnellement il peut être recueilli par un autre que le premier en droit, par exemple par un enfant qui, au moment du décès de sa grand'mère ou de son grand-père se trouvait encore dans le sein de sa mère. C'est ainsi que les noirs se figurent que le petit Prince Albert de Liège sera couronné Roi à la mort de son père, et non le Prince Baudouin.

Les noms des divers degrés de parenté sont :

MAMA, ou MAYO : maman, ma mère.

ma tante dans la ligne utérine

ma cousine dans la ligne utérine (fille de la tante aînée)

ma bisaïeule, mon arrière-grand'tante.

Lorsqu'un homme interpelle sa fille, ou même toute autre femme, il emploie, par décence, le terme MAMA.

NYINA : mère.

ta mère, Noko, ou Nyinobe : ta tante dans la ligne utérine, etc...

nyina : sa mère, id.

nyinesu : notre mère, id.

nyinenu : votre mère, id.

nyinabo : leur mère, id.

TATA : papa, mon père.

mon oncle dans la ligne consanguine

mon cousin dans la ligne consanguine (fils de l'oncle aîné)

mon bisaïeul, mon arrière-grand-oncle.

Ce terme est aussi employé, par politesse, lorsqu'on interpelle un homme plus âgé.

WISHI : père.

Wiso, ou shyobe : ton père, ton oncle dans ligne consanguine

wishi : son père, id.

shyesu : notre père, id.

shyenu : votre père, id.

shyabo : leur père id.

MWANA : enfant, mon enfant.

neveu, nièce. (Enfant de la sœur d'une femme ou du frère d'un homme)

arrière-petit-fils (voir ci-dessous d'autres termes)

cousin, cousine. (Enfant de la tante utérine ou de l'oncle consanguin puînés).

KAPA ou NKAMBO, KUKU : grand'père, grand'mère.

grand-oncle, grand'tante.

NKASHI : sœur d'un homme.

cousine dans la ligne utérine d'un homme (Fille de la tante)

cousine dans la ligne consanguine d'un homme (Fille de l'oncle)

NDUME, ou LIKOLO : frère d'une femme.

cousin dans la ligne utérine d'une femme (Fille de la tante)

cousin dans la ligne consanguine d'une femme (Fille de l'oncle)

BULULU ou MUNYINA, ou WESU. Termes génériques pour désigner 1° Le frère ou la sœur; 2° Le cousin ou la cousine à un même degré, mais les ascendants immédiats par lesquels la parenté se rattache doivent être de même sexe.

Exemples : Sont des babululu dans l'arbre généalogique publié au début de cette étude: Mupikazenze, Mutepa, Goi et Lisa Bibikawa, Mungedi et Kabenze Sombe, Pierre et Luisa.

cousin dans la ligne consanguine d'un homme. (Fils de l'oncle)

cousin dans la ligne utérine d'un homme (Fils de la tante)

cousine dans la ligne consanguine d'une femme (Fille de l'oncle)

cousine dans la ligne utérine d'une femme (Fille de la tante)

MAMA-NKASHI : *ma* tante dans la ligne consanguine (ou MAMA-SENGE)

NYINA-NKASHI : *la* tante dans la ligne consanguine (ou NYINA-SENGE)

Noko-nkashi : ta tante dans la ligne consanguine

nyina-nkashi : sa tante dans la ligne consanguine

etc., même forme que ci-dessus au mot NYINA.

MWISHYO, ou YAMA : oncle dans la ligne utérine.

le mari de la tante dans la ligne consanguine.

MUFYALA : Désigne le cousin ou la cousine à un même degré, mais les ascendants immédiats par lesquels la parenté se rattache doivent être de sexe différent.

Exemples : sont des Bafyala dans l'arbre généalogique publié au début de cette étude : Kabenze et Sango ; Mungedi et Mandako ; Sombe et Polina ; Sombe et Simon.

MUKULU, ou MUKALAMBA, ou MUKOME : aîné ou aînée dans le même degré de parenté.

KABINDA : cadet ou cadette dans le même degré de parenté.

NKASA : sœur puînée d'une femme.

KIKOLWE, ou KAKOLWE : terme générique de Ancêtre.

MWATA, ou MULUME : époux.

MUKASHI : épouse.

MWIPWA : fils de la sœur d'un homme.

MWISHIKULU : petit-fils ou petite-fille.

petit-neveu ou petite-nièce.

KANKANUNA, ou KESHIKULULWA, ou KAMBULULWA : arrière-petit-fils ou arrière-petite-fille.

arrière-petit-neveu ou arrière-petite-nièce.

(ou simplement MWANA comme nous l'avons vu plus haut).

WABUBELI : le premier né.

Walondere-bubeli : celui qui suit le premier né.

Kabinda : le cadet.

INAMPUNDU, ou INAMASA : mère de jumeaux.

BUKO : parenté par alliance.

MUKO : gendre, parent par alliance.

NYINA-FYALA : belle-mère.

TATA-FYALA : beau-père.

BUKWE : beau-frère ou belle-sœur.

MULOKASHI : bru.

MUNUNGWE : parent par le totem.

MBOSWA : homonyme.

R. MARCHAL.
Administrateur Territorial.



Crimes et superstitions indigènes. (1)

LA SECTE DES BAMBUDI. - (Bantu ya m'budi). (1)

Origine.

Cette secte qui est anthropophage est originaire de la rive droite du Lualaba dans la tribu des Bena Madia qui occupait avant l'invasion des hordes de KONGOLO, tout le territoire située dans le bassin septentrional de la Luvuvu, le bassin de la Tshihuye, le bassin de Luvidje, le bassin de la Kiankodi, le bassin de la Mwibaye.

Initiation.

Lorsqu'un individu, désire s'enrôler parmi les adeptes du M'Budi, devenir un muntu ya m'budi, il va trouver le grand sorcier chef de la secte et lui fait part de son désir. Il va de soi que cette demande est accompagnée de l'apport d'un présent pour cet important personnage. Ce présent est composé, suivant la région, de perles, madibas (tissu de raphia), ustentiles de fer, poules, canards, etc. La valeur du présent n'est pas fixée, elle est laissée à la libre appréciation du quémandeur.

L'accord une fois conclu le futur néophyte est enfermé dans une case où il est soumis à un jeûne de deux jours.

Le troisième jour au matin, en grande cérémonie, le chef des Bantu ya-m'budi, suivi de tous les adeptes présents au village, se rend à la case où est enfermé le candidat et lui remet un plat d'aliments qu'il devra manger.

Pendant ce repas, tous les adeptes, qui pour cette circonstance ont revêtu leurs plus beaux atours, exécutent des danses en célébrant, à grands renforts de cris, les gloires de la secte.

Après un certain temps pour permettre au futur Muntu ya m'budi, d'avalier sa pitance, le chef de la secte rentre dans la case pour constater, de visu, si les obligations prescrites ont bien été remplies. Si oui, le chef de la secte lui demande sous quel nom, il veut faire partie des m'budi et afin de l'aider il lui cite les noms des principaux, parmi les anciens.

Le nom une fois choisi le chef sort de la case et présente le nouveau m'Budi à l'assemblée. Les danses et les cris redoublent de plus belle et, en grande procession, tout le monde se rend vers le local de la secte, appelé KUMWENDE par les étrangers et DISIBA par les m'budi, où l'orgie va bientôt commencer.

Pour se rendre à la case ou au local de la secte, le chef porte un panier appelé DIKUMBO dont il est le gardien et dont il est porteur dans toutes les grandes circonstances.

Ce panier contient, un peu de tout. Des morceaux de cornes, d'os d'animaux et d'oiseaux, des morceaux d'os humains, des morceaux de sabots d'animaux, etc., le tout mélangé à de la cendre, provenant de l'incinération d'une grande quantité de branches d'un arbre appelé Katembo.

Cette provision une fois épuisée le chef la renouvelle et il n'hésite pas à déterrer un squelette humain pour se procurer le nécessaire.

Lors des grandes cérémonies dans le DISIBA le chef porte, en bandoulière une corne de Budi dans laquelle il a placé un mélange composé d'une poudre faite des divers produits contenus dans le DIKUMBO et mélangée à de l'huile de palme.

Avant de commencer la séance tous les adeptes reçoivent, de la main, du chef une onction sur le front de cette sorte de pommade.

Celle-ci a pour but de les protéger contre tout mauvais sort ou maladie.

Qui peut faire partie de la secte?

Tout le monde indistinctement, hommes et femmes, une fois qu'ils ont satisfait à la demande et à l'initiation, sont agréés et deviennent Bantu ya m'budi.

(1) Voir notre note publiée dans le numéro de cette année à propos de l'étude sur la même secte de Monsieur Joset publiée par la Revue Congo.

L'étude de Monsieur l'administrateur Principal Van der Noot que nous publions ci-dessus a été rédigée suivant les renseignements recueillis par l'auteur dès 1920, dans la partie Est de l'ancien territoire de Kabongo, chez les Bena Kibanga et les Bena Madia.

Tous les adeptes de cette secte, le sont-ils de plein gré?

Non, une partie sont m'budi afin d'échapper aux exigences des membres de cette secte et parfois à la mort.

But de la secte.

Profiter de la crédulité des natifs afin de pouvoir leur extorquer le plus de choses possibles.

De là le mytère qui les entourent, afin de se faire craindre et de pouvoir opérer à l'aise et à l'abri des représailles.

Pourquoi les chefs sont-ils choisis parmi les principaux sorciers?

Afin d'augmenter la puissance de la secte, qui de ce fait a à sa tête un représentant de la puissance divine (Vidie-Mukuru).

Cette secte est-elle puissante?

Très puissante et surtout fortement crainte. Au point que les natifs lésés n'osent venir se plaindre de peur des représailles qui peuvent être, la mort.

En effet, lorsqu'un indigène d'un village a maille à partir avec un autre indigène, muntu ya m'budi, la palabre est introduite devant les anciens de la secte et généralement l'intrus à tort.

Habituellement il est condamné à remettre au chef de la secte, un ou plusieurs esclaves suivant le cas.

Il peut se libérer comme suit : Se faire muntu ya m'budi et alors il est déclaré quitte et libre de sa dette ou bien payer.

S'il ne paye pas ou s'il ne se fait pas membre de la secte, il disparaîtra un jour au l'autre, empoisonné par un adepte qui aura été désigné à cet effet au cours d'une cérémonie dans le DISIBA.

Ou encore lorsqu'un indigène a un différend avec un muntu ya m'budi, celui-ci va trouver le chef de la secte qui lui remet quelques toutes petites calebasses, préalablement enduites de pommade rituelle.

Ces calebasses sont placées, en les dissimulant le plus possible, devant la case de l'adversaire de manière qu'il en écrase, au moins une, en sortant de chez lui.

S'il a le malheur d'écraser une calebasse sa palabre devient mauvaise et il est condamné à devenir m'budi, payer ou mourir.

De quoi se compose le mets que doit avaler l'initié?

Le traditionnel repas indigène composé d'une pâte de farine de manioc cuit dans l'eau bouillante, une sauce à l'huile de palme assaisonnée de pili-pili (poivre indigène), de feuilles de manioc cuites en légume, quelques morceaux de chair de cadavre humain. (Cette chair prise soit sur un cadavre fraîchement enterré, soit sur un cadavre d'un individu récemment décédé et non encore enterré est conservée et séchée ou bien préparée fraîche.) Les morceaux sont choisis : du front au-dessus des deux yeux, de la paume de la main près du pouce, de la plante des pieds.

Du DISIBA.

Le Disiba, ou local de réunion de la secte, est un grand hangar recouvert de paille de tous côtés.

Personne d'autre que les membres ne peut y pénétrer et malheur à l'indiscret qui sera surpris essayant d'y pénétrer ou d'en deviner les secrets.

Les réunions s'y terminent toujours par des orgies.

Après avoir bu beaucoup, chanté et dansé ; les danses de calmes deviennent échevelées, les esprits s'échauffent et bientôt hommes et femmes abandonnent le peu de vêtements dont ils étaient couverts.

Les danses obscènes commencent et après un certain temps, ces couples s'en vont, l'un par ci, l'autre par là et vont satisfaire leurs sens surexcités.

C'est au cours de ces orgies que le chef de la secte choisi le membre qui sera désigné pour faire disparaître par empoisonnement, l'importun qui n'aura pas voulu se soumettre aux décisions du conseil.

Signe distinctif.

Ils portent au poignet droit un bracelet fait d'une corde indigène sur laquelle sont enfilés de petits bouts de col d'une petite calebasse.

Ces bouts recouvrent la totalité de la corde.

Un muntu ya m'budi qui passe dans un village et qui veut se faire reconnaître, s'adresse au premier indigène venu, lui montre son poignet droit en lui demandant la demeure du chef de la secte dont il fait partie.

Ornements spéciaux pour la danse.

Dans les cheveux un gros plumet fait de longues plumes de l'oiseau de nuit appelé LUBWATA.

Sur le visage. Le contour des yeux blanchit en forme de lunette.

Le corps, le dos et la poitrine totalement blanchis.

Aux poignets et aux chevilles de nombreux bracelets faits de cols de calabasses.

Au cou, des colliers fait de pailles ou de roseaux creux enfilés les uns à la suite des autres.

Autour des reins des ceintures du même genre que les colliers.

En main, une lance ou un couteau.

Le bas-ventre et les cuisses sont recouverts d'un beau pagne fait d'étoffe ou de madiba.

A. VAN DER NOOT
Administrateur Territorial Principal.

JURISPRUDENCE.

166 - TRIBUNAL DE TERRITOIRE - DROIT DE RÉVISION - DÉLAI.

Tribunal du Parquet de Jadotville (Juge Monsieur Richir).

Jugement du 1^{er} août 1934.

En cause : Kolomoni contre Lombe.

Vu par le Tribunal du Parquet de Jadotville, le jugement rendu le 24 juillet 1934 par le Tribunal de territoire de Jadotville - séant en instance de revision mettant à néant le jugement du 8 septembre 1933 du tribunal de centre de la Cité Indigène de Jadotville en cause de Kolomoni c/ Lombe et condamnant le demandeur aux frais de l'audience taxés à 10 fr. récupérables par une contrainte par corps de 2 jours ;

Vu la demande d'annulation de ce jugement introduite le 24 juillet 1934 par Kolomoni ;

Attendu que le droit de revision n'est accordé au tribunal de territoire que si au jour où le tribunal de revision se réunit pour connaître de l'affaire, il ne s'est pas écoulé plus de 3 mois depuis la date du jugement à reviser ;

Attendu que le jugement de revision a été prononcé le 24 juillet 1934 ;

Attendu que le jugement révisé date du 8 septembre 1933 ;

Attendu qu'un délai supérieur à 3 mois s'est écoulé entre ces jugements ;

Attendu que le jugement de revision ne mentionne pas que le tribunal de territoire se serait réuni antérieurement pour connaître de l'affaire ;

Qu'il n'est donc pas établi que le tribunal de territoire se soit réuni dans les délais fixés et que par suite la revision soit intervenue légalement ;

Attendu que le tribunal de territoire a donc statué en violation de formes substantielles prescrites par la loi.

PAR CES MOTIFS,

Vu les articles 30 et 33 du décret du 15 avril 1926.

Le Tribunal du Parquet annule le jugement rendu le 24 juillet 1934 par le tribunal de territoire de Jadotville.

167. - TRIBUNAL DU PARQUET - DROIT D'ANNULATION - VIOLATION DES DROITS DE LA DÉFENSE - MÉCONNAISSANCE DE L'EXISTENCE D'UN MARIAGE COUTUMIER RÉGULIER - ORDRE PUBLIC - DÉLAI D'ANNULATION SUPÉRIEUR A SIX MOIS.

Tribunal du Parquet du Tanganika, (Juge Monsieur Geudevert).

Jugement du 16 novembre 1933.

Vu, par le Tribunal du Parquet du Tanganika, le jugement n° 15, rendu le 22 février 1933, par le Tribunal de territoire de Kongolo, en cause du chef Kalamba c/ Mwena Muyasi ;

Attendu que ce jugement a été rendu, en violation de certaines formes substantielles, prévues par la loi ou la coutume ; que notamment, une femme dont il fut décidé du sort contrairement à sa volonté, n'a même pas été entendue ;

Attendu d'autre part, qu'il semble bien que ce jugement a méconnu l'existence d'un mariage coutumier, régulièrement conclu ;

Attendu que, vu ce dernier vice, qui intéresse directement l'ordre public, l'annulation du dit jugement peut être prononcée, quoique celui ci ait été rendu, depuis plus de 6 mois ;

Par ces motifs,

Le tribunal du Parquet

Vu les art. 33 et suivants du Décret du 15 avril 1926, sur les juridictions indigènes ;

Annule le jugement n° 15, rendu le 22 février 1933, par le Tribunal de territoire de Kongolo

168. - ADULTÈRE - NKILA - INDEMNITÉ DE KATWE DUE PAR LE COMPLICE.

Tribunal de territoire d'Elisabethville (Président : M l'Administrateur Herman).

Jugement N° 419 du 6 juin 1935.

Demandeur : Katshina Kwa Kwania, originaire du village de Ntondo, de race Balembwe, détenu à la Maison Centrale d'Elisabethville.

Défendeur : Kunta Masuku, notable, originaire du village de Ntondo, de race Balembwe, résidant au Centre extra-coutumier d'Elisabethville, camp des témoins de Justice.

Exposé du demandeur : J'accuse le nommé Kunta Masuku d'avoir eu des relations coupables avec ma femme la nommée Kapiteni Wabaya durant deux ans et d'avoir ainsi été la cause de la mort de mes cinq enfants les nommés : Kiba, Mukebo, Mubela, Senga et un cinquième enfant mort-né. A la suite de cet adultère, j'ai tué ma femme d'un coup de couteau le 25 avril 1935.

Etant prisonnier je n'ai aucune ressource et sollicite le bénéfice du Pro Deo.

Le Tribunal accorde au demandeur l'inscription sans frais de l'affaire. Il est procédé ensuite à l'interrogatoire des parties ainsi qu'il suit :

Au demandeur : Question : La femme Kapiteni Wabaya était-elle bien votre femme coutumière ?

Réponse : Oui, j'ai payé au premier mari de ma femme deux chèvres dont une pleine qui a mis bas trois chevreaux. A la suite de ce paiement le premier mari n'a pas réclamé le remboursement de la dot aux parents de ma femme. Mes beaux parents avaient consenti au mariage de leur fille avec moi. Mon mariage était donc parfaitement régulier au regard de notre coutume.

Au défendeur : Question : Reconnaissez-vous avoir été l'amant de la femme de Katshina ?

Réponse : Oui.

Question : Depuis combien de temps ?

Réponse : Depuis quatre saisons de sorgho. (environ trois ans).

Question : Lorsque vous avez commencé vos relations avec cette femme avait-elle déjà des enfants ?

Réponse : Oui.

Question : De quel âge ?

Réponse : Un petit, il était encore au sein.

Question : A-t-elle eu d'autres enfants par après ?

Réponse : Oui. Elle a encore eu trois enfants et un enfant mort-né.

Question : Tous ces enfants sont-ils morts en bas âge ?

Réponse : Oui, sauf un qui est mort récemment et qui était grand comme ceci (le défendeur indique la taille d'un enfant de trois à cinq ans au maximum).

Question : Vous reconnaissez-vous responsable de la mort des enfants par le fait de vos relations coupables avec leur mère ? Vous connaissiez la faute du Nkila ? (1)

Réponse : Oui, c'est vrai.

Au demandeur : Question : Avez-vous autre chose à faire valoir ?

Réponse : Non puisque cet homme avoue.

Au défendeur : Question : En commettant le Nkila vous saviez que vous seriez responsable de la mort des enfants et que vous seriez obligé de payer l'indemnité de décès de ceux-ci : le « Katwe » ?

Réponse : Oui, je le savais.

Le tribunal entend ensuite en qualité d'expert le nommé Mambo Benoît qui après avoir prêté serment répond comme suit :

L'indemnité « Katwe » à payer par l'amant d'une femme mariée pour le décès d'un enfant par suite du « Nkila » est d'un fusil à piston ou à silex ou en espèces une somme variant entre 150 et 200 francs.

Jugement.

Attendu que le défendeur reconnaît avoir été l'amant de la femme de Katshina pendant plusieurs années, alors qu'elle avait des enfants en bas âge ;

(1) A propos du « Nkila » voir la note parue sous le numéro 160 de la rubrique Jurisprudence du Bulletin du mois de mai 1935 pages 68 et suivantes ainsi que l'étude : « La famille chez les Bashila », de notre collaborateur Monsieur l'Administrateur Territorial MARCHAL, publiée dans le présent numéro

Attendu que suivant la coutume indigène, il devait se savoir responsable du décès des enfants;

Attendu que l'adultère commis par lui est d'autant plus grave que malgré la mort des premiers enfants dont il devait se savoir responsable, il a néanmoins continué à avoir des relations coupables avec la femme du demandeur;

Attendu que bien que l'on ne puisse réellement imputer les décès au « Nkila », il nous paraît juste de suivre la coutume indigène en considérant l'indemnité de « Katwe » comme un renforcement de la peine de l'adultère commis;

Par ces motifs, le tribunal condamne Kunta Masuku à deux mois de servitude pénale du chef d'adultère, à payer à Katshina 100 francs de dommages et intérêts, à payer au même 800 francs de dommages et intérêts comme indemnité de « Katwe » pour le décès des enfants.

Accorde un délai de trois mois pour le paiement de ces dommages et intérêts et dit qu'en cas de non paiement dans le délai fixé, Kunta Masuku sera tenu d'une contrainte par corps de 15 jours pour les premiers dommages et 30 jours pour les seconds.

Le condamne aux frais s'élevant à 20 francs et fixe en ce qui les concerne la durée de la contrainte par corps à 4 jours.

OBSERVATIONS

Le jugement reproduit ci-dessus, tout en déclarant ne pas vouloir consacrer la croyance indigène qui attribue à l'inconduite d'une mère, le décès de ses enfants, applique cependant, au complice d'une mère adultère, la sanction prévue en pareil cas par une coutume s'inspirant nettement de la dite croyance.

Cette sanction particulière comporte outre les peines prévues pour le complice de la femme adultère l'obligation de payer en lieu et place du mari l'indemnité de décès ou « Katwe » due pour la mort de chacun des enfants.

Le tribunal voit dans cette sanction, de nature civile, un complément judiciaire de la

répression d'un adultère particulièrement grave et estime équitable d'en poursuivre l'application.

Ne peut-on lui faire le reproche, de consacrer une superstition barbare que condamnent les principes de l'ordre public ?

Nous ne le pensons pas.

Si, à première vue, nous nous arrêtons uniquement à l'explication de la faute du « Nkila » telle qu'elle est donnée par la plupart des indigènes, nous ne pouvons que conclure à une superstition sans fondement sérieux.

Toutefois, cette explication n'est, en fait, qu'une vérité déformée, correspondant à une interprétation de l'imagination populaire frappée à la fois par la gravité que revêt à ses yeux pareille faute et par certaines coïncidences malheureuses qu'elle a semblé directement entraîner pour l'un des coupables ou pour leurs enfants.

En réalité, il ne faut retenir dans cette faute du « Nkila » que son caractère d'infraction grave contre l'ordre social, à raison de la menace qu'elle comporte pour la maternité et l'enfance.

Pour s'en convaincre, il suffit en effet, de songer par exemple : aux périls de tous ordres que feront courir à de jeunes enfants, l'inconduite et le dévergondage de leur mère.

Dégagée du caractère de fatalité inéluctable dont l'a revêtu la mentalité superstitieuse des noirs, cette faute justifie à tous égards la coutume imposant au complice de la mère, en cas de décès des enfants, l'obligation de payer en lieu et place du mari ou de rembourser à ce dernier les indemnités de décès (Katwe) exigées et fixées par l'usage.

De surplus, lorsque nous admettons que les tribunaux indigènes doivent respecter la coutume prévoyant qu'une indemnité doit être payée dans certains cas par le mari aux parents de sa femme décédée ; n'éliminons-nous plus la croyance des noirs à l'existence d'une faute du veuf pour ne retenir qu'une obligation licite d'indemniser la famille privée d'un de ses membres ?
P. v. A.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

1. BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
2. LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
3. LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
4. LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
5. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
6. UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs
7. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 frs.
8. CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 frs.
9. LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure 5 frs.
10. ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par A van Arenbergh, une brochure 2 frs.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an - Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 75 frs; au Bulletin seul: 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

LE DROIT COUTUMER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT. (A. Sohier)	page 119
NOTE SUR LE « KIPUPE KIALO », CÉRÉMONIE COUTUMIÈRE DE L'EXORCISME DES LIEUX. (R. Marchal)	128
ORGANISATION JUDICIAIRE DES BAYAKA. /Vandevenne/	130
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES LES INFANTICIDES OBLIGATOIRES CHEZ LES KAONDE. [Dom Grégoire Coussement]	135
JURISPRUDENCE	
169. - ADULTÈRE - NKILA - ABSENCE DE PREUVE DE L'ÉTAT DE GROSSESSE DE LA FEMME - ADULTÈRE SIMPLE.	138
170. - INDEMNITÉ DE MORT - DÉCÈS D'UN ENFANT CHEZ SON GRAND PÈRE MATERNEL - DÉBITION D'UNE INDEMNITÉ AU PÈRE DE L'ENFANT.	138
171. - DÉTENTION DU FÉTICHE D'UNE SECTE NÉFASTF - INFRACTION A LA COUTUME.	138
172. - ACCUSATION DE S'ÊTRE LIVRÉ A DES PRATIQUES D'ENVOUÈTEMENT - ABSENCE DE PREUVE - CONDAMNATION DE L'ACCUSATEUR.	138
173. - COUTUME GOMBE - CHIEN TUÉ INVOLONTAIREMENT - AUCUNE RESPONSABILITÉ.	139
174. - COUTUME GOMBE - DÉPOT A TITRE GRATUIT - PERTE PAR CAS FORTUIT - ABSENCE DE FAUTE DU DÉPOSITAIRE - NON RESPONSABILITÉ.	139
175. - COUTUME GOMBE - RESPONSABILITÉ COUTUMIÈRE - ATTOUCHEMENT IMPUR - MORT DE L'ENFANT - ACTION PAR PROCUREUR - NON PARENT - IRRECEVABILITÉ.	139
176. - RESPONSABILITÉ COUTUMIÈRE - MALADIE TRANSMISE PAR RAPPORT SEXUEL - ABSENCE DE LIEN DE CAUSALITÉ - INSUFFISANCE DE PREUVE - DEMANDE NON FONDÉE.	140



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Droit Coutumier congolais

BRANCHE NOUVELLE DU DROIT (1)

Le Droit coutumier congolais : à l'énoncé d'un tel sujet, on est tenté de penser à deux choses également inexactes : d'abord que ce droit coutumier, spécialité coloniale, doit être le pain quotidien de tous les docteurs en droit qui font carrière sous les tropiques; ensuite, qu'ils ont là un pain bien pauvre à se mettre sous la dent; que les règles barbares des tribus primitives qui peuplent le Congo ne méritent guère le grand nom de droit et l'attention du véritable juriste.

Or, Messieurs, je n'ai pas craint d'intituler les études que j'ai publiées sur la question : « une branche inexplorée du droit »; la coutume indigène, par son ampleur, la finesse de ses dispositions son fond humain, ses préoccupations d'un ordre judiciaire élevé, est véritablement une branche de la science juridique. Et c'est une branche presque complètement inexplorée.

En effet, il y a au Congo une activité juridique importante assez abondante pour alimenter deux revues spéciales qui coexistent depuis de longues années, *la Revue de Jurisprudence Coloniale* publiée à Bruxelles, et *la Revue Juridique du Congo Belge*, éditée à Elisabethville. Mais dans ces recueils copieux, vous chercheriez en vain de la jurisprudence coutumière, ou des études de droit indigène. Les magistrats congolais appliquent uniquement des lois pénales, civiles, commerciales élaborées en Belgique et qui sont dans leur plus grande partie inspirées des codes belges. Certes, il se présente sans cesse à leurs audiences des espèces curieuses, des problèmes inédits : mais pour les résoudre, c'est du droit belge qu'ils font, et non du droit coutumier.

Par ailleurs, beaucoup d'érudits ou de praticiens, ethnologues, sociologues, fonctionnaires, missionnaires, étudient les usages des noirs et leur ont consacré maints volumes; mais le point de vue juridique en est presque toujours absent, ou tout au moins n'y est pas distingué des autres matières.

Imaginez qu'un étranger vienne en Belgique pour y étudier le mariage; qu'il s'installe dans un village wallon et y observe une noce paysanne; il verra le cortège se rendre successivement à la mairie, à l'église, puis dans tous les cabarets. Supposez que rentré dans son pays il décrive toutes ces visites en les mettant complètement sur le même pied, sans dégager le côté juridique du mariage de son côté religieux ou social, vous aurez exactement la façon dont on a jusqu'à présent étudié la vie des noirs.

Vous en citerai-je un exemple précis? Vous savez sans doute que la chasse est une matière importante de droit indigène. Les droits de chasse, comme ceux de pêche, sont strictement délimités : des règles précises prévoient les cas où le chasseur poursuit sur le terrain d'autrui le gibier qu'il a tué sur son territoire, où deux chasseurs atteignent la même bête; où l'on trouve un animal tué par autrui, etc.; de même la coutume règle les redevances à payer par le chasseur à ses divers suzerains; voilà un bel objet d'études juridiques. Eh bien, un auteur important, consacrant aux mœurs d'une tribu deux volumes très érudits, n'y emploie pas moins d'une vingtaine de pages pour le chapitre de la chasse; il y décrit les divers procédés de chasse; il y traite de la chasse aux rats, de la chasse aux sauterelles et de la chasse aux chenilles; mais dans ce long exposé; le sujet des droits et des redevances de chasse occupe exactement dix lignes.

Je puis donc dire sans exagération que le droit coutumier est une branche ignorée du droit, cependant, depuis quelques années on s'est aperçu de l'intérêt qu'il peut offrir.

Un intérêt pratique d'abord; les lois de l'Etat Indépendant tout comme la Charte Coloniale Belge décident que les congolais non immatriculés, c'est-à-dire la grosse masse de nos sujets, restent sous l'empire de leurs coutumes; en 1926 un décret a reconnu, organisé, créé, toute une série de tribunaux indigènes ayant des noirs comme juges, mais des fonctionnaires et magistrats comme directeurs, inspecteurs

(1) Conférence donnée le 2 Juillet 1935 à la Conférence Libre du Jeune Barreau de Liège.

ou présidents; pour que ces tribunaux fonctionnent avec fruit et sans danger, il faut évidemment connaître et contrôler les règles qu'ils appliquent, donc les étudier. L'œuvre à accomplir nous a paru assez importante pour que nous fondions il y a deux ans une publication spéciale, le « *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier congolais* », fort apprécié non seulement dans les milieux coloniaux belges, mais encore par les juristes étrangers.

Car cette étude offre aussi un intérêt scientifique considérable : retrouver le droit complet d'une société dont la civilisation a des bases toutes différentes de la nôtre; un droit qui se conserve, une jurisprudence qui se maintient, sans lois écrites, sans registres et sans bibliothèque; le comparer non seulement avec nos législations occidentales modernes, mais avec les législations anciennes ou exotiques; suivre les conceptions juridiques dans leur filiation, mais aussi constater entre des institutions voisines et presque semblables d'infranchissables fossés; et finalement atteindre le fond du droit, les principes fondamentaux dont l'observation est nécessaire, à toute société, voilà n'est-il pas vrai un sujet d'étude digne d'un véritable juriste.

Pour se représenter ce qu'est le droit coutumier, il faut nous reporter avant la conquête du Congo par les blancs; lorsque Stanley, en 1879, traversa pour la première fois l'Afrique de l'Est à l'Ouest et descendit le grand fleuve dont le cours était inconnu, cet immense territoire se trouvait divisé en une série d'états nègres, certains, fort étendus et florissants. Nous les appelons maintenant des chefferies, et leurs souverains sont pour nous simplement des chefs indigènes mais les anciens voyageurs les qualifiaient beaucoup plus justement « sultans » ou « rois ». Ils allaient même jusqu'à qualifier d'empereur le Mwata-Yamvo; et non sans raison, car les groupes dépendant de ce chef puissant, étaient dispersés sur plus de quinze degrés géographiques, autant que l'Allemagne, la Belgique et les Pays-Bas réunis. Il ne s'agissait donc pas de clans minuscules, mais de grands états, puissants et fortement organisés.

Or une nation ne peut vivre, un état ne peut subsister, sans institutions juridiques solides.

Il fallait d'abord aux Gouvernements indigènes un droit constitutionnel et administratif pour que, le petit chef gouvernant le hameau frontière le plus reculé obéisse au puissant souverain dont la capitale se trouvait à un mois de marche, pour que les impôts fussent payés, que les milices de guerre soient recrutées, que les tribunaux fonctionnent, que l'ordre règne; mais il fallait aussi que le monarque ne soit pas un tyran absolu, et que les droits de ses sujets soient garantis. Que de règles pour établir les prérogatives et les obligations de chacun, dans cette espèce de féodalité où trois ou quatre souverainetés se trouvaient hiérarchisées, entremêlées, où l'activité des plus puissants seigneurs héréditaires était freinée par les droits non moins héréditaires des grands notables, par des conseils et par des immunités de toute espèce.

Il leur fallait aussi un droit international, public et privé. Les noirs ont toujours été de grands voyageurs. Dans ces chefferies qui, avec le recul du temps, nous apparaissent comme toujours en guerre et prêtes à rançonner l'étranger, les caravanes lointaines passaient et repassaient. Le cuivre du Katanga s'exportait jusqu'aux confins du Kasai et presque jusqu'à l'océan indien; telles salines vendaient leurs produits à un mois de marche; l'ivoire et, hélas les esclaves, étaient transportés jusqu'à Zanzibar d'un côté, jusqu'à Boma ou Benguela de l'autre. Des règles précises régissaient ces commerces et ces déplacements. L'hospitalité était large, mais en échange de droits de passage dont le montant n'était pas fixé arbitrairement. Les autorisations de commerce où d'occupations accordées à des marchands étrangers étaient parfois soumises à une commission proportionnelle du chiffre d'affaires. Les rapports entre chefferies étaient réglés, il y avait des alliances, parfois lointaines, des règles de compétence et de procédure pour régler les procès intéressant des groupements différents. J'ai vu des chefs négocier pendant des mois une extradition. Certaines coutumes prévoyaient des tribunaux internationaux mixtes établis en territoire neutre.

Bien entendu, le droit civil est la partie importante du droit coutumier, et surtout le droit des personnes. La famille indigène est très solide, et étayée de règles très compliquées, car la simplicité est une conquête de la civilisation. Ce droit des personnes comprend évidemment des particularités inconnues chez nous, il réglait le statut des esclaves, parfois la division du pays en deux classes, aristocratie conquérante et sujets à droits limités; la famille polygamique et le matriarcat en étaient d'autres caractéristiques.

Le droit foncier ignorait notre propriété quiritaire, mais avait à régir, non seulement la répartition des terres agricoles, mais les exploitations minières, les salines, les droits de chasse, etc.

Certaines branches du droit se développaient particulièrement là où elles trouvaient un terrain

propice : partout les noirs connaissent des espèces de bail à cheptel. Mais cette partie de la coutume devenait fort importante là où le bétail était l'activité prépondérante d'une tribu, comme chez les pasteurs du Kivu.

Pour appliquer ce droit, il existait des tribunaux réguliers, une procédure. Nous possédons sur ce point un document précieux. Quand Stanley arriva à Boma, alors sous la domination noire, plusieurs firmes européennes s'y trouvaient installées, et notamment un jeune belge, Alexandre Delcommune, qui fut dans la suite un artisan important de notre occupation. Delcommune a laissé des mémoires où il décrit cette vie des blancs dans un état nègre, et notamment un procès qu'il eut à soutenir devant le tribunal des chefs. La procédure qu'il rapporte répond incontestablement à des vues d'équité et de bon ordre, et on y voit par exemple que les parties ne peuvent exposer leurs affaires elles-mêmes, elles doivent avoir recours à des mandataires, et ces espèces d'avocats jouissent de l'immunité de la parole. Que les noirs aient prévu les privilèges du barreau, voilà, vous l'avouez, Messieurs, un exemple décisif du caractère élevé de leurs conceptions !

* *

Si la coutume se présente comme un corps juridique complet, ayant toutes les branches d'une législation développée, c'est aussi un droit très varié, dont les règles changent d'une tribu à l'autre, et souvent de clan à clan.

Voyons par exemple l'organisation politique, et écartons d'emblée l'idée du chef indigène autocrate et tout-puissant. Partout c'est un souverain constitutionnel, dont le pouvoir est limité, soit par des conseils d'anciens, qui parfois, lorsqu'on les voit siéger gravement drapés dans leurs pagnes amples, fait irrésistiblement penser au sénat de l'ancienne Rome; soit encore par les droits des grands vassaux et des ministres. La plupart des grands chefs sont héréditaires; cependant, il arrive que les chefs des groupements subordonnés soient nommés par le souverain, à temps ou à vie, et constituent donc des espèces de gouverneurs administrant en son nom. Mais ailleurs ce sont les grands vassaux héréditaires qu'élisent à temps leur suzerain. Il existe de nombreux ministres, dont les pouvoirs sont précisés : là encore, multiplicité de conceptions : ici les charges se transmettent par succession, ailleurs elles sont à la nomination du souverain; ailleurs à celle du conseil; ailleurs encore on connaît le système de la vénalité des offices, qui était une des caractéristiques de notre ancien régime, système qui, ainsi que l'a montré Monsieur le Procureur Général Destexhe dans sa mercuriale du 15 Septembre 1934, s'il est discutable, n'est pas entièrement mauvais, fournit d'intéressantes garanties aux officiers eux-mêmes et à ceux qu'ils administrent.

Cette diversité que présente le droit public, nous le retrouvons dans le droit privé. Deux types de famille, se partagent le monde indigène. Le système patriarcal, où le père, chef de famille, a une autorité profonde non seulement sur ses fils, mais sur ses brus, ses petits-enfants et leurs femmes, et sur les clients de la maison; le système matriarcal, où, au contraire, le père n'a rien à dire, tous les pouvoirs appartenant à l'oncle, frère aîné de la femme. Toutes les autres matières du droit sont conditionnées par la forme de famille; les successions par exemple, qui sont en ligne directe dans le système patriarcal, tandis que dans l'autre régime, les fils n'héritent pas du tout de leur père, dont les frères et les sœurs, sont les seuls héritiers.

* *

Cette infinie variété des coutumes, la mise au point et le rapprochement des systèmes divergents qu'elles présentent est d'un intérêt scientifique passionnant.

* *

Messieurs, il vous est certainement arrivé, voyageant dans un pays étranger, en France déjà par exemple, de vous émerveiller de la multiplicité des races qu'il rassemble; allant de la Provence au pays Basque, à la Bretagne, en Bourgogne ou en Alsace, que de différences on constate entre les habitants, les langues et les coutumes; vu de près, tout peuple apparaît comme l'assemblage un peu arlequinésque d'un tas de pièces dépareillées. Mais ayons du recul, trouvons au loin un français, et, avant de vous demander

quelle peut être sa province, nous avons vu qu'il était français, parce que, malgré toutes les différences de détails, il y a un type français unique, aux caractéristiques profondes, qui l'oppose à l'anglais, au germain ou au slave.

De même, si frappante que soit à première vue, la diversité des coutumes, une étude plus approfondie révèle vite l'unité intime du droit coutumier. On y sent comme une inspiration commune venant des besoins fondamentaux de la société et de l'âme bantoues.

Prenons par exemple le mariage. A première vue, rien de plus dissemblable d'un groupe à l'autre, l'âge, les personnes appelées à donner leur consentement, les cérémonies, présentent de nombreuses variétés ; de même les devoirs des époux, le régime matrimonial, la puissance paternelle, et autres conséquences de l'union. Mais regardez bien, et vous trouverez partout, dans les tribus de forêts comme dans celles de montagne, chez les Hamites comme chez les Bantous, dans les clans patriarcaux comme dans ceux à forme matriarcale, une institution fondamentale, base commune de tout le système, la *dot*, c'est-à-dire un ensemble de valeurs remis par le fiancé aux parents de la femme, non pas à titre de prix — dans la conception indigène, le mariage n'est nullement une vente, et la femme est une épouse aux droits et aux devoirs bien définis, et non pas un objet de propriété du mari — mais à titre de gage commun que chacun tiendra ses engagements ; la dot est l'instrument de la stabilité de l'union, qui rend non seulement les époux, mais les deux familles intéressées à sa permanence.

Lorsqu'on étudie une institution qui paraît particulière, on en découvre bientôt l'équivalent dans les milieux les plus divers. Dans une de mes publications, j'avais signalé qu'il ne fallait pas comprendre avec l'esclavage l'exercice de la contrainte par corps indigène.

Un colonial distingué, Monsieur le Colonel Bertrand, soutenant dans une étude que le véritable esclavage n'existait pas dans la Colonie, tira de mes remarques des conclusions qui me parurent un peu forcées, et qui me décidèrent à vérifier ce qu'était en réalité le régime du contraint par corps ou de l'otage. Je l'étudiai dans le droit des babemba, et y trouvai, comme je m'y attendais, une institution précise, aux règles bien arrêtées, et fort originale.

Eh bien une fois l'institution ainsi définie, mise au jour, on la retrouva presque identique dans les tribus les plus diverses ; et la notion de l'otage pour dettes permit de mieux comprendre une institution administrative, celle de l'otage politique, délégué du vassal à la cour du souverain. Indication très nette que les noirs savent extraire d'institutions diverses le principe qu'elles contiennent, le même mot désigne l'objet donné en gage, le débiteur contraint par corps et l'otage politique.

C'est ainsi que sous sa variété apparente, le droit coutumier présente une unité profonde

* *

Droit développé, droit varié mais ayant une unité profonde corrélatrice à l'unité de l'âme noire, voilà, me concédez-vous Messieurs, des caractéristiques du droit coutumier qui le rendent intéressant pour quelques spécialistes ; mais, m'objecterez-vous peut-être, c'est la qualité d'un droit qui fait son intérêt réel ; comment accorder beaucoup d'attention à des règles barbares, bizarres ?

L'objection, notons-le, n'est qu'un des éléments d'une question très grave, du problème colonial fondamental qui se pose à la Belgique à l'heure actuelle, et qui est probablement le problème fondamental de toute colonisation : quelle part faut-il réserver dans notre organisation à la culture indigène ? Dans quelle mesure doit-on respecter les coutumes et les intégrer dans la vie nouvelle et supérieure que nous préparons à nos sujets ?

Pour certains la réponse est très simple: un éminent colonial la formulait ainsi: nous ne devons pas respecter les coutumes, car elles ne sont pas respectables. Mais un fort mouvement de réaction se dessine contre ces conceptions simplistes. En politique, on a essayé depuis quelques années des méthodes d'administration indirecte dont le succès est évident ; en économie, le colonial si averti qu'est notre jeune souverain lançait solennellement au sénat il y a deux ans au retour d'un de ses fructueux voyages d'études la formule du paysannat indigène ; en évangélisation même, la papauté ne cesse de recommander à ses missionnaires d'éviter de dénationaliser les peuples de couleur qu'ils parviennent à convertir.

En droit, qu'en est-il ? Eh bien, le droit indigène est évidemment inférieur au notre ; il contient

des institutions comme la polygamie ou les ordales qui indiquent un degré moindre de civilisation, et le contraire eut été étonnant. Mais chaque fois que nous approfondissons une théorie juridique coutumière, nous trouvons un système cohérent raisonnable répondant à des besoins réels de la nature humaine et à des préoccupations judiciaires d'une valeur indiscutable.

Cependant, avant de le démontrer délimitons bien le sujet, évitons des confusions trop fréquentes. Précisons que c'est du droit coutumier que nous partons, et non des coutumes en général; avant de critiquer le droit; il faut l'isoler.

Prenez, comme je vous le disais en commençant, le mariage en Belgique; que d'aspects variés il comporte! Le point de vue religieux, avec toutes les conditions de fond et de formes que les diverses croyances imposent à l'union conjugale; le point de vue social, avec tous les éléments de convenances qui entrent dans le choix des époux; le point de vue des folkloristes, avec tous les usages, les cadeaux et les ripailles qu'impose la tradition; tout cela fait partie du mariage, mais est cependant étranger au droit du mariage et indifférent pour apprécier la valeur de la législation qui le règle.

De même pour la coutume indigène. Elle est superstitieuse, elle est cruelle, elle est parfois immorale; mais elle est tout cela dans ses croyances, dans des pratiques d'ordre religieux, social ou économique, elle ne l'est pas dans le droit. Les noirs sont fétichistes et animistes: mais on peut décrire toute leur organisation familiale, toute leurs coutumes matrimoniales, toute leur procédure judiciaire, sans que fétichisme ou animisme y intervienne en rien.

Il existe par exemple, au moment de la nubilité, des cérémonies superstitieuses d'initiation des adolescentes, qui sont l'occasion de tout un enseignement secret, de fêtes et de chants pittoresques. La jeune fille qui n'a pas subi cette épreuve aura des difficultés à se marier, à peu près de la même façon que chez nous celle qui n'est pas baptisée voit le champ de ses épouseurs limité, mais c'est là un phénomène social, et non juridique, l'absence d'initiation n'est pas un empêchement légal au mariage, et n'intéresse donc pas le droit.

De même, c'est le droit qu'il faut regarder, et non pas les usages lorsque ceux-ci s'en éloignent. Vous rencontrerez peut-être des voyageurs qui, ayant connu surtout les noirs dans les grandes villes ou dans quelques régions en décadence, vous parleront de la dépravation des mœurs indigènes et vous citeront des cas d'une incontestable immoralité. Or tout cela peut être vrai, mais la question est de savoir si cela se pratique à cause du droit ou contre lui. Chez nous aussi il y a des adultères, des concubinages, des vols et des assassinats, mais quelle que soit leur fréquence dans certains milieux et quelques documents qu'ils apportent sur les mœurs, ils ne sont pas l'expression du droit. Tous ces exès, comme les lamentables aventures qui sont souvent jugées dans nos tribunaux, n'ont d'autre intérêt pour le juriste que celui de la maladie pour le physiologiste: cet état anormal fait, par contraste, ressortir ce qu'est l'état de santé.

*
* *

Ce n'est donc pas à propos des coutumes indigènes en général, c'est à propos du droit coutumier seul que nous posons cette question: ses règles sont-elles barbares, rudimentaires, sans valeur, ou bien constituent-elles un digne sujet d'étude?

Pour vous en donner un exemple assez simple, je vous exposerai la procédure pour fixer les idées de certains tribunaux indigènes. Il y existe deux juges, que nous appellerons, le juge d'instruction et le rapporteur. Le demandeur va exposer sa cause à l'un d'eux; celui-ci la transmet au chef, qui donne ou non l'autorisation de continuer le procès; abus de pouvoir, est-on tenté de s'écrier, que ce besoin d'une autorisation pour procéder: pas du tout, cette autorisation, c'est simplement « in limine litis » une décision sur la compétence. Alors le juge d'instruction convoque les parties et les témoins, sous l'arbre du conseil, au milieu de la place du village; là il les entend une première fois séparément, en présence du juge rapporteur; il les entend en public, mais les assistants sont tenus à assez bonne distance pour qu'ils puissent tout voir sans rien entendre; bizarrerie, dira-t-on de nouveau; mais non, essai ingénieux de concilier le secret de l'instruction préparatoire, nécessaire pour qu'elle donne des résultats effectifs avec le besoin de publicité qui est la sauvegarde des parties. Vient ensuite l'instruction publique et contradictoire, puis les juges se rendent en secret chez le chef; là le rapporteur lui expose le procès, et soumet un

projet de décision. Si le chef le rejette, les juges vont recommencer toute la procédure. S'il s'y rallie, les juges reviennent à l'audience et prononcent le jugement en commençant par les mots « le chef a décidé que ». Procédure assez spéciale, mais qui, remarquez-le comprend le secret de l'instruction préparatoire et de la délibération conjuguée avec la publicité de l'instruction à l'audience et du jugement, comme chez nous; et la formule « le chef a décidé que » rappelle singulièrement notre formule « Au nom du Roi ».

L'organisation et la procédure que je viens de vous décrire sont celles d'une petite chefferie; ailleurs elles sont plus compliquées, comprenant l'intervention de conseils et d'autres dignitaires. Mais partout les mêmes préoccupations techniques, combinaison du secret et de la publicité, rôle des juges professionnels, haut contrôle du chef au nom duquel se rend la justice. Ajoutons que, pour suppléer, dans ce peuple ignorant l'écriture, aux livres de droit et des registres, on a des fonctionnaires, mémorialistes de la coutume, qui remplacent les codes, et d'autres qui doivent assister au prononcé des jugements pour témoigner un jour de leur texte, c'est-à-dire des greffiers.

Autre exemple : les formalités du mariage indigène sont assez compliquées, pittoresques, et on croirait, en en écoutant la description, qu'elles intéressent le folkloriste plus que le juriste. Mais prenons-y garde : elles ont presque toujours un sens profond, elles répondent à une préoccupation d'ordre juridique celle, dans un peuple qui ne connaît pas le parchemin ni l'écriture, d'extérioriser, de solenniser les divers consentements nécessaires, et d'en préparer la preuve.

Ainsi voici que le fiancé accompagné de quelques amis, apporte cérémonieusement aux parents les valeurs qui composent la dot. Les parents sont assis devant leur maison, et le fiancé dépose à leurs pieds les colliers de perles, les couteaux d'apparat, les croisettes, les haches au fer finement forgé que comprend son cadeau. Or, le chef de famille se garde de les prendre; il appelle sa fille, c'est elle qui, se baissant, émue et timide, ramasse perles et couteaux et les tend à son père, cérémonie entourée de publicité, parce qu'il faut pouvoir un jour en faire la preuve, et cérémonie dont le sens est évident : vous le comprenez, après ce geste, la fille ne pourra prétendre avoir été contrainte par ses parents ou vendue par eux, elle a marqué son acceptation. Ailleurs, voilà que le cortège nuptial conduit joyeusement la future au village de son époux. Elle est parée de ses plus beaux atours, les tams-tams résonnent et la foule chante un épithalame. Tout-à-coup, voici que surgit sur la route un groupe qui lui barre le chemin: ce sont les femmes de sa future famille, ses belles sœurs, les tantes, qui font le simulacre de lui interdire l'entrée du village. Mais elle s'est munie d'un panier de perles, et elle leur en jette, à la volée. Les opposantes se baissent pour les ramasser, et elle, profitant de leur désarroi, franchit rapidement la limite. Petite cérémonie pittoresque, mais cérémonie à portée juridique, puisque, après avoir en quelque sorte payé ainsi son entrée dans le village, elle ne pourra plus se plaindre d'avoir été amenée de force chez son époux, son consentement a été publiquement manifesté.

Ainsi, la plupart des notions de droit indigène sont, lorsqu'on les examine, l'expression de conceptions juridiques sérieuses; ces conceptions sont parfois fines. J'ai par exemple relevé chez les noirs la distinction de la nue-propriété et de l'usufruit; l'action ad futurum; l'action subrogatoire; la responsabilité civile; la distinction entre l'annulation du mariage et le divorce, toutes notions juridiques, dont on ne peut pas dire qu'elles soient élémentaires. Et leur inspiration est parfois très belle: c'est ainsi que le droit coutumier prévoit des devoirs de charité, de solidarité, d'hospitalité, qui font découvrir des coins de ciel dans cette âme indigène où un premier contact ferait craindre de ne trouver que brumes et orages.

* *

S'il est intéressant au point de vue historique et au point de vue utilitaire, d'approfondir, la coutume ancienne, il est émouvant de la voir évoluer sous la seule influence de notre occupation. Voilà un droit sans parlements et sans législateurs, mais qui vit, qui se modifie, s'épure ou s'altère en suivant le mouvement des mœurs, des conditions matérielles que nous créons, et des idées que nous lançons dans les esprits.

A ces situations, la coutume apporte des solutions neuves qui ne sont pas la copie pure et simple de nos exemples, des lois européennes, mais en constituent une traduction indigène.

Imagine-t-on la révolution que nous avons apportée dans la vie indigène le jour où nous avons

décidé de payer individuellement les porteurs que nous recrutions, puis avons engagé des domestiques, des travailleurs pour nos plantations et notre industrie, et introduit donc le salariat. Jusqu'alors pas un seul travail qui ne fut plus ou moins collectif, et dont le profit dès lors ne revint plus ou moins au groupe familial. Désormais, l'individu affirme ses droits, qui cependant, sous peine de jeter l'édifice social par terre, doivent se concilier avec la discipline ancestrale.

Voyez encore. Nous amenons l'homme à quitter son village pour de longues années, parfois définitivement, afin d'aller travailler dans nos villes et sur nos chantiers. Or, si les règles du mariage indigène, dans la plupart des régions, comportaient pour la femme l'obligation de suivre son mari dans son village, de faire partie de sa famille, elles ne comprenaient nullement le devoir d'un dépaysement plus grand, de l'accompagner dans des camps ou des villes qui lui paraissent redoutables, et où elles sera livrée à son mari sans la protection des siens.

Autrefois quand le mari partait en tournée de commerce ou en caravane, elle restait au village : va-t-elle le suivre chez les blancs ?

Questions capitales, vous le voyez, qui modifient complètement la vie du noir. Nous serions tentés d'intervenir maladroitement par nos législations européennes. Mais c'est inutile, le droit indigène, fonctionne s'assouplit et trouve les solutions nécessaires.

Parfois notre action est délétère pour la vie et les mœurs indigènes ; incontestablement, dans cette société où la pudeur s'alliait si singulièrement avec le nudisme, nous avons apporté des germes d'immoralité, la notion de l'amour vénal, la facilité des divorces, une discipline familiale relâchée ; il est intéressant de voir en ces dernières années la réaction naturelle du droit coutumier contre la licence des mœurs, les pénalités nouvelles qu'il institue, les distinctions fines qu'il introduit entre le mari trompé, digne de protection, et le mari complaisant pour lequel il institue des sanctions.

Dans d'autres cas, ce sont au contraire des idées morales d'un ordre plus élevé que nous avons répandues dans la société noire ; par exemple si notre conception supérieure de la famille, l'idée de la monogamie n'a encore pénétré complètement que les indigènes convertis au christianisme, déjà les autres commencent à en être imprégnés, à en apercevoir la supériorité ; et on voit les tribunaux remettre spontanément en vigueur les parties de la coutume, presque tombées en désuétude, qui allègent la polygamie, par exemple l'obligation pour le mari qui veut prendre une seconde femme d'obtenir le consentement de la première ; ou se montrer plus strict pour obliger le mari polygame à remplir également ses devoirs entre ses différentes épouses. Magnifiques exemples de l'évolution spontanée du droit sur l'influence des mœurs, et en même temps constatation réconfortante des fruits de notre action civilisatrice.

* *

J'espère Messieurs, avoir montré que le droit coutumier congolais est plus que les balbutiements juridiques barbares de quelques groupements nègres primitifs. Par son ampleur, sa variété, le caractère humain de ses principes, il est digne de l'attention des juristes avertis.

Vous me permettez de revenir, maintenant que le sujet est mieux précisé, sur une remarque que je formulais en débutant : l'intérêt de son étude est double.

Elle a d'abord une utilité pratique considérable pour notre colonisation. Ici même, dans notre vieux pays, toute loi nouvelle réserve des surprises. On ne sait jamais avec certitude quelles seront ses incidences. On voit des textes très étudiés, très discutés, tomber à plat dans la pratique, ne recevoir jamais d'exécution, rencontrer dans les mœurs et dans la population une résistance invincible. On en voit produire des résultats en mal ou en bien tout-à-fait inattendus. On voit des arrêtés subir des remaniements quelques jours après leur mise en vigueur ..

S'il est difficile de légiférer pour une population identique au législateur, à quels impairs, à quelles erreurs ne s'expose-t-on pas lorsqu'on régleme une race aussi différente de la nôtre que la population indigène. Quelle ressource précieuse que d'avoir comme base un droit qui est le sien, qui exprime son âme et qui s'est adapté à ses besoins

Assurément nous devons civiliser l'indigène, c'est-à-dire le rapprocher de nous ; mais civiliser ne signifie pas assimiler, c'est-à-dire lui imposer toutes nos conceptions, toutes nos habitudes, même dans ce

qu'elles ont de moins nécessaires. En tout cas toute tentative d'assimilation serait vouée à l'échec, si nous voulions la réaliser d'un coup, sans transition et artificiellement. Combien elle peut être féconde au contraire et appropriée à la mentalité de nos sujets si on lui donne la base solide du droit indigène, bien compris et épuré, et si nous utilisons au profit de nos conceptions les ressources considérables qu'il nous offre.

Donnons encore un exemple : les indigènes, vous le savez, se marient parfois très jeunes, si jeunes, qu'ils sont parfois mariés avant leur naissance. Oui, on voit quelquefois un père indigène aller trouver son camarade et lui dire : « J'ai un fils; votre femme attend famille; si elle donne le jour à une fille, je vous demande sa main pour mon fils ». Si l'accord se conclut, à la naissance de la fillette, le futur lui fait ses premiers cadeaux de noces, cadeaux qui se répètent à toute occasion jusqu'à ce qu'elle soit femme. Des mariages aussi prématurés sont bien entendu plutôt rares, mais les accordailles à 5 ou 6 ans ne sont pas exceptionnelles.

Cette pratique n'est pas sans avantage, car en préparant lentement les époux à la vie commune, elle est un facteur de stabilité des unions. Mais elle offre aussi de graves inconvénients, mariage disproportionné, union où la volonté de la femme est violentée, rapports prématurés, etc. Ces inconvénients sont devenus assez fréquents parce que des âmes généreuses s'en préoccupent et proposent une loi pour interdire les mariages juvéniles.

Or, Messieurs, vous voyez la difficulté d'intervenir par vos décrets en de telles matières; quel trouble allons-nous jeter dans la famille indigène, quelles réactions inattendues et peut-être favorables à la licence des mœurs n'allons-nous pas provoquer ?

Dès lors, un conseil s'impose; n'agir qu'après avoir bien étudié le droit indigène; et que trouvez-vous par cette étude ? D'abord que les 9/10 de ces prétendus mariages ne sont que des fiançailles, qui n'ont rien de définitif. Pour le dixième restant, que la coutume elle-même prévoit deux fortes restrictions, deux correctifs très efficaces s'ils sont respectés : d'abord, l'interdiction de toute consommation du mariage avant la nubilité; ensuite le droit pour l'enfant arrivé au plein âge de raison de refuser, de ratifier le choix de ses parents, de retirer son consentement et de faire annuler l'union. Certes, en pratique, ces stipulations de la coutume sont parfois violées, comme dans notre civilisation des parents parviennent à forcer la volonté de certains enfants pour leur faire contracter un mariage, leur faire embrasser une carrière contraire à leur goût. Mais cela, c'est le fait, et non la loi. Et en somme, connaissant mieux le droit indigène, nous arrivons à cette conclusion que le décret que nous rédigeons laborieusement est inutile, et qu'il suffit de faire appliquer la véritable coutume pour mettre fin à des excès.

* *

Le second intérêt que présente l'étude du droit coutumier est d'ordre scientifique. Il élargit notre culture et notre conception de l'ordre juridique.

Il arrive trop souvent que nous fassions trop peu de droit comparé, et que, faute de fenêtres ouvertes sur le large monde, nos connaissances juridiques restent étriquées et ne parviennent pas à s'évader du terre-à-terre quotidien. Trop souvent le magistrat ou l'Avocat coloniaux, auxquels un dossier apporte une belle question à étudier, se borne à ouvrir les Pandectes ou le Dalloz, à vérifier la dernière jurisprudence de la Pasicrisie ou la Revue Juridique, et rédiger leur note de plaidoirie, leur avis ou leur jugement sans être retournés aux maîtres, aux grands principes du droit, et sans avoir fouillé dans leur signification profonde les théories qu'ils vont appliquer. L'horizon s'élargit singulièrement chaque fois que nous sommes amenés à confronter notre loi belge avec des systèmes étrangers; nous y apprenons le sens profond de notre droit, ce qui le caractérise, et tout ce qui est en lui particulier et passager alors que nous l'avons cru nécessaire et universel. Or bien que, l'importante population cosmopolite de la colonie nous donne assez souvent l'occasion de faire du droit international et du droit comparés, rien ne vaudrait pour l'élargissement de notre formation cette confrontation perpétuelle avec un droit, belge aussi puisque les congolais sont nos sujets, mais si différent de celui dont nous avons la routine.

Et, d'un point de vue scientifique plus élevé encore, quelles satisfactions nous trouverons, quand ce droit sera mieux connu à le comparer avec les institutions des peuples anciens ou orientaux. Ce mariage

avec dot payée par le mari, en quoi s'apparie-t-il au mariage romain par « cœmptio » ; aux achats de fillettes dont on nous parle à propos de la Chine, à l'obligation qu'avait le fiancé biblique de travailler aux champs de ses beaux parents ? La polygamie du noir, est-elle de la même nature que celle du droit rabbinique ; quelles traces trouvons-nous dans le « lupangu » indigène du harem ou du gynécée. Quels enseignements la filiation du droit nous donne-t-elle sur l'histoire des peuples ?

Magnifique sujet d'études, Messieurs, mais sujet, ainsi que je l'ai dit, presque inexploré. Lorsqu'on compare le peu que nous savons au nombre presque infini de questions posées, on s'aperçoit de l'ampleur du champ qui s'ouvre aux chercheurs. Il faut donc qu'on procure aux chercheurs le temps — car ce genre d'études en exige beaucoup — les moyens pécuniaires, la documentation, les bibliothèques, les publications, qui leur sont nécessaires pour réussir dans une œuvre qui vient à son heure, mais dans une œuvre qui n'est pas facile. Cette œuvre, lorsqu'elle sera accomplie, fera, j'en suis convaincu, un bien immense à notre colonisation, en tous les domaines, car l'économique, le politique et le juridique ne peuvent guère être dissociés et un pays n'est jamais prospère quand son droit est défaillant ; cette œuvre sera aussi un jour l'honneur de la science belge.

A. SOHIER

Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville.



Note sur le " Kipupe Kialo ", cérémonie coutumière de l'exorcisme des lieux.

La cérémonie du « Kipupe Kialo » est une coutume que connaîtront utilement les fonctionnaires qui, dans la région de Luishia, district du Lualaba et probablement ailleurs aussi, peuvent être appelés à rechercher les droits qu'ont les indigènes sur les terres qu'ils occupent au sens du Décret et dans quelle mesure ils peuvent les aliéner.

Le mot « kialo » signifie pays, contrée, région; il est employé également dans un sens plus restreint dans parages, emplacement qu'occupent le village et ses plantations. Le substantif « Kipupe » dérive du verbe « Kupupa » que l'on peut traduire : invoquer les esprits pour exorciser, conjurer, épurer un lieu de la puissance des ténèbres.

Le pouvoir d' « épurer les lieux » n'appartient pas à tout le monde; il n'est au contraire que l'apanage des grands patriarches et des chefs de groupements importants, tels sont les chefs KATANGA, TENKE, POYO, KIEMBE, GALU, MWAMBA, MULENGA etc.; il est inhérent à ces titres et il se transmet conformément aux règles successorales ordinaires. Certains petits chefs en sont nantis également avec les restrictions que nous verrons plus loin.

La cérémonie du « Kipupe Kialo » a lieu chaque fois que le « kiona » (résidence du patriarche, chef-lieu du groupement) décide de se déplacer sur ses terres de rotation ou d'aller se fixer en pays libre ou en pays conquis; dans ce dernier cas elle revêt toujours un caractère très imposant. Elle est généralement précédée, la veille, par une visite de la foule à l'endroit où est enterré l'ancêtre le plus vénéré; cette procession est accompagnée de chants et d'exhortations; en tête se trouve un homme qui brandit le « ndibu » (clochette) qu'il agite dans le rythme du chant :

Senda kadibu tuye na komba (Porte la clochette, allons avec son tintement)

Tuye mangoberere (Allons en nous faisant entendre au loin)

Le lendemain à la première heure un homme, spécialement qualifié à cet effet, va couper une branche de « mubumbu » (arbre ne poussant que sur les termitières); il l'apporte au chef qui lui ordonne de la sectionner en deux, trois ou quatre parties (suivant le nombre de « mipashi » (mâne) qu'il va invoquer) de différentes longueurs. A l'endroit choisi on nettoie le sol sur deux ou trois mètres carrés, on le rend aussi uni que possible. On creuse alors autant de trous qu'il y a de morceaux de « mubumbu » à y placer, puis vis-à-vis de chaque trou on creuse encore une espèce de cuvette.

Tout est prêt; le chef arrive alors avec une suite nombreuse; il a revêtu tous ses insignes; le petit « kadibu » au son clair marque chacun de ses pas; sa première femme est à sa gauche, un peu en retrait; d'autres personnages importants portent les deux peaux de fauves sur lesquelles le chef et sa femme vont s'asseoir.

Tandis qu'on étend ces peaux à terre l'assistance s'accroupit autour du « muyombo » (désignation qu'on donnera désormais à ce lieu); le chef et sa femme se placent tout près des « mibumbu »; le premier ordonne : Apportez la farine; ce qui est fait aussitôt. Puis : Apportez maintenant la bière; elle est prête également. Alors il commence : « Nasompa mipashi yane, umfwa kia kwiba nariibire ino mpanga; umfwa ni mpanga yane itabe; umfwa tari mpanga yane ikane, muntu bamurie mu kisumpa. Umfwa kialo kianshirire mukaramba wane, kikare bwino, kiteke ne banto. Ne manika ane onse ane. Na babokwe ba mu mpanga bonse tekuti bakwate abantu; kabenda abantu no bushiku, etc. » Je vous demande, âmes de mes morts, si j'ai volé cette terre; si c'est ma terre approuvez; si ce n'est pas ma terre désapprouvez, qu'un homme soit dévoré par un léopard. Si c'est le pays que m'a laissé mon aîné, que les gens soient tranquilles et bien administrés. Et toutes mes rivières sont bien à moi. Aussi, que les fauves de la forêt ne prennent pas les gens; que les gens puissent circuler la nuit (sans danger), etc...). Pendant qu'il débite son adjuration, il saupoudre le sol de farine autour du plus long des « mibumbu ». Quand il a fini avec celui-ci il passe au suivant et répète les mêmes paroles. La femme en fait ensuite autant que son maître, puis elle remplit de

bière les trous en forme d'écuelles; elle invite le chef à y humer une gorgée, ce qu'elle fait également ainsi que toute l'assistance. Enfin le chef s'adresse à ses hommes et leur dit : Maintenant c'est fini, allez en forêt tuer quelque bête et apportez-là ici. A ces paroles on applaudit, le chef se retire et tout le monde se disperse.

Quelques hommes partent le jour même à la chasse. Si la bête tuée est une femelle on crie : « kialo kianaka » (le pays s'est soumis) et la population est dans la joie; si c'est un mâle c'est un présage de malheur (fisonga) et il faut recommencer toute la cérémonie; si après celle-ci la bête abattue est de nouveau un mâle il faut quitter immédiatement les lieux et aller à la recherche d'un emplacement plus hospitalier.

* *

Le pouvoir de purger ainsi le pays des esprits malveillants qui le hantent révèle un droit réel, au point de vue coutumier, de disposer de la terre comme on l'entend; de s'opposer aux empiètements des voisins aussi bien que de consentir à des cessions; d'en réclamer l'évacuation par ceux qui s'y seraient installés d'une manière facultative; de fixer une redevance sur les produits de la chasse, de la pêche etc.; enfin d'exiger réparation lorsque ces droits ont été méconnus ou simplement lésés.

Ce droit n'est pas absolu pour les chefs de groupements qui ne sont pas *politiquement* indépendants; il n'est toutefois restreint qu'en ce qui concerne la résistance par la force aux atteintes qui lui sont portées et les aliénations. Ainsi, pour citer un exemple concret, les sieurs D. viennent de solliciter un terrain qui fut, de temps immémorial, occupé par le groupement Musikatala, dont le chef a le pouvoir de procéder au « Kipupe Kialo ». Musikatala ne peut de plein droit donner son consentement à la cession du terrain sans l'accord de Katanga, chef de la chefferie dont il fait partie, mais ce dernier n'y consentira pas non plus contre le gré du premier.

R. Marchal
Administrateur territorial.



Organisation judiciaire des Bayaka (district du Kwango).

Gardien des coutumes et de l'ordre, le Kiamfu peut se réserver toute action tant judiciaire qu'administrative. Aucune contestation à ce sujet. En fait son intervention directe est relativement rare, sauf dans les questions de tribut, dont il s'efforce, comme ses sous-ordres, de maintenir les principes et le rendement. Et ici notre occupation les heurte de plus en plus, « Toto ufwidi », la terre est morte à cause de l'Etat, c'est-à-dire ne « rend » plus ses fruits de souveraineté. On peut admettre cette déclaration d'un notable traduisant la pensée de tous les chefs bayaka.

Le « kiamfu » juge, tranche seul ou entouré des conseillers qu'il convoque et dont il prend les avis. Les « mbuta » (anciens chefs de famille ou de lignée) sont entendus pour leur expérience : d'autres pour leur aptitude (djondjo). Celles-ci sont connues et le Kiamfu se les attache d'une manière permanente dans certains cas. Cet honneur n'était pas refusé, car la « musumba » (cour) était l'endroit du bien être et de la considération pour tous ceux qui y résidaient. (1)

Les premiers explorateurs ont pu se rendre compte de l'importance numérique et de l'aspect « flatteur » de la cour. La comparaison avec la situation actuelle révèle une déchéance frappante. Cependant les Kiamfu n'ont pas abandonné leurs privilèges de gaité de cœur. On me cite le cas du kiamfu Kodi Pwanga (décédé en 1935) recevant la plainte d'un de ses administrés dont on avait volé une poule. Le plaignant était possesseur d'un fusil à piston. Kodi Pwanga le savait. Il exigea ce fusil avant de daigner prendre en considération la plainte. Le plaignant s'empressa évidemment de disparaître... Il ne s'était adressé à son chef que sur ordre de l'administrateur. L'exemple illustre sans doute les pratiques arbitraires du grand chef comme des petits. Et on comprend pourquoi les victimes préfèrent s'adresser à l'Européen qui a les moyens de faire respecter leurs droits. Qu'on en déduise également la nécessité d'un contrôle suivi de l'activité des juridictions indigènes et de l'inscription des décisions.

Les chefs interrogés avouent assez facilement l'abandon de leurs juridictions. Ils ajoutent qu'ils préféreraient ne pas trancher car trop souvent il y avait contestation au sujet de la sentence. Cette situation nous conduisit vraisemblablement aux pratiques coutumières qui sont en vigueur actuellement et dont description ci-dessous :

A côté de la juridiction du chef, se sont constituées des juridictions de caractère arbitral. Celles-ci sont composées de « ganji » chaque partie choisit son « ganji » et le met au courant du litige. (1)

Toutes les sources d'information sont épuisées au frais de la partie intéressée. La documentation étant ainsi réunie de deux côtés, les deux « ganji » se rencontrent et discutent. Si nécessaire, des témoins sont appelés et des confrontations ont lieu. Celui qui appelle un témoin ou un informateur le paie. Si la discussion conduit à un accord entre « ganji » et que cet accord est accepté par les parties, l'affaire est liquidée, car des gages ont été fournis par les deux intéressés. Le perdant abandonne le sien. Ces gages sont conservés par une personne qui n'a aucun intérêt dans le conflit et qui est choisie par les « ganji », d'accord avec leurs mandants. Le gage a la valeur du litige.

Si les « Nganji » ne se mettent pas d'accord, ou si une partie n'accepte pas la solution des « nganji », un troisième personnage intervient : « le Mubangu ». Ce cas paraît le plus fréquent.

Le « Mubangu » tranchera au moyen du poison. Les « Nganji », chacun de son côté, l'informent de l'affaire ; ils lui fournissent tous les renseignements dont il a besoin. Si nécessaire les anciens témoins sont rappelés ou d'autres sont convoqués. Le Mubangu « se met en état » de diriger les effets de son poison. Car c'est lui qui l'avalera après une préparation magique appropriée. La cause sera tranchée en faveur de l'un ou de l'autre, selon que le poison sera vomé ou non.

Les Gages s'appellent « Zimbu mbashi ». Les « zimbu » sont des coquillages (petits) dont on se

(1) Les très intéressants détails recueillis par notre collaborateur devraient être complétés par l'exposé de la procédure suivie. L'on peut en effet se demander si l'intervention des ganji ne doit pas se confondre avec un préliminaire de conciliation obligatoire ou même avec une instruction préparatoire de l'affaire ?

sert encore parfois comme monnaie (chez les bayaka, basuku, bambala, bapende...) par extension, le nom de « zimbu mbashi » s'applique à tout gage, quelque soit la nature des objets.

Le poison s'étant prononcé, les gages sont remis aux gagnants.

Celui-ci tuera une chèvre qui sera partagée entre ceux qui ont coopéré à établir ses droits. Le « nganji » est payé par son client.

On appelle ce versement « kitanu ». Si le concours du « mubangu » est demandé, la moitié de ce versement reviendra à ce dernier.

Théoriquement le « mubangu » touche donc le double du « nganji ».

Le « mubangu » n'a pas d'insignes spéciaux. Il porte son poison (putubondo) dans une peau de « mbala ». Il possède aussi du « pemba » (terre blanche) qu'il prend dans la rivière. Il en donne aux « nganji » qui s'en frottent les avant-bras. Le « nganji » du gagnant en mettra également sur les avant bras de son client.

Ceci est accompagné de cris de joie de la part de ses parents et amis qui ont assisté à l'épreuve.

Les « nganji » portent comme insignes:

1^o Le koka, bâton sans ornementation.

2^o Le kikati, peau de Shimba.

3^o Musese, plumeau de poils de bouc (barbe) comme celui des chefs.

Mais actuellement ces insignes sont également portés par des gens sans titres. Aucune sanction coutumière n'est prévue de ce chef.

Serment (Kayanda),

Au moment de l'épreuve, et suivant le genre de celle-ci, l'accusé prononce une formule de serment qui se rapporte à l'un ou l'autre fétiche (nkishi) en usage, p. ex. le muluwa, le ngongi, le koshi. Il se rapporte parfois au nain (mbakka) ou à l'albinos (ndundu).

Le muluwa est le « nkishi » spécifique, semble-t-il des baluwa qui en ont tiré leur nom. Celui-ci était connu à Kola. Le muluwa, rend fort et assure tous les succès (guerre, chasse ...)

Formules prononcées: « Muluwa katukwame » c'est-à-dire » par le nkishi muluwa, ce n'est pas moi qui l'ai fait ».

Les baluwa constituent la caste régnante chez les bayaka.

Ils ont conservé le sang lunda le plus pur.

« Kayanda kamwaji » est le serment par le ngongi. Le ngongi vient également de kola. Voir livre du R.P. Plancquaert « les sectes secrètes chez les bayaka ». Le ngongi est connu chez les bambala, les basuku...

Kamwanji = Ngongi des femmes. Les bayaka l'appellent également « tshiwila ». Les jeunes filles peuvent s'y soumettre à partir de huit ans environ. Le kamwanji ne serait pas (ou plus) en usage chez les bambala.

Dans le registre des renseignements politiques de l'ancien territoire de Panzi, l'Administrateur ff. Autru écrit pour la chefferie Kulindji, (actuellement fusionnée avec celle de Nzofu-Tambo):

« Ce mouvement guidé par la secte secrète ngongi est dirigé contre les Blancs. Plus de 50 indigènes — y compris le chef investi Kulindji — sont arrêtés pour complicité dans le mouvement ».

Il s'agit du mouvement de révolte de 1931. Kalindji avait, paraît-il, mis sa médaille de chef au cou d'une chèvre.

Koshi: fétiche qui semble être en usage bien au delà du Kwango. Les bayaka disent qu'il ne vient pas de Kola. Je crois qu'on peut y rattacher le lu-koshi (lukosha, lukusu) de la secte xénophobe qui a agité le Kwango oriental et la région de la Loange (Kasai).

Le nom se retrouve chez les baluba (benakoshi) bakuba, bashilele .. aussi en Angola. Il est très en usage au Kwango (Bayaka, basuku, bambala, etc...) Toutes les familles, sinon tous les individus, semblent posséder leur koshi, qu'on considère comme le gardien le plus sûr de la propriété et des droits.

A Kidima (Panzi) une affaire très grave fut envoyée au Parquet. On m'a affirmé que tous les intéressés (y compris le chef investi Kidima) avant leur départ vers le chef-lieu du District, avaient juré sur le koshi de ne rien dévoiler au Parquet..

Le muluwa fut transmis par la voie des chefs (partant de Kola) au chef de famille, en observant

la disposition hiérarchique du pouvoir. Il semble être une pièce maîtresse dans la charpente de l'autorité (baluwa-bayaka). Ce n'est pas le cas du koshi, disent les intéressés.

Le Koshi paraît protéger spécialement contre les vols et les adultères. Il rend malades et fait mourir le coupable sur invocation de ceux qui sont lésés. C'est une statuette que le Nganga va installer dans les cases. Chez les bambala ce serait une mixture magique contenue dans un pot placé sur trois bâtons plantés dans la case. On transporte le koshi à l'endroit où le vol a eu lieu et où se fera l'invocation. Tous ces fétiches dominent fortement la vie morale des bayaka et des tulamba. Ces derniers connaissent le même régime judiciaire. Les mêmes fonctions existent quoique les mots pour les désigner changent parfois : rarement, semble-t-il. On appellera les nganji : bambaku (mbaku) comme chez les bambala, m'assure-t-on. La vie des bayaka et des Tolamba se mêle à tel point que la fusion doit s'effectuer dans tous les domaines.

Exécution. Dans les cas où les parties s'adressent aux nganji et au Mubangu, elle n'offre aucune difficulté, puisque les gages existent.

Quand le chef tranche (ou tranchait) on exige parfois des gages — pas toujours. La partie perdante refusant de s'exécuter, le gagnant peut prélever sur la famille du premier. Celle-ci peut offrir une personne en gage, en attendant que les valeurs nécessaires soient trouvées.

Les délais convenus étant passés, la personne-gage peut devenir esclave et être réalisée comme tel. Mais habituellement on prévient d'abord les débiteurs. L'otage peut être mis aux entraves pour éviter la fuite.

1°) Le *Tsuku* est un morceau de tronc d'arbre dans lequel on a pratiqué un trou, qui sert à entraver le pied.

Chez les Bambala, le *Tsuku* = *Mataka*.

2°) Le *Panda* est une branche fourchue longue d'environ deux mètres et qui sert à emprisonner le cou

Chez le bambala le *Panda* = *Nguri* (Nkuri).

C'est le créancier (mbuta ou chef de famille) qui met aux entraves.

Le chef n'intervenait pas automatiquement dans l'exécution des jugements. Cette intervention ne se produisait que sur demande des créanciers et aux frais de ceux-ci. On voit donc, ici aussi, l'avantage des familles nombreuses et fortes.

Il arrive parfois que le créancier prélève chez un tiers, même sans jugement. Le fait est coutumièrement admis. On retrouve la coutume ailleurs au Kwango (Bapende, Batshok, p. ex.) Le « tiers » se débrouillera, ce qui ira mieux que pour le premier (créancier) si sa famille est plus forte ou plus influente. Cet usage causa beaucoup de désordres, paraît-il, au début de la crise (1929-1930), les gérants de Sociétés exigeant le remboursement des avances sur caoutchouc. Et il ne semble pas qu'entre indigènes, toutes les obligations qui en sont résultées, soient éteintes. Le tiers attiré dans la palabre réclamera éventuellement l'intérêt des valeurs enlevées pour la période pendant laquelle il en a été privé, p. ex. la contrevalet de ce qu'il aurait pu « produire » avec un fusil, si c'est un fusil qui fut enlevé.

Chez les Bashilele du Kasai, on connaît la « cession de créance » opération qui correspond à peu près à notre escompte de titres.

Mais ici le taux de l'escompte est plutôt usuraire !

La cession se fait à une personne qui a plus d'influence que le débiteur et qui a donc plus de chance de se faire payer.

Les deux manières de procéder paraissent avoir la même origine.

..

En dehors des juridictions signalées plus haut, d'autres voies pour trancher les différends existent.

NGANGA-NGOMBO (Devin).

Le matériel de Nganga-Ngombo se compose d'un petit gong (mokoko) et d'une mixture magique (nkula — herbes écrasées) contenue dans un pagne de rafia.

L'Indigène qui se croit lésé, va le trouver, lui explique son cas dans les détails. Suivant un procédé magique dont il a le secret, le nganga-ngombo révélera le nom du coupable. Celui-ci sera invité par le plaignant à prendre le poison ou à comparaître devant la juridiction des nganji. Avec une facilité déconcertante, les accusés se soumettent à l'épreuve du feu (kiggia-Lufu). Dans ce cas on fait appel à un forgeron expérimenté (ngangula). La profession de forgeron est en honneur chez les Bayaka, Baluwa, (comme la guerre et la chasse), mais pour le kiggia-lufu ce n'est pas le premier venu qu'on demande. Ceux qui conviennent sont même relativement rares et leur intervention en est d'autant plus chère.

Ces interventions se font selon un rite magique. Une machette est chauffée. On la passe sur le bras de l'accusé, et suivant qu'il y a brûlure ou non, la culpabilité ou l'innocence est établie...

Les accusés se soumettent parfois à l'épreuve du Mananga-Nzumbu-Mburi, espèce de petit coquillage qu'on fixe dans l'œil. Suivant que l'eau sort de celui-ci ou non, la culpabilité sera fixée.

L'installation du poison dans l'œil est également pratiquée.

Frais de Justice : Il n'est pas possible d'établir ce tarif, d'après la coutume, car le montant est en rapport surtout avec 1° l'importance du litige; 2° la situation des intéressés au point de vue ressources; 3° la réputation des juges, nganji, etc.

On arrive dans certains cas à plus de 50 % de la valeur du litige, gagnant et perdant concourent au paiement des frais comme dit plus haut.

VOCABULAIRE EN USAGE EN MATIERE DE JUSTICE INDIGENE.

Voir notes Ronsmans et Danse (ci-annexées) que je puis confirmer.

KITAPA : Celui qui coupait les têtes ou qui exécutait les condamnés à mort. (L'opérateur de la circoncision).

KITA (KIHONDA) : Mixture magique qu'on possède dans presque tous les villages et qui protège contre les mauvaises influences, empêche les femmes mariées de s'adonner à l'adultère. (Kuhonda - tuer).

BILELA : les jeunes gens qui viennent écouter ou assister à une palabre.

MALAFU MA NGANGA : cadeau donné à celui qui porte quelque chose, qui dénonce quelqu'un ou qui apporte une nouvelle.

BIAMBA KANI : ceux qui suivent de près le Kiamfu, un chef ou un grand notable (généralement les successeurs).

KUNZENGANISA-KINGUMBA-BONZI : Voir note Ronsmans.

MUKWA MEYA : l'accusé, c'est-dire, celui qui boit le poison.

KITANU : paiement fait aux nganji.

GULUNGU : on l'appelle Ngola kassa ou nondo. Celui qui détient le « putu » (poison).

BANDJI : Policiers du Kiamfu. Ils étaient armés de fusils et de couteaux dans leurs expéditions.

Motif d'expédition : non paiement de tribut par exemple.

Avant l'apparition des fusils, les mbanji portaient le « koka » ou « munongo », latte en bois très dur servant au tissage.

MOZELO (MOZERO) : Fouet, fait de lianes ou de peau de buffle. Les chefs s'en servaient contre ceux qui étaient récalcitrants (hommes adultes seulement) On l'appliquait sur tout le corps. Cet usage existait avant l'arrivée des Blancs.

KOTAPULA MOKANU : trancher une palabre (voir Van Wing « Etudes Bakongo Kanu = palabre).

KALOMBO (KALUMBU) : Mot prononcé et répété par le gagnant d'une palabre en se frottant de terre les bras et l'avant bras. C'est une marque d'approbation à l'adresse de ceux qui disent ou font quelque chose.

KIBANZALA : Endroit où les palabres sont tranchées : de « Banz » - cour capitale.

KULUKA : vomir le poison.

MATATU : Indemnité payée au gagnant.

* *

INFRACTIONS - PEINES.

La plupart des infractions sont d'ordre civil, ou se réduisent à une réparation de nature civile.

Les sorciers et les jeteurs de mauvais sorts (mu-loki) sont spécialement recherchés. Comme ailleurs on les considère comme un fléau public.

Si, accusé d'un méfait, ils succombent (à l'épreuve) le public se jette sur eux pour les massacrer. Ils n'ont pas droit à une sépulture.

Pendaison : on ne pend pas les « enfants des biamfu » c'est-à-dire les membres de la première classe. On les bannit en cas d'infraction grave.

Peut être pendu : celui qui a eu des rapports avec une femme de Kiamfu et ceux qui se permettent des désobéissances répétées (vol, etc..) et maintiennent de cette façon les désordres dans les villages.

Fouet : voir plus haut.

Adultère (de la femme) Indemnité d'une chèvre plus cinq poules, un peu plus ou moins, suivant les circonstances. Payé par le complice avec une femme de chef — deux hommes plus une chèvre.

Meurtre : anciennement indemnité de cinq hommes et de cinq chèvres ou trois hommes plus deux femmes. La branche maternelle touche parfois la moitié de ce « weergeld ».

Pour tout sang versé sur les terres du Kiamfu une indemnité est dûe à ce dernier. Le chef, délégué du Kiamfu, pouvait en garder une partie.

Le Kiamfu avait droit à un tiers environ de l'indemnité payée à la famille de la victime. Le meurtre d'un enfant de Kiamfu (première classe) était presque toujours suivi d'une guerre. Le meurtre d'un esclave se payait un homme (esclave) plus un fusil, plus une chèvre plus 10 pièces d'étoffes. Pour une femme tuée, l'indemnité varie suivant l'âge et les possibilités de procréer.

Blessures : Si le sang coule on paie suivant l'importance de la blessure. L'intéressé (blessé) donnera une partie au Kiamfu ou au chef de la terre qui représente le kiamfu.

VANDEVENNE
Commissaire de district

Crimes et superstitions indigènes.

Les infanticides obligatoires chez les Kaonde.

Les notes qui suivent ont été recueillies au cours de mes voyages dans la région des Kaonde, aux sources du Lualaba.

Mon attention fut attirée sur ce sujet par un cas d'infanticide qui me fut signalé à Elisabethville même, et dans lequel la coutume me paraissait avoir joué un rôle primordial.

En interrogeant le chef investi Mushima ainsi qu'une série de notables et d'anciens, je parvins à réaliser les recoupements nécessaires pour établir l'existence de quatre cas d'infanticide prescrits par la coutume : Le Kisheta, le Katangwa, le Mlombe et le Lutala.

Le Kisheta est le nom donné à un enfant anormal, qui ne marche pas en temps voulu. En pareil cas, l'enfant est emporté en brousse, à une certaine distance du village, dans un endroit isolé où l'herbe ne pousse pas. L'enfant y est abandonné et meurt d'inanition ou devient la proie des fauves.

Le Katangwa est le nom donné à l'enfant né d'une jeune femme enceinte avant l'apparition des signes certains de sa nubilité.

Lorsque pareil fait est connu, cette femme ainsi que celui des œuvres duquel elle se trouve enceinte, si ce dernier est identifié, sont chassés du village. Ils doivent se réfugier en brousse où ils se construisent une petite hutte de branchages.

Aucune personne, pas même la mère de la jeune femme, ne peut se rendre auprès d'eux ou leur donner de la nourriture.

Pour se nourrir, ils sont forcés de voler la nuit dans les champs des habitants du village.

Au moment de la naissance, personne ne vient assister la jeune femme. Aussitôt après l'accouchement, la mère doit abandonner son nouveau né en brousse.

Ce n'est qu'après cet abandon que le couple peut réintégrer le village. Ils doivent toutefois avoir été soumis au préalable par le Nganga à une cérémonie lustratoire,

Ce dernier mène le couple à la rivière, il y construit un petit barrage et ordonne au jeune homme ainsi qu'à sa compagne d'aller se coucher dans l'eau à quelque distance en aval de ce barrage.

Le Nganga après avoir enfermé ses dawa dans une écorce, les pose sur l'eau et rompt le barrage construit par lui en montant dessus. Le couple couché dans l'eau, en aval du barrage, laisse passer au dessus de lui le flot ainsi que l'écorce contenant les dawa.

Aussitôt après l'homme et sa compagne quittent la rivière sans pouvoir regarder derrière eux et rentrent au village.

A partir de ce moment, ils sont réintégrés dans la communauté.

Le Nganga reçoit à titre de paiement un sac de farine et cinq ou six pièces d'étoffe, toutefois, s'il est étranger au village et a dû venir de loin, il lui sera payé un fusil.

Le Mlombe est le nom donné à l'enfant né d'une femme qui n'a pas encore subi les rites du Kisungu. La jeune femme qui est enceinte avant d'avoir subi les rites de l'initiation est tenue de désigner l'auteur de sa future maternité.

L'amant et sa maîtresse sont ensuite chassés du village et vont se réfugier en brousse. Ils s'y construisent une hutte et y attendent la naissance de l'enfant. Après l'accouchement auquel personne du village ne peut assister ou prêter une aide quelconque, les parents doivent prendre l'enfant et aller le jeter soit dans une rivière, soit dans un trou de la forêt.

Ils rentrent ensuite au village. Le Nganga est convoqué par eux et leur fait subir les purifications rituelles. Il préparera ses dawa à une croisée de chemins, y allumera un grand feu sur lequel il fera chauffer de l'eau contenant ses remèdes. La femme et son compagnon après avoir fait des ablutions au moyen de ce liquide magique reprennent leur place au village.

Le Lutala est le nom donné à l'enfant dont les incisives supérieures poussent les premières.

En pareil cas, la mère portant son enfant sur le dos s'en va vers la rivière. Parvenue à la rive, la mère se retourne et laisse glisser l'enfant qui tombe à l'eau.

Elle s'en retourne ensuite au village sans pouvoir jeter un regard derrière elle dans la direction de la rivière.

Lorsqu'on interroge les indigènes pour connaître les motifs qui les ont déterminés à recourir à ces abominables pratiques, ils vous répondent unanimement : « Si un enfant Lutala ou Kisheta demeure au village il causera la mort de ses parents, du chef et d'autres personnes. Pourquoi laisser mourir tant de monde pour ne laisser en vie qu'une seule personne ?

Ne vaut-il pas mieux que la mort d'un seul sauvegarde la vie de plusieurs autres ?

« Si un enfant Katangwa ou Mlombe naît au village et demeure en vie, le chef du village doit mourir ainsi que d'autres anciens ».

Cette croyance superstitieuse est si fortement ancrée dans les esprits qu'elle fait céder devant elle les sentiments cependant si puissants de l'amour maternel ou paternel. Les parents ne peuvent y résister et se soumettent aux prescriptions impitoyables de la coutume. (1)

Très exceptionnellement me confièrent des anciens, lorsqu'un enfant Katangwa naissait hors du village, les parents au lieu de sacrifier leur enfant prenaient la fuite et s'en allaient se fixer au loin dans une région inconnue.

Certes depuis l'occupation européenne ces crimes ne se pratiquent plus au grand jour. Les indigènes avec lesquels je me suis entretenu avaient d'ailleurs bien soin de dire que ces pratiques n'étaient plus observées aujourd'hui. On se rendait cependant nettement compte que les croyances superstitieuses qui inspirèrent ces pratiques n'avaient guère disparu. (2)

Il suffisait de leur exposer un cas concret pour s'en convaincre : « Que feriez-vous si un enfant Lutala demeurait dans votre village ? » Mes interlocuteurs détournaient la tête et ne répondaient plus, tellement la possibilité d'une pareille éventualité les plongeait dans l'effroi.

Dom Grégoire COUSSEMENT, O. S. B.

(1) Les mêmes pratiques d'origine superstitieuse se retrouvent avec de minimes divergences de détail chez les Batemba (chefferie de Kiembe et de Shindaika,) chez les Baseba (chefferie de Kaponda). Ces différentes chefferies sont situées dans le territoire d'Elisabethville District du Haut-Katanga. Dans nombre de tribus du Haut-Katanga le Kisheta est noyé. Un endroit de la rivière est réservé pour ces noyades et porte le nom de « Kielwa Bishieta ». Personne n'ira se baigner en cet endroit.

Dom G. C.

(2) Pour illustrer en quelque sorte l'étude de notre collaborateur Dom Grégoire Coussement nous reproduisons ci-dessous un récent jugement du Tribunal de District du Lualaba sanctionnant l'infanticide d'un enfant Lutala.

Le nom de Lutala des Kaonde est donné également par les Basanga, aux enfants dont les incisives supérieures poussent les premières. Chez les Bayeke (de la chefferie de Mwendé Kitánika) dans le Territoire de Jadotville les enfants présentant cette particularité reçoivent le nom de Kinkula.

P. v. A.

TRIBUNAL DE DISTRICT DU LUALABA SEANT A JADOTVILLE

Audience Publique du Jeudi 1 Août 1925.

JUGEMENT.

En cause du MINISTERE PUBLIC, contre :

1^o DAIE, Kasongo, formule dactyloscopique : 33333-22242-2222-3, fille de Mwepu Dumuna et de Walembele, originaire de Mwepu Lumuna, chefferie de Mogabe-Kasari, territoire de Jadotville, épouse de Kiongo, en préventive à Jadotville;

2^o MULEBA, Théodore, formule dactyloscopique 33333-22222-2221-6-3, fils de Mwepu Lumuna et de Walembele, originaire de Mwepu Lumuna, chefferie de Mogabe-Kasari, territoire de Jadotville, époux de Numbi, Louisa, au camp des témoins à Jadotville;

Vu par le Tribunal la procédure suivie à charge de ces prévenus pour avoir, dans le District du Lualaba, territoire de Jadotville, à Mwepu Lumuna, fin avril ou début mai 1935, tous deux à l'une des manières prévues aux articles 101 bis et 101 ter du C. P. L. I commis un homicide avec intention de donner la mort sur la personne de l'enfant KALENGA MULEBA - C. P. L. I. art 101 bis et 101 ter et L. II. art. 2;

Vu les assignations à prévenus en date des 22 et 24 Juillet 1935;

Oui le Ministère Public en ses réquisitions;

Oui les prévenus en leurs dires et moyens de défense présentés par eux-mêmes;

Attendu que Daie Kasongo reconnaît l'infraction mise à sa charge et déclare avoir été poussée à la commettre par son frère Muleba Théodore;

Attendu que ce dernier dénie toute participation dans cette infraction;

Attendu qu'il est constant que les dents supérieures de l'enfant de Daie Kasongo apparurent en premier lieu; que l'enfant de Muleba Théodore venant à mourir, celui-ci imputa ce décès à l'enfant de Daie Kasongo et lui en fit le reproche à plusieurs reprises; que quelques jours après Daie Kasongo tua son enfant;

Attendu que les prévenus sont de race Musanga; que chez ces indigènes il est considéré comme une calamité et source de malheurs de voir les dents supérieures apparaître avant les dents inférieures; qu'anciennement ces enfants étaient mis à mort par la grand'mère maternelle; que si cette coutume est tombée en désuétude par l'occupation européenne le souvenir en existe toujours d'autant plus vivace que les populations sont plus arriérées;

Attendu que les enfants de Daie Kasongo et de Muleba Théodore étaient fréquemment ensemble; qu'au décès de son enfant Muleba Théodore, homme des plus fruste ainsi que sa sœur imputa tout naturellement ce décès à l'enfant de Daie Kasongo; qu'il reconnaît d'ailleurs que telle fut bien sa conviction intime; en avoir fait part à sa sœur tout en lui disant que puisqu'elle était sa sœur cela n'avait pas d'importance;

Attendu que cette dernière allégation est contraire tant à la coutume qu'aux idées des indigènes dont la mentalité est restée primitive;

Attendu qu'il semble bien que les dents supérieures de l'enfant de Daie Kasongo étaient apparues depuis plusieurs semaines sans qu'on ait songé à faire application de l'ancienne coutume actuellement tombée en désuétude comme le démontre le fait que dans le village même de nombreux enfants dans ce cas sont arrivés à l'âge d'adulte; qu'il y a tout lieu de croire que sans le décès de l'enfant de Muleba Théodore aucun mal n'aurait été fait à l'enfant de Daie Kasongo; qu'en effet, selon l'ancienne coutume, ces enfants étaient immédiatement mis à mort; qu'en outre Daie Kasongo apparaît comme étant attachée à son enfant qu'elle soignait bien et présentait régulièrement à l'œuvre de « la goutte de lait »; qu'enfin elle fut particulièrement ébranlée après le meurtre;

Attendu que si Daie Kasongo tua son enfant ce ne peut donc être que sous la pression d'une influence extérieure assez forte pour tenir en échec son instinct maternel; qu'elle dut agir sous l'empire d'une véritable obsession causée par les paroles de Muleba Théodore qui se garda bien de suivre la procédure coutumière telle qu'elle existait antérieurement;

Attendu que la pression de Muteba Théodore trouva un terrain d'autant plus favorable que Daie Kasongo est de mentalité fruste, que ses capacités mentales et sa responsabilité sont atténuées comme il apparaît du certificat médical délivré par le Docteur Serra;

Attendu que la mentalité de Muleba Théodore est également des plus fruste; qu'il y a lieu de leur allouer de ce chef des circonstances atténuantes;

Par ces motifs;

LE TRIBUNAL, statuant contradictoirement

Vu les articles 2 du C. P. L. II, 87, 89 bis, 96, 97, 98, 99, 101 bis et 101 ter du C. P. L. I; les décrets coördonnés des 9-7-23; 2-2-26; 24-12-30; 22-2-32; 31-5-34 et 26-11-34 sur l'organisation judiciaire et la compétence; le décret du 11 Juillet 1923, modifié par le décret du 24-12-30, formant le code de procédure pénale;

Condamne Daie Kasongo à 3 ans de servitude pénale, du chef de l'infraction mise à sa charge.

MULEBA Théodore à 5 ans de servitude pénale, du chef de l'infraction mise à sa charge;

Ordonne l'arrestation immédiate de Muleba Théodore;

Les condamnés en outre chacun à la moitié des frais de l'instance taxés à la totalité à la somme de 1040 frs, récupérable en cas de non-paiement par une contrainte par corps de 104 jours pour chacun d'eux.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du Tribunal de District du Lualaba séant à Jadotville, le jeudi 1 août 1935, où siégeaient Messieurs A. Liesnard, Juge, A. Thienpont, Ministère Public et A. Herremans, Greffier.

Ce jugement fut frappé d'appel. Par jugement en date du 18 septembre 1935 le tribunal de 1ère Instance d'Elisabethville réduisit les peines respectivement à un an et à 3 ans.



JURISPRUDENCE

169. - ADULTÈRE - NKILA - ABSENCE DE PREUVE DE L'ÉTAT DE GROSSESSE DE LA FEMME - ADULTÈRE SIMPLE.

Tribunal de territoire de Sampwe. Jugement n° 56 du 28 août 1935.

En cause: Les nommés Simon Yumba, originaire du village Kikungu, chefferie de Katete, y résidant, et

Léon Kapata, originaire du village Kalulu, chefferie de Katete, y résidant;

Prévenus d'avoir commis l'adultère avec une femme enceinte, la nommée Madelena, du village Kiunsu, et d'avoir conséquemment causé sa mort (croyance appelée « nkila »); faits qui se sont passés au village de Kalulu, chefferie de Katete, dans le courant du mois de juillet 1935, et qui sont prévus par la coutume.

Le Tribunal : Entendu les prévenus à l'audience publique du 28 août 1925;

Attendu qu'ils avouent avoir eu des relations intimes avec la défunte Madelena Makosa dans les dernières semaines qui ont précédé sa mort, mais qu'ils ignoraient qu'elle était enceinte.

Attendu que le chef Katete déclare que Madelena Makosa, un mois environ avant son décès, était venue chez lui pour témoigner devant son tribunal de chefferie en compagnie de la nommée Safi, et que cette dernière lui avait confié incidemment que Madelena Makosa se trouvait légèrement indisposée à cause de ses règles;

Attendu que la nommée Kieushi, mère de la défunte, déclare ne pouvoir rien affirmer avec certitude à ce sujet;

Attendu qu'en présence de ces dépositions le tribunal ne peut retenir l'accusation de « nkila » formulée par les parents de la défunte, mais seulement celle d'adultère simple.

Par ces motifs:

Vu les règles coutumières de la chefferie;

Faisant application de la coutume.

Condamne: les nommés Simon Yumba et Léon Kapata chacun à 10 jours de servitude

pénale et au paiement de chacun 150 frs. de dommages-intérêts aux parents de la nommée Madelena Makosa; les condamne en outre aux frais, soit chacun 2 frs 50 ou 1 jour de contrainte par corps.

(Juge Président M. Marchal, Administrateur territorial).

170. - INDEMNITÉ DE MORT - DÉCÈS D'UN ENFANT CHEZ SON GRAND PÈRE MATERNEL - DÉBITION D'UNE INDEMNITÉ AU PÈRE DE L'ENFANT.

Tribunal de la chefferie des Bena Paya (Territoire de Kongolo) jugement n° 71 de 1934. Mundeke Kazalo du village de Kakuyu contre Katumbu Mulongo du village de Kiama.

Exposé du demandeur: Mon enfant est mort chez mon beau père Katumbu, je réclame une indemnité.

Exposé du défendeur: Je ne veux pas payer sans raison mais je m'inclinerai devant la décision des juges.

Jugement: Lorsqu'un enfant meurt dans la famille de l'un des parents, l'autre a droit à une chèvre comme indemnité, telle est la coutume. Par conséquent Katumbu donnera une chèvre au demandeur et paiera les frais.

171. - DÉTENTION DU FÉTICHE D'UNE SECTE NÉFASTE - INFRACTION À LA COUTUME.

Tribunal de chefferie des Bena Paya (Territoire de Kongolo) affaire n° 60 de 1935. Gulu contre Kilala Mudaku.

Exposé du demandeur: Kilala est en possession du fétiche de la secte Tambwe.

Exposé du défendeur: Il reconnaît l'exactitude des faits.

Jugement: Suivant la coutume la détention d'un fétiche d'une secte néfaste est punissable. Le défendeur est condamné à 100 frs d'amende.

172. - ACCUSATION DE S'ÊTRE LIVRÉ À DES PRATIQUES D'ENVOUTEMENT - ABSENCE DE PREUVE - CONDAMNATION DE L'ACCUSATEUR.

Tribunal de chefferie des Bena Paya (Territoire de Kongolo) Jugement n° 79 de 1934. Ma-

yombo Somwe du village de Luama contre Kalibeti Mayompo du village de Kasali.

Exposé du demandeur: Kalibeti a jeté un sort sur mes deux enfants qui en sont morts. Je l'ai vu fabriquer son sortilège dans mon champ.

Exposé du défendeur: Je ne suis pas sorcier. Je ne suis pour rien dans ces décès.

Le témoin Ilunga Katulusi déclare: j'ai vu que Somwe et sa femme ont conduit Kalibeti chez le notable Golo comme sorcier. Golo les a renvoyés au Tribunal.

Jugement: La coutume veut que quiconque accuse à tort un tiers d'être sorcier soit condamné à payer de fortes sommes. Ainsi le défendeur a accusé sans preuve le défendeur d'être sorcier, il lui donnera 7 chèvres, payera 10 fra d'amende et les frais.

173. - COUTUME GOMBE - CHASSE - CHIEN TUÉ INVOLONTAIREMENT - AUCUNE RESPONSABILITÉ. Tribunal de chefferie de Bomenge-Monianga. Jugement du 29 Mai 1935. Bokando contre Mokuli.

Bokando : Nous étions partis à la chasse, un « lowa ou ebanga » était aux prises avec mon chien. Le nommé Mokuli survint et en lançant sa lance sur la bête tua mon chien. Je désire qu'il m'indemnisé

Mokuli : Le chien et l'ebanga étaient confondus ensemble. Je n'ai pas vu le chien. Je l'ai tué en même temps que l'ebanga d'un seul coup de lance.

Bokando : D. - Qui a reçu l'ebanga tué ?

R. - C'est moi.

Le Tribunal: Mokuli n'a pas tué intentionnellement (na nko) le chien de Bokando, il ne doit pas lui payer une indemnité.

174. COUTUME GOMBE - DÉPOT A TITRE GRATUIT - PERTE PAR CAS FORTUIT - ABSENCE DE FAUTE DU DÉPOSITAIRE - NON RESPONSABILITÉ.

Tribunal de territoire de Basankusu. Jugement N° 24 du 25 Mai 1935.

Demandeur: Demba Henri. Défendeur: Djema Pierre.

Jugement. Attendu que le nommé Demba demande la restitution par le nommé Djema

de la pirogue qu'il avait mise, il y a un mois, en dépôt chez celui-ci.

Attendu que Djemba affirme que, l'embarcation a disparu alors que Demba ne l'avait pas encore quittée, partant qu'il n'avait pas encore reçu la pirogue en dépôt.

Attendu que Demba dément cette affirmation et soutient au contraire avoir bien laissé sa pirogue intacte entre les mains de Djema avant son départ.

Attendu que d'après les dépositions à l'audience cette version est la seule vraie.

Attendu cependant que si Djema a consenti à garder la pirogue de Demba il l'a fait gratuitement et sans s'être offert lui-même à assurer cette garde.

Attendu que Demba n'invoque aucun fait personnel de Djema prouvant que celui-ci s'est mal acquitté de la garde de la pirogue; qu'il ne prouve ni n'offre de prouver non plus qu'il en a disposé.

Attendu au contraire que Demba a commis une sérieuse imprudence en se rendant en région étrangère sans se munir du matériel nécessaire (chaîne cadenas) pour mettre sa pirogue à l'abri des vols ou pour l'empêcher d'aller à la dérive.

Attendu que suivant la coutume locale, le dépositaire bénévole n'est pas responsable de la perte de la chose lorsque celle-ci n'est pas survenue par son fait.

Par ces motifs, Le Tribunal

Statuant contradictoirement

Dit non fondée la demande de Demba et l'en déboute.

Met les frais du jugement s'élevant à 2 francs à sa charge et en cas de non paiement dans le délai de un jour le condamne à un jour de contrainte par corps.

(Juge-Président M. De Ryck, Administrateur territorial principal).

175. - COUTUME GOMBE - RESPONSABILITÉ COUTUMIÈRE - ATTOUchement IMPUR - MORT DE L'ENFANT - ACTION PAR PROCUREUR - NON PARENT - IRRECEVABILITÉ.

Tribunal de Territoire de Basankusu. Jugement du 7 Juin 1935.

Demandeur: Dobe Antoine. Défenderesse: Ireli Madeleine.

Jugement. Attendu que suivant les dires de la nommée Ireli, le nommé Njokande accusa avant de mourir le nommé Dobe d'être la cause de sa maladie parce que celui-ci ayant autrefois été son amant, avait touché son enfant, fruit de leurs relations alors que celles-ci avaient cessé depuis longtemps.

Attendu que ce simple contact, impur parce que Dobe avait eu des relations avec d'autres femmes, serait, suivant Ireli, la cause de la mort de Njokande.

Attendu que cette accusation n'est fondée sur aucune croyance superstitieuse de la région, que le simple fait d'attouchement reproché à Dobe n'entre en effet dans aucune catégorie de fait que les préjugés Gombe considérant comme de nature à provoquer la mort d'autrui.

Attendu pour le surplus que l'action introduite par Ireli n'est fondée sur aucun droit, que cette action appartenait seulement à la famille de Njokande dont Ireli ne fait pas partie.

Vu le jugement No 21 du 22 mars 1935 du Tribunal de la chefferie Boso-Bamba condamnant Dobe à 7 jours de S. P. et deux francs d'amende

Par ces motifs

Le Tribunal

Statuant contradictoirement

Met à néant le jugement entrepris, met les frais de celui-ci à charge de Ireli. La condamne aux frais de revision s'élevant à 2 francs et en cas de non-paiement dans le délai de un jour à un jour de C. P. C.

(Juge-Président M. De Ryck, Administrateur territorial principal).

NOTE : Les coutumes Gombe et Mongo interdisent aux époux des rapports adultères en cas de grossesses de la femme et durant l'allaitement subséquent. Le complice de la femme paie éventuellement le cadavre de l'enfant.

E. P.

176. - RESPONSABILITÉ COUTUMIÈRE - MALADIE TRANSMISE PAR RAPPORT SEXUEL - ABSENCE DE LIEN DE CAUSALITÉ - INSUFFISANCE DE PREUVE - DEMANDE NON FONDÉE

Tribunal de Territoire de Basankusu. Jugement du 27 mai 1935.

Demandeur: Naoke, Jean. Défendeur: Bambo, Paul.

Jugement. Attendu que le nommé Naoke demande la revision du jugement rendu le 24 mai 1935 par le Tribunal de la chefferie des Mondjali Elombo le condamnant à verser 50 valeurs indigènes à Bembo et à Mangia pour avoir été l'amant d'une nuit, il y a une dizaine d'années, de la nommée Mangia et pour lui avoir transmis la maladie dont il souffrait et dont Mangia n'est pas encore guérie actuellement.

Attendu que Bembo ne prouve ni n'offre de prouver le lien de causalité entre la maladie de sa sœur Mangia et les rapports d'un soir de celle-ci avec Naoke; que sa demande d'indemnité manque de base;

Attendu qu'il y a lieu de tenir pour suspect l'aveu fait après 9 ans par Mangia de ses rapports passagers avec Naoke;

Par ces motifs

Le Tribunal

Statuant contradictoirement

Met à néant le jugement entrepris et statuant à nouveau déboute Bembo demandeur originaire; met les frais du jugement de revision s'élevant à 2 francs à sa charge et le condamne en cas de non paiement dans le délai de deux jours à un jour de contrainte par corps;

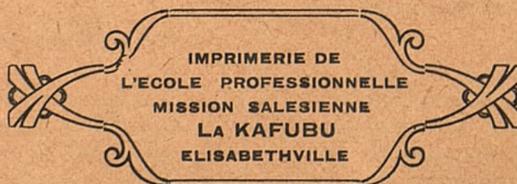
(Juge-Président M. De Ryck, Administrateur territorial principal).

NOTE : Le tribunal admet implicitement que le frère peut plaider pour sa sœur qui est sous sa garde. Mariée au moment des faits, elle eut dû encore être déboutée parce que le rapport extra-conjugal, base de la demande, forme une cause immorale, même aux yeux de la coutume locale Gombe.

E. P.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

1. BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
2. LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
3. LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
4. LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
5. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBLI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
6. UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs
7. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 frs.
8. CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 frs.
9. LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure 5 frs.
10. ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par P. van Arenbergh, une brochure 2 frs.
11. LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure 5 frs.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an. Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge : 75 frs; au Bulletin seul : 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

QUELQUES ELEMENTS HISTORIQUES SUR L'EMPIRE LUBA, SON ORGANISATION ET SA DIRECTION, par A. Van Der Noot, Administrateur Territorial Principal.	page 141
L'ORGANISATION SOCIALE DES BALUBA, par le Révérend Burton (traduit de l'anglais par P. van Arenbergh.)	150
ENQUETE SUR LE TRIBUNAL PRINCIPAL DE CHEFFERIE DE KISAMAMBA KAMPO-MBWE, par M. Lacanne, Administrateur Territorial.	152
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : LA SECTE DES BENA TAMBWE, par A. Van Der Noot, Administrateur Territorial Principal.	163
JURISPRUDENCE :	
177. - IMPUTATION D'AVOIR UTILISÉ UN SORTILÈGE - IMPUTATION NON FONDÉE - INFRACTION.	165
178. - DIVORCE - CONSENTEMENT MUTUEL - INADMISSIBILITÉ.	165
179. - COUTUME NGOMBE - INDEMNITÉ DE MORT - DÉBITION PAR L'HOTE DU DÉFUNT - PARENTÉ DE L'HOTE AVEC LE DÉFUNT - RÉDUCTION DU TAUX DE L'INDEMNITÉ - ACCUSATION D'HOMICIDE PAR MALÉFICES - IMPUTATIONS DOMMAGEABLES.	165
180. - CONCUBINAGE - CADEAUX ENTRE CONCUBINS - NON RESTITUTION.	166



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Quelques éléments historiques sur l'Empire Luba, son organisation et sa direction (1)

Le créateur de l'empire Luba se nommait KONGOLO, il était originaire des environs de Muto-mbo-Mukulu (Bena Kalundwe).

Il vivait vers le commencement du XVIII^e siècle.

D'après la tradition orale, Kongolo aurait mené ses conquêtes dans l'ordre suivant :

Il se dirige d'abord vers le Lomami, et soumet les bena Kavula. Il marche ensuite vers l'Est et asservit les bena Dyombo (tributaires des bena Kavula). Il poursuit sa route vers le Lualaba et reçoit la soumission du Chef de la très importante tribu des bena Madia. Arrivé au Lualaba il oblige le chef des bena Kikondya, établis sur le lac Kisale, à lui payer tribut.

Kongolo longe ensuite le Lualaba vers l'aval et soumet toutes les populations.

Il ne serait descendu que jusqu'à Kiluba, mais en fait son autorité semble s'être étendue bien plus loin vers le Nord.

La conquête des populations riveraines du Lualaba assurée, Kongolo reprend le chemin du couchant et il s'installe sur la Busiluie, affluent de la Luguvu, où il crée le village de Muibele (lac Boya).

A ce moment Kongolo a conquis :

Les bena Kavula (entre la rive droite du Lomami-Mwenze-Kiandoki et Luguvu);

Les bena Madia (entre la Luguvu-Luvidyo-Tshiuve-Lusanse-Luimukata et Lomami.) Cette tribu se distingue des autres en ce qu'elle est essentiellement anthropophage.

Les bena Mulengi (sur la Lupete au Nord du Pidi actuel.)

Les bena Kikondya (sur le lac Kisale.)

Les bena Bonde (sur la Luenge.)

Les bena Kimbi (sur la Mwenze supérieure.)

Les bena Mwambaie (sur le Lomami et la Muilui.)

Lors de son séjour sur le Lualaba, Kongolo avait prêté sa sœur Bulanda à un chef originaire du lac Upemba, nommé Budi ou Bili-Kwibe. Kongolo continuait à avoir des rapports intimes avec Bulanda qui devint enceinte. Kongolo et Budi s'attribuèrent tous deux la paternité de l'enfant qui allait naître.

Bulanda mit au monde des jumeaux du plus beau noir. Or Kongolo était pâle de teint et la masse peuple en déduisit que ces enfants étaient de Budi. Néanmoins Kongolo se considéra comme le père des jumeaux et les fit élever près de lui.

Le Mulopwe fit lutter ses deux fils qui avaient été appelés Ilunga Kabale et Kisula Nabue. Ilunga terrassa son frère et dès lors Kongolo le considéra comme son enfant favori et son futur successeur.

Les Baluba de la région de Kabongo se prétendent descendants de Bidi Kwibe, père de Muine Mwanza leur grand conquérant, tandis que ceux de la région de Kasongo Niembo se rattachent à Kongolo.

Quand Kongolo s'établit à Muibele, son fils Ilunga étant déjà grand, il le charge de poursuivre ses conquêtes.

Les populations suivantes sont asservies :

Les bena Samitanta (au Nord du lac Samba)

Les bena Kalui (entre la Kilubi et la Mwenze)

Les bena Lungu (entre la Lusini et la Luvoie)

(1) Cette étude a été établie à l'aide de renseignements recueillis dans la région de Kabongo (district du Lualaba) au cours d'une période allant de 1920 à 1925.

La défaite de ces populations entraîne la soumission des :

Bena Samba (sur le lac et au Nord du lac Kinda)

Bena Kafungu (sur la Lulundwe)

A ce moment Kongolo semble avoir réalisé l'unité de toutes les populations Baluba établies à l'Ouest du Lualaba. Au Nord l'empire du Mulopwe s'étend jusqu'à Kongolo; au sud il dépasse le lac Kinda.

Kongolo se faisant vieux tomba dans le despotisme le plus cruel. Ses grands feudataires conçurent le projet de le détrôner au profit d'Ilunga Kabale.

Le « Mulopwe » eut vent de ces projets et il résolut de supprimer Ilunga Kabale. Il tendit un piège à celui-ci qui sut éviter l'embûche et alla se mettre en sécurité sur la rive droite du Lualaba.

Kongolo le poursuivit en vain et ne parvint pas à faire passer le Lualaba par ses hordes. Il rentra à Muibele.

Ilunga Kabale avait cependant rassemblé de nombreux partisans et marchait sur Muibele. Kongolo est vaincu et dut se réfugier dans les grottes de Kaye (sur la Luembe). Il fut pris et mis à mort par son fils, Ilunga Kabale connu sous le nom de Muine Munza.

Celui-ci devint donc Mulopwe. Il s'établit sur la rivière Munduye, près du village Munza actuel et prit le nom de Muine Munza.

Il rencontra quelques difficultés pour s'établir dans les terres des bena Munza actuels qui étaient Madia, mais il eut vite fait de les soumettre et leur chef Luaala fut tué.

Une fois installé il n'entreprit plus de conquêtes et mourut en laissant le pouvoir à son fils Ilunga Waluefu.

ILUNGA WALUEFU.

Il s'établit à Bisonge sur la Lusansa. Aucun événement ne se passe pendant son règne.

KASONGO - MUINE KIBANZA.

Muine Kibanza voulant établir sa résidence au village du chef des bena Madia, rencontra de l'hostilité manifeste de la part de ce dernier et ce n'est qu'après une longue lutte qu'il parvint à le vaincre et à le faire tuer. Il installa ensuite son village à l'emplacement de celui du vaincu. Son village est l'actuel Myumbu des bena Kibanza sur la Luguvu.

KASONGO - KABUNDULU

Son fils lui succéda. Celui-ci s'établit à Katunda sur la Kadia-Bilongo. Il laissa deux fils: Goie Sanza et Kalenga Masasa.

GOIE SANZA

Succéda à son père et ne rencontra aucune difficulté de la part de son frère, celui-ci ayant été tué dans une chasse au buffle. Il fixa sa résidence à Kapulu sur la Kimi.

KUMUIMBA - M'PUTU ou MUINE DJINGILE.

Succéda à Goie Sanza; installa sa résidence à Kukulungu sur la Luambaie, affluent de la Tshihuye. Il n'entreprit aucune conquête.

KASONGO BONSUE.

Succéda à Muine Djingile et n'entreprit aucune conquête.

MUINE KOMBE DAIE.

Succéda à Kasongo Bonsue, installa son village à l'emplacement de celui de Kombe actuel sur la Kibende. Il n'entreprit aucune guerre et mourut tué par la foudre. Il laissa deux fils: Kadilo et Maloba.

KADILO.

Succéda à son père; installa son village sur la Muabukua, affluent de la Luvidjo. En Kadilo vivait l'âme guerrière de ses ancêtres Kongolo et Ilunga Kabale (Muine Munza). Il entreprit la conquête des populations établies à l'Ouest du Lomami. Il bat les bena Musolo, les bena Kibeshi et les bena Tshofwe, mais les vaincus se reconstituent et s'allient. Kadilo est contraint à la retraite et est obligé de repasser le Lomami en laissant derrière lui beaucoup de malades, de blessés et d'éclopés.

Somme toute Kadilo ne réussit pas dans ses desseins de conquêtes mais il était parvenu cependant à faire beaucoup de captifs et de butin. Il laisse trois fils: Kikenia - Kasongo Kabongo - Tombe.

KIKENIA

Il lui succéda et s'installa à Kabanda sur la Lusanse.

C'est à partir de Kikenia que l'on voit les fils se disputer le pouvoir avec tant d'acharnement et chercher à s'éliminer mutuellement. Dans la suite l'histoire des chefs baluba ne sera plus qu'une succession de guerres fratricides.

Kasongo et Tombe tentent tous les deux de ravir le pouvoir à leur frère mais ils sont battus, pris et exécutés.

Kikenia laisse quatre fils : Ilunga Sungu - Wahakata - Kasongo Gole et Mukete.

ILUNGA SUNGU

Succéda à son père et dut immédiatement combattre ses frères, les vaincre et les exécuter. Kasongo Gole meurt de maladie. Débarrassé de ce compétiteur il installa sa résidence au village de Kabondo sur la Kanioka, sous-affluent du Lomami.

Ilunga Sungu eut cinq fils : Muimba Gombe - Kahe - Sakina - Dilongo et Kasongo Kapia.

MUIMBA GOMBE succéda à son père et dut immédiatement défendre ses droits contre ses frères Kahe et Dilongo qui sont défaits, pris et exécutés.

Muimba Gombe laissa treize fils : Dai Musinga - Ilunga Kabale - Kasongo Musunge - etc... etc...

DAI MUSINGA

Lui succéda. Son règne fut de courte durée car son frère Ilunga Kabale l'attaqua peu après son accession au pouvoir et parvint à le battre. Il subit le sort habituel des vaincus.

ILUNGA KABALE

Il succéda à son frère vaincu et s'installa à Kimungu sur l'Ilungalui, sous-affluent de la Muibaie (vers 1865). Ses frères ne se posent pas en compétiteurs. Cependant Kasongo Kapia étant devenu trop populaire, Ilunga l'arrête et le fait noyer sous ses yeux.

Ilunga Kabale eut treize fils : Muloba - Kitamba - Kasongo Kalombo - Kayeye dai Mande - KASONGO NIEWBO - Pafu - Muimba Makanza - KUMUIMBA SHIMBA (KABONGO) - Kumba - Kwadi - Kumbi - Ilunga Mitondo (en vie - réside à Kimioshi près de Djombo) - Puya Mongo (en vie - réside à Kasanga près de Muibele) - Kasongo Pako (en vie - réside près de Kabuila) - Dai Kibonge (en vie - réside près du Kitenta de son père).

MULEBA

Succéda à son père mais fut rapidement éliminé par son frère Kitamba.

KITAMBA

Celui-ci dut lutter contre son frère Kayeye qui fut vaincu, mais il fut moins heureux avec un autre de ses frères : Kasongo Kalombo, qui l'attaqua et le défit. Tout comme Kayeye, il subit le sort des vaincus.

KASONGO KALOMBO

Il ne tarda pas à être assailli par son frère Kwadi. Celui-ci fut vaincu et exécuté, selon la coutume.

Peu de temps après un forgeron du nom de Dela Bubu, ayant réuni de nombreux partisans, osa attaquer le Mulopwe et parvint à lui infliger une défaite. Grâce à l'achat de nombreux fusils à pierre achetés à des traitants Wandundu, Kasongo Kalombo parvint à défaire Dela qui fut livré à Kasongo Kalombo par Kihanzala, chef des Kaluie. - Dela est exécuté.

Quelque temps après, Kasongo Kiniama ayant entrepris des conquêtes qui l'avaient mené au Lubilash, refuse de payer tribut à Kasongo Kalombo, son suzerain. Ce dernier jura de l'y contraindre.

Kasongo, dont les bandes étaient devenues d'autant plus redoutables qu'elles comptaient de nombreux pistonniers dans leurs rangs, partit vers l'Ouest du Lomami où il décima les Baeoshi et les bena Kipete et traverse même le Sankuru. Sur la rive occidentale de l'Uele il battit le chef M'Pate des bena Kioko qui parvient à se sauver. Ne pouvant atteindre Kiniama, qui est devenu plutôt son allié (en échange de fusils à piston il lui fit don d'un fief : les bena Mumbela), il se dirigea vers le Sud, s'en prit aux Kanioka, mais ne parvint pas à les soumettre car ces populations trouvaient dans leurs forêts un refuge inaccessible.

Kasongo Kalombo reprend le chemin du retour. En route il veut essayer un nouveau fusil. Celui-ci éclata dans les mains et il mourut des suites de ses blessures.

Kasongo Kalombo laissa trois fils : Kabombo (devenu fou), Kituika (un peu simple et qui vit à Buloko près de Kako) et Kitumba. Il eut également trois fils Tshoni : Makangula et sa sœur Keba ; Kasongo Mukaya et sa sœur Mukaya ; Muimba Kabala et sa sœur Kabala. Tous les six étaient encore en bas-âge à la mort de leur père. Immédiatement leurs oncles Daie Mande et Kasongo Niembo cherchent à s'emparer du pouvoir. Les armées des deux frères se battent à Seya sur la Lukondola. Daie Mande fut battu et mourut des suites de ses blessures.

KASONGO NIEMBO

A peine au pouvoir celui-ci dut combattre son frère Kumbi qui fut vaincu et exécuté.

Devenu grand, Kitumba, troisième fils de Kasongo Kalombo, tenta à son tour de ravir le pouvoir à son oncle. Il fut défait et mis à mort. Pendant un an Kasongo Niembo ne rencontra plus de difficultés et ses autres frères semblèrent vouloir accepter la situation.

Kumuimba Shimba (Kabongo), qui s'est installé sur la Busilui au village de Kisanga, près du lac Baya, se déclara indépendant. Dès lors la lutte est ouverte entre les deux frères.

D'après la tradition orale la lutte durait déjà depuis plus de cinq ans lorsque les premiers Européens arrivèrent dans le pays, sans qu'aucun des deux compétiteurs eut pu prendre un avantage marquant. Les populations qui épousèrent la querelle et prirent fait et cause pour Kabongo étaient les suivantes :

Les bena Kavula - les bena Kimbi (groupe des frères de Gole Shimba Kahasa) - les bena Peta et Musengaie - les bena Niembo - les bena Kibanza et Munza - les bena Kakolwe - Kasakaie - Mukose et Kitebele.

Les trois Kitenta d'Ilunga Sungu - Kumuimba Gombe et Ilunga Kabale restèrent indépendants en attendant que le Vidje Mukulu veuille bien donner la victoire à l'un de ses deux enfants. Les forces des deux compétiteurs semblent à peu près égales, ce qui peut expliquer la longue durée de la lutte.

En août 1891 l'expédition Delcommune arriva à Malema Seya, résidence de Kasongo Niembo. Celui-ci offrit des présents au chef de l'expédition et le pria de le débarrasser de son frère et compétiteur.

Delcommune accorda le concours qui lui était demandé. Kabongo est battu et se réfugie à l'embouchure de la Luete.

En Janvier 1892 arriva l'expédition Bia-Francqui. Kasongo essaya en vain d'entraîner à nouveau les Européens dans une campagne contre Kabongo.

Pendant les années 1892 et 1893 les hostilités continuèrent entre les deux frères. Les indigènes, continuellement harcelés, quittèrent leurs villages de la plaine pour se réfugier dans les Boma. Aucun des deux adversaires ne parvint à avoir nettement l'avantage.

1894 - Kabongo s'est allié avec les Tugombe et des Wahiamwezi. Il encercla Seya capitale de Kasongo Niembo. Celui-ci dut se retirer dans la brousse.

Gillain arriva dans le pays et occupa Seya. le 18 Août 1894. Kasongo Niembo vint l'y rejoindre.

Gillain tout comme Delcommune prit parti pour Kasongo Niembo. D'ailleurs Kabongo répondit par des insultes aux avances qui lui furent faites. Gillain décida de marcher contre lui. Il emporta le Boma de Yakahubu et quelques jours après il se heurta à Akalumba aux forces principales de Kabongo toujours soutenu par ses allés Togombe et Waniamwezi. Après un dur combat Kabongo fut vaincu. Il passa le Lomani et se réfugia dans le Nord. Sa mère Mukaya, qui l'avait toujours instigué dans sa lutte contre Kasongo Niembo, fut tuée au cours du combat. Gillain prit une série de mesure pour asseoir l'autorité de Kasongo Niembo.

1895 - Eclata la révolte des Batetela. Kabongo reçut les révoltés et devint leur allié.

1896 - Michaux reçut le commandement d'une expédition chargée de réduire les Batetela révoltés. Ses colonnes se dirigèrent vers le Sud-Est du Lomani en Novembre 1896.

A Kapua (Nord de Kisengwa) l'expédition fut attaquée par Kabongo et ses alliés. Ils subirent une défaite complète et se retirent vers le Sud.

1897 - Michaux les poursuivit et arriva à Kabongo le 18 Février 1897. Kabongo et ses alliés se trouvaient à Mulenda, sur la haute Muenze. Un petit détachement commandé par Burke les y attaqua imprudemment, tomba dans une embuscade et fut anéanti.

Deux jours après Michaux arriva à la rescousse, mais il ne trouva plus les révoltés qui avaient battu en

retraite vers la Kiankodi. De là une bonne partie des Batetela alla s'établir près du lac Kisale : les autres avec Kabongo, n'étant plus poursuivis, allèrent attaquer Kasongo Niembo qui n'eut d'autre ressource que d'aller se placer sous la protection du poste de Kabinda. Peu de temps après la mésentente éclata entre Kabongo et ses alliés.

Kabongo se retira dans un formidable Boma à Kihumba. Il y est assiégé pendant cinq mois par les Batetela et parvint, à la faveur d'une nuit, à s'enfuir avec presque tout son monde et à se réfugier près du Kitenta de Muine Munza, où il édifia un nouveau Boma. Peu de temps après il adressa des présents au commandant de la colonne qui venait de battre les Batetela au Kisale. Les Batetela qui avait battu Kabongo à Kihumba s'enfuirent vers le Sud où ils furent poursuivis par la colonne Malfeyt.

Kabongo vint s'installer au Lubiaie, son village actuel.

1897 à 1902 - Kasongo Niembo resta pendant près de cinq ans à Kabinda et ce n'est qu'après qu'il a la certitude du départ et de la défaite de Batetela qu'il osa rentrer à Samba, où il s'installa.

1903 - En Février 1903 un poste est établi à Samba - MM. Vandeveldt et Dordu y sont attachés.

1905 - En 1905 un poste est fondé à Kabongo. Monsieur Dordu y est attaché.

Après divers incidents relatés dans les nombreux rapports établis depuis la création du poste de Kabongo - voir même la reconnaissance officielle d'un enfant Tjoni de Kasongo Kalombo (le nommé Makangula) comme chef médaillé à la place de son oncle Kabongo (Makangula a été emprisonné pour meurtre) - la grande étendue du territoire, qui fut si longtemps en révolte contre le Mulopwe, s'est vue constituée en chefferie organisée, sous le sceptre de celui qui essaya si longtemps de conquérir le pouvoir. Kabongo se fait vieux et se soumet de plus en plus à notre volonté. Son autorité semble s'asseoir de plus en plus sur les populations dont il est le chef et que nous avons officiellement reconnues comme ses vassales.

✦ En relisant l'historique avec grande attention l'on peut se donner une idée très approximative de l'état du grand empire Luba après la mort de Kasongo Kalombo.

Si cet empire n'était pas encore en décadence il devait bientôt y tomber. Les luttes fratricides continuelles, les grandes exigences des autocrates Mulopwe devaient, tôt ou tard, réveiller l'esprit d'indépendance des Baluba conquis et les pousser à la révolte.

Sans cesse, dit la tradition orale, mon père Ilunga Kabale devait envoyer des forces dans les villages et dans les clans pour châtier les habitants qui refusaient la dîme coutumière. (Cette dîme tout en étant un hommage souverain est une preuve de soumission.)

L'empire Luba était presque toujours à feu et à sang. Chose beaucoup plus extraordinaire encore, ne voit-on pas sous Kasongo Kalombo un nommé Dela, forgeron enrichi, réunir de nombreux partisans dans le but d'attaquer le Mulopwe, oser lui livrer combat et le battre

Si Dela avait su profiter de sa victoire, que serait devenue la fameuse puissance spirituelle du Mulopwe aux yeux de ses superstitieux sujets ?

A mon avis, l'empire Luba était bien près d'une dislocation prochaine, car les populations, dont les villages étaient sans cesse en but au sac ou au pillage des bandes ou des guerriers de l'un ou de l'autre des prétendants au pouvoir, ne pouvaient être qu'outrés des exigences continuelles de celui qui s'emparait du pouvoir et aspirer à la délivrance. L'empire des Kongolo, Munza et Kibansa avait vécu.

* *

LE MULOPWE.

Le Mulopwe était un autocrate.

Il rendait la justice et ses sentences étaient toujours exécutées. Il avait droit de vie et de mort sur ses sujets.

Il levait les impôts, c'est-à-dire qu'il percevait, en nature, un tribut que nous appellerons Dîme, de toutes les populations qui le reconnaissaient comme chef (le refus de payer la Dîme pour un village lui valait les sanctions suivantes: pour le Chef la destitution et souvent la mort; pour le village le sac et le pillage).

Il déclarait la guerre et commandait les armées. Tous ses sujets étaient astreints à faire partie de ses armées. En un mot il était la personnification d'un pouvoir unique à la fois spirituel et politique. Il était aidé dans ses fonctions par un conseil de grands dignitaires.

L'INTRONISATION DU MULOPWE

L'intronisation est si intimement liée au décès du prédécesseur que nous ne saurions pas étudier et comprendre celle-ci en négligeant les cérémonies et pratiques qui ont illustré le décès du prédécesseur.

Il est à remarquer que chez les peuples primitifs, conférer le pouvoir à un homme a toujours été opéré par la remise à la personne d'un objet magique qui était plus le facteur générique de la puissance à conférer que l'emblème de celle-ci.

Le Kilungu, le Kikano des *bena Lunda*, *bena Mutombo*, *bena Bondo*, en sont autant d'apparences diverses.

Cet objet sacré investissant de droits réguliers le chef Muluba est une relique de son père.

Nous savons qu'au décès du Mulopwe son corps est lavé, enduit d'huile, paré. La tête est sciée du tronc par le dignitaire appelé Kioni avec un roseau ou plutôt avec une lame faite avec l'écorce de la tige d'une feuille de palmier *Raphia*. Le tronc est enseveli dans le lit d'une rivière proche du Kitenta (lieu où meurt le Mulopwe) et la tête enterrée à Mwadi sur le Lomami, où se trouve la sépulture de Kongolo, le premier Mulopwe des Baluba.

La tradition orale m'a aussi appris qu'outre l'ablation de la tête, le Kioni opère celle de la verge (*lubolo*) et que par celle-ci est assurée la préservation du pouvoir. La conservation de ce membre perpétue le culte et le pouvoir du Mulopwe défunt, et de plus est la condition sine qua non de la préservation du pouvoir dans sa descendance.

Le caractère de l'objet conférant le pouvoir est assuré ici à la chose par la divinité du Mulopwe, car de son vivant déjà il est connu comme le fils du grand Dieu « *Muana ya Vidie Mukulu* ». Faut-il voir ici une affinité sémitique chez les Bantu ? Je l'ignore, mais ce qui me paraît certain, c'est que malgré leur culte des esprits d'aujourd'hui, qui n'est qu'une crainte extériorisant l'effet nerveux produit sur eux par des phénomènes aux puissances malfaisantes, parce que inconnues, ils semblent, par la divinisation de l'instrument de la génération, avoir touché à une première manifestation d'adoration ou de contemplation consistant à célébrer la force créatrice.

Lorsque l'ablation de la verge a eu lieu, elle est fendue sur toute sa longueur, séchée, garnie de petites perles blanches et enroulée dans une peau de *Kabunji* (sorte d'écureuil mangouste). Elle est ensuite mise dans un panier (*Dikumbu*) et celui-ci sera confié à la garde de la Mwadi (incarnation) du Mulopwe défunt. Celle-ci prend le nom de celui qu'elle personnifie.

LE CEREMONIAL DE L'INTRONISATION

Le futur chef choisit l'emplacement de son village bien en dehors du rayon où la puissance du *Dikumbu* de son père pourrait l'atteindre. L'endroit choisi, ses gens y édifient une petite hutte à deux entrées. Celle-ci achevée, il se rend à son village avec une nombreuse suite. Le futur chef y mangera pour la dernière fois en public. A ce festin il mangera du mouton (parce que, disent les Baluba, le mouton est le chef des animaux et la chèvre est l'esclave). Ensuite il se retire avec une de ses sœurs pour y avoir avec elle des relations charnelles, dans la hutte qu'on lui a construite. Il y demeurera pendant quatre jours. Pendant ce temps les danses et la musique ne cesseront pas autour de la hutte abritant les noces incestueuses. Quand il en sort il proclame à grand renfort de cris et de grands gestes le nom sous lequel il désire être connu comme chef (Le fils de Kongolo s'appelait *Ilunga Kabale*, mais il régnait sous le nom de *Muine Munza*).

Enfin, pour proclamer son avènement et sa puissance, son *Twite*, (chef de guerre) et le Mulopwe lui-même se rendent dans les campagnes aux alentours massacrer du monde. Les têtes de ceux qui tombent lui sont apportées et à chaque attouchement, ayant trompé son doigt dans du *Buanga* renfermé dans une corne d'antilope, il le passe sur sa bouche et sur ses yeux pour écarter la vengeance que les esprits des

morts pourraient exercer contre lui. Ce sont là les cérémonies ou rituels nécessaires qui caractérisent l'avènement du chef. La fantaisie du chef et de ses gens les agrémentent de danses, de grimaces, de processions avec le Mulopwe porté sur les épaules, mais toutes ces simagrées ne sont que des fantaisies et non pas des faits et gestes nécessaires, comme ceux énumérés plus haut. Cependant tout ce cérémonial serait sans effet et incapable d'investir le chef de puissance si au Kitenta le « lubolo » de son père n'était point là pour vitaliser les rites de l'intronisation.

Au fond la conservation de ces Lubolo ne fait qu'objectiver la tradition qui veut que l'héritage du père passe à son fils aîné.

La comparaison imagée de cette tradition est poursuivie depuis le décès du chef. A ce décès, le peuple refuse de croire, jusqu'à ce que le fils aîné du défunt ait fait part de la mort de son père à l'esprit du grand-père et du père du chef défunt, à leur Kitenta. Ceux-ci alors, par la voix de leur descendant, annoncent que le chef est effectivement mort et fait savoir que le fils aîné lui succèdera. Ainsi nous n'avons jamais pu constater, pour autant que l'histoire des Baluba nous est connue, qu'un frère ou neveu du chef défunt ait jamais essayé de s'accaparer du pouvoir avant l'aîné. Les frères du fils aîné ont par contre recouru à des luttes fratricides en vue de s'accaparer du pouvoir, mais fidèles eux-mêmes en quelque sorte à la tradition, ils ne se sont jamais crus investis du pouvoir avant d'avoir tué le plus âgé, de façon à devenir à leur tour l'aîné. De plus le Mulopwe régnant n'a jamais pu tolérer l'existence d'un de ses frères qui lui avait disputé le pouvoir.

LES DIGNITAIRES

Le MULOPWE exerçait le pouvoir politique assisté des dignitaires suivants que nous appellerons son conseil des ministres. Ces derniers seront énumérés dans l'ordre de préséance

LE TWITE : premier ministre ; grand conseiller du chef ; ministre de la guerre et chef des armées ; doit défendre son chef jusqu'à la mort.

LE SENGA : vient immédiatement après le Twite dont il peut devenir le successeur. Dans l'ordre de marche, ces deux Nyampara précèdent immédiatement le chef qui est suivi par le Kioni. Il est conseiller du chef.

LE KIONI : celui qui était jadis chargé de couper la tête du chef vaincu ; conseiller du chef.

LE LAMINE : celui qui jadis était chargé de porter à Mwadi les têtes des chefs vaincus.

DJEMO : neveu du chef. Titre honorifique donné par le chef en récompense de bons services. Entretient le lupangu du chef.

DALAMBA : Titre honorifique donné par le chef à ses frères ou à ses neveux.

INABANZA : Conseiller du chef - titre honorifique - reçoit un commandement à la guerre.

MWEPO : Titre honorifique - fait partie de l'entourage du chef.

KANAMPUMBI : Homme de confiance - sorte de valet de pied.

MADIANBALA : Homme de confiance qui seul peut assister au repas du chef. Ce titre peut être porté par une femme.

KALAKULAKO : est une femme qui reçoit un des titres mentionnés

MUELUA : titre honorifique donné en récompense des services rendus. Fait partie de l'entourage immédiat du chef.

TSHONI : enfant issu du chef avec une de ses sœurs ; ne peut jamais prétendre au pouvoir ; reçoit très souvent un des titres de Inabanza, Dalamba, Kioni.

Ces dignitaires assistent le Mulopwe dans l'administration et la politique intérieure et extérieure de son domaine. Ils ont pour mission de faire rentrer les impôts (dîme) et de faire régner l'ordre dans toute la région du territoire ; servent très souvent d'ambassadeurs au chef.

ECHELONNEMENT DU POUVOIR POLITIQUE

D'abord le chef suprême ou Mulopwe, les chefs des très grands groupements suivant leur importance, les Twite des Kitenta dont l'importance est comptée en raison directe de l'ancienneté du Kitenta (le Kitenta de Muine Munza est le plus important).

Ces chefs de groupements peuvent trancher des palabres de petite importance, mais pour les cas graves et compliqués les populations avaient recours à la clairvoyance du fils de leur Dieu. Les chefs de ces groupements reçoivent tous une dîme de leurs sujets, mais ils sont responsables du paiement de celle-ci, en temps et lieu, au Mulopwe. Le retard du paiement de celle-ci pouvait entraîner la destitution immédiate.

Les dignitaires du chef reçoivent également des présents de la part des chefs de groupes, mais ceux-ci étaient plutôt des hommages pour entretenir la bonne amitié.

La dîme était portée par les chefs de groupe qui, à l'approche du village du Mulopwe, s'enduisaient la figure, le corps et les bras de « pembe » (kaolin employé par les européens comme chaux à blanchir). Dès qu'ils apercevaient le Mulopwe, ils se couchaient face contre terre et se roulaient ensuite dans la poussière en implorant sa clémence et en le priant d'accepter les présents comme hommages de soumission des habitants soumis à leur commandement. Les dignitaires de l'entourage du chef avaient eux aussi à fournir des présents à certaines époques de l'année et, cela au même titre que les chefs de tribus.

ROLE DES MWADI (incarnations des chefs Baluba).

Le rôle de ces femmes peut se définir comme suit : gardiennes du Dikumbu du Mulopwe qu'elles incarnent aux yeux des populations, ces femmes se déclarent un jour comme possédées de l'esprit du Mulopwe défunt et à la suite de cette déclaration accompagnée de contorsions et d'autres démonstrations fantastiques, elles étaient reconnues comme Mulopwe par les populations et leur Kitenta était d'autant plus important qu'elles incarnaient un Mulopwe de plus grande renommée. En réalité, je crois plutôt que ces femmes sont choisies pour garder le Dikumbu, mais qu'à dater de ce jour elles deviennent une sorte de divinité, par suite de leurs fonctions de gardiennes de l'emblème de la vitalité de la race et de la divine puissance du fils du Vidie Mukulu qui est allé rejoindre l'âme de ses ancêtres.

Il est étonnant que ces femmes appelées de la sorte au pouvoir soient redoutées au point de tenir éloigné de leurs terres le Mulopwe régnant. Je crois que la cause en réside dans leur commerce avec la divinité du Dikumbu, à laquelle, comme nous l'avons dit précédemment, elles sont comme incorporées. Ce qui le prouve, c'est que le Dikumbu seul, sans qu'il y ait une cheffesse au Kitenta, tient le chef à la même distance respectueuse.

L'étendue du ressort dans lequel elles exercent leur autorité dépend du prestige qu'ont eu les Mulopwe qu'elles représentent, du degré de piété (crainte filiale) de leurs descendants. Puis, comme généralement le descendant du chef défunt s'établissait à bonne distance du Kitenta de ce dernier, le Twite et les Nyampara du chef défunt continuaient bien souvent à exercer leur commandement au profit de la femme qui personnifiait leur Mulopwe. Aussi, tous tâchaient-ils toujours, pour le moins, que les villages dont les forces rayonnantes du Dikumbu tenaient le chef éloigné, payassent tribut à leur Kitenta. Le prestige que la tradition reconnaît au Mulopwe défunt est l'élément conservateur de leur puissance. A mesure que celui-ci s'estompe la puissance rayonnante du Dikumbu décroît et bien souvent arrive à disparaître. Pendant cette dernière génération plusieurs Kitenta se sont éteints. La puissance du Dikumbu s'éteint faute de renommée et son trésor, tombé au rang de simple fétiche, devient la propriété d'un médecin féticheur. Il en est ainsi pour Muine, Kombe, Kabundulu. La faiblesse ou l'extinction de la descendance mâle du Twite est également une raison qui hâte le décadence du Kitenta.

La dignité devient en effet héréditaire sous le règne des femmes, et alors que les cheffesses s'occupent exclusivement du pouvoir spirituel, le Twite est chargé du gouvernement temporel dont la vitalité est en raison directe de l'énergie dont son gouvernement fait preuve. La cheffesse a exactement le même pouvoir absolu chez elle que le chef chez lui. Ce dernier n'a absolument rien à dire dans le gouvernement de la première, ni à elle ni à ses sujets. Toutefois le Chef lui doit aide et protection et peut intervenir dans le règlement d'un différend s'il en est pressenti par la cheffesse. Le chef envoie des cadeaux à la cheffesse, mais ceux-ci sont des hommages respectueux du fils à l'âme de son père, afin que celle-ci lui soit toujours favorable, c'est-à-dire l'aide et le protège. De son côté la cheffesse lui envoie un cadeau qui peut être considéré comme un remerciement de la part de l'âme du père pour le respect filial. Indépendamment de

ce cadeau le Twite du Kitenta envoie l'hommage de soumission des populations du Kitenta à leur Mulopwe qui a été solennellement reconnu dans les rites de l'intronisation. Durant la lutte entre Kasongo Niembo et Kabongo les populations des Kitenta d'Ilunga Sungu, Muimba Gombe et Ilunga Kabale sont restées indépendantes en attendant que le Vidie Mukulu veuille bien se décider pour l'un ou l'autre de ses deux fils (muana). De leur côté les deux compétiteurs ont toujours évité de faire acte d'hostilité contre ces populations. Quoiqu'il en soit ne voit-on pas Kabongo, traqué par les Batetela, chercher refuge au Kitenta de son ancêtre Muine Munza et y trouver un bienveillant accueil. Ce passe-droit à la coutume fut donc bien accueilli puisqu'un formidable Boma y fut édifié, et l'âme de l'ancêtre lui fut favorable puisqu'à peine arrivé dans ce Boma les forces de Kabongo apprenaient l'arrivée de la colonne Malfeyt qui venait de vaincre Yamba-Yamba et ses Batetela au Kisale et devait débarrasser à jamais le territoire de farouches révoltés.

L'action rayonnante des Kitenda semble vouloir s'éteindre de plus en plus et la plupart d'entre eux sont devenus des clans dirigés par un descendant du Twite qui fut le chef temporel lors de la fondation du Kitenta.

A. VAN DER NOOT
Administrateur Territorial Principal.



L'organisation sociale des Baluba.

L'ordre social Luba est fondé sur le principe du patriarcat mais toute son organisation se ramène à une extension de la parenté ou du groupe familial.

L'homme a sa « Ndaku » (hutte dans laquelle il dort) et sa « Kumbala » (hutte où il prend ses repas) tandis que ses femmes ont leurs huttes aux environs.

A moins qu'il ne s'agisse d'un « Mfumu » ou notable qui peut entourer ses huttes d'une clôture ou « Lupango », celles-ci sont toujours construites dans un endroit bien débroussé ou « Lubanza ».

C'est pourquoi le terme famille, c'est-à-dire l'homme, ses femmes et ses enfants se traduit tantôt par le terme de « Lupango » tantôt par celui de « Lubanza ».

Par la suite, lorsque la famille se développe, que les fils se marient en observant strictement la règle de l'exogamie, ils continuent à demeurer auprès de leur père et à lui obéir, à lui payer tribut ou à le lui remettre en vue du paiement à une autorité supérieure.

Le père conserve le « Lubanza » qui lui est propre, et de même chacun des fils possède le sien.

Le groupe de famille porte le nom de « Kisaka ». Le « Kisaka » porte le nom du fondateur autour duquel les fils se sont groupés.

Plusieurs « Bisaka » peuvent former un village. Il ne faut cependant pas confondre le concept du Kisaka ou groupe familial avec celui du village, ni faire de ce dernier l'équivalent d'un simple groupe d'individus.

L'on peut en effet, rencontrer des groupes de familles indigènes dans tout endroit qui se prête à leur installation. Assez souvent ces groupes sont unis par les liens du sang. Plus fréquemment encore, dans des villages plus étendus l'on rencontre plusieurs « bisaka » distinctes.

Le village ou « Kibundji » est au contraire une simple agglomération de familles peu importe qu'elles aient ou non la même origine.

Il faut toutefois retenir que le premier fondateur et sa famille forment dans le village le Kisaka le plus important.

Parfois à la suite d'un différend, du manque de terres ou par esprit d'indépendance, quelques uns des fils du « Kisaka » quittent leur village d'origine et s'en vont fonder un petit groupe distinct tantôt à proximité, tantôt à une grande distance.

Tous ceux qui essaient ainsi forment un nouveau « Kisaka ».

*
* *

L'homme peut avoir plusieurs femmes mais la première de toutes la « mutuwabene » occupe une place de choix qui n'est jamais accordée à une autre de ses compagnes.

Lorsque cette femme a mis des enfants au monde, ceux-ci ont également droit à la première place. Les autres femmes et leurs enfants leur sont plus ou moins subordonnés.

Il s'en suit que dans la famille polygamique tout dépend pour l'enfant du rang détenu par sa mère.

Dire d'une personne qu'elle est « divumo dimo na mulopwe », née de la même mère que le chef c'est lui attribuer une dignité toute spéciale.

Ce lien est plus qu'un simple lien du sang, il ne sera souvent pour beaucoup d'individus qu'une simple indication de naissance mais celle-ci a son importance.

C'est ainsi que même après qu'un Kisaka, a essaimé et formé un nouveau groupement, l'on conserve un souvenir vivace de l'origine maternelle de chaque individu.

De la aussi les continuelles discussions et le formalisme entourant les salutations particulières.

Saluer un homme du titre de Mwamtu (notre compagnon) alors qu'il aurait droit à celui de « tutu » (frère aîné) peut déterminer une violente colère.

Les enfants nés le même jour d'un seul père peuvent être soit « mapasa » ou jumeaux soit simplement « Mupasa a Lubanza » s'ils sont nés de mères différentes.

Cette dernière circonstance est une cause de grave et fréquent outrage entre les jumeaux s'efforçant d'établir leur supériorité.

Dans l'organisation sociale indigène il semble bien que les jumeaux soient les seuls à échapper à la division en supérieurs et inférieurs. Par ce qui précède nous saisissons aisément que l'établissement des groupes et des associations de famille est toujours l'œuvre d'un homme. Une femme peut contribuer au développement de plusieurs « bisaka » différentes. La dot payée pour elle à l'occasion de son mariage, est considérée comme un dédommagement de son arrivée pour contribuer au développement du « Kisaka » de son mari. A ce propos, nous pouvons citer le cas d'une femme qui fut successivement mariée à des membres différents d'une même famille, à Bunda, à Nkulu et à Mulongo. Cette femme retint des enfants de chacune de ses unions successives et se vantait d'avoir ainsi contribué à l'accroissement de trois « bisaka » différentes.

Souvent la femme qui a donné naissance aux enfants d'un chef est l'objet d'une considération toute spéciale, un terrain lui est attribué pour elle et ses enfants dans les limites de la chefferie.

C'est ainsi que de nombreux villages portent le nom de la femme qui fut leur fondatrice. Ils ne sont cependant jamais appelés le « Kisaka » de cette femme. Ces « Kisaka » portent le nom du chef jusqu'au jour où le fils aîné devenu capable d'en prendre la responsabilité lui donnera son propre nom.

Parfois les parents de la femme exigent la remise du premier né en vie. Parfois aussi des enfants puînés prennent la fuite et vont se réfugier chez leurs « balolo » parents utérins - lorsqu'ils ne sont pas bien traités dans le « Kisaka » de leur père. En pareil cas, ce n'est pas la mère qui réclamera un droit sur ses enfants fugitifs, mais le père de celle-ci, chef du « Kisaka » auquel elle appartient.

* *

Nous avons signalé plus haut, que certaines familles l'emportaient sur les autres. Cette différence en importance continue à être observée au cours de générations et va en s'augmentant jusqu'au jour où elle suffit pour donner à l'ancêtre commun fondateur non seulement d'un groupe ou d'un village mais d'un ensemble de villages la qualité de « Bulopwe » ou de chef. Ce chef est tenu pour un favorisé du sort ayant reçu des esprits d'autrefois des qualités spéciales ainsi que le pouvoir de les transmettre après sa mort.

Lorsque le premier chef est mort depuis un certain temps, un membre de sa lignée est désigné comme Mulopwe ou chef.

Quelque puisse être son habileté naturelle, il est toujours considéré comme inférieur à la tâche qui lui est dévolue.

C'est pourquoi, au cours de la cérémonie d'investiture, il devra passer une nuit auprès du crâne desséché de son prédécesseur pour recueillir le bénéfice de l'expérience accumulée par ce dernier dans l'exercice du pouvoir.

Ce n'est qu'après cette épreuve que lui seront officiellement conférées et la dignité souveraine et ses prérogatives.

Malgré cela cependant, l'idée de famille continue à présider aux rapports du chef avec ses sujets. Il demeurera le « tata » le père - de toute la communauté et considérera les membres de celui-ci comme ses enfants. Il suffit pour s'en convaincre d'observer un chef lorsqu'il intercède pour l'un quelconque de ses sujets, avec lequel il n'a peut être aucun lien de parenté.

Le chef se touchera le sexe tout en faisant observer : « n'est-il pas mon enfant ? - ne l'ai-je point enfanté ? - ne suis-je pas responsable de son bien être ? »

* *

Tandis que dans un régime démocratique, la valeur d'un homme se suffit à elle-même dans le présent, le régime monarchique exige en outre que cet homme établisse ses origines dans le passé. De même dans l'histoire des indigènes, ce ne sont pas tant les quelques dernières générations qui importent mais les faits les plus saillants de l'histoire du lointain passé, aux premiers jours du « nsulo » ou « nshilo » source et origine de l'autorité du chef. La généalogie du chef doit remonter jusqu'au tout premier début ou commencement pour pouvoir démontrer qu'il n'est pas seulement le descendant du fondateur d'un « kisaka » ou d'un « lubanza » ou même d'un « Kibundji » mais du « bulopwe » et pouvoir attacher ainsi au titre un « buvidie », une sorte de caractère supra-humain, une parenté avec les esprits des morts. Aucun homme ordinaire ne pourra jamais aspirer à une telle dignité. Les esprits ne lui accorderaient pas le caractère supra-naturel indispensable. C'est pourquoi tout chef fait remonter son ascendance (« musuku » arbre généalogique littéralement cordon ombilical) dans l'obscur passé, jusqu'à une aristocratie première et de sang royal, mettant ainsi sa position hors de toute atteinte à raison de l'ignorance qui entoure tout ce qui a précédé cette aristocratie.

Il s'en suit que presque tout le pays Luba considère une seule lignée (celle d'Ilunga Kiluwe, à Tumbwe, aux environs de Baudouinville) comme sa lignée royale. La plupart des chefs rattachent leurs origines à l'un ou l'autre individu de cette lignée, faisant ainsi de toute la nation ou « muzo » une solide unité.

* *

Reste ensuite un groupe d'individus à étudier : les proscrits ou les individus privés de droits. Les « Bapika » ou serfs, les « Bamulolo » ou vassaux.

L'individu ou le groupe d'individus auxquels la vie dans une quelconque chefferie ne plaît plus, les malcontents, ont à choisir entre la qualité de sujets de leur propre « Bulopwe » et la renonciation à tous les droits qu'ils tiennent de la naissance. Certains ont cependant quitté volontairement leur groupe d'origine, comme par exemple les Bakaonganomba qui se séparèrent de Mwema. D'autres en furent chassés pour cause de cruauté, d'insubordination etc... comme ce fut le cas pour Shimbi et Kibwamuta dans la région de Mwanza. Ils furent accueillis avec plus ou moins d'empressement par les autres chefs, mais ils ne peuvent espérer arriver jamais à autre chose qu'à une position sociale inférieure chez ceux qui les accueillirent.

Les générations pourront succéder aux générations, ils demeureront esclaves et étrangers. Qu'ils épousent des femmes de leurs dominateurs, que leurs filles contractent des unions dans le nouveau groupe social, auquel ils appartiennent, jamais ils ne réussiront à empêcher que tous les déracinés du sexe masculin soient réduits à une situation totalement inférieure et soumis à l'autorité d'un « mbikavu » ou tuteur désigné par le chef.

Plus le groupe étranger sera fort, meilleures seront les conditions qu'il obtiendra de ses hôtes. De là le bon esprit existant entre les gens de Nkulu (fugitifs venus de l'Ouest) et ceux de Mwanza qui les accueillirent. Les nouveaux arrivants étaient à peu près aussi nombreux que les gens de Mwanza auxquels ils se mêlèrent de sorte qu'ils obtinrent une considération qu'ils n'auraient pu espérer s'ils l'avaient été moins. Si cette dernière hypothèse s'était réalisée ils auraient sans aucun doute été considérés comme esclaves. Malgré les plus favorables des conjonctures et les nombreuses générations passées depuis cet événement, il en est resté cependant comme une sorte de tare sur leur nom : « Vous étiez des fugitifs, nous vous avons donné refuge, vous êtes virtuellement des esclaves » leur reproche-t-on parfois.

Lorsque ce groupe esclave devient trop nombreux et trop puissant, il existe aussi un moyen d'en réduire le nombre. Lors de son accession au trône tout nouveau chef doit procéder au « tombokela ». Ceci sous-entend la mise à mort de quelques-uns de ses tributaires dont le sang doit être bu.

Cette pratique à le double effet de tenir les esclaves en dehors de la communauté assujettie au chef et à sa famille et en même temps, de fournir un prétexte pour supprimer tout individu manquant au devoir de respect auquel il est tenu...

* *

Nous avons vu que l'origine du village n'est autre qu'un simple groupement d'individus et cela sans qu'il existe nécessairement entre eux un lien de famille. En différents endroits du pays Luba, l'on connaît encore des divisions du sol plus étendues. Le vague nom de « Bwanga » est donné à de vastes réunions du pays indépendamment de ses habitants. Elles englobent fréquemment les terres de chefs indépendants (souvent hostiles entre eux). Ainsi Kapamai dans le territoire de Bukama, Budya entre les rivières Lomami et Kiadoki, Buyande aux environs de Pianimbayo sont des zones territoriales et non des groupes sociaux. De même toute la région du Lualaba et sa succession de lacs est connue sous le nom de « Bwalaba » et ses habitants sous celui de « Balaba » et cela pour la seule raison qu'ils y habitent et sans qu'ils paient tribut à un même chef ou se reconnaissent tenus d'obligation mutuelles les uns vis à vis des autres. (1)

Révérénd BURTON
Missionnaire

Traduit de l'anglais par
P. VAN ARENBERGH.
Procureur du Roi

(1) L'auteur se réserve expressément le droit d'autoriser la reproduction ou la traduction de cette étude.



Enquête sur le tribunal principal de chefferie de Kisamamba Kampombwe

(Territoire de Kasenga - district du Haut Katanga)

Reconnu par arrêté n° 128 du 30 novembre 1933 du Commissaire de Province d'Elisabethville.

I. SITUATION GEOGRAPHIQUE ET ADMINISTRATIVE DE CETTE JURIDICTION.

La chefferie de Kisamamba Kampombwe est située à une douzaine de kilomètres au Nord de Kasenga, en bordure du Luapula. Elle a une superficie approximative de 150 km.2 et une population totale de 1705 âmes, réparties en 19 petits villages.

Kisamamba Kampombwe représente la branche aînée des Kisamamba, qui forment trois chefferies échelonnées toutes trois le long du Luapula: Kisamamba Kibale au sud de Kasenga, Kisamamba Kampombwe au Nord, et Kisamamba Kikungu entre Kasenga et Kampombwe.

Ces trois Kisamamba ont une origine commune. Appartenant au clan mwina ngoma (ngoma est le tambour de danse), vraisemblablement d'origine lunda, si l'on en croit la tradition, qui les ferait venir primitivement de l'Ouest, ces Kisamamba quittèrent il y a environ un siècle les terres du chef Kifumbe, installé au Bangwelo, pour venir s'établir sur la rive gauche du Luapula moyen, qui à ce moment, aurait été inoccupée. Le nom de Kisamamba leur serait d'ailleurs venu du fait qu'ils étaient originaires de la région du lac Bangwelo, direction d'où vient le vent appelé « Kisamamba ».

C'est à peu près à ce moment là, que se produisirent les incursions de divers groupes d'indigènes, qui venaient de l'Est et formèrent le fond de la population, que nous trouvons actuellement sur la rive occidentale du Luapula-Moëro.

Dans toute cette région constituant une seule entité géographique, se développa peu à peu une coutume à peu près identique. Au premier fond de population, vinrent se greffer des éléments d'origines très diverses, ce qui aboutit à un brassage de races continu et à la naissance d'une coutume nouvelle, la coutume Kishila (Bashila signifie les pêcheurs et est le terme générique désignant tous les riverains du Luapula-Moëro), où l'élément mubemba prit la prépondérance. Les divers dialectes kishila, qui se parlent au Luapula-Moëro se rapprochent fortement du kibemba, au point qu'ils sont même communément appelés kibemba.

La chefferie de Kisamamba Kampombwe participe donc de toutes ces caractéristiques.

Comme dans toutes les régions voisines, l'organisation sociale y est le matriarcat, et la succession des chefs y est matrilineale. Les chefs Kampombwe appartiennent donc toujours au clan des Bena Ngoma, mais ce clan est loin de constituer la majorité de la population de la chefferie. Celle-ci est très hétérogène. Les clans extraordinairement nombreux représentés dans la chefferie sont très mélangés et la famille (entendons la dans un sens quelque peu étendu) est la seule entité sociale se présentant avec une certaine homogénéité.

II. COMPOSITION DU TRIBUNAL

Coutumièrement, le tribunal est composé comme suit :

1. le (ou les) (ba)kabilo.
2. les bamushika.
3. le chef Kisamamba Kampombwe.

a) *Les Bakabilo.*

Il peut en exister un ou plusieurs. Ils peuvent être de n'importe quel clan, mais ne sont jamais choisis dans celui du chef, à savoir le clan des Bena Ngoma.

Ils sont choisis parmi les indigènes manifestant le plus de bon sens et le plus de capacité pour intervenir dans la solution des palabres. Cette charge est théoriquement héréditaire, mais pratiquement, il peut arriver que celui appelé à succéder au Kabilo (par voie utérine : frère, cousin maternel, neveu maternel ou petit-neveu maternel) soit incapable de faire face à ses devoirs. Il est alors écarté et un autre Kabilo est désigné. Cet autre Kabilo peut être indifféremment du même clan que le défunt ou d'un autre clan. Sa valeur personnelle sera seule prise en considération pour fixer le choix.

Le Kabilo ne porte ni ne reçoit aucun insigne particulier représentatif de son titre et de sa fonction.

Il est choisi et élu par le chef entouré de ses bamushika et du Conseil des notables. Le chef ne peut le désigner de sa propre autorité, et de toute façon, le kabilo doit être agréé par les bamushika.

Cette institution existe encore. Elle a continué à subsister sous l'influence lunda et sous l'influence muyeke. Sous cette dernière le nom de Kabilo eut tendance à disparaître pour faire place au nom de « mtoni », qui désigne chez les Bayeke, le dignitaire chargé du règlement des palabres.

Depuis l'occupation européenne, le langage courant les désigne — par imitation — sous le nom de « bajuges ». Ce terme est naturellement à proscrire, car il est de nature à créer une confusion dans l'esprit des natifs, qui ne sont que trop tentés de copier notre organisation judiciaire (comme toute notre organisation en général), alors que la volonté du législateur est de faire renaître et de rendre officielle celle qui leur est propre.

Il existe actuellement deux bakabilo à Kisamamba Kampombwe. Ce sont, dans l'ordre de préséance et d'importance :

1. KAPITENI KAOMA, illettré — de clan mwina mumba. Mumba signifie terre de poterie. Les Bena Mumba appartiennent à la tribu des Baushi, représentés sur le territoire congolais par le chef Kiniana du Luapula supérieur.

2. KIMBOKOTO MWANSA, dit KAFWANDA, de clan mwina nsoufu. Lettré. — nsoufu signifie éléphant. Ce clan appartient à la tribu des Baluba Sanga du chef Pande.

B) Les Bamushika.

Il en existe toujours plusieurs. Ils sont choisis parmi les notables influents de la chefferie présentant le plus de garantie d'intégrité.

Comme le Kabilo, ils peuvent être de n'importe quel clan mais ne sont jamais choisis non plus dans celui du chef.

Théoriquement, cette charge est également héréditaire (par voie utérine), mais en cas d'incapacité du successeur, il en est désigné un autre, indifféremment dans le clan du défunt ou dans un autre clan.

La désignation des Bamushika se fait par le chef et l'assemblée de ses notables réunis en conseil.

Les Bamushika n'ont aucun insigne particulier représentatif de leur titre et de leur fonction.

Eux aussi ont été, par imitation, comme nous l'avons signalé pour les Bakabilo, appelés Batoni ou Bajuges, mais la charge existe encore, nettement différente de celle des Bakabilo.

Il existe actuellement trois Bamushika chez Kampombwe. Ce sont, dans l'ordre de préséance et d'importance :

1. KIBIMBI LWINO, illettré - de clan mwina nsoufu (Basanga de Pande).

2. MFUTA MWILUNDE, illettré, - de clan mwina boa. Boa signifie champignon. L'aîné de ce clan est le chef Katanga, au Nord d'Elisabethville.

3. SHIENKE KALEMBWE, illettré, - de clan mwina lungu. Lungu est un légume du genre courge. L'aîné des Bena lungu est le chef rhodésien Kilembwe, près du lac Bangwelo.

..

Le mushika et le kabilo correspondent aux « Kapingula ya milandu » (les examinateurs, instructeurs, trancheurs de palabres) des Babemba.

Ils sont donc désignés en nom et en nombre par le chef assisté du conseil des notables.

Le seul souci déterminant le choix, de même que le rang de préséance, est celle de l'intégrité et du bon sens des individus, ce qui fait que le caractère d'hérédité de ces charges n'est pas absolument intangible.

Le mushika a le pas sur le kabilo. Il occupe un échelon supérieur dans l'échelle judiciaire ; ce qui, ne veut pas dire qu'il forme une juridiction d'un degré supérieur avec pouvoir éventuel de révision ou d'appel. Ils font tous partie de la même juridiction.

Le kabilo saisi d'une affaire fait d'abord une tentative de conciliation. Si cette tentative aboutit, les parties sont renvoyées et le tribunal n'est pas saisi du litige.

Si elle n'aboutit pas, le kabilo porte l'affaire devant un mushika, à qui il est encore loisible, seul ou assisté d'un ou de plusieurs de ses collègues, de tenter un nouvel essai de conciliation. Si cet essai réussit, le tribunal n'est pas saisi.

La compétence des bakabilo est donc nettement différente de celle des bamushika. Le rôle du Kabilo se borne en quelque sorte à recevoir les litiges et à faire une première tentative de conciliation. En cas d'échec, il doit saisir du différend le mushika, qui est le véritable juge.

Dans le cas où le mushika, saisi d'un litige, le portera devant le tribunal, s'il s'agit d'une affaire ne présentant pas un caractère spécial de gravité, il se contentera de siéger chez lui, assisté de l'un ou de plusieurs des autres bamushika et d'un ou des bakabilo.

L'absence des bakabilo ne constitue pas une cause de nullité de la procédure. Mais le tribunal ne peut siéger valablement qu'avec au moins deux juges, dont au moins un mushika.

Quand il siège au tribunal, le kabilo a voix délibérative au même titre que les autres juges.

Nous avons déjà signalé qu'il existait une certaine hiérarchie parmi les juges. Il en résulte tout naturellement, que dans les affaires assez sérieuses, le premier des bamushika sera toujours appelé à siéger.

Quand il s'agira d'un différend grave, les bamushika en saisiront directement le chef, qui siégera alors avec tout son tribunal et ses notables.

c) Le chef.

La présence du chef n'est donc pas absolument indispensable pour constituer le tribunal. Nous avons vu que la composition du tribunal variera suivant la nature des affaires, qui lui sont soumises, et que le chef ne sera appelé à siéger au premier ressort que dans les affaires importantes.

Par ailleurs, les parties ont toujours le droit au recours judiciaire au chef, quand celui-ci n'a pas siégé au tribunal. En fait il n'existe pas deux juridictions différentes, car ce sera absolument le même tribunal, qui reprendra l'affaire en seconde instance; ce n'est que la composition du tribunal, qui aura été modifiée, en ce sens qu'en plus des premiers juges, siégeront le chef et les notables, dont il se fera éventuellement assister.

III. PROCEDURE.

a) Introduction des affaires.

La partie, qui veut introduire une action en justice, se rend d'abord chez un des bakabilo, porteur de son « lupango », tribut exigé de quiconque demande l'ouverture d'une action judiciaire. Ce lupango sera indifféremment une ou plusieurs poules, une ou plusieurs houes, ou une pièce d'étoffe. Sa valeur dépendra de la situation sociale et de la richesse du demandeur, ainsi que de l'importance de l'affaire.

C'est seulement en l'absence - peu probable simultanément - de tous les bakabilo, que les parties pourront s'adresser directement à un mushika.

Le kabilo saisi se livrera seul ou avec son ou ses collègues, à un premier essai de conciliation.

Si celui-ci n'aboutit pas, le kabilo portera l'affaire devant un mushika, où il y aura une seconde tentative de conciliation. Si elle aboutit, le lupango est remis au demandeur, seul le chef ayant qualité pour recevoir ce tribut, mais les parties remettront ordinairement au conciliateur un petit cadeau quelconque, par exemple un pot de bière.

S'il n'y avait pas de conciliation possible, l'affaire était portée devant le tribunal et la remise d'un lupango était exigée. Que le chef siègeât ou non au tribunal, le lupango lui était toujours destiné.

Quand un demandeur était trop pauvre pour payer le lupango, sa cause n'en était pas moins introduite et entendue, mais il était alors tenu de travailler pour le chef, jusqu'au moment où le chef le considérait comme acquitté, ou jusqu'au jour où ses parents avaient remis au chef la valeur du lupango dû.

Lorsque le litige portait sur la réparation de coups, blessures ou mutilations faits au plaignant ou à l'un de ses parents, ou sur la vengeance d'une mort, le lupango consistait en un morceau de nkula, qui était remis au chef et dont la couleur rouge indiquait qu'il était question d'une affaire de sang. (Comme nous le verrons plus loin, dans ces affaires de KILOPA, l'intéressé se frottait aussi le corps de nkula). Le nkula s'obtient de la façon suivante : on taille jusqu'au cœur, deux morceaux de l'arbre mukula. Puis on les frotte l'un contre l'autre à la façon des concasseuses de millet, et l'érosion ainsi produite donne une poudre rouge.

Cette érosion est facilitée par un peu de sable, qui, par le frottement, fait se détacher les particules de bois. On prend alors cette poudre rouge et on fait une pâte en l'amalgamant à une décoction de feuilles de l'arbre *Musishia*. Cette pâte, en séchant, prend l'apparence d'un bloc de terre rouge, qui est le *nkula*. Jadis le *nkula* était couramment employé dans les soins corporels; les indigènes le mélangeaient à de l'huile et s'en enduisaient le corps. Actuellement ils s'en servent encore spécialement pour deux usages: pour aider à la cicatrisation ombilicale et pour protéger des intempéries la tête des nouveaux-nés, par l'application d'une couche de *nkula* mélangé à de l'huile.)

La procédure signalée plus haut, avec le souci de ne déférer au tribunal du chef que les affaires pour lesquelles toute conciliation s'est avérée impossible, est encore actuellement en vigueur pour l'introduction des affaires. La seule chose qui ait disparu, c'est le *lupango*, qui était remis au chef. Déjà en 1931, donc avant la reconnaissance du tribunal par l'autorité administrative, le *lupango* avait été remplacé par un taxe d'inscription fixe, qui était versée dans la caisse de la chefferie.

b) Audience et Jugement.

Il n'y avait aucun jour fixe pour les audiences du tribunal. Un jour était fixé pour l'audience au fur et à mesure que les affaires se présentaient. Celle-ci se tenait près de la maison du *mushika* ou dans l'enceinte de la maison du chef, quand celui-ci siégeait au tribunal. Le chef prenait alors place sur sa chaise basse (*kipona*), les *bamushika* et les *bakabilo* étant assis à ses côtés sur des nattes. Les parties en cause, leurs proches parents et les témoins se tenaient assis par terre à quelque distance.

Le public n'avait pas accès dans cette enceinte et se tenait au dehors, mais par les fentes de la palissade, il assistait à toute l'audience et pouvait entendre la sentence prononcée. Le public était tenu à l'écart uniquement par respect pour la personne du chef. Personne n'entrait, en effet, dans l'enceinte de la maison du chef sans y être autorisé.

Il est à noter que, lorsque le tribunal siégeait, tous les travaux étaient suspendus et tous les indigènes se réunissaient à proximité, attendant la décision.

Les notables, parents du chef, pouvaient assister à l'audience. Ils le faisaient toujours lorsque l'affaire était d'importance. Ils y étaient d'ailleurs très souvent convoqués par le chef lui-même.

L'audience commençait par l'exposé des parties, puis les témoins étaient interrogés. Quand chacun avait exposé son point de vue, suivaient des débats contradictoires. Les parties pouvaient se faire assister de membres de leur famille ou de toute personne qui fût au courant de l'affaire. Il ne faudrait pas voir là une institution correspondante à celle de nos avocats. La défense des parties était admise de la part de leurs parents et de leurs amis, mais à titre absolument privé, sans qu'il soit question de défenseurs publics de métier ou de rémunération quelle qu'elle soit.

Le chef n'intervenait pas à l'audience; il la présidait, mais ne participait pas aux débats. Il appartenait seulement aux *bakabilo* et aux *bamushika* de procéder aux interrogatoires.

Le serment n'était jamais requis; il ne pouvait être exigé par le tribunal, mais les parties et les témoins pouvaient y avoir recours. Habituellement, il consistait à enjamber le corps d'un tout petit enfant couché sur le sol (un enfant de la famille de celui qui jurait) en disant: « Si je mens, cet enfant mourra. »

La gravité de ce serment faisait qu'il n'était prêté que dans les affaires assez graves: accusation de vol, d'adultère, d'homicide... La partie, qui le désirait, était toujours libre de le prêter, quel que soit le litige, mais la plupart du temps s'il s'agissait d'un différend peu important, sa parenté l'en empêchait, tant ce serment pouvait, aux yeux des indigènes, être lourd de conséquences.

Le serment ainsi prêté pouvait naturellement influencer sur la décision du tribunal, mais il n'avait pas d'autre valeur en droit qu'une simple déclaration. Il n'engageait que vis-à-vis de la personne sur la vie de laquelle on jurait (et naturellement de sa parenté.)

S'il arrivait que l'enfant vint à mourir, il ne s'ensuivait qu'une affaire intérieure de famille, qui pouvait naturellement être portée devant le tribunal, mais qui constituait une affaire propre, indépendante de la première.

Il est évident cependant que si la partie adverse avait perdu devant le tribunal, elle ne manquait pas de représenter de nouveau la cause, arguant de ce décès pour convaincre son adversaire de faux témoignage et faire modifier à son avantage la première décision intervenue.

Le faux-témoignage reconnu - s'entend aux yeux des indigènes - n'était pas, juridiquement, distingué du simple mensonge. Si le faux-témoignage ou le mensonge avaient retardé ou faussé le règlement d'une affaire, il en résultait, lorsqu'après leur établissement, elle était représentée, une augmentation de l'indemnité à payer à l'autre partie; mais il n'y était attaché aucune autre sanction pénale, quand le faux-témoignage ou le mensonge étaient le fait de l'accusé. S'ils émanaient d'un témoin, il pouvait être prononcé, à côté d'une indemnité, une sanction pénale, pouvant aller, en cas de récidive, jusqu'à des mutilations corporelles.

Une seconde forme du serment était l'épreuve du mwavi, à savoir l'épreuve de l'eau bouillante.

De même que le serment proprement dit, cette épreuve n'était jamais ordonnée par le tribunal. C'est toujours l'accusé lui-même, qui demandait à la subir pour prouver son innocence, ou qui y était poussé par les membres de sa famille. Un indigène, qui était sous le coup d'une accusation, n'était jamais forcé de subir l'épreuve du mwavi, mais s'il s'y refusait, le tribunal, comme toute la population, estimait qu'il avait peur parce qu'il était coupable et rendait sa sentence en conséquence. Ce qui fait qu'il existait néanmoins pour l'accusé, à défaut d'obligation matérielle, une obligation morale de s'y soumettre.

Voici en quoi consistait cette épreuve du mwavi; elle pouvait se présenter de deux façons:

a) celui qui désirait la subir, appelait le sorcier et lui préparait du bois et de l'eau. Le sorcier faisait bouillir de l'eau dans un récipient, qui pouvait avoir jusqu'à environ 40 à 50 cm. de profondeur. Il y laissait ensuite tomber un bracelet en métal. L'épreuve consistait à aller prendre le bracelet au fond de l'eau bouillante, sans que la peau présentât la moindre trace de brûlure. Cette opération était recommencée plusieurs fois avec chaque main. L'accusé retournait alors chez lui et y passait la nuit. Le lendemain matin, ses bras étaient examinés, et suivant qu'ils présentaient ou non des traces de brûlures, il était considéré comme coupable ou innocent.

b) au lieu de déposer un bracelet dans l'eau bouillante, le sorcier pouvait y placer des fruits séchés des arbres Lukusu et Lusombo. Ces fruits flottaient à la surface de l'eau. L'épreuve consistait à les prendre sans se brûler. La superstition voulait que si l'accusé était coupable, au moment où il voudrait saisir les fruits, ceux-ci s'enfonceraient et l'eau bouillante lui monterait sur le bras et le brûlerait.

Le choix de l'épreuve était laissé au sorcier.

Celle-ci se pratiquait toujours à l'écart du village et le chef ne pouvait y assister. La cérémonie était présidée par le sorcier, qui, pour l'occasion, se mettait en tenue d'apparat.

Y assistaient un ou plusieurs bamushika, les parents des parties et tous ceux, qui le désiraient. Elle se pratiquait donc sous le contrôle de la population et celui d'au moins un mushika.

Si les résultats de l'épreuve étaient négatifs, l'intéressé ne manquait naturellement jamais de réclamer des dommages et intérêts parfois assez considérables aux accusateurs.

D'après les renseignements, que j'ai recueillis, l'épreuve du poison (le kilapo ou serment des Baluba) à administrer soit à l'accusé, soit à un animal domestique tel qu'une poule, n'aurait pas existé dans la région.

Lorsque l'audience avait suffisamment mis en lumière les éléments de la cause, le tribunal délibérait à huis-clos.

C'est alors seulement, que le chef intervenait.

Chacun des juges donnait son opinion et le tribunal s'arrêtait à la décision sur laquelle se faisait l'unanimité.

Si l'examen de l'affaire avait duré jusqu'à la fin du jour, ou que les juges ne pussent se mettre d'accord, à cause par exemple de l'insuffisance des éléments d'appréciation, l'affaire était remise au lendemain ou à un jour ultérieur.

La décision devait toujours être prise à l'unanimité. La voix du chef était prépondérante, et au besoin, il imposait sa volonté. Il va sans dire que le chef avait bien soin de ne pas prendre de propos délibéré une décision opposée à l'avis de ses juges.

Après la délibération à huis-clos, l'audience reprenait et le Kabilo donnait connaissance de la sentence du tribunal, pour laquelle il n'existait aucune formule consacrée. Le kabilo se bornait à signifier à l'intéressé la décision du tribunal, en attirant son attention sur le danger qu'il y aurait pour lui à récidiver, et profitait de l'occasion pour tirer de la sentence une leçon pour le public.

Cette sentence était naturellement connue immédiatement de tout le village et c'était alors chez les parents et alliés de la partie qui l'emportait, des cris, des chants, des danses et des beuveries interminables.

Quand le tribunal siégeait sans le chef, chez un mushika, la procédure était la même, mais avec moins d'apparat. L'audience se tenait devant la maison du mushika et tout le monde y était admis. Les interrogatoires, les délibérations et tout le prononcé de la sentence y suivaient les mêmes règles.

c) Sanctions et exécution des jugements.

1. Emprisonnement. Le monde d'emprisonnement le plus courant était la contrainte par corps. L'individu condamné par le tribunal et qui ne payait pas l'amende ou les dommages et intérêts prononcés dans le délai fixé par le tribunal (parfois immédiatement était appréhendé au corps et maintenu en détention jusqu'à ce qu'il se fût acquitté. S'il tardait trop à s'acquitter, il pouvait être réduit en esclavage.

Il n'existait pas de local de détention déterminé. Le détenu était confié à la garde d'un mushika ou d'un kabilo, qui devait le loger et le nourrir. Il était astreint à travailler pour le chef et pour son gardien. Il arrivait, quand on craignait sa fuite par exemple, qu'on lui liât les mains derrière le dos et qu'on lui attachât un billot aux pieds.

Dans le cas d'infraction grave, le chef pouvait ordonner la mise en détention de l'accusé jusqu'au jour du jugement.

Quant à l'emprisonnement entendu en tant que sanction pénale proprement dite, il n'existait pas.

2. Amende. En règle générale, les différends se réglaient par le versement de dommages et intérêts à la partie lésée. Le versement d'une amende à payer au chef n'avait lieu que dans les cas bien déterminés suivants :

a) le kilopa : c'est l'amende prévue pour celui qui s'est rendu coupable d'un crime, une blessure, une mutilation quelconque (crever un œil, casser un membre...) et de tout versement de sang. La terre du chef était souillée et le coupable devait payer une indemnité au chef, indépendamment de celle qu'il était éventuellement tenu de payer à la partie lésée.

Il était interdit de se faire justice à soi-même, et celui, qui pour se venger, en tuait un autre en brousse, sans avoir soumis sa plainte au tribunal du chef, même si sa vengeance était juste et s'il n'était pas tenu d'indemniser la famille de la victime, devait payer au chef l'amende du kilopa. Il en allait de même, si la vengeance n'avait consisté qu'en blessures ou mutilations.

L'intéressé se présentait d'ailleurs presque toujours lui-même devant le chef, en revendiquant la responsabilité de son acte, et en s'offrant à payer le Kilopa au chef. A cette occasion, il se maculait le corps de nkula, pour montrer que c'était pour une affaire de sang qu'il se présentait devant le chef.

b) omission de payer le tribut au chef, à savoir par exemple, le chasseur, qui ayant tué un lion ou un éléphant, le cacherait et ne remettrait pas les dépouilles au chef.

c) le fait, pour un étranger, de chasser ou de pêcher sur les terres du chef sans autorisation.

d) dans les affaires très graves, spécialement en cas de récidive (viol de mineures, adultère, vol...) le tribunal pouvait, indépendamment des autres peines, prononcer une amende à payer au chef.

e) délit d'audience : voir plus loin.

Les amendes allaient, suivant l'importance du délit, de quelques poules ou une houe à plusieurs esclaves.

La contrainte par corps était exercée jusqu'au paiement. Elle consistait à travailler pour le chef. Si l'intéressé ne parvenait pas à payer, il finissait par devenir l'esclave du chef.

3. Dommages et intérêts. Ceux-ci constituaient, en fait, la sanction la plus souvent prononcée par le tribunal. Ils étaient proportionnés au mal causé, à la situation sociale du défendeur et du demandeur, et aux exigences de ce dernier, et, comme nous l'avons déjà vu, donnaient lieu, jusqu'à apurement de l'indemnité à payer, à l'exercice de la contrainte par corps.

Dans certains cas, vol, adultère..., le coupable, qui ne parvenait pas à payer l'indemnité, qui lui était réclamée, était réduit en esclavage.

4. *Châtiments corporels.* Dans les affaires importantes le chef pouvait décider qu'en dehors des peines édictées par le tribunal, le coupable serait soumis à des châtimens corporels, par exemple :

a) ablation des oreilles, des yeux, ou des mains : en cas de récidives fréquentes de vol, de mensonge ou calomnie. Ces châtimens pouvaient s'appliquer aux femmes comme aux hommes ;

b) ablation de la verge ; pour adultères répétés. Quand le coupable était une femme, elle ressortissait à la justice maritale, qui pouvait se manifester en sévices divers. La plupart du temps, la répudiation s'ensuivait.

Le DILANGALA (pluriel : malangala) était chargé d'administrer ces châtimens corporels. Il le faisait à l'écart, en brousse, et le chef ne pouvait en être témoin.

c) le fouet : si le chef le décidait, le dilangala en frappait le coupable, devant lui, après le prononcé de la sentence. Le fouet consistait en une espèce de jonc : le kamama ; qu'on appelle aussi nkodi. Le nombre de coups n'était pas déterminé, et le patient n'était pas tenu à l'immobilité et à la position couchée. Le dilangala lui appliquait quelques coups à travers le corps, jusqu'à ce qu'il parvînt à s'enfuir.

Le fouet pouvait être donné également, sur l'ordre du chef, et toujours par le dilangala, et sur l'heure, à celui qui troublait l'audience, manquait de respect au tribunal, ou récriminait contre la sentence rendue. De ces chefs, le coupable pouvait aussi être condamné à payer une amende.

En dehors de l'exercice de ses fonctions judiciaires, le chef ne pouvait recourir au fouet ou à tout autre châtiment corporel, sans commettre un acte arbitraire ou un abus de pouvoir, dont il eût été immanquablement blâmé par ses notables et par toute la population.

5. *Mise à mort.* La coutume répugnait au prononcé de la peine de mort. Elle pouvait cependant être décidée, mais la plupart du temps, on lui préférait le bannissement.

La peine mort, de l'exécution de laquelle le chef ne pouvait jamais être témoin, pouvait être appliquée dans les cas suivants :

a) *crime de sorcellerie.* L'individu accusé et convaincu de sorcellerie après épreuve (l'épreuve pouvait consister en 1) l'épreuve du mwavi par l'eau bouillante ; 2) le fait de s'en remettre au sexe de la première bête que tuera un chasseur envoyé en brousse par le chef : si c'était un mâle, l'accusé était considéré comme coupable) était livré au sorcier, qui le dépeçait vivant et jetait les morceaux de son corps sur un bûcher, qu'il allumait en brousse.

b) *homicide injustifié :* ou plutôt justifié par une raison condamnable. Un parent du mort pouvait s'emparer du coupable et le traîner devant le chef. S'il n'exigeait pas sa mise à mort, le chef et son tribunal ne prononçaient qu'une forte indemnité à payer : plusieurs esclaves par exemple deux femmes ou deux hommes de la famille du coupable (plus naturellement le kilopa). Ils ne décidaient la peine de mort que si elle était formellement demandée par les parents de la victime. Pour ce faire, un de ceux-ci se présentait devant le chef, s'étant tout maculé de nkula, puis il arrachait violemment son cache-sexe et en souffletait le chef, en disant « Tu tueras cet homme ; ou tu n'es pas un chef. »

Il appartenait alors au dilangala d'aller tuer le coupable en brousse, par la lance, ou la hache, et de remettre ensuite son cadavre à sa famille, en vue de lui donner une sépulture.

c) *l'adultère répété avec une femme du chef :* pouvait aussi entraîner la peine de mort, mais le plus souvent, le tribunal s'en tenait à des mutilations.

Il convient de noter que le chef ne pouvait jamais décider la peine de mort, de l'avis contraire de ses notables.

En dehors du cas de sorcellerie, la mise à mort n'était donc jamais prononcée par le tribunal du chef, si ce n'est dans des cas tout à fait exceptionnels, quand elle était demandée, en réparation d'un homicide, dans la forme que nous avons signalée plus haut. Cette exigence ne pouvait être le fait que d'un homme très puissant, que le chef et ses notables eussent craint de s'aliéner ou de voir quitter leurs terres avec ses gens, s'ils ne lui avaient pas donné satisfaction.

Nous avons déjà signalé qu'un indigène lésé par l'homicide d'un de ses parents ou un adultère) qui se vengeait lui-même du coupable par sa mise à mort, n'était tenu à aucune indemnité vis-à-vis de la famille de sa victime, mais devait payer au chef l'indemnité du kilopa.

L'adultère déferé au tribunal du chef, ne donnait jamais lieu qu'au versement d'une forte indemnité (esclaves).

Signalons en passant, qu'actuellement, le tribunal de Kampombwe prononce, en cas d'adultère, une indemnité de l'ordre de 150 frs à payer au mari, mais que les esprits tendent à évoluer en ce sens qu'il semble bien que bientôt, une sanction pénale sera prononcée — pour l'homme coupable — en même temps que les dommages et intérêts. Nous ne pouvons qu'applaudir à une telle évolution de la coutume, qui marque le développement d'un sens social plus élevé chez les indigènes et est de nature à renforcer la stabilité des unions.

6. *Frais de jugement.* La partie qui l'emportait et à qui devait être payée une indemnité, en remettait une partie au chef. Ce tribut de reconnaissance était aussi dénommé le « lupango » (pluriel mpango) ou mukalansambo. Il était proportionné à la valeur de l'indemnité qui était payée au gagnant et à la satisfaction de celui-ci de voir que sa cause l'avait emporté.

Le lupango était toujours remis au chef, même lorsqu'il n'y avait pas eu d'indemnité prononcée par le tribunal et que la satisfaction obtenue par le gagnant était uniquement de principe.

Ces mpango allaient parfois jusqu'à un fusil, une ou plusieurs chèvres, une dizaine de houes, et même un des esclaves reçus en dommages et intérêts.

Le chef réunissait alors les bakabilo et les bamushika, qui étaient intervenus, avec ou sans lui, dans le règlement de l'affaire, et leur remettait en paiement une partie de ces mpango.

Comme pour la taxe d'inscription, dès 1931, les frais de jugement ont été tarifés et sont venus alimenter la caisse de chefferie.

IV. POLICE DU CHEF.

Le chef ne disposait pas de police proprement dite. Les bakabilo et les bamushika assumaient cet office. Ils étaient aidés au besoin par des hommes du chef, quand il s'agissait d'arrêter quelqu'un et de le maintenir en détention.

Ils avaient comme mission de veiller à l'ordre public, et, par des visites de temps en temps, de s'assurer que la paix et la bonne entente régnaient dans la chefferie.

Les parents du chef intervenaient aussi dans cette mission de surveillance.

Nous avons déjà signalé l'existence du dilangala, chargé des exécutions et des châtiments corporels.

Il convient de citer ici en passant l'existence du « mwine kabanda » (mwine - propriétaire; kabanda signifie brousse en kishila et est l'équivalent du kibemba: mpanga et du kiswahili: pori.)

Ce mwine Kabanda est nommé par le chef, assisté du Conseil des notables. Il est chargé de la surveillance générale de la chefferie, ou de la région, qui lui est attribuée. Il s'occupe plus spécialement de surveiller la chasse et la pêche, et de veiller à la rentrée des tributs dus au chef. Aucun étranger ne peut chasser ou pêcher sur les terres du chef, s'il n'a reçu l'autorisation du mwine kabanda, qui veillera alors à ce que le tribut soit payé au chef.

La police proprement dite est assumée actuellement par le corps de policiers du chef, institution qui n'existait pas coutumièrement et qui est née sous l'influence européenne.

S'il arrivait qu'un indigène prit la fuite, après avoir commis un délit grave, il était immédiatement signalé partout. Il était le « kaponda », le fugitif, être dangereux pour la société parce qu'il voulait se soustraire à son action, et toute la population, y compris ses parents, même les proches, se mettait à sa poursuite.

V. COMPETENCE DU TRIBUNAL. - JURIDICTIONS INFÉRIEURES.

Le tribunal du chef avait toute la chefferie comme compétence territoriale et comme compétence matérielle toutes les infractions. Il n'existait pas de juridiction inférieure.

Nous avons vu que des tentatives de conciliation, d'abord chez le kabilo, puis chez le mushika,

constituaient le préliminaire obligatoire de tout débat judiciaire. Il convient d'ajouter encore que les affaires n'étaient portées devant le kabilo, que lorsqu'elles étaient d'abord passées chez le notable, chef de famille, de village ou de groupe. C'est à lui que devait d'abord être présenté tout différend surgissant entre ses gens. Il tentait de concilier les parties, et ce n'est qu'en cas d'insuccès qu'il portait le litige devant le kabilo.

Toutes les affaires importantes étaient cependant portées chez le kabilo; il en était de même des affaires, même de peu d'importance, dont les parties appartenaient à des groupes différents.

Soulignons encore une fois, pour terminer, que normalement un litige ne sera donc porté devant le tribunal du chef, qu'après l'échec de trois tentatives de conciliation.

CONCLUSION.

Il ressort de la présente enquête que le tribunal principal de la chefferie de Kisamamba Kampombwe, tel qu'il fonctionne actuellement, est bien coutumier, tant pour ce qui est de sa compétence et de sa composition que de la procédure qu'il applique.

MAURICE LACANNE.
Administrateur territorial.

Crimes et superstitions indigènes.

LA SECTE DES BENA TAMBWE

Origine. La secte de Bantu ya n'tambwe vient du sud de la province d'Elisabethville.

Le premier initiateur dans la région de Kabongo serait un nommé Cuboya, originaire du clan Goy-Kamango des Bena Milembwe de la chefferie Lumpungu du territoire de Kabinda, qui a fait ses premiers adeptes dans la chefferie de Kamaie.

Initiation.

Lorsqu'un indigène désire faire partie des Bantu ya n'tambwe, il va trouver le chef de la secte, qui en général, est un sorcier et lui exprime son désir. La demande est toujours accompagnée d'un présent dont la valeur n'est pas fixée.

Les pourparlers une fois finis, c'est à dire lorsque les deux parties sont d'accord, le jour de la cérémonie est fixé.

Ce jour là le chef Bena Tambwe fait, à proximité de sa demeure, au moyen, de plantes très communes, dites Mutungulu, un grand cercle dont elles forment la circonférence en ayant soin de laisser une ouverture pour pénétrer dans cette enceinte.

Aux abords de cette circonférence il sème de la farine de manioc en assez grande quantité

Ces préparatifs terminés l'initiateur introduit le néophyte dans le cercle et, après l'avoir fait assiseoir, lui frotte les yeux avec un liquide fait d'un mélange de la sève du Mutemba et de pili-pili. Ensuite il remet à l'aspirant une sorte de sifflet qui sera son signe distinctif.

L'indigène choisi un nom et le voilà reçu Muntu ya n'Tambwe.

Cette cérémonie se termine par la remise d'un cadeau au chef de la secte, une beuverie et des danses pour toute la bande des affiliés.

Qui peut faire partie de la secte.

Tout indigène qui en fait la demande et qui est agréé par le conseil, après remise du présent d'usage.

But de la secte.

En quoi consiste ou plutôt qu'elles sont les propriétés du liquide frotté sur les yeux des adeptes.

Ce liquide a la propriété de rendre, celui dont les yeux en ont été enduit, *invisible*. Il écarte également les maladies.

De ce qui est dit ci-dessus nous concluons.

Cette secte a pour but de profiter de la crédulité des natifs, afin de s'en servir dans le but d'extorquer les biens du prochain.

Cette secte a également pour but de profiter de la crédulité des natifs en leur faisant croire que leur Bwanga a la puissance de préserver de la maladie.

Signe distinctif.

Les adeptes portent au poignet droit un bracclet fait d'une corde indigène à laquelle pend une sorte de petit sifflet.

Ce genre de sifflet peut aussi être attaché à la ceinture.

Manière de procéder et puissance de la secte.

Dans le premier cas, lorsque le Bwanga a la propriété de rendre invisible.

Les chefs de la secte ont repéré un indigène du village qui a beaucoup de biens dont ils convoient la possession.

Au cours d'une réunion de la secte ils désignent un ou plusieurs des membres qui devront, au jour fixé, s'emparer des biens dont question. Au jour fixé les adeptes se présentent chez le grand chef

qui après quantité de salamalecs, frotte légèrement les yeux des adeptes désignés avec la pommade rituelle qui a la propriété de les rendre invisibles aux yeux des profanes.

Ensuite il leur remet une sorte de poudre qu'ils placent dans une espèce de sifflet, qui est leur signe distinctif.

La nuit venue ces individus pénétrés de leur puissance et certains de l'impunité, puisqu'ils seront invisibles, s'en vont vers la demeure de leur victime.

Arrivés près de la case, ils écoutent si tout bruit a complètement disparu et lorsqu'ils en ont acquis la certitude ils s'approchent de la porte et soufflent à plusieurs reprises dans le sifflet contenant la poudre. Après avoir attendu un certain temps, ils s'introduisent dans la demeure et dérobent tous les objets de valeur qu'ils peuvent découvrir. Les objets volés sont apportés au chef qui, après en avoir pris une bonne partie pour lui, en donne une part aux voleurs et conserve le reste qui sera destiné à acheter les produits nécessaires à la prochaine ripaille des membres de la secte.

Dans le deuxième cas lorsque le Bwanga a la propriété de préserver de la maladie, de rendre immortel, de donner la fidélité aux hommes et aux femmes; il suffit lorsque l'on suppose que l'on va être malade, c'est à dire que l'on ressent quelque malaise ou que l'on redoute pour une ou l'autre raison d'être trompé, d'invoquer la puissance du fétiche Tambwe par des danses et par des offrandes. Dans ce cas-ci l'abus consiste à faire remettre un paiement par trop important pour entrer dans la secte et bénéficier de ses précieux avantages. Dans un cas comme dans l'autre il s'agit bien d'un véritable vol commis au préjudice d'autrui.

Où et quand les danses ont-elles lieu?

Toujours en plein air. Dans le premier cas au premier jour de la lune. Dans le second cas, chaque fois que l'on veut invoquer la puissance du fétiche Tambwe.

Ornements spéciaux pour la danse.

Dans les cheveux, un gros plumet fait de plumes de coqs. - Autour de la poitrine et de la ceinture des peaux de Simba (civette). Le reste du corps recouvert d'un beau pagne fait d'étoffes ou de madibas (tissu de raphia) En main un bouquet de la plante Tshikoti qui entre dans la préparation du fameux bwanga.

A. VAN DER NOOT.
Administrateur Territorial Principal.



JURISPRUDENCE

177. IMPUTATION D'AVOIR UTILISÉ UN SORTILÈGE
- IMPUTATION NON FONDÉE - INFRACTION.

Jugement N° 669 du Tribunal du Centre extra-coutumier d'Elisabethville en date du 20 juin 1935.

En cause de Tshanda Inakisela du village de Pweto, de race Basimba, résidant au centre extra-coutumier contre Inansama du village de Mutono, de race Batabwa résidant au centre extra-coutumier.

Exposé de la demanderesse : La défenderesse a dit que j'étais une sorcière. Elle a eu un songe et au cours de celui-ci elle prétend m'avoir vue donner un médicament à la femme Inakishimba, une des femmes de mon frère pour que celui-ci ne la frappe pas.

Exposé de la défenderesse : La femme Tshanda est la sœur de mon mari Kasonka. Mon mari me frappe tous les jours. C'est pourquoi j'en vins à me demander si Tshanda n'avait pas donné un médicament à Inakishimba, la seconde femme de mon mari, laquelle l'aurait mélangé à la nourriture de notre époux commun.

Ce médicament aura eu pour effet de changer le cœur de mon mari, de faire disparaître l'affection qu'il me porte et de faire de moi seule la victime de ses mauvais traitements.

Le mari Kasonka appelé comme témoin déclare : Je suis marié à la défenderesse depuis six ans et ne l'ai frappée qu'à deux seules reprises.

Une première fois parce qu'elle s'était moquée de moi et une seconde fois parce qu'elle s'était enivrée.

Décision : Le tribunal considérant que la défenderesse s'est rendue coupable de soupçons injurieux la condamne à 60 francs d'amende ou en cas de non paiement à 6 jours de servitude pénale subsidiaire, à 40 francs de dommages et intérêts en faveur de la demanderesse et aux frais taxés à 20 francs. Fixe la durée de la contrainte par corps en ce qui concerne le paiement des dommages et intérêts à 4 jours et en ce qui concerne celui des frais à 3 jours.

178. - DIVORCE - CONSENTEMENT MUTUEL - INADMISSIBILITÉ.

Tribunal de Centre d'Elisabethville. (Centre extra-coutumier)

Jugement n° 1052 du 19 juin 1935.

Demandeur Makongo Niembwo du village de Yaba de race Baluba résidant au centre extra-coutumier.

Défenderesse Mumba Marguerite du village de Kabwe de race Basimba résidant au centre extra-coutumier

Exposé du demandeur : D'accord avec ma femme Mumba, je demande le divorce. J'ai contracté un mariage coutumier avec elle il y a deux ans et ai payé à son frère Tshifokolo une dot de 200 francs.

Je ne réclame pas le remboursement de cette dot.

Exposé de la défenderesse : Nous n'avons pas de motif de divorce mais nous sommes tous deux d'accord pour nous séparer.

Demande du Tribunal : Votre accord pour demander le divorce repose en réalité sur quel motif ?

Réponse de chacune des parties. Nous n'avons aucun motif.

Règle de droit applicable : La coutume Baluba et la coutume Basimba chacune des parties ayant tort.

Attendu en effet, que chacun des deux époux n'a aucun motif pour fonder une action en divorce.

Attendu que le demandeur renonce même au remboursement de la dot qu'il a payée.

Décision du Tribunal : Il n'y a pas de motif suffisant pour prononcer le divorce.

Met la moitié des frais à charge de chacune des deux parties soit pour chacune d'elles une somme 10 francs avec une contrainte par corps de 2 jours.

179. - COUTUME NGOMBE - INDEMNITÉ DE MORT - DÉBITION PAR L'HÔTE DU DÉFUNT - PARENTÉ DE L'HÔTE AVEC LE DÉFUNT - RÉDUCTION DU TAUX DE L'INDEMNITÉ - ACCUSATION D'HOMICIDE PAR MALÉFICES - IMPUTATIONS DOMMAGEABLES.

Jugement n° 29 du tribunal de territoire de Basankusu en date du 19 juin 1935. En cause de Makundato du village de Djonori, chefferie de Bosogwambili contre Motingea du village de Bodjenga, chefferie de Bosogwambili.

Attendu qu'il résulte des débats que la nommée Itongu, étant allée voir sa fille Kitonga chez son gendre Motingea, décéda chez celui-ci.

Attendu que le fils d'Itongu, Mokundato, réclame de ce fait à Motingea, son beau-frère, une indemnité de 3 kesi.

Vu le jugement rendu le 17 juin 1935 par le Tribunal de la chefferie des Boso-Gwambili déboutant Mokundato sous prétexte qu'il aurait attribué la mort de sa mère aux maléfices de Motingea.

Attendu qu'il demande la révision de ce jugement.

Attendu que Tribunal aurait dû condamner Mokundato pour imputation dommageable et faire partiellement droit à demande d'indemnité qu'il formulait en se basant sur la coutume Ngombe.

Attendu que Mokundato rétracte à l'audience son accusation d'homicide par sortilège.

Attendu que la somme qu'il demande est exagérée, Itongu étant morte chez sa fille.

Attendu qu'une indemnité de 3 koto répond à la coutume Ngombe.

Par ces motifs

Le tribunal

Statuant contradictoirement.

Met à néant le jugement entrepris et statuant à nouveau.

Ordonne à Motingea de payer à Mokundato une somme de 3 koto, dit qu'en cas de non paiement dans le délai de un mois il y sera contraint par corps pour un mois.

Le condamne aux frais du jugement s'élevant à 2 frs, et en cas de non paiement dans le délai de 1 jour à un jour de contrainte par corps.

(Juge-président : M. De Rijck, Administrateur territorial principal).

180 - CONCUBINAGE - CADEAUX ENTRE CONCUBINS - NON RESTITUTION.

Jugement n° 15 du tribunal de territoire de Basankusu, en date du 6 mai 1935

Lokombe Antoine contre Atiya, résidants tous deux à la cité indigène de Basankusu.

Attendu que le nommé Lokombe demande le remboursement par Atiya de dix barres de fer qu'il lui avait données pendant qu'il vivait en concubinage avec elle.

Attendu que ces cadeaux ne peuvent être considérés aux yeux de la coutume locale comme des valeurs dotales et donner ainsi à la liaison des susdits le caractère d'un mariage coutumier.

Attendu que Lokombe n'est pas un d'avantage à la nommée Atiya par les liens d'un mariage civil ou religieux.

Vu le jugement rendu le 27 avril 1935 par le Tribunal du Centre extra-coutumier de Basankusu, jugement dont le dispositif est conçu comme suit: « Lokombe apesaki Atiya 220 frs. Atiya ajongisa Lokombe 100 frs. na sima na poso misato. Atiya atikala na ndambo na mosolo 120 frs. Atiya akofuta 2,50 frs. mpo na nkasa na jugi soko mosolo moko na boloko.

Attendu d'une part que les cadeaux faits à une concubine se sont jamais restituables par celle-ci, que donner et retenir ne vaut.

Attendu d'autre part que le Tribunal ne peut connaître d'une cause immorale;

Attendu que la procédure est gratuite lorsqu'elle est gérée d'office comme c'est le cas en l'occurrence

Par ces motifs

Le tribunal

Statuant contradictoirement aux termes de l'article 31 du décret du 15 avril 1926 se déclare valablement saisi aux termes des articles 14 et 15 du décret précité, met à néant le jugement entrepris et met les frais de celui-ci à charge du demandeur.

Et statuant à nouveau dit l'action de Lokombe non recevable et l'en déboute.

(Juge-président: M. De Rijck, Administrateur territorial principal.)

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

1. BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
2. LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
3. LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
4. LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moëller, une brochure 3 frs
5. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
6. UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs
7. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 frs.
8. CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 frs.
9. LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure 5 frs.
10. ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par P. van Arenbergh, une brochure 2 frs.
11. LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure 5 frs



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an - Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 75 frs; au Bulletin seul: 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

MUPONGO - BULOJI, par S. E. Monseigneur Aug. De Clercq.	page 168
ORGANISATION POLITIQUE ET JUDICIAIRE COUTUMIERES DE LA CHEFFERIE DE MUFUNGA, par M. A. Van Malderen.	174
LA FAMILLE CHEZ LES BALUBA DE MUSEKA ET KAYUMBA, par le R. P. Van Looy. O. F. M.	179
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : LES BABALI, par M. Bouccin.	185
JURISPRUDENCE :	
181 - DIVORCE - REMBOURSEMENT DE LA DOT - ENFANTS NÉS DU MARIAGE - ATTRIBUTIONS DES ENFANTS A LA MÈRE	193
182 - DIVORCE - GRIEFS NON ÉTABLIS - ACTION NON FONDÉE	194



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Mupongo - Buloji.

Ce que nos populations « luba » du Kasai, appellent, tantôt « mupongo », tantôt « buloji », nous le traduisons, en cette étude, par « malfaisance » ; ce mot nous paraît être mieux approprié à l'idée qu'entendent exprimer les Noirs, à savoir : celle d'un comportement essentiellement mauvais et méchant, sans rien de bon en soi, et, d'intention, toujours criminel.

Nous excluons donc toute terminologie européenne, telle que : sorcier, sorcellerie, witch, witchcraft, sorcery, sorcerer, wizard, warlock Hexe, etc. (1) ; ces appellations, populaires plutôt que scientifiques, assorties, du reste, à un tout autre milieu, ont l'inconvénient d'englober quantité de mentalités et des croyances, disparates et non contrôlées, d'âges lointains ; et en, éveillant, chez les uns une idée d'intervention diabolique réelle ou possible, chez les autres, une idée d'influence qu'ils appellent, fort improprement et abusivement, « surnaturelle », chez d'autres encore, une idée de « magie » tantôt noire, tantôt blanche, et, pas toujours bien définie, en éveillant, disons-nous, ces idées disparates, ces appellations faussent, dès le début, les points de vue, et enveloppent la réalité, telle que les Noirs la conçoivent, d'un brouillard indéfinissable.

En désencombrant notre terrain de cette terminologie inadéquate, nous serons plus à l'aise pour nous en tenir au point de vue du Noir seul ; celui-ci d'ailleurs est notre unique informateur.

*
* *

Commençons par situer l'homme Noir en sa propre psychologie, si je puis dire.

Il s'agit uniquement, de l'homme « luba », non-chrétien et non-instruit à l'européenne, qui se tient, volontairement et délibérément, hors de toute influence religieuse et chrétienne, et qui ignore tout de nos enseignements. Nous le prenons tel qu'il se comporte d'habitude lorsque, soudainement, il vient à se trouver en face d'un événement qui l'affecte.

Facile à émouvoir, cet homme n'oppose rien à l'impressionnabilité de son naturel ; profondément affecté, il se laisse aller au fil de sa sensibilité, s'attendrit instantanément, se met à exhaler ses plaintes, lance des proverbes, chante le « kasala » — chant de détresse — de sa tribu, invoque ses ancêtres, ne répugne pas à laisser voir son trouble aux larmes qui lui perlent dans les yeux. Triste, il se laisse abattre d'un coup, se replie sur soi-même, refuse de boire et de manger, ne s'accorde aucune commodité, aucun confort, tant que « la noirceur enténébre son cœur et refuse de s'éclaircir ». Joyeux, il s'abandonne à sa joie, comme un enfant ; et, s'il ne se laisse pas transporter par elle jusqu'à l'ivresse, c'est que la crainte d'un envieux quelconque lui impose d'être prudent et discret.

Cet homme suit les penchants avec lesquels il se dit être venu au monde ; si les circonstances le favorisent, il ne résiste pas aux sollicitations des sens, et n'hésite point à les satisfaire.

Rempli de haine, il prend son temps pour aller, sournoisement, jusqu'à l'assouvissement complet de sa haine.

Emu par la colère, il la laisse monter, « tresser », comme il dit, « paniers et tamis », c'est à dire, méditer projets et combinaisons les plus divers, lui injecter les yeux de sang, lui envahir, pénétrer, et remplir l'esprit, exciter l'imagination, affecter le cœur, et l'amener finalement à se concentrer sur UN point :

(1) Toutes ces appellations sont empruntées aux articles parus, sur ce sujet, dans *Africa*, octobre 1935 ; Vol. VIII, number 4.

incapable, désormais, de donner son attention à quelqu'autre chose que ce soit, de dire autre chose que ce qu'il a ruminé et projeté de dire, d'agir autrement qu'il n'a résolu. Il ne s'estimera satisfait et ne recouvrera son calme et ses moyens, qu'après avoir dit et exécuté tout, jusqu'à la dernière parole et jusqu'au dernier geste, comme il avait décidé de dire et de faire.

Tel est l'homme noir que nous devons tenir en vue.

Voici maintenant que l'événement qui affecte cet homme, est un malheur, la mort d'un des siens : quelle attitude prend-il ?

Il se laisse émouvoir, aussi vivement que son tempérament naturel le permet, « *mu ndungulungu mua moyo* » tout le long de la profondeur de son âme ; cette émotion, il la garde et l'entretient. Tout de suite il s'interroge, s'interpelle, et se scrute la mémoire ; revient sur tout ce qui s'est passé, s'est dit, s'est fait, dans son entourage immédiat, dans sa maison, dans sa famille, dans sa parenté, dans son voisinage, dans ses relations : il se représente tel et tel personnage, évoque tels gestes, rires, moqueries, insinuations, paroles énigmatiques, marques d'intérêt équivoques, questions doucereuses indiscretes, menaces voilées, imputations, insultes, coïncidences, allusions, etc., etc. ; choses d'hier, d'il y a trois ou quatre marchés, d'à tel endroit, en telle conversation ; il en perd l'appétit et le sommeil ; comme il dit « il demeure couché sur le dos, les yeux ouverts, et compte les chevrons et les verges du toit » ; sa mémoire et son imagination affolée conjointement avec sa peur ou sa colère, lui tissent une toile d'araignée dont il ne se dégage plus. Il veut savoir, et s'acharnera à découvrir, à tout prix, d'où lui vient cette mort.

A l'émotion, déjà profonde et vive, causée par cette mort, vient s'ajouter une autre, celle-ci provoquée par l'incertitude où il est, quant à son origine et à sa cause déterminante : une indignation et une colère, ou, une anxiété. Et tout cela accroît d'autant sa crédulité.

L'anxiété lui vient, principalement, de la crainte que la mort ne lui ait été « envoyée » en guise de châtiment ou de vengeance, de la part de SES *bakishi*, des mânes de ses parents ou aïeux, ou bien qu'il ne l'ait provoquée lui-même, par des transgressions de traditions de famille (*mikiya*). Toutefois, cette émotion ne dure guère : tout juste le temps qu'il faut pour apprendre et suivre les indications du devin.

Il n'en est pas de même de l'indignation et de la colère, dont il marque l'exaspération par une expression énergique, assez difficile à traduire : *mala kubola, kuenda bikusa, viscera adeo putrefacta sunt ut vermibus sint plena*, voulant signifier combien profondément il en est altéré.

Mais, écoutons plutôt le Noir lui-même, nous exposer ses propres dépits, à l'occasion de la mort de ses enfants ; il nous conduira au cœur de la question.

(1). *La colère au sujet du décès d'un enfant.*

» Les parents engendrent des enfants, et se disent : aussi nombreux qu'il soit, la vie est à chaque enfant.

» Quand donc un de ses enfants meurt, l'homme éprouve dans son cœur un très grand dépit.

» Il songe comment cet enfant eut une part à lui de ce monde, et ce qu'il pouvait devenir ; comment il pouvait grandir, se développer, devenir homme, être considéré par les hommes, prendre femme, avoir des enfants, avoir sa maison et être connu comme fils d'un tel ; il songe à sa paternité, et à l'amour qu'il avait pour lui. Songeant donc à cela, il pleure amèrement.

» Son cœur est entièrement endeuillé, enténébré.

» D'autre part, il songe aux autres, dont la maison est intacte ; et il se met à dire : peut-être a-t-on tué mon enfant, en jetant, par envie, une « malfaisance » sur mon foyer. Et son cœur en son sein, va en tous sens, et n'a pas de repos. Il pleure, et veut aller voir où est son enfant : il veut mourir par la corde. Songeant à son enfant, il s'enferme dans sa case, et n'en sort plus ; le courage lui manque complètement ; il ne sent ni la soif, ni la faim ; il dédaigne tout à cause de son enfant.

1) Ce texte fut publié par nous dans la Revue CONGO, N° de Septembre, 1931.

» On est obligé de le surveiller avec soin, sans cela il ne songerait qu'à mourir comme est mort son enfant. Ceux qui le gardent ont fort à faire pour l'exhorter à se calmer.

» Car, l'heure où meurt un homme, ses proches sont pris d'accès de colère indiciblement violents, jusqu'à chercher à tuer des étrangers qui passent sur la route, avec l'intention de provoquer une lutte à main armée, et faire tomber des hommes.

» Les assistants s'essouffent et s'épuisent à les raisonner. Quand, à force de paroles, le père de l'enfant vient à écouter, et à obtempérer, il renonce à tout ce qu'il avait intention de faire, et demeure avec son grand chagrin et ses pleurs, et se contente de gémir.

» Mais toutes les fois que, parmi les pensées qu'il agite, se présente l'image de son enfant, voilà que le dépit le fait jeter des cris.

» Quand il aperçoit des enfants de l'âge du sien, l'idée lui vient d'en tuer un. »

» 2. La colère au sujet de la femme qui laisse mourir ses enfants et n'en garde pas un.

» L'homme, père d'enfants qui meurent, qui n'en élève pas un, son dessein à lui c'est la mort : il cherchera, ou à se donner la mort, ou, à tuer la femme, même de ses enfants.

» Quelquefois, il quittera l'endroit où il habite, et ira se fixer ailleurs, pour toujours, ne voulant plus voir jamais aucun de ses proches, tant qu'il vit.

» En présence de cette mort, l'homme se voit, tout vivant qu'il est, comme mort : réfléchissant sur sa situation, il voit son attente frustrée, sa progéniture mourant à mesure qu'elle naît : il est mort.

» Il se sent la mort par tout le corps, il n'y reste rien de vivant ; voyant que les autres (ses frères et sœurs) engendrent des enfants, qui demeurent avec eux, qui grandissent, fleurissent et deviennent des hommes, tandis que les siens disparaissent l'un après l'autre, la colère l'agite véhémentement, le cœur lui brûle et jette des flammes. Un homme en cette situation, la colère le porte à aller se perdre en brousse, et y vivre seul.

» Son cœur est agité par l'envie, il est jaloux de ses proches et de leurs enfants. »

* *

Une première cause du malheur, nous l'avons noté plus haut, se recherche du côté des mânes d'abord, ensuite des traditions de famille.

Ne trouvant rien ni du côté des mânes, ni du côté des « *mikiya* » c'est encore, remarquons-le bien, un membre de la famille que l'on soupçonne d'être l'auteur du mal ; la mort d'un enfant rend suspecte la mère elle-même, et, si celle-ci voit mourir successivement plusieurs enfants, ces morts successives sont des preuves irrécusables, à tel point que la consultation du devin est devenue superflue.

Mais, en définitive, quelle est la réalité que les Noirs jugent être prouvée par ces décès successifs ?

Ordinairement, ils diront qu'elle tue, ou, fait mourir, ou, mange ses enfants, par haine de son mari ; et, si elle s'est rendue coupable d'adultère, il n'y a plus de doute : elle ne veut pas que son mari puisse se survivre.

Il arrive cependant aussi, notamment quand la femme est fidèle à son mari, qu'on la dit avoir, absorbé un *buanga* qui l'a rendue « malfaisante » et l'amène à « manger » les enfants qu'elle met au monde. En ce cas, on lui administre un remède qui lui fait vomir la « malfaisance » en même temps que « la chair des enfants qu'elle a mangés » Nous revenons sur cette expression.

Ou bien, on suspecte « les passants, les étrangers de passage, ou les hôtes » qui se trouvent là au moment où se produit le malheur. Aussi à la moindre rumeur, produite par un décès ou par un accident, déguerpissent-ils tous, afin de n'être pas pris pour des « *baloji* ». Le 13 Mars 1935, mourut subitement le chef Muamba Kanyuka, des environs de Hemptinne St Benoît. On trouva son cadavre seulement la nuit déjà tombée. Dans l'article que l'instituteur de l'endroit me rédigea à cette occasion pour notre petit périodique NKURUSE, il fait remarquer, de la manière la plus naturelle, que, aussitôt que la nouvelle funèbre se

répandit dans le village, « tous les étrangers s'en retournèrent chez eux ». Qu'on n'aille pas croire que ce fût par politesse.

Un véritable « malfaisant », au dire des Noirs, veut survivre à tous les membres de sa famille : *ku bilongo biende kakuena kushala muntu*, de tous ses amis et connaissances il ne reste personne; lui seul demeure. Vers le 26 Juillet 1932, se présentait le fait suivant. Il se passait, il est vrai, chez les Bakete des environs de Luebo, à Nəungu Munene, mais il répond parfaitement à notre sujet. « Un chef subalterne est accusé de « malfaisance », PARCE QUE sa mère déjà fort avancée en âge, survit à tant d'autres personnes plus jeunes qu'elle. Son fils est donc accusé et trouvé coupable d'avoir enlevé la vie à des jeunes femmes, afin que sa mère demeure en vie. Entre autres prétendus crimes, on lui impute la mort d'une jeune chrétienne et de son bébé. Condamné à mourir par le poison, il a invité sa parenté, pour en prendre congé ».

Le R. P. Sergoyne, mis au courant par un de ses catéchistes, membre de cette famille, a pu intervenir à temps; survenant en pleine assemblée, pour s'assurer du fait, il put sauver la vie au malheureux condamné.

On demeure tout interdit en constatant avec quelle conviction certains gens conviennent, ou, pour parler comme le Noir, avouent posséder, comme ils disent, le mupongo.

Il y a cinq ou six ans, nos Missionnaires de Luebo recueillirent une enfant d'une douzaine d'années, chassée de chez elle « parce que possédée du *mupongo* » la fillette ne s'y trouvant pas en pleine sécurité, elle fut envoyée à Luluabourg; quand on l'interrogeait elle reconnaissait avoir en effet le mupongo. Et à la question comment elle savait cela, elle répondit: « je mangeais à la même écuelle avec ma tante, quand elle prétendit avoir vu les légumes que je me portais à la bouche se transformer en poils et en chair d'homme. Et elle me chassa. » Or cette fillette était tout à fait normale.

Il y a près de vingt ans, à L..., une femme, traduite devant le tribunal, et accusée d'avoir tué ses propres enfants, faillit être condamnée à mort; le juge crut avoir affaire à une cannibale doublée d'un monstre, car la femme reconnut tranquillement avoir « mangé » ses trois enfants.

Et, avec le magistrat de L., on se demande ce que le Noir peut bien entendre par « manger » quelqu'un; tous les « malfaisants », prétend-on, « mangent l'homme » dont ils font servir l'intérieur à leurs opérations criminelles mais invisibles.

Au dire de tout Noir, le *muloji* se soustrait, par la puissance de son *buanga* spécial, au regard des hommes, se rend invisible, et rend invisible la capture de sa victime; celle-ci ne s'aperçoit de rien, cependant que le *muloji*, dit-on, lui ôte la vie et, se livre à des opérations macabres.

Du *muloji* qui a mangé un homme, ils disent qu'il est en possession de la « voix » (*dīyi*) de sa victime c'est à dire de son pouvoir d'agir, de sa puissance; il ne s'agit pas précisément de la puissance de l'individu, mais de celle du milieu duquel l'individu, ressortit. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut comprendre le Noir qui dit: « *umina dīyi edi munda, ke BUKOLE BUA DITUNGA buakuminaye* » : en absorbant cette voix, c'est la puissance du village (pays, clan) qu'il avale. Aussi causant entr'eux des *baloji*, les désignent-ils sous le nom de *Bakole*, ou, *Tukole*: les puissants. De plus, il faut ici se souvenir de la conception spéciale, que se font nos Noirs, de l'UNITE que constituent tous les membres d'une même famille. Cette conception explique comment l'absorption de la vertu d'UN, équivaut à l'absorption de la vertu de tous; elle explique aussi comment tous les membres de la famille ou du clan, se sentent également menacés par la « malfaisance » de celui qui est censé avoir absorbé leur vertu à tous, et les expose aux mêmes malheurs.

Car, il ne s'agit pas, en l'occurrence, de la suppression pure et simple de la vie d'un être humain. ni d'un vulgaire assassinat, mais de l'appropriation de la vertu propre à tel milieu. Cette appropriation n'a qu'un but, celui de nuire. A qui nuira-t-il, le *muloji*? A celui et à ceux de la famille desquels il envie la prospérité et le bien-être à l'homme qu'il est censé haïr, et par lui à toute la famille, à tout le clan.

Et, dans la pensée des gens, que fera-t-il pour nuire? Comment s'y prendra-t-il?

Que le lecteur veuille tenir présent à l'esprit le fait, mille fois constaté, que le Noir se met toujours hors cause en ce qui lui arrive de désagréable.

Par exemple. Au mois d'Août 1932, Mulumba fait remarquer à son *ami* Kalenga que les noix, au haut de son palmier, sont mûres, et lui demande pourquoi il les y laisse. Et voilà que Kalenga prend son coutelas, monte au palmier, et se met à couper le régime. Or, il se fait que, tout à coup, un éclat vient le blesser à l'œil. Un peu plus tard, la blessure s'envenime, et Kalenga finit par perdre l'œil. Sans hésiter, il reproche à son ami de l'avoir fait monter au haut du palmier, où il savait que cet accident l'attendait.

Cette mentalité est générale: elle est celle de tous, et elle se manifeste à propos de tout. De plus, il ne manque pas de mal intentionnés qui s'ingénient à amplifier les menus incidents, les compliquent et les exploitent pour satisfaire une rancune, déplacer les responsabilités, ou tirer un profit quelconque de l'aventure.

En 1926, un homme des Bena Kalambayi, nommé Kapinga Fwamba, s'en va avec sa fille chez les Bena Tshimungu, établis à une bonne lieue de chez lui. Arrivé chez ses amis, il demande à boire de l'alcool distillé par la femme de la maison. Il boit, s'enivre et finit par s'endormir. La fille se dit: père est ivre; et elle attend patiemment qu'il recouvre ses sens. Mais, à un moment donné, elle s'aperçoit que son père ne donne plus signe de vie; et tout autour d'elle, il n'y a que des cases vides. Au retour des gens, ils se mettent à vouloir ranimer le cadavre. Inutile, Kapinga Fwamba est mort. Sa famille n'admet pas que l'homme a succombé à ses excès de boisson. Les autres prétendent qu'il est venu mourir chez eux pour les impliquer dans une palabre qui tend à les ruiner. La femme qui a servi l'alcool y perd tout son bien; il reste entre les uns et les autres une inimitié irréconciliable; un terrain des plus propice pour les « *baloji* ».

Car les méfaits qu'on leur attribue, ne sont pas des homicides directs, ce sont des machinations secrètes, des provocations d'incidents, de brouilles, de discordes, de luttes et de batailles sanglantes, adroitement conduites et poussées jusqu'à ce que tombent ceux qu'ils sont présumés avoir voulu perdre.

Telle est l'idée que se font nos Noirs de l'action occulte et de l'habileté de ceux qu'ils appellent « *baloji* »; mais une action dont le mobile est la jalousie, l'envie, et le but la ruine totale, l'extermination d'une famille, d'un clan, d'un village. En ce qui concerne la femme c'est à dire femme de polygame, la « *muadi* » aussi bien qu'une autre, « envie » équivaut tôt ou tard à « *mupongo* ».

Ne l'oublions pas, ce sont, sinon exclusivement, du moins principalement, des querelles de ménage, des discordes de famille perpétuées depuis des générations, qui offrent le terrain naturel aux imputations de « *buloji* ».

Le 5 Avril 1934, se produisit au village de *Dipuma*, près de Luluabourg, un accident assurément très rare. Un jeune homme d'environ 17 ans, *Vincent Ntambwe*, fut soudainement foudroyé, alors que, par un temps absolument serein à cet endroit, il se tenait assis au pas de sa porte, appuyé contre un pieu; l'orage était bien loin de là. Pour expliquer cette mort inouïe, la partie païenne de la famille ramena au jour toutes les vieilles brouilles, d'il y a deux et plus de générations, brouilles dont les conséquences tiennent la famille toujours divisée, énumérant tous les malheurs, suicides, morts d'enfants, extinctions de foyers, etc. Bref, le devin consulté ne découvrit d'autre cause que le « *buloji* », et encore, mettait-il en cause le père, de quelques mois décédé, du jeune homme. Or, le père du jeune homme, de son vivant, était forgeron, et avait une grande clientèle; de plus, les gens de *Dipuma* aimaient à s'assembler près de son atelier, car le forgeron était un homme d'agréable caractère, qui aimait à amuser son monde par ses propos plaisants.

De ce qui précède il résulte que, pour ferme que soit la conviction des Noirs au sujet de « malfaisants », il s'en faut que l'on soit autorisé à conclure à la bonne foi et à l'intégrité de ceux qui prétendent avoir le moyen de les décèler.

La mentalité, les habitudes et les mœurs des Noirs, jointes à une crédulité inimaginable, imposent absolument la plus stricte réserve, et obligent à tenir sérieusement compte d'autres réalités nullement exceptionnelles: celles de vengeances, d'escroqueries et d'impostures, pour ne citer que les plus fréquentes.

En Juillet 1934, nous nous trouvâmes chez le Chef Kabeya Ilunga, d'origine Lunda comme son peuple. On y attira notre attention sur le premier conseiller du Chef: homme, déjà fortement grisonnant, influent et riche. Cet homme, récemment, avait été désigné par le devin comme coupable de « malfaisance », et devait donc être mis à mort. Or, dans cette tribu, tout ce que possède le coupable est confisqué au profit du devin. Comme le Chef, qui est encore fort jeune, (il a un peu plus de vingt ans), tenait beaucoup à ne pas perdre un homme de cette valeur, il lui a sauvé la vie. Ceci prouve au moins qu'il y a moyen de recourir à des accommodements. Mais il y a plus.

Depuis 1934 s'est introduit le LUKOSHO, un « buanga » collectif, non individuel, par lequel on prétend décélérer les « malfaisants » pour ensuite en débarrasser le village, la famille, le clan. Il s'est introduit chez une partie de la population Luluwa : Bakwa Mushilu, Bakwa Tshisumba et Bashila Kasanga. Le *Lukosho* est organisé ; à sa tête se trouve un président : *Dibenze* ; puis un second dignitaire : *Kansani* ; viennent alors deux groupes, chacun de quatre hommes armés de coutelas ; et d'autres encore. En octobre 1935, il était tombé une dizaine de victimes dans le seul groupe des Bakwa Tshilu (Bashila Kasanga), et plusieurs autres encore en d'autres endroits. Mais n'est-il pas singulier de constater que, parmi les victimes, se trouvent deux individus qui ont introduit le *Lukosho*, plus deux seconds dignitaires *Kansani*, ainsi que le fils d'un autre *Kansani* ? Il y a, apparemment, autre chose en jeu que « malfaisance » des victimes.

Quoi qu'il en soit, il est facile de concevoir combien dangereux doit être ce « buanga » collectif dans un milieu comme le milieu impressionnable de gens d'une ignorance universelle et d'une crédulité qui donne l'impression d'une dérouté de l'intelligence humaine.

Continuons.

A la lecture de ce qui précède, on se sera demandé déjà : si toute cette « malfaisance » revient à des questions et des brouilles de ménage et de famille ou de clan, comment se fait-il que, plus haut, on disait mettre parfois en cause « les étrangers de passage, les hôtes » ?

Cette question nous amène à établir la distinction qui, nous semble-t-il, s'impose.

Outre ce que nous venons d'exposer, il y a, chez les Baluba, trois pratiques, qui, par le secret de leur procédé, et la similitude de leur cause déterminante : la haine et l'envie, sont assimilés au « buloji ».

La première est le « mulungu » ; celui-ci est un poison qu'on dit être fort actif, mais que l'humidité empêche d'agir ; on ne l'emploie donc qu'en saison sèche ; je crois cependant que le « mulungu » comprend TOUT poison violent.

La deuxième est celle des « nkayo », ce sont des feuilles, ou des tiges de plantes, que l'on introduit dans la case, de préférence sous le lit, de ceux à qui l'on en veut, pour susciter des querelles, séparer ceux qui jusque là vivaient en paix, détruire une famille.

La troisième pratique est, comme ils disent, l'envoi de la foudre, « nkuba ».

Ces trois pratiques sont à vrai dire des « manga », auxquels le Noir oppose d'autres « manga », pour en détruire ou en neutraliser les effets. C'est ici que l'on voit nettement la différence avec le « buloji » proprement dit. Au « buloji » le noir n'oppose que des soi-disant remèdes qui sont censés avoir la propriété de le rendre invisible au « buloji » ; aux trois pratiques susdites du mulungu, lukayo et nkuba, il oppose des « manga » destinés à empêcher directement l'action des « manga » nuisibles. Ainsi à propos du LUKOSHO qui s'introduit ça et là, Madilu Tshisenga, qui a le « buanga bua nkuba », prétend avoir la puissance de foudroyer qui il veut, oppose ce « buanga » au Lukosho même, et ne veut évidemment point qu'on l'intruse en son village. Le muena nkuba, d'ailleurs, se distingue entre tous par le fait qu'il est connu et veut être connu ; tandis que la caractéristique du « buloji » est d'être inconnu, et de demeurer inconnu, d'échapper à toutes les investigations, sauf, prétend le Noir, au poison d'épreuve. Cependant la foi dans le « poison d'épreuve » est ébranlée en bien des gens, même païens ; et ils disent que le remède le plus efficace contre toute entreprise de « buloji » est d'être réservé, prudent et circonspect, de sorte qu'on n'excite point l'envie et la haine. Nous reproduisons ici le texte que nous avons communiqué à AFRICA sur ce sujet : « Il faut de toute manière éviter de susciter un quelconque de ces sentiments en

n'importe qui, ce « n'importe qui », fût-il votre propre père, ou votre femme, ou votre frère, ou même l'un de vos fils « N'allez donc pas vous vanter de votre prospérité, de la bonne santé de vos enfants, de la fécondité de votre femme, du bon état de vos affaires, du succès de vos plantations, de vos bénéfices aux marchés du pays ; méfiez-vous extrêmement de celui qui, d'une voix douceuse, vous pose des questions au sujet de votre famille, de vos affaires, de votre menu bétail, de vos volailles de basse-cour, ayant l'air de se réjouir de votre bonheur. Si vos affaires vont bien, si votre famille fleurit, prospère, va de l'avant, n'en dites rien à personne, soyez heureux, mais n'exhibez pas votre bonheur ; soyez homme de société, tâchez de plaire à tout le monde, recevez bien et soyez généreux envers tous, offrez à boire et à manger, ne dédaignez personne, ne marquez pour personne le moindre mépris, ne dites du mal de personne, vivez sans bruit, et n'étalez jamais votre prospérité » (Traduit textuellement). Voir Revue : AFRICA, Vol. VIII, N° 4, p. 542.

A notre avis, le « *buloji* » proprement dit, tel que nous le trouvons accrédité chez les populations « luba » du Kasai, est une croyance populaire purement traditionnelle. Cette croyance n'est alimentée que par deux sources : l'une, l'existence très réelle de la MALICE de certains hommes, laquelle se manifeste de manière constante et subreptice par l'ENVIE et la HAINE ; l'autre, la réalité du MALHEUR et de la MORT, ces deux réalités ne trouvant, dans l'esprit du Noir, aucune explication, ni aucune raison d'être, autre que celle qui résulte de la malice des hommes.

Luluabourg S. Joseph, le 21 Janvier 1936

AUG. DE CLERCQ

Ev. tit. de Thignica

Vic. Ap. du Haut Kasai



Organisation politique et judiciaire coutumières de la chefferie de Mufunga

(Territoire de Sampwe - district du Haut Katanga.)

A. - ORGANISATION POLITIQUE :

Les habitants de la Chefferie Mufunga sont appelés communément « BALOMOTWA », sobriquet (1) qui leur fut donné par les Baluba de Niembo à Kunda. Il signifie : poltrons, couards. Il semble que les Balomotwa soient de tribu « BANGOY », de clan Simba (genette), de race Muluba.

Mufunga, premier du nom, faisait partie de la suite de Kumwimba Kasongo, tout comme Moombe, Goy, Lukona, etc..., lors de l'exode d'une partie du peuple muluba vers l'ouest.

A leur arrivée dans le pays, le Balomotwa y trouvèrent des populations négrières : sur le Kundelungu, il y avait les « Bakatshia » de clan Bena Nzovu habitant les termitières, vivant du produit de la chasse et de la cueillette de fruits.

Ces Bakatshia restèrent longtemps indépendants et ne furent réellement soumis qu'il y a environ 50 ans par Mufunga Kabangabanga.

La plaine fut de suite occupée.

Le chef de négrières, de clan Bena Nzovu, qui l'habitait, s'appelait Kabemba et était vassal du chef négrière des Kundelungu : Kumbula.

Les nouveaux venus firent directement alliance avec les négrières de la plaine et épousèrent leurs filles. Le mélange de races se fit rapidement et le type ethnologique négrière disparut complètement.

Les chefs de Bena Nzovu cédèrent leurs droits fonciers à Mufunga, mais gardèrent certaines prérogatives et dignités.

Longtemps après l'occupation de la plaine par Mufunga et ses gens, arriva de chez Mukana, le notable Kituntuka, obtint l'autorisation de s'installer aux confins de l'est.

Le notable Kimungu, qu'une dispute sépara du chef Mpande, obtint l'autorisation de s'installer à la limite sud.

Ils sont vassaux de Mufunga à qui ils doivent aide à la guerre.

Avant l'arrivée des Européens, les Balomotwa subissaient fréquemment des razzias de la part des Baluba du nord. Ils ne construisaient pas de grands villages.

Ils habitaient ordinairement les endroits marécageux, difficilement accessibles aux étrangers, ou s'enfuyaient sur la montagne.

Chaque père de famille vivait entouré de ses enfants et de ses esclaves.

Il obéissait à un chef de groupe ou de clan qui avait ses obligations vis-à-vis du Chef investi coutumièrement.

Le chef Mufunga habitait à proximité du confluent des rivières Mupungwe (les chefs Mufunga sont ensevelis dans le lit de celle-ci) et Luizi.

Il était entouré de dignitaires qui l'aidaient dans la direction des affaires courantes, rendaient la Justice sous son contrôle direct, percevaient le tribut.

Certains de ces fonctionnaires, dont le titre est héréditaire, procédaient aux rites traditionnels de l'investiture et avaient pour mission, de défendre la personne du Chef et les membres de sa famille contre l'action des sorciers.

Le Conseil général de la Chefferie se réunissait à l'occasion de l'élection du Chef et lorsque surgissaient des affaires intéressant l'ensemble de la chefferie.

a) Le CONSEIL DES FONCTIONNAIRES OU DIGNITAIRES entourant le Chef, se compose comme suit :

1. - du Clan du Chef :

1° FUMU MWINE WA NTANDA : MUFUNGA VULUNGA KANIEMBO - Chef, coutumièrement investi.

(1) Certains croient pouvoir le traduire par « rats des roseaux »

2° INAMFUMU ou INABANZA : KAFWAYA MWANKE KATOLA - Mère ou sœur du Chef régnant. Kafwaya est sœur de Mufunga.

3° MWALAMUNA : MWALAMUNA KATONTA - Un des neveux utérins du Chef. Est une espèce de représentant du peuple. Il est le défenseur des faibles et ne manque jamais d'intervenir en faveur de ceux qui font appel à son influence. Il intercédéra de tout son pouvoir auprès du Tribunal et au besoin déformera les faits pour obtenir gain de cause. (« kwalamuna » : transformer)

4° MUSABI : MUSABI KIVWAMBULA - Descendant de l'ancêtre Kiulu. Le premier Musabi refusa la succession estimant qu'il était trop âgé. Ses successeurs ne peuvent, de ce fait, accéder au titre de chef régnant. Est pourtant un grand dignitaire. Conseil du Chef et l'homme de confiance à qui le chef confie les missions les plus importantes et secrètes.

5° LIBWE : LIBWE GOY - Frère puîné du précédent.

6° MWANANGWA : YALUKAFU KAZILA - Fils du chef Kabangabanga qui unifia les Balomotwa de Mufunga et soumit définitivement les habitants des Kundelungu. Est un des principaux candidats à la succession du chef actuel.

7° MWISAMBI NA MFUMU : MILAMBO KABOKA KIBWALWA - Dans les assemblées, se tient à proximité du chef, « près de l'oreille ». Il est le rapporteur, traducteur de la pensée des autres, conseiller. Est autorisé à entrer à tout moment, de nuit et de jour, dans la maison du chef. Est Juge coutumier.

8° MUKENZI OU KAFUNDA : MALIMAWA KALENGA - Mesure l'enclos des chefs et lors de l'investiture coutumière, porte le candidat-chef de l'intérieur de l'enclos jusque sur la peau de lion étendue à l'extérieur.

Il est l'exécuteur des vengeances du chef. Possède les remèdes qui guérissent et éloignent les maléfices, qui rendent invulnérable. Etais le chef des « visanguka » (hommes lions ou léopards ou crocodiles) du temps où ceux-ci existaient encore.

9° KILIMIE : N'TUTA GOY - Aide du « mukenzi ». Construit l'enclos des chefs. Coupe la langue des grands fauves, enlève leur graisse et met le tout dans unealebasse qu'il remet à la « muntwa bene » (première femme du chef) qui en oint le chef et toutes ses femmes.

Une femme de chef qui a été ointe de cette mixture ne peut plus quitter le harem. Celle qui s'en rend coupable devient esclave ou paie une esclave.

10° KIPANGA : KIMBALI YAKITIKA MWANANTULA - Proclame le nom du chef élu. Conseiller du chef.

11° KABEMBA MWINE WA NKANGO : KILIPULA SAMBI KABEMBA - Vice-président du Conseil général de la chefferie. Lors de l'investiture coutumière, rappelle au chef ses droits et devoirs.

Reçoit les peaux de lions, léopards, et les porte au chef après s'être couché dessus.

12° KUMBULA OU SENGA : MOLILO GANGA KUMBULA - Avant l'investiture du chef, le lave ainsi que toutes les femmes qui seront enfermées avec lui dans l'enclos. Les vêtements qu'il leur enlève, deviennent sa propriété. Il les revêt de nouveaux tissus apportés par le candidat-chef.

Pendant cette cérémonie, rappelle au chef ses devoirs vis à vis de ses femmes. A celles-ci, il rappelle leurs devoirs vis à vis de l'époux.

C'est lui, également, qui, la veille de la cérémonie officielle de l'investiture, à la tombée du jour, introduit le candidat-chef auprès de la « kimbutwizia » (sœur du chef) avec qui le chef devra avoir des relations sexuelles. Juge coutumier.

13° KIFINGA : KASAMBANEMBO KIFINGA - Assiste au repas du nouveau chef immédiatement après l'investiture coutumière. Il signale chaque gorgée, chaque bouchée, en entrechoquant deux morceaux de fer. Fait de même lorsque le chef s'assied sur arcs et flèches apportés par les notables en signe de loyalisme. Le chef n'a pas le droit de faire frapper du gong à l'entrée du village du « kifinga ».

14° MUSHIZA : KAYOMBO LUPALA MUSHISA - Etais chargé d'entretenir le feu. Allumait le feu au moyen du « luyvo ».

Le chef n'a pas le droit de faire battre le tambour à l'entrée de son village.

15° MWADIAVITA : KILOLO NTAMBO - Chef des « babanzi » (policiers). Bourreau. Se tient auprès du chef, lance au poing, dans toutes les assemblées publiques. Capita de guerre.

16° KITONTAMATA : KINGULIE NGOMBE - Pendant la cérémonie de l'investiture tend l'arc et la flèche vers les quatre points cardinaux. Il a alors les pieds posés sur une hache et une houe.

17° KIAMATA : MUSHITU NGOMBE - Porte-fusil. Accompagne le chef dans ses déplacements.

18° KALAMA : KABEKIA MWINAMI - Boy - planton. Anciennement, eunuque gardien du harem.

19° MUNGEDI ou NGOMBA : MWAKA NGOMBA - Héraut - batteur de kumvi.

b) Le CONSEIL GÉNÉRAL DE LA CHEFFERIE se compose comme suit :

1. des dignitaires déjà cités ;

2. des chefs de villages (« bene bibundji ») autorisés ;

3. de tous les vieillards (« bakitumbafumu ») ;

4. des notables ci-après désignés :

20° KASUNGAMI : KASUNGAMI KAPEKELE - Le Kasungami est le successeur éventuel du chef en charge. Les descendants de Kasungami Mufumbu ont perdu ce droit depuis que le précité fit appel aux Bayeke pour détrôner Mufunga Kabangabanga.

21° KAKINGA ou KAPOYA : KABEYA KAPOYA - Guerrier réputé qui a la garde de KITUNTUKA KATENDAMAMBO - la frontière. Récolte le tribut et le porte au chef après en avoir prélevé environ 1/20^e pour son compte.

22° MULEMBWA : MULEMBWA KABEKE - Ex-proprétaire de la terre Kaumbo de clan Mumanda (bena ngo) Vassal. A sa mort, le chef Mufunga envoie un de ses fils qui doit se coucher dans la tombe creusée pour Mulembwa et qui doit déclarer que l'esprit de Mulembwa revit en lui.

23° TWITE : KIOLWE TWITE - « Kazikay » ou celui qui enterre les chefs Mufunga. Son totem est l'hyène. Il annonce son arrivée au village du chef en imitant le cri de l'hyène.

24° MUKAMBA : MAKWAMBA TIMOTI MUKAMBA - « Mukamba fikile ulu kibule mu kamba, keki mwa ngale » : Mukamba qui domine tout le monde par sa sagesse ; sans lui la vie est impossible. (approx.) Notable de la famille du Twite, dont l'érudition et la sagesse sont grandes. Sa bonté est immense. Les visiteurs de marque sont logés chez lui et il les introduit auprès du chef Conseiller de ce dernier, Mutwale.

25° KIONI ou KIPIALALUME : MUYUMBA KONDE - Etait le « kioni » de Mufunga Kanyembo. Fait fonctions de chef pendant l'interrègne. Après l'investiture coutumière doit rendre compte de sa gestion. Reçoit pour les services rendus un fusil et une femme. Doit quitter le village de suite après l'investiture.

26° KINENKINDA : KABELA LUPAMBA - Epoux de la fille du chef.

27° KAPELA MPANDE : décédé sans successeur - Ecrase le « mpande » (coquillage marin) dont elle répand la poudre sur le corps du chef.

28° SWANA MULOPWE : KANKAULA MIPANGALO - Frère du chef (de mère différente) qui reçoit la ceinture du chef défunt. L'esprit de celui-ci est censé revivre en lui.

Reçoit une des femmes du défunt.

29° MUBA : SHIEMPE MUNYUMBWA MUBA - Membre éloigné de la famille du candidat-chef qui prend place sur le pavois en même temps que le chef.

30° KILOLO : KIMUNGU KATENDE MAMBO - Vassal - récolte le tribut et le porte directement au chef sans passer par un intermédiaire quelconque. Devait aide à la guerre.

KIBUZI (décédé) n'a pas de successeur. idem.

..

TITRES HEREDITAIRES ET MODE DE SUCCESSION :

Tous les titres sont héréditaires, sauf ceux de mwanangwa, kalama.

Peuvent succéder : le frère puîné, le frère d'une branche aînée ou cadette, le fils, le neveu utérin, le fils de la nièce utérine, le petit fils.

INSIGNES:

1^o du chef : sur la tête, une touffe de plumes de l'oiseau « mukuku » et de l'oiseau « kalongo ». La canne « kibango ». Le couteau à fourreau recouvert de peau de « konge » appelé « lupete lwa nkonge ». La lance (mukobe) dont la hampe est enjolivée de lamelles de cuivre et de fer. Le tablier fait de peaux de « mbele » (singe bleu) et de « kashia ». La hachette « kisuyu » ou « kibiki ». Le xylophone « malimba » et les gongs « kumvi » et « kiondo ». L'arc (buta a miketo) et le carquois (pulu a miketo). Les clochettes « lubembo ». Les manchettes cousues de perles blanches « mialo ». La sonnette (qui était attachée à la ceinture au moyen d'une corde) « lupambo ». La ceinture de perles (lukanga lwa nsambo).

2^o le mwadiavita : mouchoir de tête rouge. Une touffe de plumes de l'oiseau « mukuku » piquée dans les cheveux lorsque le mwadiavita avait participé à une guerre.

3^o le kakinga ou kapoya : une touffe de plumes de l'oiseau « ndubaluba » passés dans les cheveux.

TRIBUT :

Les habitants des Kundelungu apportent le tribut à Kumbula qui, après prélèvement à son bénéfice du 1/20 (à peu près) le porte au chef.

Kimungu paie le seul tribut de « bitanda ya luko » (nattes) qu'il apporte directement au chef.

Kabemba reçoit le tribut des villages Mume, Kiswa et Kabemba qu'il porte au chef après prélèvement du 1/20.

Les autres chefs de groupes : Tomboka, Kasungami, Kituntuka, Swana Mulopwe, Kadiongo, Kipanga, apportent le tribut directement au chef.

1^o Produits de la chasse:

Éléphant: le chef reçoit les deux défenses, la trompe, la queue, 10 charges de viande boucanée.

Hippopotame: la poitrine (graisse) et cinq charges de viande boucanée.

Buffle: la poitrine, les viscères, et deux charges de viande boucanée.

De toutes les autres bêtes de la brousse (antilopes) le chef reçoit, suivant la taille, un à trois paniers de viande boucanée et si la bête est tuée à une journée de marche de son village, les deux cuisses.

Fauves: Les peaux de lions, léopards et guépards reviennent au chef.

Autres animaux de la brousse: les peaux des zèbres, loutres, lynx, panthère noire (« mbilisimba » ou « nzima ») kaniemba, sont apportées au chef.

2^o Produits des cultures:

Chaque ménage payait un panier, par année, d'un des produits suivants: maïs, sorgho, éléusine, racines de manioc roui, arachides, patates douces coupées en tranches et séchées au soleil, haricots.

3^o Produits de cueillette:

Suivant l'importance de la cueillette: une à trois callebasses ou un à trois paniers de miel, de termites, de makuwa (fruit) de fungo (fruit).

4^o Produits de la pêche:

Suivant l'importance de la pêche chaque propriétaire d'un bras de rivière payait un à trois paniers de poisson.

5^o Travaux :

a) de culture: chaque homme 3 à 5 jours; b) de construction: chaque homme 3 à 5 jours; c) entretien des piste reliant les villages à celui du chef: tout le monde devait y participer, mais les pistes n'étaient entretenues que sur quelques centaines de mètres.

PROTOCOLE :

Le chef s'assied sur un escabeau placé sur une peau de lion.

Sont autorisés à s'asseoir sur une peau de lion, hors la présence du chef: Mwalamuna, Kasungami, Inabanza (peau de lionne) Kabemba, Kumbula, Kimungu, Kituntuka, Kioni (pendant l'interrègne seulement).

Est autorisé à s'asseoir et à se vêtir d'une peau de léopard: Mukenzi.

En la présence du chef, ces mêmes dignitaires s'asseyent sur une natte (kiata).

Peuvent s'asseoir également sur une natte: Mwisambi, Musabi, Libwe, Kimenkinda, Mukamba, Kapela, Kitonta, Muba.

S'asseyent sur une écorce d'arbre (nkoIwa): Kakinga et Mungedi.

S'assied sur une peau d'hyène: Twite.

Tous les autres s'acroupissent à même le sol.

B. - ORGANISATION JUDICIAIRE :

Sont juges coutumiers :

1° Le chef investi coutumièrement; 2° le Mwisambi; 3° le Kumbula.

PROCEDURE :

Le demandeur va trouver Mukamba qui, sans l'interroger, l'amène devant Mwisambi. Celui-ci reçoit le cadeau d'usage: quelques fers de flèches ou une houe ou une hache. Il écoute la demande et fait rapport au chef. Celui-ci charge Mukenzi de convoquer le défendeur et les témoins éventuels.

Le défendeur est écouté par Mwisambi qui fait une seconde fois rapport au chef.

Ce dernier réunit alors les juges et saisit le Tribunal du différent.

Les débats sont publics.

Le chef et les juges prennent place sur la barza de la maison du chef; les plaideurs se tiennent devant eux; le public se tient à une vingtaine de mètres. Lorsque tout a été dit, les juges (bakulumpe ba miambo) se retirent pour délibérer (délibération: kasebaseba) puis reviennent vers le chef à qui ils font part de la décision à prendre.

Aussitôt le chef se lève et entre dans sa maison en compagnie des juges. Le chef après s'être renseigné une fois de plus, déside de la peine à appliquer. Le Mwisambi sort, en compagnie des juges, et prononce la sentence intervenue.

Aussitôt, l'un des juges, qui a préparé, au préalable, de la poudre blanche et noire, jette la poudre blanche sur le gagnant du procès et la poudre noire sur le perdant.

Le gagnant du procès paie dix colliers de perles qui sont partagés entre les juges, à l'exclusion du chef. Celui-ci se paie par l'amende qu'il ne manquera pas d'infliger au perdant.

Sont juges actuellement :

1° MILAMBO KABOKA KIBWALWA- Mwisambi.

2° MILAMBO NGALALA - Grand notable de la famille de Kumbula.

3° MUFUNGA VULUNGA - Chef investi.

Actuellement, le plaignant se présente devant le chef ou l'un des juges qui l'amène chez le greffier qui inscrit l'affaire au registre du rôle et fixe le jour de l'audience. Le chef envoie un de ses policiers convoquer le défendeur et les témoins éventuels.

Les plaideurs s'expliquent devant les juges et en public. Lorsque tout a été dit, les juges se retirent dans la maison du chef, commentent les faits et décident des mesures à prendre. Mwisambi prononce la sentence intervenue.

Le perdant paie les frais et, éventuellement, l'amende ou subit une peine d'emprisonnement.

A. VAN MALDEREN
Administrateur territorial.

La famille chez les Baluba de Museka et de Kayumba.

Nous publions ci-dessous les notes recueillies par le Révérend Père Van Looy, Supérieur de la Mission Franciscaine de Kina, dans les chefferies de Museka et de Kayumba (District du Tanganika.)

Ces notes ont pour but de répondre aux 16 premiers intitulés de notre questionnaire qui sont consacrés à l'étude de la famille.

P. v. A.

I. RENSEIGNEMENTS GENERAUX.

- 1) *Nom du groupe étudié* : chefferie MUSEKA à KAYUMBA.
- 2) *Situation géographique* : Territoire de MWANZA, rive droit du LUALABA. Langue parlée : Kiluba.
- 3) *Autorité qui dirige* : Les chefs investis.
- 4) *Source des renseignements* : Juges-notables des deux chefferies. Ces notes sont des conclusions dégagées de cas pratiques qui leur ont été soumis et de renseignements que j'ai recueillis de la part d'indigènes de la région susvisée.

II. FAMILLE.

5) DES UNIONS AYANT LE CARACTÈRE D'UN MARIAGE.

a) Les demandes en mariage de jeunes filles de 8 à 10 ans sont très nombreuses. Autrefois, il arrivait même que la demande en mariage avait lieu avant la naissance de l'enfant. Elles sont cédées à des jeunes gens ou à des polygames ou encore à des pères de famille en vue du mariage de l'un de leurs fils. La dot est payée petit à petit au père ou au tuteur de la fille. Le montant de la dot étant totalement versé; la future, si elle n'est pas pubère, restera chez sa propre mère ou chez la mère de son prétendant ou encore, si son futur époux est polygame, chez l'une des femmes de ce dernier.

Dans le cas, où la jeune fille a continué à habiter chez sa propre mère, dès qu'elle a l'âge de puberté, son futur mari construit la case et procède à la cérémonie du kutundaïla, c'est-à-dire, l'enlèvement définitif de la femme dont il prend possession.

Il arrive très fréquemment que des jeunes filles ainsi mariées dès leur plus tendre jeunesse, refusent de suivre un mari qu'elles n'ont pas librement choisi, surtout si celui-ci est VIEUX ou polygame (source inépuisable et inépuisable de palabres appelées couramment « palabres de femmes », désespoir des Européens et surtout des missionnaires appelés à intervenir dans ces sortes de différends). Dans ce cas, le père n'écouterait pas les doléances de sa fille. d'abord parce que, très souvent il a dilapidé la dot pour se procurer une autre femme ou combler quelque vieille dette, ensuite crainte de représailles de la part du clan du mari, et encore la réprobation de son entourage. Il force alors sa fille à suivre un mari qu'elle n'aime pas alléguant qu'elle finira par s'habituer. Beaucoup ne s'habituent jamais et se résignent à leur triste sort. Ils fondent un ménage déplorable la femme néglige son mari, ne lui prépare pas sa nourriture, n'entretient pas sa case, ne puise pas l'eau au moment opportun, bref. essaie par tous moyens d'énerver son mari. D'où, querelles continuelles, coups et inconduite de part et d'autre.

Celle qui s'obstine dans son refus, est maltraitée tant par son père que par son mari. J'ai pu constater maintes fois les traces de sévices (cicatrices aux bras, aux jambes, etc, etc). Elle est ligottée et transportée de force chez son mari. Sa vie devient alors plus triste que celle d'une esclave.

Quoique, d'après le témoignage des notables, un mariage, théoriquement, n'est pas valable s'il n'y a pas eu libre consentement mutuel, la femme, en général n'ira pas se plaindre car elle sait qu'elle n'aura pas gain de cause et que son sort n'en deviendra pas meilleur. Elle n'aura pas gain de cause, parce que, pratiquement et à juste titre, il n'est pas admis qu'une femme refuse de suivre son mari, car d'un autre côté, on doit admettre que beaucoup de femmes mariées ont tendance à quitter leur mari souvent pour des futilités.

Si la femme va se plaindre et que les juges se prononcent en sa faveur, le père doit rembourser la

dot immédiatement; s'il ne l'a plus, il la cède momentanément à un tiers. Il arrive même souvent que le chef rembourse la dot et la femme passe ainsi dans son lupangu. Je crois pouvoir ajouter que, psychologiquement parlant, la femme noire préférera être malheureuse chez un indifférent que d'être assujettie à quelqu'un qu'elle n'aime pas.

b) Age ordinaire du mariage

Comme dit plus haut, les jeunes filles sont fiancées avant l'âge de puberté. Un mâle cherchera à se marier entre l'âge de 18 à 25 ans.

c) Les baluba du groupe étudié ne peuvent se marier s'ils appartiennent à un même clan. Excepté les interdictions accidentelles, il ne semble pas exister d'autres empêchements au mariage.

Les empêchements accidentels sont les suivants :

a) Nul ne peut prendre sa belle sœur comme deuxième femme.

b) Nul ne peut marier la sœur de sa belle-mère.

c) On permet rarement que deux frères marient deux sœurs.

d) Une femme veuve ne peut être demandée en mariage avant l'expiration de son deuil qui dure une saison.

e) un homme veuf ne peut également pas se remarier avant la fin de son deuil. Mais il peut faire remplir par son frère, les dernières formalités (kutundaïla) c'est à dire les cérémonies du mariage avec une seconde femme pour laquelle il avait déjà payé une dot avant la mort de sa première. La femme restera alors chez le frère jusqu'à la fin du deuil.

f) Une veuve, si elle accepte, peut passer en héritage et devenir ainsi la femme d'un des frères de son mari défunt. Si elle refuse, la famille de la veuve rend la dot au père ou à un ayant-droit.

d) Il semble exister une pénalité assez forte envers ceux (assez rares) qui veulent se marier dans le même clan: L'exemple suivant l'explique : Une jeune fille voulait se marier avec son oncle maternel. La famille s'opposa fortement mais puisqu'elle persistait, l'oncle maternel dut verser une indemnité pour « kuzima musuku » c'est à dire pour briser les liens de famille. Il apparaît que dans ce cas (fort rares) le mari doit payer un objet de valeur (fusil, pirogue, mutolo wa buluba). Dès ce paiement effectué, il est considéré comme étranger à la famille.

6. FORMALITES - CÉRÉMONIAL.

a) Choix de la future femme. Comme il est dit plus haut, il y a des cas où le père lui-même choisit la femme de son fils encore enfant. Le père alors paie lui-même la dot.

b) La demande formelle en mariage est faite par le jeune homme à la jeune fille même. Il dépend d'elle d'accepter ou de refuser. Mais comme il est dit plus haut, il y a des cas très nombreux où la demande est faite au père ou au tuteur de la fille encore enfant.

c) Autrefois, la dot était peu élevée comparativement au prix pratiqué actuellement et il semble qu'elle a tendance à augmenter.

Elle se composait alors de dix à vingt colliers de perles, ainsi qu'une chèvre, une hache, une houe, un couteau et une lance. A l'heure actuelle, le montant de la dot s'élève de 500 à 1000 frs. Certains indigènes ont payé plus de 1000 frs (prix très élevé pour la région.)

7. CÉRÉMONIAL DU MARIAGE. DESCRIPTION D'UN MARIAGE TYPE.

Quand un homme désire épouser une femme, il s'adresse d'abord à celle-ci pour demander son consentement. Si elle accepte, il s'empresse de lui faire un petit cadeau avec lequel elle ira chez son père. Elle le lui présente en disant : « namone mulume » (j'ai trouvé mon mari). Le père qui ordinairement ne s'y oppose pas, dira : que ton futur mari cherche le mfunu (témoin). Ce mfunu sera appelé chaque fois que le futur mari viendra payer une partie de la dot. (On accepte rarement que la dot soit versée en une seule fois). C'est le mfunu qui compte la somme payée et la donne au père ou à celui qui doit la recevoir. Tout ce qui est payé en l'absence du mfunu n'intervient dans le montant de la dot. Le mfunu doit

être parent et de la famille de la femme et de la famille du mari. Si on ne trouve pas de mfungu réunissant ces conditions, le mariage ne peut avoir lieu.

C'est aussi le mfungu qui sera appelé après le mariage lorsqu'une palabre surgira entre les époux ou entre la famille de ceux-ci.

La première somme payée s'appelle jisau (Kusaula) 20 ou 30 ou 50 frs. Ce premier paiement effectué, le père dira : « apporte encore 30 ou 50 frs (kulondolola). Le « kulondolola » se fait à plusieurs reprises et dépend de la somme que veut avoir le père pour son enfant. Quand il aura reçu une certaine somme, il dira : « apporte encore un fusil, une pirogue, des habits pour moi ou pour la mère de ma fille, une couverture ; après celà, tu peux avoir ta femme. Aussitôt que le futur mari aura trouvé ce que le père a exigé, il le lui apportera et dira : « Je viens kutundaïla, c'est-à-dire je viens enlever ma femme dans 15 jours ou dans un mois. (Ceci pour donner l'occasion de chercher le nécessaire au futur ménage : nattes, pots de terre, paniers, etc.) et de préparer le festin (masobo).

Le jour fixé, le futur mari demandera aux jeunes filles de son clan ou de son village de l'accompagner pour aller kutundaïla.

Ils partent le matin de bonne heure, la famille de la future les attend. Cette dernière est ornée de perles, les cheveux tressés. Après avoir subi un lavage, elle est montrée au mari et à l'assistance afin de constater que son corps est intact ou de constater ses tares et cicatrices. Ceci est dicté par la prudence car, à partir de ce moment, le mari est responsable de toute maladie ou de toutes lésions qui pourraient lui survenir.

Le festin commence. Dans l'après-midi, quand le cortège se met en marche, la mère donne ses dernières recommandations à sa fille : « qu'elle doit toujours obéir à son mari, préparer la nourriture en temps opportun, puiser de l'eau à la rivière, ne jamais chercher querelle à son mari. C'est alors que les jeunes filles commencent à chanter. La mère pleure parce que son enfant, sa fille qui l'a toujours aidée, s'en va.

N. B. D'après les Juges, le mariage est contracté définitivement aussitôt que la femme a quitté la maison paternelle pour suivre son mari, c'est à dire lors du butundaïle qui se fait après paiement total ou quasi total de la dot.

C'est pour cette raison que le mari devra payer le « mfwa » (indemnité de mort) même si la femme meurt en chemin avant d'être arrivée au village de celui ci.

N. B. La femme est considérée comme adultère si elle a des relations sexuelles avec un autre que son promis et ce, entre le « jisau et le butundaïle ». Le coupable sera puni et sera rendu responsable des suites néfastes que son acte pourrait occasionner dans l'avenir (maladie vénérienne, grossesse, avortement, etc.).

N. B. Les liens peuvent toujours être rompus, théoriquement, lorsqu'en soit la raison, même après le paiement total de la dot mais toujours avant le « butundaïle ».

8. Les unions réduites à la simple cohabitation sans formalités ou cérémonies du mariage n'ont nullement le caractère de mariage. Autrefois, ces unions n'étaient pas connues. Elles étaient sévèrement réprimées. A présent, la durée de telles unions dépend de la volonté des deux cohabitants. Les enfants issus d'une telle union n'appartiennent nullement au concubin mais bien au père ou à la famille de la femme. Aussi le père s'empressera de réclamer ses enfants lors de la désunion ou lors de la mort de leur mère. Au moment de la désunion, chacun a le droit de reprendre les biens qu'ils ont apportés et les biens acquis en commun seront divisés.

9. Une femme qui est donnée comme esclave, devient par le fait même la femme de son maître. Celui qui l'a donnée devient beau-père. Les enfants issus de cette union sont considérés de la même façon que ceux provenant d'une union régulière.

Il arrive qu'une jeune esclave est donnée en mariage par le maître à l'un de ses fils. Par ce fait, la jeune esclave devient belle fille et le maître beau-père.

9 Ceux qui contractent un mariage religieux suivent toutes les formalités requises pour le mariage indigène, excepté les formalités qui sont défendues par la religion. On exige que le paiement soit fait avant le mariage, complètement ou au moins en grande partie.

10. *Rapports entre époux.* La femme va habiter dans le village de son mari. En cas de changement de résidence de celui-ci, elle doit le suivre.

Lorsque le mari va travailler dans un centre, la femme très souvent ne l'accompagne pas. Elle va alors habiter soit chez ses parents, soit chez ses beaux-parents soit encore chez un des frères de son mari.

Il arrive aussi quand la femme est enceinte ou qu'elle allaite un enfant, qu'elle séjourne des semaines et même des mois chez sa mère ou sa belle-mère.

Quand la femme tombe malade, c'est au mari de consulter le vijye (sorcier) d'appeler le nganga (médecin) indigène, surtout lorsque la maladie se produit chez lui. Les baluba de la contrée ne quitteront pas la femme malade, ils la soigneront bien de crainte que si elle meurt, l'esprit de la défunte ne les laissera pas en paix ; pour la même raison, ils l'enseveliront convenablement, la pleureront comme il est prescrit par la coutume.

INDEMNITÉ DE MORT.

Lors du décès de la femme, le mari doit payer « kufuta mfwa » au père ou à la famille de la défunte. Quand on demande aux notables ou aux juges le sens et l'origine de « mfwa » ils déclarent l'ignorer ; nous avons la coutume de nos ancêtres, disent-ils.

Quand la femme meurt, c'est le frère ou un membre de la famille du mari (jamais le mari lui-même) qui est chargé d'aller annoncer la mauvaise nouvelle à la famille de la défunte. A cet effet, l'envoyé lie au umpanzi (bâton servant à remuer le shima) un lubaya (coque d'un fruit fendue au milieu employée pour boire) et un Kifuka kya malungo (collier de perles). Muni de cet objet, il se rend au village de la famille de la défunte. Arrivé à proximité de la hutte de celle-ci, il jette l'objet en disant : mujilo o-naopwele wabule (la braise que j'ai prise chez vous s'est éteinte), et s'empresse de prendre la fuite pour ne pas recevoir des coups. Immédiatement, la famille se rend en pleurant à la maison de la défunte. Dès leur arrivée, le mari paie une valeur d'environ 5 frs. Le frère du mari (jamais le mari lui-même) doit expliquer comment et de quelle maladie la femme est morte. Le mari paie de nouveau une certaine somme servant de gage (kutula kyeya) pour reconnaître le « mambo » c'est-à-dire pour reconnaître qu'il accepte de payer le mfwa. Il devra encore payer quand le premier coup de houe est donné pour creuser la fosse, il paiera encore quand le cadavre est mis en terre, il paiera lorsque la première pelletée de terre sera jetée sur le cadavre. L'inhumation terminée, il reste à fixer le montant à payer. Ce montant varie selon le degré de cupidité de l'individu, mais en général, on peut dire qu'il s'élève au double du montant de la dot.

Le veuf, considéré comme impur, ne peut sortir de son deuil, sans l'autorisation de la famille de la défunte. Il ne peut ni se laver ni se raser. Il doit se vêtir de peaux ou d'habits en mauvais état. Il ne peut se laver les mains avant de manger ; il ne peut boire de la bière en compagnie d'autres indigènes. En cas de pluie, il doit se mettre immédiatement à l'abri, interdiction lui est faite de traverser une rivière. Il lui est défendu d'avoir des relations avec d'autres femmes. Il ne peut épouser une autre femme avant la fin du deuil. Ces mesures draconiennes, profondément immorales et inhumaines sont prises par la famille de la défunte dans le but d'obtenir le paiement du mfwa dans le plus bref délai possible. Si ce paiement tarde, il sera continuellement l'objet des sarcasmes et des sévices de la part des membres de la famille ; ils ne sont pas rares ceux qui ont dû rester des années dans cet état d'impureté... Ils ne sont pas rares non plus ceux qui lors du décès de leur femme prennent la fuite pour aller travailler dans les centres afin d'échapper à ces obligations.

En cas de décès de la femme, la dot n'est restituée ni partiellement, ni entièrement, mais il peut

arriver qu'en cas de décès très prématuré, la famille sans y être obligée, donne au veuf une seconde femme moyennant un léger paiement. (1)

Si nous considérons la dot comme une indemnité versée en compensation de la perte, pour le père, d'une valeur d'un agent producteur, nous estimons que l'unique préjudicié est le veuf parce que, au moment de son mariage, il a acquis cette valeur par la dot et qu'il l'a perdue par la mort.

On pourrait objecter que la dot de mort a pour but d'obliger le mari à bien traiter sa femme mais, par contre, nous ne voyons pas l'intérêt que celui-ci aurait à la maltraiter et à la faire disparaître puisqu'elle constitue pour lui son unique richesse. En cas de mort, il reste seul, souvent avec des enfants, doit reconstituer un nouveau foyer moyennant paiement d'une autre dot, chose pour lui presque impossible s'il doit encore verser la dot de mort.

Il arrive maintes fois qu'à la mort de son mari, la femme demeure avec ses enfants. A sa mort, le mfwa est réclamé aux enfants.

Il est permis de douter de la légitimité de cette coutume du paiement du mfwa puisqu'aucun indigène ne peut en donner ni le sens, ni l'origine, ni le motif si ce n'est la cupidité. Nous ne la considérons pas seulement contraire à nos conceptions civilisées dans leur essence mais comme une exploitation grossière et profondément injuste. (2)

11. RAPPORTS AVEC LES BEAUX-PARENTS.

Le mari ne peut saluer ni son futur beau-père ni sa future belle-mère. Quand il les rencontre, il doit s'enfuir en brousse ou faire un détour.

Lorsque la femme est enceinte, le mari doit faire « Kuputa jimi » littéralement couvrir le fœtus. Aussi longtemps que cette cérémonie n'a pas eu lieu, la famille de la femme ne parlera pas de l'enfant qui doit naître. L'enfant pour lequel cette cérémonie n'a pas eu lieu est considéré comme un enfant de malheur. Lors du Kuputa jimi, le mari doit payer une petite somme aux parents de la femme. Si le mari omet de le faire, il n'a aucun droit sur ses enfants. La cérémonie a lieu seulement pour le premier né. Quand le père ou la mère de la femme meurt, le mari doit encore payer une certaine somme (mpaki) qui sera comptée avec la dot en cas de restitution de celle-ci.

12. ADULTÈRE.

L'adultère de la femme n'est pas une raison valable pour demander le divorce. Le complice doit payer au mari un ou deux hommes. Au temps des bamundu (esclavagistes) ou le vendait pour un fusil.

Si celui qui a commis l'adultère appartient à la famille du mari, l'indemnité est modique.

Dans le cas où la femme devient enceinte par adultère, celui qui l'a commis n'est pas poursuivi. Il doit prendre soin de la femme jusqu'à ce qu'elle ait enfanté. L'enfant appartient au véritable mari. Si l'enfant meurt en naissant, celui qui a commis l'adultère devra payer soit un homme soit un fusil soit une pirogue.

Il faut remarquer que c'est toujours l'accusateur gagnant le procès qui fixe le montant à payer. Les juges ne se prononcent que lorsque la somme fixée est considérée comme trop élevée pour le délit commis.

b) L'adultère du mari n'est également pas une raison valable pour demander le divorce de la part

(1) L'existence du remplacement dans certains cas signalés par l'auteur laisse supposer que le principe du non remboursement de la dot ne doit pas être aussi absolu que le signale l'auteur ou tout au moins offrir des palliatifs dont ses informateurs ne lui ont pas fait part.

Il nous paraît que le léger paiement exigé en cas de remplacement indique qu'il doit y avoir pour le veuf un certain droit à un remboursement partiel de la dot payée par lui.

P. v. A.

(2) Les très graves inconvénients soulignés par l'auteur ne sont-ils pas simplement le résultat d'une exploitation cupide d'un droit à une indemnisation mal définie par une coutume ancienne dont le souvenir est insuffisamment précis ?

P. v. A.

de la femme. C'est seulement dans le cas où le mari aurait contracté une maladie vénérienne que sa demande sera admise.

13. DISSOLUTION DU MARIAGE.

a) Le divorce par consentement mutuel existe, d'après le témoignage des juges. Dans ce cas, les enfants appartiennent au mari et la femme rentre chez ses parents qui remboursent la dot.

b) Une femme stérile ne peut être répudiée. Elle peut l'être pour son mauvais caractère ou pour trop grande négligence. Elle peut l'être encore pour maladie contractée avant le mariage et pour laquelle le mari n'a pas été averti avant le butundaile.

14. La femme veuve ne peut contracter un second mariage aussi longtemps que dure le deuil. Elle en est délivrée pas la famille du mari. Le deuil de la femme dure une saison.

15. RAPPORTS DES ENFANTS ET DES PARENTS.

a) Dans les deux groupes étudiés, la famille de la femme n'a pour ainsi aucun droit sur les enfants de celle-ci.

Dès que le mari sait que sa femme est enceinte, il ira consulter le vijye pour savoir qui va naître dans son enfant. C'est le vijye (sorcier) qui lui dira si c'est un défunt de sa famille ou de celle de sa femme. L'enfant portera le nom de ce défunt.

Tous les oncles paternels ont le nom de Tata (père), les oncles maternels sont appelés manseba. Ceci indique que les oncles maternels n'ont pas le droit d'hériter des enfants. Dans le cas où le père meurt et que la mère rentre dans sa famille, les enfants rejoindront toujours la famille de leur père.

16. La parenté est suivie aussi loin que possible.

R. P. VAN LOOY, O. F. M.

Crimes et superstitions indigènes.

Nous publions ci-dessous une étude très intéressante de Monsieur l'agent territorial Bouccin sur les Babali, le Mambela et la secte des Aniato.

LES BABALI.

Cette étude a été menée dans le territoire des Babali-Barumbi.

Certaines légendes babali mentionnent Anziada (1) et ses deux fils Adzapana (2) et Angielo (3) comme les ancêtres de la race. Ces deux derniers auraient en outre procréé les Bandaka, les Bombo, les Warumbi et les Babeyru.

Des contes font vivre ces personnages légendaires à l'époque où les Babali se trouvaient encore au « digidigi », d'autres les placent au temps où ils quittèrent la région de Bomili c'est à dire à une soixantaine d'années avant l'arrivée des Européens.

Beaucoup de Babali donnent les noms d'Adzapana et d'Angielo comme étant la traduction du mot DIEU. Les pygmées Basua appellent aussi leur dieu « Angielo ».

Sans vouloir approfondir ces légendes, je signale que Adzapana et Angielo trouvent également leur place dans les traditions mangbetu, medje, makere etc., où ils font figure de dieu ou d'ancêtre de la race. Babeyru et Warumbi, de même culture que les Mangbetu, détiennent naturellement les mêmes légendes. Quant aux Babali, il semble bien qu'ils ont uniquement emprunté ces mythes à leurs voisins d'autrefois, ils ne font d'ailleurs aucune difficulté pour avouer que ces légendes sont d'origine mangbetu et l'ex-chef Nagossi affirme que l'ancien nom d'Adzapana était Tumble (4). Tumble est le héros des peuplades bangba (5), avec lesquelles, comme on le verra plus bas, les Babali ont été en contact.

A côté de ces légendes d'origine étrangère, certains Babali citent le nom de Mbari ou Embari comme leur grand ancêtre, mais il semble bien que ce nom a été pris pour les besoins de la cause et qu'on ne peut en faire mention comme d'une tradition ancestrale. En effet, les généalogies qui ont permis de reformer les grands groupements actuels ne remontent qu'à cinq ou six générations, les ancêtres éponymes, fils de Mbari, auraient vécu au début du dix-neuvième siècle, c'est à dire après le départ des Babali de la région de Bomili.

Comme aucune tradition n'expose clairement l'origine des Babali, seule, la coordination des renseignements glanés sur toute l'étendue du territoire permet de reconstituer l'historique de leurs migrations. Celles-ci sont assez connues à partir de l'époque où ils quittèrent le lieu Mbari qui paraît avoir été l'endroit de leur concentration après leur fuite du Népoko. Ce qui va suivre ne s'applique donc qu'à la période précédant l'entrée des Babali dans le territoire actuel, période qui, semble-t-il, n'a pas encore été étudiée.

La plupart des renseignements récoltés chez les indigènes sont assez vagues. Cependant, les données concernant la rencontre des Babali avec les Bangba et les Azande, fournissent des points de repère suffisamment précis pour reconstituer leurs migrations avec quelques chances de certitude.

-
- 1) Anziada : Les Mangbetu l'appellent Anziadra, c'est l'épouse d'Adzapana. Les Babali en font un homme.
 - 2) Adzapana : Ancêtre légendaire des Mangbetu. Ce nom signifie en kingbétu : l'ancêtre-l'araignée-la toile d'araignée. Dans les légendes babali, Adzapana s'est transformé en fil de la vierge (toile d'araignée).
 - 3) Angielo : en kibali, la colombe. Les Mangbetu disent Angeli, c'est le père d'Adzapana. Angeli est aussi leur dieu.
 - 4) Tumble : en kibali, l'araignée. Les Bayogo et d'autres Bangba le considèrent comme leur ancêtre.
 - 5) Bangba : ce terme est ici employé pour désigner les Mayogo, les Mundu et autres Bangba.

Les détails donnés ci-dessous au sujet des Mambari (Mangbele) et des Azande ont été puisés dans le livre de, de Calonne Beaufait « Azande ».

I. LES BABALI VIENNENT DE LA PARTIE MARÉCAGEUSE DU FLEUVE CONGO.

Presque tous les Babali disent que leurs pères habitaient près d'une grande eau sans pouvoir préciser s'il s'agit du fleuve ou de l'un des lacs centraux. Le chef Kisanga, des Dekeni donne comme renseignement à ce sujet : « Nos pères habitaient dans de toutes petites marécageuses, ils se construisaient de toutes petites maisons à cause du grand froid de la nuit ». Ce chef montre la direction du fleuve. Ces données ne suffisent toutefois pas pour situer l'endroit où se trouvaient autrefois les Babali. Ce n'est d'ailleurs que par les renseignements qui vont suivre que l'on peut conclure qu'il s'agit du fleuve et non d'un lac.

II. ILS QUITTÈRENT LE FLEUVE AVEC LEURS FRÈRES BABUA.

Partout, on retrouve chez les indigènes le souvenir des Babua. Quelques-uns se disent Babua tandis que d'autres se prétendent simplement leur parent et disent avoir longtemps vécu avec eux. Le chef Kisanga affirme que les Babali quittèrent les îles dont il a été question plus haut avec leurs frères Babua. Le chef Mabilanga déclare de son côté : « Nous sommes Babali, mais nous sommes aussi Babua ainsi que nos frères Balika et Bandaka ». Cette question de parenté sera reprise plus bas. Le mot Babua n'est employé ici que faute d'une autre appellation permettant d'englober le grand groupe de peuplades dont les Babua ne sont sans doute qu'une fraction. Bobua et Ababua seront donc compris sous la même dénomination.

III. ILS SE SÉPARÈNT DES BABUA AU DÉBUT DU XVIII^{me} SIÈCLE.

Cette séparation ayant précédé de peu les premières invasions Azande (de Calonne), il y a dès lors lieu de la situer au début du dix-huitième siècle. Les Babali ont conservé le souvenir de cette séparation ; beaucoup prétendent qu'elle se fit à la suite d'une querelle au sujet d'une tête de « boloko ». Chez les Babua et les Mangbele, les causes de séparation sont, paraît-il, des querelles pour le partage d'un chien. Les Babali ne mangeant pas de cet animal, ou n'en mangeant plus, il est probable que la « boloko » a pris sa place dans leurs légendes. D'après le chef Kisanga, les expressions « tête de boloko » ou « partage d'un chien » sont imagées et voudraient dire les organes sexuels de la femme. De nombreux Babali ont confirmé cette interprétation.

IV. ILS REMONTÈRENT LE BOMOKANDI ET ATTEIGNIRENT LE KIBALI.

De Calonne écrit que la première poussée bantoue (Ababua) dans le haut Uellé remonta le Bomokandi. Il n'est pas possible de déterminer exactement où elle s'arrêta. Selon certaines traditions les Babali arrivèrent aux sources du Kibali, mais on les trouvera plus tard entre cette rivière et la Gada. Il est fort probable qu'alors cette région n'était occupée que par le Monvu qui ignoraient l'usage du fer. Dès lors le nom de Mambari (Mbari : fer) donné au groupe envahisseur à partir de cette époque ne proviendrait-il pas de cette particularité ?

V. LEUR GROUPE SE COMPOSAIT : DES BABALI, DES BALIKA, DES MANGBELE, ET DU NOYAU DES BANDAKA ET DES BOMBO.

Si l'on ne peut affirmer que toutes ces peuplades formaient un groupe homogène, il est vraisemblable qu'ayant toutes une même origine Babua elles ont émigré en même temps. On les trouvera d'ailleurs toutes ensemble lorsque, après leur contact avec les Mabudu, elles se rencontreront avec les Bangba et les Zande. D'après de Calonne, dont l'étude ne traite toutefois que des populations demeurées dans l'Uelle, les Mangbele de Gombari s'appelaient autrefois « Mambari ».

VI. ILS RENCONTRÈRENT LES BABUDU.

Babali et Mangbele furent en contact avec les Babudu dans le Nord de l'Uelle. Les Babudu, venant de l'est, ont fort probablement remonté le Kibali à partir de sa source, ils avaient laissé derrière eux leurs frères Baniari. Cette première rencontre entre Bantou venant de l'est et ceux venant de l'Ouest dut se produire sur le Kibali.

VII. RECLÈRENT AVEC EUX.

Ce recul n'est pas formellement prouvé, mais comme certains indigènes prétendent que la rencontre se fit vers les sources du Kibali, le groupe venant de l'ouest dut forcément rebrousser chemin avec les Babudu pour que nous les retrouvions ensuite entre la Gada et le Kibali.

VIII. SE FIXÈRENT ENTRE LA GADA ET LE KIBALI.

A partir de cette époque, on trouve chez presque tous les indigènes des témoignages précis. Tous ont conservé le souvenir de la Gada. Là où le nom de cette rivière a été oublié, ils citent les noms des Bangba et des Azande qui les délogèrent de cet endroit. D'autre part, de Calonne place les Babudu et les Mambari sur la Gada lors de la poussée Bangba.

IX. ILS FURENT DÉLOGÉS PAR LES BANGBA (1)

Tous les Babali se souviennent d'avoir combattu un peuple qu'ils appellent Bangba. Ils précisent que ce fut peu de temps avant leur contact avec les Azande (Bomboi). Monsieur Bernard, dans une étude sur les Babali d'Avakubi, dit qu'ils furent chassés par les Banghelima et les Popoi. On sait que souvent les Banghelima sont appelés Bangba et il est peut être possible que les Babali d'Avakubi qui eurent très peu à souffrir de eux les confondent avec les Bangba soudanais.

Les Babali de Kondolole, de Bengamisa, de Panga et de Bomili, font une distinction entre les Banghelima avec qui ils sont demeurés en contact et les Bangba qu'ils rencontrèrent avant d'arriver dans le Nepoko. Monsieur Bernard plaçant le berceau de la race mobali sur l'Aruwimi, ne pouvait évidemment citer les Bangba venus du Soudan comme ayant combattu dans cette région.

Ces Bangba, poussés par les premiers Azande, envahirent la région située entre la Gada et le Kibali occupée par les Mambari et les Babudu. Une partie des Mambari, et fort probablement quelques groupes Babudu, reculèrent dans la région de Gombari. Après diverses vicissitudes, ils furent soumis et assimilés par les Mangbetu dont ils parlent actuellement la langue. Les Bandaka se souviennent également avoir été en contact avec les Bangba, mais les Babudu doivent avoir de cette rencontre un souvenir beaucoup plus précis.

X. ILS COMBATTIRENT LES AZANDE.

Beaucoup de Babali se rappellent que leurs pères durent fuir devant les Azande, cependant peu d'entre eux emploient le mot « Azande », la plupart ne se souviennent que des « Bomboy » dont les guerriers s'habillaient comme des femmes. On sait que la légendaire « queue » des Azande consistait en une partie du pagne dépassant la ceinture ; cette étoffe pendant par derrière, leur donnait assez bien l'apparence des femmes Babali qui, elles aussi, portent un pagne en forme de queue.

Monsieur Bernard, dans l'étude précitée, parle des Bomboy qu'il assimile aux Popoi. Il n'est pas possible que les Babali aient oublié les Popoi avec qui ils sont demeurés constamment en contact. Les Babali d'Avakubi fréquentent assez ceux de Bomili, voisins des Popoi, pour qu'une telle confusion ait pu

(1) Bangba : Il n'est pas possible de désigner le peuple Bangba qui refoula les Babali. Il est probable que les Mayogo en faisaient partie.

se produire. Comme il a été dit au IX, Monsieur Bernard recherchant, sur l'Aruwimi, les peuples cités par les Babali, a du traduire Bangba par Banghelima et Bomboi par Popoi. Le souvenir des Bangba et des Bomboi est resté très vivace chez les Babali, ils les situent à la même époque ; or les Bangba ne refoulèrent les Babali que sous la poussée des Bomboi, et ce, à un endroit que toutes les traditions, Babali, Bandaka et Babudu sont d'accord pour désigner. Les Babali placent cette rencontre avant leur arrivée aux « digidigi » (marais du Nepoko) ce qui exclut l'idée des Popoi.

Les traditions Mangbele (de Calonne) la situent au même endroit.

XI. ILS RECLÈRENT VERS LE NÉPOKO.

Ce recul se fit probablement sous la pression des Mayogo. Chez les Babali, on ne trouve que peu de souvenirs de ceux-ci ; chez les Mayogo et chez les Babudu, la descente vers le Nepoko est restée dans les mémoires. Il est fort probable que les Babali et les Balika formaient l'avant garde de cette migration. Les Babudu et quelques Mangbele, paraissent avoir subi seuls le choc des Mayogo.

Les Mangbele furent pendant cette marche, soumis et assimilés par les Mayogo, On en retrouve actuellement beaucoup à l'état sporadique chez ces derniers. Ceux qui ne furent pas englobés forment actuellement les chefferie de Bukuma (Wamba) et de Badzakwite (Isiro) ; ils parlent actuellement le Kiyogo. On retrouve d'ailleurs aussi des Mabudu chez les Mayogo, tel un groupe de Batebi, Bakoda de l'ancienne chefferie Edumbaye, qui habitent actuellement à l'embouchure de la Maika (chefferie Magbaie) et se disent frères des Babudu.

XII. ILS S'INSTALLÈRENT DANS LE NÉPOKO.

Le terme Nepoko ne désignera ici que les régions de Pawa, Ibambi, Bafwabaka, Babonde, Isiro et Zebuandra. Les Babudu occupaient la région d'Isiro ; Balika et Babali devaient se trouver dans la zone de Bafwabaka, Pawa, Ibambi et Zebuandra.

Les Babali ont conservé beaucoup de souvenirs de cette région : DIGIDIGI : (marais où pousse une herbe dont ils faisaient du sel). Il ne faut pas voir dans ce mot digidigi une altération des mots Kingwana « dingidingi » ou « tikitika » signifiant marais. C'est le véritable terme par lequel les Babali désignent ces marécages. Des vieillards ignorant complètement le kingwana emploient le mot « digidigi ». Ce terme a été conservé par les Babudu habitant actuellement cette région.

TERRE ROUGE qui était comme du « ngula » : La terre rouge de ces régions est connue.

MBARI : Les Babali appellent Mbari des montagnes produisant du minerais de fer ; ces montagnes sont nombreuses dans les régions de Bafwabaka et de Bakoda.

Les Bakoda (Mabudu) se souviennent avoir habité la région d'Isiro, ils déclarent que les terres qu'ils occupent actuellement appartenaient aux Balika qu'ils assimilent aux Babali. Un clan Balika, englobé dans la chefferie Zabuandra, se trouve encore aujourd'hui sur la Nava.

XIII. ILS EURENT COMME VOISINS LES MEDJE ET LES MALELE.

Les Babali appellent « Bapaye » tous les peuples parlant la langue des Mangbetu ; il y a lieu de remarquer que le groupe Medje se nomme aussi « Mapaya ». Une paix relative dut régner entre ces peuples pendant un laps de temps assez long. D'après la tradition, la guerre qui chassa les Babali du Né-poko fut soudaine et inattendue.

XIV. ILS FURENT CHASSÉS DU NÉPOKO LORS DE LA POUSSÉE MANGBETU.

Les Babali ne paraissent pas avoir eu affaire directement aux Mangbetu ; il est probable que ce furent les Medje et les Malele, ralliés au mouvement Mangbetu, qui les chassèrent.

XV. ILS SE RÉFUGIÈRENT AU MBARI.

Le Mbari est un rapide qui semble avoir été le lieu de rassemblement des Babali. Une grande partie des Bandaka et des Bombo y passèrent aussi.

Entre les lieux qu'ils venaient d'abandonner et le Mbari, la fuite des Babali dut se faire en désordre; beaucoup citent les attaques des pygmées Basua comme ayant fait un grand nombre de victimes.

Le souvenir d'avoir eu des combats avec les pygmées, en cet endroit, est cependant assez incertain. Ceci pourrait faire croire que ce fut à cette époque que les Babali furent, pour la première fois, en contact avec les nains. Si certains affirment avoir rencontré les pygmées au Mbari, d'autres disent au contraire avoir toujours vécu avec eux. Il est à remarquer que les Basua parlent une langue se rapprochant du Kibira Kikumu. Une longue période de vie commune avec les Babali leur aurait sans doute fait abandonner l'usage de cette langue, bien qu'il se pourrait que ces pygmées soient venus de l'est et aient trouvé les Babali dans l'Uelé.

XVI. ILS SE RÉORGANISÈRENT ET ÉMIGRÈRENT DANS DES DIRECTIONS DIFFÉRENTES.

Cette réorganisation suppose une désorganisation antérieure. Il est fort probable que la fuite des Babali se fit en désordre et que les clans qui existaient dans le Népoko furent dispersés. Cette hypothèse est basée sur les faits suivants:

On retrouve actuellement des groupes de même nom sur toute l'étendue du territoire. Le plus souvent, ces groupes homonymes se disent parents. Les généalogies ne remontent qu'à l'époque assez rapprochée (début du XIX siècle) de la réunion des Babali au Mbari; tous les ancêtres éponymes cités pour les groupements actuels ont vécu après l'exode du Mbari. Enfin, on retrouve les traces d'anciens clans pseudo-totémiques aujourd'hui disséminés. Les mêmes observations peuvent être faites chez les Bandaka et les Bombo.

Ce regroupement dut cependant se faire assez rapidement vu l'espace restreint dont jouissaient les Babali. Il n'acquies cependant jamais une grande cohésion et les européens trouvèrent les Babali en voie de formation.

Il est à supposer que les Bombo et les Bandaka prirent la direction d'Avakubi, restant ainsi en contact avec les Babudu dont ils avaient sans doute déjà subi l'influence.

L'histoire des Babali, à partir de cette époque, est assez connue pour que l'on n'y revienne plus.

XVII. ILS REÇURENT LE MAMBELA.

Les Bombo, partis les premiers, furent fort probablement initiés à la circoncision (ou peut être au Mambela) par les Babira ou les Bapere qu'ils rencontrèrent sur la rive droite de l'Ituri. Ils transmirent cette initiation aux Bandaka qui la donnèrent aux Babali. Il n'est pas possible d'expliquer actuellement comment cette circoncision se transforma en mambela. Les groupes reformés des Babali reçurent le Mambela, mais il est presque certain que chaque groupe l'accommoda à sa convenance, d'où les différences de rites que l'on rencontre aujourd'hui.

Ce qui précède n'est qu'une esquisse schématique et fortement synthétisée des migrations Babali. S'il a été question dans l'étude de ces migrations des Balika, Bandaka, Bombo, Mangbele et Babudu au point d'en faire un seul groupe, ce n'est que pour avoir une idée d'ensemble plus générale sur les mouvements de ces populations. Les Babudu, d'une origine tout à fait différente des Babali, ont certainement subi d'autres vicissitudes que celles dont il a été fait mention ici. Ils furent en contact avec d'autres peuplades, entre autres les Mangbetu qui jouèrent un grand rôle dans leur histoire. Le but de cette étude étant de prouver l'origine Babua ou pré-Babua des Babali; ces détails n'ont pas été abordés.

Il y a lieu d'exposer le pourquoi de cette généralisation.

Les Babudu, venant de l'est, rencontrèrent le groupe des autres tribus au N.-E. de la Colonie.

Celles-ci rebroussèrent chemin et aboutirent au Népoko en même temps que les Babudu, ces derniers eurent donc pendant tout un temps une histoire commune avec le groupe Babua composé des Babali, Balika, Mangbele et d'une grande partie des Bandaka et des Bombo. (1)

Les Mangbele de Gombari, de Wamba, et d'Isiro sont tous de même origine. Ceux de Gombari parlent actuellement le Mangbetu, mais il paraît que quelques vieillards n'ont pas oublié leur langue ancestrale qui est le KIBUA. En 1925-26, me trouvant dans le Népoko, des Mayogo de la chefferie Magbaye m'apprirent que certains vieux Mangbele de Wamba parlaient encore une langue, autre que le Kiyogo, qui était le KILIKA. A la même époque, je pus constater que des Mangbele de Badzakwité (alors en territoire de Rungu) parlaient une langue qu'ils disaient être le KIBUA. Ces Mangbele se disent parents. De Calonne leur donne comme origine le Bas Uelé; ce seraient des Babua avancés vers l'est. Or, il n'y eut qu'une poussée Babua dans cette direction, et les invasions Azande ont séparé le rameau parti du gros de la peuplade.

Balika et Babali se disant Babua, on doit donc fatalement en arriver, pour eux, au groupe Babua dont faisaient partie les Mangbele. Certaines précisions fournies par les Babali, notamment leur contact avec les Bangba et avec les Bomboi, confirment cette hypothèse puisque aux mêmes endroits, les Mangbele eurent affaire aux mêmes tribus.

Beaucoup d'indigènes affirment que les Balika sont des Babali demeurés dans le Népoko. Ils ne peuvent cependant en donner des preuves tangibles. Le Kibali et le Kilika sont une seule et même langue bien que le Kilika ait adopté beaucoup de mots Kibudu. Ces deux langues ressemblent fortement au Kibua.

Les chefs des Bomili, Agabi et Mabilanga, disent que les Balika sont leurs frères demeurés en arrière. Agabi cite des membres de sa propre famille, les Bafwamane, restés aux environs de Bafwabaka et y formant, paraît-il, un village assez important. Badengese de Bafwaboma affirme qu'une grande partie de sa famille se trouve encore chez les Balika, une autre aurait émigré chez les Bandaka. Les Bafwaboli disent la même chose. De nombreux groupes Balika sont également chez les Babali, tel les Balika de Bakundumu. Le chef des Popoi, Aduya, voulant prouver que les Babimbi sont des Babali comme les autres quoique n'ayant pas le Mambela, déclare qu'ils sont Balika, assimilant ainsi les deux peuplades, il cite un capita Malele, dont le village s'appelle encore Babonde, comme étant un mobali ayant émigré en même temps que les autres et assimilé par la suite aux Malele.

D'après les Babali, Bandaka et Bombo seraient issus de chez eux, mais auraient par la suite changé de langue. Ils ne connaissent d'ailleurs que les Bandaka et désignent les Bombo sous ce vocable même s'ils sont leurs voisins. L'adoption Kibudu par les Bandaka aurait eu lieu après l'introduction de l'Emba chez ces derniers. (1)

Les Babali citent de nombreux groupes, tant Bandaka que Bombo, parents avec des groupes homonymes de chez eux. Par exemple, le groupe Bafwatende qui se retrouve chez les Bandaka et les Babali.

La légende racontée par les Bandaka dit que les groupes Bafwatende et Bambandjo passèrent ensemble l'Ituri. Faute d'embarcation une partie de chacun de ces groupes dut rester sur l'autre rive. On retrouve la même légende chez les Bambandjo qui habitaient aux environs de Beira et chez les Bafwatende

(1) A ce groupe appartiennent sans doute aussi les Bote, parents des Mangbele qui parlent encore actuellement une langue très rapprochée du Kibali.

(1) On peut admettre aussi l'hypothèse suivante: Le groupe Bandaka-Bombo aurait eu comme noyau des Babudu ou plutôt des Balika Babuduisés qui auraient été rejoints par la suite par des Babali-Balika. Ces apports de populations d'origine Babua se seraient faits successivement d'où prédominance du Kibudu. A remarquer cependant que bien des Bandaka et des Bombo parlent encore le Kibali, même dans des villages n'ayant plus de rapports avec les Babali.

D'après les Babali, les deux tiers environ de la population Bandaka serait d'origine mobali, ils citent les noms des groupes émigrés, et conservent même souvent avec eux des relations de parenté. L'existence d'éléments Babudu chez les Bandaka peut aussi être constatée.

de Migurupembeni. Il est à remarquer que Mbako chef des Bambandjo demeurés à Avakubi et resté Babali, a revendiqué tout un temps la médaille de chef des Bandaka.

Une autre légende, entendue chez les Babali prêle l'introduction du fer au groupe Bafwambari. Ce groupe passé chez les Bandaka n'est autre que le clan Baenga, actuellement dispersé chez les Bandaka, les Bombo et les Babudu.

Enfin les Babali citent les Babeke, qu'ils appellent Bebege, Bandaka possédant une langue se rapprochant fortement du Kibali.

Le chef Mabianga de Babamba dit que tout son groupe est Bandaka quoique sa langue ait toujours été le Kibali.

Certains Bandaka se disent Balika. Il est probable qu'ils ne sont pas tous passés comme les Babali dans la région de Bomili et qu'une partie soit venue directement des environs de Bafwabaka aux endroits qu'ils occupent actuellement. Il se peut également qu'une infiltration mabudu se soit produite aux clans limitrophes, de nombreux Balika étant actuellement mabuduisés.

Comme dit plus haut, les Babali confondent Bandaka et Bombo sous le même vocable, ceux-ci ayant la même origine, mais il se trouve chez les Bombo, outre les éléments Babudu, Babali et Balika, des apports Babira, Babere, Mambuti et peut être Walese. Quelques Bombo se sont d'ailleurs avancés jusque chez les Bapere.

Aucun doute ne subsiste du côté des Balika concernant leur parenté avec les Babua, comme il est probable qu'ils ne formèrent autrefois qu'un seul groupe avec les Babali, l'origine Babua de ces derniers doit être considérée comme vraie.

Il est à remarquer que tous les Babali n'ont pas suivi la même voie de migration. Les Bafwagogo, de la chefferie Bafwakwama de Kondolole, arrivèrent dans cette région après avoir traversé la zone occupée par les Popoi et les Malele. Ils se disent Bokapu du chef Gwene et affirment être venus rejoindre leurs frères Babali, partis beaucoup avant eux en expédition vers l'est.

Dans son livre Azande, de Calonne parle des Ababua et des Bokapu qui se seraient dirigés vers l'est avant les premières invasions Zande et seraient devenus par la suite les Mambari, groupe auquel se rattachent les Babali et les Balika.

Les Mambari de de Calonne s'appellent aujourd'hui « Mangbele », ils ont adopté une langue soudanaise, le mangbetu ou le Mayogo, et il est probable que le « mam » de Mambari se soit transformé en « mang » préfixe ordinaire des noms de tribus dans ces deux langues. Il est à remarquer aussi que l'on trouve chez les Mangbele le préfixe « Mava » (Mavanguruma) qui semble bien être le « Bafwa » des Babali. (1) Ce « bafwa » se retrouve chez les Balika, les Bandaka et les Bombo ainsi que chez certaines familles Babudu, Warumbi, Popoi et Babeyru. Ne se trouve-t-on pas en présence de groupes Balika ou Babali assimilés par ces peuplades? (2) On rencontre d'autre part chez les Babali des éléments originaires de groupes précités.

(1) On trouve chez les Mangbele, des Bambandja, groupe que l'on rencontre chez les Babali. Les Bambandjo qui s'étaient fixés près de Stanleyville appartiennent actuellement à la tribu Bekeni, ceux de Mbako demeurés près d'Avakubi se disaient Bemili. Il y eut donc dispersion des anciens clans suivie d'une réformation de la société mabali sur des bases nouvelles. Id. pour les Bavombo, nom qui se retrouve chez les Mangbele et dans plusieurs clans Babali.

(2) Les Babeyru paraissent avoir assimilé un grand nombre de Balika, le nom de Babeyru est employé par les Babudu les Balika et les Babali pour désigner les peuplades parlant la langue des Mangbetu.

Warumbi et Popoi sont aussi appelés Babeyru.

On trouve chez les Popoi des éléments Balika, Babali et même Bamanga. Les Popoi se disent parents des Barumbi d'Opienge et de Bafwaboli chez qui l'on retrouve des éléments Bakumu et Babali.

Les Barumbi s'appelaient autrefois Bamanga, ils n'ont cependant pas de rapports avec ces derniers alors que les Popoi en ont. Les Bamanga parlent une langue soudanaise dans laquelle on trouve des mots Bwaka et Bangba. D'après Kipangapanga, chef des licenciés des Bamanga de Beira, une tribu des environs de Bumba parlerait la même langue. Il serait intéressant de pouvoir préciser où les Bamanga ont été pour la première fois en contact avec les Mangbetu ce qui permettrait peut être de connaître l'origine des Popoi et des Warumbi.

Il a été dit plus haut que les Babali paraissent avoir eu autrefois une organisation autre que celle qui les régit actuellement. Beaucoup de vieillards parlent en effet des noms d'animaux que portaient autrefois leurs ancêtres: Bambongo (les éléphants), Banzoro (les abeilles), Bemnili, (les oiseaux) Bakaro (les termites) Bagogo (les singes) etc. Ces dénominations ne s'appliquent qu'à des fractions très minimes de groupements actuels et bien des jeunes gens les ignorent. Les vieux racontent que les animaux dont ils portaient le nom étaient invoqués en temps de guerre et plusieurs indigènes affirment que leurs ancêtres descendaient de ceux-ci. Une tradition d'hospitalité existe encore entre familles ayant porté le même nom. Les Bakaro, par exemple, se disent frères sans pouvoir expliquer leur parenté. Il n'est plus possible de savoir si ces animaux étaient autrefois « tabous », les nouvelles interdictions alimentaires édictées par le Mambela ayant sans doute provoqué l'oubli des anciennes prescriptions.

Il en résulte donc que les Babali ont eu autrefois un pseudo totem ou animal protecteur qui se retrouve actuellement encore chez les Babua.

Les légendes racontent qu'au cours des émigrations, les Babali ont traversé les cours d'eau assez importants soit à l'aide de radeaux, soit à l'aide de pirogues fournies par les populations avoisinantes. Ils payaient ce dernier mode de passage en donnant des femmes. Fabrication de radeau et cadeau de femmes se retrouvent chez les Babua et les Mangbele.

Les Bafwabogo de Bafwakwama disent cependant avoir passé l'Ituri à l'aide d'un pont en lianes. Ce mode de passage était surtout utilisé par les Mangbetu et les Bakere, or, comme dit plus haut, les Bafwabogo suivirent une voie de migration différente de celle des autres Babali et traversèrent des régions occupées par des tribus Mangbetu auxquelles ils empruntèrent sans doute cette façon de traverser les rivières.

Enfin chez les Babua et les Mangbele, on raconte que des hommes se transforment ou se déguisent en léopard. N'y aurait-il pas un lien entre cette croyance et les anioto des Babali.

* *

L'organisation sociale des Babali est partout la même, mais cette unité n'apparaît pas à première vue, il faut tenir compte en effet :

- 1) de l'influence du Mambela (pouvoir religieux) qui fut protégé ou combattu suivant les régions.
- 2) des efforts divergents de réorganisations tentés par l'autorité européenne des différents territoires auxquels appartenait les Babali.

Cependant on retrouve partout les groupements suivants :

Agbadili, petite famille, barza.

Lisali ou logo, grande famille ou groupe de famille.

Unzi, village, réunion de Lisali.

Kuzi ou unzi bundoo, réunion de villages.

Deeli : tribu, groupe de Kuzi.

Toutes ces divisions sociales sont hiérarchisées, quoique jouissant d'une certaine indépendance, chaque village et chaque clan a sa position bien déterminée, il est tenu compte de l'emplacement que le moindre groupement doit occuper.

L'exogamie est ordinairement limitée à la petite famille, mais on trouve des cas où elle s'étend au lisali et parfois même au village. Il faut sans doute voir dans ces derniers cas l'absence de tout élément étranger au village ou l'ancienneté de la formation du groupe.

(A suivre) BOUCCIN

Agent territorial



JURISPRUDENCE

181. - DIVORCE - REMBOURSEMENT DE LA DOT - ENFANTS NÉS DU MARIAGE - ATTRIBUTION DES ENFANTS A LA MÈRE.

Tribunal de territoire de Kasenga. Jugement n° 20 du 25 juin 1935.

En cause: la nommée Abilo Mwalabo, fille de Kipesemuka et de Kaponde résidant au village de Sikisi (chefferie Kisamamba-Kibale) territoire de Kasenga, femme répudiée du nommé Balala Kaondo, demanderesse, contre le nommé Balala Kaondo, fils de Mabuka et de Kibwe, résidant au village de Kifuntwe, chefferie de Kikungu, territoire de Kasenga, défendeur.

Vu le jugement n° 291 en date du 10-6-35 du Tribunal principal de chefferie de Kikungu.

Attendu que ce Tribunal a omis de statuer sur le principal litige qui lui était soumis, c'est-à-dire l'attribution des 2 enfants issus du mariage entre Abilo Mwalabo et Balala Kaondo

Vu la décision de procéder d'office à la revision de cette affaire.

Le Tribunal décide d'entendre à nouveau les parties dans l'exposé de la palabre.

Abilo Mwalabo déclare : J'ai été mariée pendant 8 ans à Balala Kaondo. De cette union sont nés 2 enfants. A la suite de nombreuses disputes et de discussions continuelles, nous avons porté notre palabre devant le chef Kasembe sur les terres duquel nous résidions alors. Le chef Kasembe a tranché la palabre en prononçant le divorce et en décidant que la dot versée soit 2 livres sterling serait restituée, moyennant quoi les enfants issus de notre union m'étaient attribués.

A ce moment mon ex-mari a refusé la dot et a seulement pris le lit et les différentes étoffes que nous possédions et a tout vendu.

Il est alors allé s'installer au Congo Belge dans la chefferie de Kikungu dont nous sommes tous deux originaires.

Ultérieurement, je suis allée également résider en territoire congolais, accompagnée de mes deux enfants et j'ai pris un autre mari, le nommé Paipi. Apprenant cela, Balala est venu réclamer la dot versée et mon nouveau mari lui

a versé la somme de 2 livres sterling. Par ce fait et suivant la coutume, il renonçait à ses droits sur les 2 enfants.

Maintenant il voudrait faire inscrire les 2 enfants à son livret d'identité.

Balala déclare: Lorsque Kasembe a tranché ma palabre, j'ai refusé de reprendre la dot. Nous avons partagé ce que nous possédions. Il est vrai que lorsque j'ai appris que ma femme prenait un autre mari, le nommé Paipi, j'ai accepté le remboursement de la dot mais je ne renonçais pas pour cela à mes droits sur mes enfants que je désire voir inscrire dans mon livret d'identité.

Jugement. Le Tribunal après avoir entendu les parties dans l'exposé de la palabre.

Attendu que le divorce a été prononcé il y a trois ans par le chef Rhodésien Kasembe sur les terres duquel les parties, bien que d'origine congolaise, résidaient alors.

Qu'étant donné l'absence de sanctions, il est vraisemblable que le divorce a été prononcé aux torts des deux parties.

Attendu que la coutume prévoit dans ce cas que les enfants restent avec le père à moins que celui-ci n'exige le remboursement de la dot.

Attendu que s'il est réel qu'au moment de la décision rendue par Kasembe, Balala n'a pas exigé le remboursement de la dot, gardant ainsi les droits sur ses enfants, il a néanmoins par après exigé et accepté le paiement de la somme de 2 livres sterling par le second mari de sa femme, sachant que de ce fait, la femme acquerrait tous les droits sur les enfants.

Attendu que depuis trois ans qu'ils sont séparés, Balala ne s'est jamais inquiété de ses enfants, et n'est intervenu d'aucune façon dans leur entretien et n'a jamais revendiqué les droits qu'il avait avant le remboursement de la dot.

Par ces motifs

Le Tribunal décide :

Que par l'acceptation du remboursement de la dot, Balaba a renoncé à ses droits sur ses enfants et que par conséquent les enfants sont attribués à la mère.

(Juge-Président : M Lheureux, Administrateur territorial).

182. - DIVORCE - GRIEFS NON ÉTABLIS - ACTION NON FONDÉE.

Tribunal de territoire de Kasenga Jugement n° 21 du 25 juin 1935.

En cause : la nommée Safi Kiari, résidant au village de Yenga-Yenga, (chefferie de Kikungu), territoire de Kasenga, fille de Mumpobwele (†) et de Mupanga (†) mariée au nommé Buleni, demanderesse, et le nommé Buleni, résidant au village de Yenga-Yenga (chefferie Kikungu) Territoire de Kasenga, fils de Kikwama et de Kapesa, mari de Safi Kiari, défendeur.

Vu le jugement n° 290 en date du 10-6-35 du Tribunal principal de chefferie de Kikungu.

Attendu que ce jugement se borne à constater la mésentente entre les époux et accorde le divorce sans motiver sa décision et sans que les griefs formulés par la femme vis-à-vis de son mari aient été vérifiés :

Vu la décision de procéder d'office à la revision de cette affaire.

Le Tribunal décide d'entendre à nouveau les parties dans l'exposé de la palabre.

Safi Kiari déclare : Je désire quitter mon mari avec lequel je vis depuis cinq ans et de qui j'ai un enfant Il me donne à peine à manger, ne m'achète aucun vêtement. Il ne travaille pas et ne cultive pas ses champs.

J'ai quitté le domicile conjugal depuis un mois et j'habite actuellement au village de Sikisi.

Buleni déclare : Ma femme m'a quitté en janvier dernier et a résidé depuis au village de Kishiba et au village de Sikisi Je suis allé la relancer à deux reprises différentes mais chaque

fois elle a refusé de reprendre la vie commune. J'ai toujours bien soigné ma femme, et elle n'a auparavant formulé aucun grief à mon égard. C'est seulement depuis janvier qu'elle me crée des difficultés. Je crois qu'elle doit être instiguée par un frère.

Tout le monde me connaît dans la chefferie et sait bien que je cultive mes champs et que je soigne ma femme. Safi est ma femme depuis qu'elle est toute jeune, j'ai versé la dot coutumière et je désire que ma femme reste auprès de moi.

Jugement : Le Tribunal après avoir entendu les parties dans l'exposé de la palabre.

Attendu que les deux comparants sont mariés suivant la coutume.

Attendu que la femme Kiari n'a aucun grief sérieux à formuler à l'égard de son mari Buleni.

Attendu qu'il y a lieu de réagir contre la tendance de beaucoup de femmes indigènes de se libérer de liens coutumiers pour pouvoir vivre en concubinage ou se livrer à la prostitution.

Pour ces motifs,

Le Tribunal déboute la femme dans sa demande en divorce et décide qu'elle reprendra la vie commune avec son mari.

(Juge-président M. L'Heureux)

NOTE : Les griefs de la demanderesse étaient apparemment sérieux mais n'ont pas été établis par elle. Il est vrai que le tribunal ne l'a pas invitée à faire la preuve de ses allégations. Sans doute s'est-il fié à sa science personnelle des faits pour estimer toute enquête inutile. Ce procédé est irrégulier.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

1. BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
2. LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
3. LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
4. LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
5. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
6. UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs
7. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 frs.
8. CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 frs.
9. LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure 5 frs.
10. ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par P. van Arenbergh, une brochure 2 frs.
11. LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure 5 frs.
12. MUPONGO - BULOJI, par S. E. Mgr Aug. De Clercq, une brochure 5 frs.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an. Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 75 frs; au Bulletin seul: 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

LA PROPRIETE FONCIERE CHEZ LES BEKALEBWE (L. Bours)	page 196
ORGANISATION POLITIQUE ET JUDICIAIRE DES « BANWESHI-BEKULEYA » (A. Van Malderen)	204
LE DROIT COUTUMIER DES BAHUTU (J. De Konink)	209
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : LE MAMBELA (Bouccin)	221
JURISPRUDENCE :	
183. - COMPÉTENCE - NYASSALANDAIS JUSTICIABLE DES JURIDICTIONS INDIGÈNES - DIVORCE - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL ET INCONDUITE DE L'ÉPOUSE - MOTIF DE DIVORCE - ENTRETIEN D'UNE CONCUBINE PAR LE MARI.	227
184. - COUTUME LOCALE DE COQUILHATVILLE - MALADIE - ACCUSATION DE MALÉFICE - INFRACTION PUNISSABLE.	227
185. - SUPERSTITION - VENTE D'AMULETTES - ESCROQUERIE.	228



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

La propriété foncière chez les Bekalebwe.

I

Les Bekalebwe, Basonge de la région du Lomami, sont les habitants de la partie Nord-Est et Est de Kabinda. Ces indigènes constituent la race principale dépendant du grand chef Lumpungu décédé en 1919 et auquel succéda son fils Yakahumbo.

Avant d'aborder l'étude de la propriété foncière chez les Bekalebwe, il n'est pas sans intérêt, de dire quelques mots de la terre, et de la façon dont elle est exploitée.

Chez les Bekalebwe, l'agriculture, est tout autant en honneur, si pas davantage, que la fonderie et la forge. Ces deux derniers métiers, exercés par l'homme, tandis que la femme l'aide au transport et à la recherche des minerais, fournissent au village des houes, des couteaux, des haches, et accessoirement des fers de lance, des flèches, des bracelets, et quelques articles de luxe, couteaux divers et haches ouvragées. Le fondeur, le forgeron, et quelques tisserands, qui dans le but de fournir aux habitants le vêtement, fabriquent avec des fibres de raphia, ces grands pagnes dans lesquels ils se drapent, partagent encore leur temps entre ce métier spécial et le travail de la terre.

Les produits de l'agriculture, constituent la base de l'alimentation du Bekalebwe. La cueillette l'intéresse peu et n'est pour lui que l'accessoire. Habitant d'immenses savanes peu fertiles en fruits sauvages, il ne se donne pas la peine de les rechercher et depuis toujours a dû surtout remuer la terre pour subvenir à ses besoins. Aussi, ne s'étonne-t-on point de voir, sans honte et côte à côte, travailler aux champs, le chef de groupe ou de village, les notables les plus respectés avec leurs femmes, leurs enfants, et leurs esclaves domestiques.

Pour l'installation de son village, les Bekalebwe n'iront jamais dans « un fond ». Cela s'explique. Descendant des nains Batwa, ils en ont gardé les coutumes. Le Bekalebwe s'installera même assez loin de l'eau (un kilomètre et davantage), ce qui paraît être l'inverse de la logique.

Le village créé, le terrain de culture est choisi dans les environs, mais par habitude assez incompréhensible, sur les plateaux et pentes de préférence, ce qui ne veut pas dire que l'on ne rencontrera pas quelques cultures dans les vallées.

Longtemps avant le début de la saison des pluies, le cultivateur Bekalebwe avec sa famille, se rend tous les matins au terrain choisi et y commence les cultures qui annuellement nécessitent de grandes superficies.

Dès que le sol devient moins fertile, mais il faut à l'indigène jusqu'à deux mauvaises récoltes parfois, pour qu'il se rende à l'évidence, il est laissé en jachère. Celle-ci n'a pas de durée déterminée et l'abandon des terres de culture n'entraîne pas le déplacement du village, très stable chez le Bekalebwe. Il faut des circonstances bien graves pour l'y déterminer; citons par exemple une forte épidémie telle que maladie du sommeil, dysenterie etc..

L'indigène se soucie peu de la lutte contre les insectes. S'il leur fait parfois la chasse, c'est uniquement par gourmandise par il est très friand par exemple de certaines variétés de chenilles, de courtilières et de sauterelles. Le rat de brousse, le « Sendji » est pourchassé par les jeunes garçons de même que les oiseaux, et l'on ne fait pas de distinction entre l'oiseau utile et nuisible. Malgré cette destruction, une surveillance continue est encore exercée par les femmes et les enfants pour protéger le millet contre cet ennemi ailé.

L'abattage des arbres est spécialement réservé aux hommes, tandis que la récolte et le transport de celle-ci incombent généralement aux femmes et aux esclaves domestiques femelles qui s'occupent encore de la préparation et transformation des produits récoltés, en vue de l'alimentation. L'homme s'occupera de la confection des clôtures et quelquefois des pièges de protection pour les cultures, mais

lorsque ces pièges consistent en trous pratiqués dans le sol, la femme et les enfants aideront à creuser et à transporter la terre.

Chez les polygames, nous rencontrons des cultures communes à la famille, où chaque femme aura son champ dont le produit lui sera exclusivement réservé.

Jamais l'indigène Bekalebwe ne donne à la culture, ou aux opérations qui en dérivent un caractère religieux. Cela n'empêche pas les « esprits » d'intervenir. L'exemple suivant nous le prouve: « un champ cultivé à deux reprises, n'a pas donné de récolte appréciable. Le « chef magicien » ou sorcier est appelé; une chèvre est sacrifiée aux esprits de la terre qui contrecarrent sa productivité; pendant le sacrifice, des prières à haute voix sont récitées, et cette cérémonie aux yeux des natifs, apaisera les esprits qui rendront à la terre toute sa fertilité.

Pour protéger la récolte nous avons vu femmes et enfants chasser les oiseaux à force cris et coups de pierre. Nous trouvons encore des cordes tendues en travers ou en bordure du champ, auxquelles sont suspendues ce que nous pourrions appeler des épouvantails. Contre le petit bétail et l'antilope, l'indigène entoure le champ d'une clôture de branchages, et contre le cochon sauvage, « le phacochère », il creuse des chapelets de trous séparés par la butte élevée au moyen de la terre extraite.

Le Bekalebwe a un ennemi peut être plus dangereux que tout « le voleur ». Pour se protéger de ce dernier il place des amulettes au bord du terrain, près du sentier, une pierre, un récipient rempli de terre ou tout autre chose. Des « médecines » qu'il croit capables de tuer ou de rendre malade le maraudeur, sont suspendues en lisière du champ par exemple quelques plumes de poule ou une vieille corne.

Il faut reconnaître que ces procédés innocents inspirent souvent au noir une crainte superstitieuse et beaucoup hésiteront à pénétrer dans un terrain ainsi protégé. Il est avéré d'ailleurs que si son larcin commis le maraudeur est par hasard victime d'un accident ou d'une maladie, ses camarades et lui-même ne se feront pas faute d'attribuer ce malheur aux médecines et amulettes protectrices du champ profané.

La pluie aussi, joue un rôle considérable dans la vie agricole; et dans une région où, comme ici, elle tombe en abondance, ce ne sont pas « des faiseurs de pluie » que l'on rencontre, mais des farceurs qui se disent à même de faire passer l'orage ou l'averse, cause de tant de dommages. L'influence de ces féticheurs n'est pas bien considérable, et les gens qui gagnent à cet exercice une certaine réputation sont surtout de bons observateurs des phénomènes météorologiques.

Parmi ces phénomènes, la foudre inspire la crainte la plus grande. « C'est un serpent d'en haut qui cherche à tuer sa proie. » La croyance générale rapporte que des « hommes sorciers » seraient investis du pouvoir de pactiser avec ce serpent et acquerraient ainsi le pouvoir de lui désigner les personnes à frapper. Aussi la mort par la foudre n'est-elle pas considérée comme naturelle, et jadis un homme déclaré coupable d'avoir provoqué par la foudre la mort d'un chef ou d'un notable, était puni de mort.

La grêle n'inspire pas une crainte aussi grande. « La grêle donne faim » disent les indigènes et ils racontent que leurs ancêtres la craignaient davantage. Cette conception peut s'expliquer du fait que le manioc est probablement d'introduction plus récente et que ces ancêtres avaient comme nourriture presque unique les graminées si facilement détruites par la grêle.

Le Bekalebwe ne la considère pas comme œuvre de sorcellerie ce qui ne l'empêche nullement de fabriquer et de vendre des amulettes qui protègent aussi bien contre la grêle que contre la foudre.

Parmi les arbres qui intéressent l'indigène, nous ne citerons que le palmier élaïs planté souvent aux abords du village. Cependant, jamais le noir ne détruira un jeune palmier qui lève dans son champ, mais il trouvera naturel d'abattre ce même palmier à l'âge de 8 ou 10 ans alors qu'il commence à fournir de l'huile, uniquement pour en extraire quelques litres de « MALAFU » ou vin de palme dont il est très friand. Le noir n'attache que peu de soin à la culture du palmier. Si un feu de brousse par exemple, en détruit quelques-uns, qu'importe, « il en reste tant dans les champs, aux environs des cases et dans les bois, que l'incendie n'atteindra pas. »

La cueillette des noix de palme, reste le travail des hommes, aux femmes incombent la fabrication de l'huile, pour les besoins courants. Chez l'indigène Bekalebwe, il y a peu d'année encore, l'élevage était fort peu développé. On rencontrait quelques têtes de gros bétail, apanage du chef depuis le temps des arabes: des moutons des chèvres, des porcs des poules et des pigeons, dont l'élevage est d'ailleurs permis à tout le monde, même à l'esclave domestique.

Le gros bétail loin d'avoir augmenté, était en régression la cause en était à l'abattage, à la vente, aux sacrifices consentis aux ancêtres etc. Il fallait tenir compte aussi du manque de soin, car jusqu'à ces dernières années, le bétail vivait en brousse sans abris et sans gardiens. De ce fait on peut conclure que les léopards, les lions et autres fauves, tout autant que les indigènes eux-mêmes, prélevaient une dime importante sur les naissances.

Les moutons, chèvres et suidés, sont nombreux et en général assez bien soignés, car ce petit bétail représenta une valeur, (il intervient, par exemple, souvent dans la dot pour acquérir une femme en mariage).

Tandis que chèvres et moutons sont presque toujours abrités dans des huttes spéciales leurs réserves, les poules, privilégiées peut être, logent la plupart du temps dans la hutte même de l'indigène. Le chien lui, « l'ami de l'homme » s'il n'est pas réservé pour la chasse, reste un être maigre et misérable destiné à l'alimentation, et vit sans soin des ordures qu'il trouve ou des bouchées que daigne rarement lui jeter son maître.

A notre sens, aucune légende n'existe quant à l'origine des animaux domestiques ou des oiseaux de basse-cour. Alors que le gros bétail a été importé de l'Angola, le petit bétail est aussi ancien que le pays, que le peuple qui l'habite.

* *

III

En parcourant certains auteurs qui étudièrent soit d'une façon générale, soit en l'appliquant à des régions africaines déterminées, le problème de « la propriété foncière » nous avons été frappé de retrouver toujours la même idée commune.

« Le droit de propriété, écrit le Révérend Père Legrand dans son étude sur la propriété des terres indigènes au Moyen Congo et dans le Kwango, reproduite au « Bulletin de la société Belge d'études coloniales » Nos 1 - 2, janvier-février 1922 - page 39 - de nature exclusif, perpétuel, transmissible, et il requiert chez celui qui en jouit une double condition : l'intention de posséder et en même temps la possession du bien. Ces éléments et ces caractères essentiels se retrouvent-ils dans la propriété indigène au Moyen Congo et au Kwango ? A mon avis la chose n'est pas douteuse on les retrouve tous et nettement marqués tant dans la propriété mobilière qui est privée, que dans la propriété foncière qui est « collective ».

Si nous ouvrons l'ouvrage de Monsieur Louis Vignon « un programme de politique coloniale » nous lisons page 34 :

« Chez les tribus travailleuses, chez celles qui ne le sont pas, partout, les noirs sont demeurés à la propriété « collective » et de bien curieuses idées parmi eux persistent depuis des siècles et des siècles à propos du sol. La terre n'appartient pas plus au village qu'à un quelconque de ses habitants; elle est à ceux qu'elle a produit ».

Monsieur Van der Kerken « les sociétés Bantoues du Congo Belge » page 186 :

« La politique tendant à substituer chez les Bantous ou les Soudanais un régime de propriété foncière individuelle au régime de la propriété foncière collective a été poursuivie, non seulement au Congo Belge, mais dans diverses dominations et notamment en Afrique du Sud ».

Et nous trouvons dans « la monographie des Basonge » de Cyrille Van Overbergh, qui touche de plus près la région à laquelle nous avons borné notre étude cette opinion explicite :

« La propriété est collective ou privée suivant la nature des biens; et nous touchons ici à un des côtés les plus intéressants de la vie sociale du Musonge. A part le jardin qu'il a au village, le « pater familias » ne possède en pleine propriété aucune terre, aucune rivière, aucun bois.

Vous n'entendez jamais un Musonge, pas même un chef dire « cette terre est à moi », il dira, « cette terre est à nous » et par « nous » il entend non pas la population de son village, mais la population toute entière de la tribu » (Schmitz page 1415).

Chez les Bekalebwe, Basonge de la région du Lomami, la terre appartient à la communauté; et c'est le chef, le « Mfumu avec son conseil des notables les « Mukulu » comprenant le « Twite » premier ministre ou conseiller principal, le « Dufumba » gardien du chef, le « Dalabumba » adjoint au Twite, le « Kipanga » gardien des biens du chef et préposé aux partages, et le « Komankinda » qui en ont la garde.

La propriété foncière est collective. De cette propriété collective, la communauté exploite les bois de construction, les bois nécessaires à la confection du charbon de bois pour les forges; possède l'usage des fruits sauvages et le droit de chasse. Les occupants disposent des cours d'eau pour la pêche et l'exploitation des herbes à sel.

« Tout indigène, dans les territoires de la tribu à laquelle il appartient, a le droit de cueillir des fruits, de couper des arbres, de chasser, de pêcher ». (Schmitz « Les Basonge » page 421).

Cela n'implique pas que cet usage soit exclusif. Le Bekalebwe est hospitalier et transigeant. L'étranger qui viendra chasser sur les terres de la communauté, y sera toléré, mais il remettra au chef et à son Conseil les morceaux de viande leurs réservés par les usages, lorsqu'une bête est abattue. Il ne fournira cependant que ce qu'un indigène de la communauté aurait à fournir lui-même, pas davantage, c'est-à-dire, au chef, la poitrine, le cœur, le foie, l'estomac, tandis que son conseil se partagera, par l'intermédiaire de l'adjoint du Twite, une cuisse et le dos.

L'étranger viendra et s'installera sur les terres de la communauté pour s'y livrer à la culture, couper du bois, construire une hutte. S'il prévient le chef et les notables du Conseil, il aura leur assentiment, mais dès lors considéré comme membre de la tribu, il en aura les prérogatives et les devoirs. Si par la suite, ce nouveau sujet manifeste le désir de quitter sa région, il a le droit de récolter le produit de son travail, de le gaspiller même, et de s'en aller, mais redevient alors un étranger.

L'idée ne viendra pas à l'indigène Bekalebwe qu'une terre puisse appartenir à un seul homme, elle est propriété de la communauté qui l'a conquise et la défend.

Pour les usages courants, le chef, assisté de son Conseil, a le droit d'en disposer entre membres du groupe, mais non d'en disposer à l'égard d'étranger, à moins qu'ils ne deviennent membres du clan.

Avec l'assentiment des notables, le chef peut la vendre ou la donner, ce, même au profit d'étrangers. Cette cession entraînait naturellement des formalités et les chefs la discutaient parfois pendant des mois avant de se mettre d'accord. Elle se faisait en échange de femmes, de petit bétail ou de croissettes, toujours pour un prix relativement minime; ou bien encore pour récompenser des chefs de groupes ou de bons capitaux, et le donataire versait un tribut en contre partie (autrefois généralement une femme par an, car il devenait vassal du donateur).

Les clans considéraient la terre comme leur appartenant par droit de conquête ou par droit de premier occupant.

La propriété foncière est par conséquent collective, l'indigène n'en a que la jouissance. Notons cependant qu'une propriété privée peut exister. Il y a en effet des propriétaires définis pour les palmeraies, mais la terre où croissent ces palmeraies appartient à la communauté pour tout autre chose que le produit de ces arbres, produit réservé exclusivement à leur propriétaire, soit qu'il ait planté les arbres lui-même, sarclé des semis spontanés ou qu'il les ait hérités. Il en est de même pour les raphias à étoffe, les arbres fruitiers et les bananiers. Là, nous trouvons un véritable droit de propriété.

Le Révérend Père Bruynseels, de la mission de Scheut développe cette idée dans « le Bulletin de la Société Belge d'études coloniales N^{os} 1 - 2 - Janvier-Février 1922, sous le titre « la Propriété terrienne au Mayumbe » p. 49, 50.

« La propriété privée semble être la même qu'en Europe; c'est-à-dire qu'un homme libre possède la propriété de sa case et de ses plantations pendant le temps qu'il exploite la terre. Cette propriété est celle du premier occupant. Si pendant l'occupation, l'exploitant, propriétaire y plante des arbres, ces arbres lui appartiennent sa vie durant quoique la terre retombe en friche. Si après un nombre quelconque d'années le village se déplace, ces arbres resteront la propriété du planteur et enlever les fruits sans son autorisation serait considéré comme un vol et donnerait droit de la part du propriétaire à une demande d'indennité.

Les champs ou plantations que le noir fera dans la brousse « seront aussi sa propriété personnelle

pendant tout le temps qu'il désirera les exploiter. Même si le village se déplace, le terrain reste au premier occupant, à moins qu'il ne laisse retourner la terre en jachère, ceci est une façon tacite de se désister. Cependant la propriété privée est toujours prise dans la propriété communale, c'est-à-dire dans la propriété qui appartient à tel ou tel village ».

La propriété privée existe pour les arbres, mais pour la culture du sol l'exploitation ne comporte que la jouissance, la nue-propriété du terrain restant à la communauté.

Il est remarquable cependant que les produits de palmiers spontanés, ne sont à personne et sont à tous et qu'il en est de même pour les autres fruits et plantes sauvages.

Un étranger de passage peut en faire la cueillette, mais personne n'aurait le droit de toucher aux arbres reconnus comme étant la propriété de tel ou tel.

Si l'étranger fait la cueillette de produits appartenant à la communauté, soit dans un but lucratif, ou pour ses besoins courants, il est sujet à une dîme au profit du chef et de son Conseil des notables ; dîme d'ailleurs fort peu considérable, une poignée de millet qu'il rapporte en revenant de la récolte ou 2 ou 3 fruits. Elle est perçue par le Twite qui la remet à son adjoint et le soir venu, ce dernier partage entre les Membres du Conseil les produits récoltés. Les indigènes du clan tout comme les étrangers, sont sujets à la remise de cette dîme. Si le chef par exemple désire des noix de palme, l'ordre est donné, et chaque indigène mâle s'en va couper un régime soit dans la forêt, soit dans sa palmeraie privée, et l'apporte au Twite qui partagera suivant la coutume.

Pour les poissons pris dans la rivière traversant la communauté chaque homme ou femme apporte sa quote part, généralement une partie minime de la prise.

Nous pouvons conclure qu'aucune propriété foncière privée n'existe chez le Bekalebwe. Le cultivateur et l'habitant n'ont que la jouissance d'une partie du terrain occupé par la communauté et sur lequel celle-ci possède les droits du premier occupant ou du conquérant. Notons en passant que les Batwa, premiers occupants du sol, ont conservé tous les droits qu'ils possédaient avant l'arrivée des Blancs, et ne sont pas molestés.

Pour le partage et l'usage des terres de culture, aucune règle ou loi n'existe si ce n'est le droit du premier occupant. Les cultures proprement dites, c'est-à-dire les plantations, appartiennent au chef de la famille et à ses femmes dont chacune a souvent sa parcelle bien définie. Sur le produit de ces cultures est simplement prélevée la dîme d'usage, cédée à leurs patrons, chef de hameau ou de famille au chef de clan et au conseil des anciens.

Il est à remarquer que nulle part, chez le Bekalebwe on ne rencontre de terres réservées aux esprits ou à un être suprême quelconque, naturellement la croyance indigène n'hésite pas à déclarer que de bons ou de mauvais esprits dominent la terre ; ce sont « les âmes des ancêtres qui flottent » et il n'est pas plus rare de voir le noir remercier ces âmes pour une bonne récolte obtenue, que de le voir se prosterner, gémir, implorer et faire des offrandes, lorsqu'un accident quelconque surgit ; tel la dévastation d'une plantation par des éléphants qu'il croira dus à la vengeance des esprits qu'il cherche à apaiser.

L'indigène qui fait ses cultures sur une terre vacante, a le droit d'occuper cette terre, il ne peut la vendre, non pas qu'il n'ait que la jouissance du sol, mais parce que conquérant des BATWAS, il croit dans son imagination, que la terre est dominée par leurs esprits et qu'il peut en disposer librement,

Il peut vendre la culture, soit sur pied, soit après récolte, il ne doit pas pour ce, abandonner le sol à l'acheteur car il n'est en quelque sorte qu'usufruitier, et par conséquent propriétaire seulement des produits obtenus sur un terrain qui n'appartient à personne, ou mieux, qui appartient à tous.

Si vous voulons délimiter les tribus, établir entre elles des frontières, nous pouvons nous en rapporter à « la monographie des Basonge, page 417. » La tradition délimite les territoires de chaque tribu ; souvent il y aura des limites naturelles ; une rivière, une forêt. Mais il faut que la tribu occupe son territoire, si elle abandonne les villages sis aux confins et que la tribu voisine vienne s'y établir, elle n'a rien à réclamer. » (P. Le Marinel).

Les frontières entre collectivités ou groupes, sont le plus souvent des cours d'eau ou des lignes de faite, dans ce dernier cas, des droites reliant des arbres isolés, des sources sont utilisées.

Les cours d'eau qui servent de limite sont à l'usage commun des deux collectivités qu'ils séparent

S'il s'agit de délimiter des terres, rarement des marques sont utilisées, et lorsqu'on en rencontre, on les trouve aux chemins et sentiers principalement lorsque ceux-ci sont débroussés; généralement une ou deux buttes où sont plantés soit des figuiers à étoffe, soit du manioc, soit toute autre espèce d'arbuste qui se reproduit par boutures, plus rarement la délimitation est marquée par des entailles dans l'écoice d'un arbre.

L'exploitation des terres se fait par famille, c'est-à-dire les parents, les enfants et les esclaves domestiques. Chaque famille, exploite « son lopin de terre » partie du sol qui appartient à la communauté. Au début de la saison des cultures, chacun laboure le sol aux environs de sa case, et si l'étendue en est insuffisante, si le manque de fertilité ne permet pas de subvenir aux besoins, un des membres de la famille se transporte dans les environs du village et commence ses labours dans un endroit vacant de culture. Chaque chef de famille marque de cette façon la prise de possession de la terre qu'il choisit.

Pour éviter toutes palabres, qui si facilement surgissent entre indigènes, des sentiers servent de limite entre les plantations, quelquefois même une simple rigole tracée à la houe.

Les produits cultivés sont propriété de l'occupant, c'est-à-dire de la famille. « Elle a cultivé, elle peut récolter. » Chaque membre y puisera à loisir, sans respecter aucune règle de portage, car le noir confiant, sait que son entourage n'abusera pas et ne prendra que selon ses besoins, mais chaque membre aussi est astreint aux cultures, car « ne récolte que celui qui a semé ».

P. Le Marinel écrit dans « la monographie des Basonge » page 419 : « Dans les gros villages, à mon souvenir, chaque famille avait ses cultures.. ».

et dit Schimitz dans le même ouvrage page 420.

« Lorsque, par exemple, le besoin d'une nouvelle culture se faisait sentir, tous les hommes valides allaient abattre un coin de forêt auquel ils mettaient le feu, leurs femmes venaient alors nettoyer ces abatis, houer et ensemercer. Quand le maïs ou le manioc était mûr, on pouvait le récolter. Les femmes se rendaient alors par groupes à la plantation et faisaient leurs provisions, chacune selon les besoins de sa famille. Je n'ai jamais vu de querelles ou de plaintes à ce sujet, ce qui est extraordinaire pour la nature nègre, cupide et soupçonneuse. Il est bien entendu que si quelqu'un s'abstenait de prendre part aux travaux des plantations, il pouvait s'abstenir aussi de récolter, mais le cas ne s'est jamais présenté ».

L'indigène n'attribue à la terre aucune valeur marchande, Il ne lui viendra jamais à l'idée de la vendre ou de l'acheter.

La terre nourrit le Bekalebwe mais ne lui appartient pas, et d'ailleurs il y en a tant, qu'il ne pourrait être question de vente ou d'achat.

Ce qu'il pourrait céder ou vendre, ce sont les produits de cette terre ou même cette propriété que nous lui connaissons, les arbres qu'il a plantés. Il pourrait se défaire de la même façon de la hutte qu'il a construite, elle est à lui, il en dispose à son gré.

Le plus souvent, si la terre lui convient, il l'exploite jusqu'à épuisement du sol, puis l'abandonne en jachère. Après abandon, si aucun arbre utile n'a été planté, ou s'il ne reste pas de cultures quiconque peut reprendre cette terre et l'occuper à son tour. Si au contraire, et nous l'avons signalé, des arbres utiles ont poussé, ont grandi, grâce au soin de l'exploitant, ils constituent une propriété propre, et le nouveau venu qui cultivera le terrain délaissé ne pourra causer de dommage à ces arbres, ni les exploiter à son profit; le premier occupant et à son défaut ses héritiers conservant tous droits sur ceux-ci.

C'est là une transmission du droit de propriété et des palmiers de 8 à 10 ans étaient souvent cédés il y a quelques années contre une valeur qui représentait en monnaie de vingt à cinquante centimes.

Il existe pourtant croyons-nous, en ce qui concerne le sol proprement dit, ce que nous conviendrait d'appeler, « une propriété privée privilégiée. Celle-ci reste l'apanage des chefs, mais cette idée, n'a pris corps chez le Bekalebwe, que depuis deux générations, à la suite de leurs conquêtes. Le chef a partagé entre certains de ses favoris et de ses sujets des terres conquises, et dont les occupants originaires ont disparu, soit qu'ils aient été déportés, soit qu'ils aient été exterminés. Ces donations constituent des cadeaux accordés en récompense de services rendus par des naturels de l'endroit ou des étrangers. Dans le premier cas, nous ne pouvons pas encore voir une cession définitive, une aliénation de la propriété foncière, car le bénéficiaire, devenant vassal du donateur, ne disposait de la terre, qu'en qualité d'usufruitier, puisque en cas d'abandon elle retournait au chef.

A notre sens, il n'existe qu'une cession réelle et définitive du sol. C'est le second cas, où le chef en fait don à un chef étranger pour une raison quelconque ; alors seulement, la terre est perdue pour la communauté, qui a aliéné son droit de propriété. (Notons en passant, qu'au temps de l'indépendance individuelle de chaque clan, cette question n'a jamais été soulevée. Le chef était élu pour une période de trois à cinq ans seulement et n'avait, par conséquent, aucun droit spécial sur la terre).

Toujours pour toute cession à un étranger, ou à un clan voisin, l'assentiment du Conseil est nécessaire et dans cette assemblée, le Twite prédomine.

Nous pourrions nous demander si aujourd'hui, le chef n'a pas sur les terres de la communauté un droit plus fort que la masse, s'il peut notamment refuser au premier occupant, le droit de s'y installer et de cultiver ?

Indubitablement. Le chef peut refuser à quiconque l'occupation d'un terrain ; non pas en vertu d'un droit plus important qu'il aurait sur le sol, mais uniquement, parce qu'étant le plus fort, on respecte ses décisions.

Nous pouvons conclure de ce qui précède, qu'il n'existe pas de propriété foncière privée, et qu'aucune terre n'appartient aux divinités ou aux esprits. Nous ajouterons, bien que cela paraisse bizarre après ce qui a été dit, qu'il n'y a pas de terre vacante au sens propre du mot, toujours elles appartiennent à quelqu'un, à la communauté, et toujours le chef peut en décider l'occupation. Il existe des terres « vacantes de cultures » mais non pas vacantes au sens « propriété ». La jouissance de toute terre est un droit appartenant à des collectivités, dans la personne des notables, des chefs de famille.

Il existe, nous l'avons dit, des cessions du sol à des étrangers. Elles s'opèrent dans l'intérêt de la communauté qui par exemple se sent incapable de défendre ce sol, ou pour renforcer cette communauté, en stipulant que ces étrangers par le fait de leur installation deviendront membres du clan.

Lorsque des terres furent cédées à d'autres clans, d'immenses superficies furent ainsi aliénées en échange de quelques femmes et têtes de petit bétail ; c'est dire que la valeur intrinsèque de la terre est estimée à peu de chose. Pour le Bekalebwe en effet, la terre par elle-même n'est rien, elle ne vaut que par ce qu'elle produit, d'ailleurs, les étendues sont trop vastes que pour s'en soucier.

La propriété est collective, mais il ne faut pas confondre « propriétaire foncier » et « chefs de la terre ». Ces derniers sont les notables ou les descendants des premiers occupants ou des conquérants qui sans être propriétaires du sol en sont les chefs.

Avant l'arrivée de l'européen, la saisie n'existait pas, les cessions et les aliénations étaient rares. « La force primait ». Il pouvait arriver, qu'un groupe de population, traqué, chassé de son pays d'origine par quelque conquérant, venait s'installer sur un terrain vacant, appartenant à une communauté. Si cette communauté était pacifique, ou ne se sentait pas la force de subjuguier les nouveaux arrivants, la question se réglait en palabre et l'occupation était tolérée, moyennant indemnité au clan lésé. Cette transaction s'opérait par l'intermédiaire des chefs assistés de leur Conseil.

Voyons maintenant s'il existe un droit spécial de passage, d'usage d'une route ou d'un cours d'eau ?

La question n'est pas longue à résoudre. Le droit de passage est accordé aux indigènes voyageant d'une région à une autre, pour autant que leur clan ne soit pas en difficulté avec celui des terres qu'ils traversent. Chacun peut circuler librement par les sentiers, de même que chacun a le droit d'user d'un cours d'eau, les chefs établissent même des passeurs à certains endroits, il est bien entendu que personne n'est obligé d'avoir recours à leur bons offices. Les passeurs, ce qui est logique perçoivent un droit passage d'ailleurs très minime et réglé par la coutume. C'est de cette profession qu'ils tirent leur subsistance, mais y ajoutent toujours les profits de la pêche car ils sont nécessairement établis au bord du fleuve ou de la rivière. En retour, ils remettent au chef qui les a placés, la dîme prévue sur la pêche.

Nous avons dit qu'avant l'arrivée de l'européen, les saisies n'existaient pas. Si elles existent aujourd'hui, comment ont-elles pris naissance et quel est le procédé de saisie ?

Nous devons distinguer, la terre en elle-même et ce qu'elle produit.

La terre proprement dite, pas plus avant l'arrivée de l'européen, qu'aujourd'hui, n'a été et n'est saisissable. Elle est propriété commune et de ce fait régie par le chef assisté de son conseil des notables.

Le noir ne peut comprendre la saisie, la terre étant à ses yeux un bien dont il ne s'imaginerait pas pouvoir être propriétaire exclusif.

Ce que produit la terre, les cultures, sont saisissables, ainsi d'ailleurs que les autres biens. Ces saisies sont réglées par la coutume et interviennent par exemple comme conséquence de certains crimes. La punition variait autrefois selon les circonstances, confiscation des biens, peine de mort, réduction en esclavage, amende. Chaque cas était bien déterminé par la coutume et les peines prononcées en public par le Conseil des notables; la destruction de huttes pouvait même être décidée.

L'intervention de l'européen et la création de tribunaux indigènes ont bien entendu apporté un tempérament dans l'application des sanctions.

La propriété foncière individuelle étant inexistante, il n'y a pas de marques, de titres de propriété; à fortiori, pas de mode d'acquisition, de conservation, de cession à titre gratuit ou onéreux. Nous ne trouvons rien non plus, en ce qui concerne la faculté de disposer de la propriété foncière après décès.

..

Ce bref exposé, paraîtrait incomplet, si nous ne disions un mot de la « propriété immobilière ». Nous ne nous y attarderons cependant pas, celle-ci étant encore d'une forme tout-à fait primitive.

Dans ce domaine, peut-on dire aussi, que la propriété cesse avec l'occupation effective?

Nous répondrons: Non, car, quoique les maisons abandonnées deviennent souvent des gîtes qui serviront aux étrangers de passage dans la région, ces habitations, tant qu'elles ne tomberont pas en ruine resteront la propriété de ceux qui les ont construites; et même alors, le propriétaire pourra reprendre dans ces ruines, les matériaux qu'il jugera bon pour servir à la construction d'une nouvelle habitation.

A l'encontre de la terre, la propriété immobilière, n'appartient pas plus à la communauté qu'au chef ou à la famille; elle est essentiellement privée avec cette restriction pourtant qu'elle doit avoir été érigée suivant les règlements édictés par la coutume; la hutte appartient à celui qui l'a construite, pourtant, si elle était érigée sans le consentement du chef ou dans un endroit autre que celui désigné par le chef et son Conseil, celui-ci pourrait la détruire sans autre forme de procès.

Le principe ci-dessus exposé nous amène à demander si la cession est permise?

Oui, la cession est permise, contre indemnité, ou sans indemnité, mais seulement lorsqu'il ne s'agit que d'une période d'une durée limitée.

Pendant l'absence des propriétaires, si ceux-ci ont l'intention de revenir dans leur milieu, ils demandent parfois à des parents, à des amis, d'occuper leur habitation; ils savent qu'habitée, elle se conservera mieux. Mais n'oublions pas, que dans les milieux purement indigènes, la case peut tomber en ruines sans que personne soit autorisée à en prendre possession; seul le chef, de par la coutume, peut réquisitionner des habitations appartenant à ses sujets pour y loger la suite des passagers de marque ou de ses suzerains.

L'indigène ne pourrait concevoir que l'habitation qu'il a construite de ses mains, puisse appartenir à un autre qu'à lui-même ou à ses dépendants directs. Il n'admettrait d'en être dépossédé que par des faits de guerre, et encore, le conquérant lui-même ne songera à se servir de l'habitation que pour un temps provisoire, après quoi il l'abandonnera de nouveau à son propriétaire.

La hutte appartient à un seul homme, le chef de famille en est propriétaire absolu et unique. A son décès, la coutume veut qu'elle reste occupée par les membres de sa famille tant que dure la période de deuil, après quoi, elle sera d'habitude abandonnée jusqu'à ce qu'elle s'écroule. L'origine de ce concept « la hutte n'appartient qu'à celui qui l'a construite » est aussi ancienne peut-on dire que l'homme qui s'approprie une première tanière, un premier abri de feuillage.

En cela se résume tout le caractère d'insaisissabilité, d'incessibilité, d'inaliénabilité. Il n'existe pas non plus de propriété immobilière constituée indivisible et organisée au nom de certaines collectivités. On pourrait objecter qu'une famille composée de l'ancêtre, des fils, des petits fils, peut habiter un même quartier et construire ses habitations en se prêtant aide mutuelle. La hutte appartenant à celui qui l'a érigée, deviendrait donc propriété collective des travailleurs, c'est à dire de la famille. On répondra que même,

si pour un motif quelconque, une circonstance imprévue, l'ancêtre décide de prendre la maison pour un certain temps, par exemple pour y loger des serviteurs, le chef de famille conserve cependant seul, ses droits individuels sur l'habitation qu'il occupe.

Y a-t-il des usages, correspondant pour les particuliers à une location immobilière, à des baux ? Y a-t-il un concept de nue propriété et d'usufruit ?

Toutes ces idées étaient autrefois inconnues, mais existent aujourd'hui, quoique très rudimentaires. Des indigènes quittant leur habitation pour aller vivre dans leurs champs (leurs cultures) ou dans un autre groupe, en cèdent la jouissance à des tiers, contre paiement d'une indemnité à discuter. Après règlement du prix convenu prix souvent minime, le locataire s'installe dans la maison louée, il en a la jouissance jusqu'à ce qu'elle tombe en ruines, car il n'est pas obligé de l'entretenir, ou jusqu'à ce pour une raison quelconque il l'abandonne volontairement. Si la maison est délaissée, le propriétaire peut revenir et reprendre son bien. Si la maison abandonnée tombe en ruines, le chef de groupe peut concéder l'emplacement à n'importe qui pour l'érection d'une habitation. Cette concession se fait sans indemnité soit au chef, soit à l'ancien propriétaire; toutefois ce dernier sera consulté et s'il le désire pourra se réinstaller ou se réserver l'emplacement de son ancienne demeure, de commun accord avec le chef.

Tout homme libre, peut posséder une propriété immobilière individuelle dans les conditions ci-dessus spécifiées, mais la hutte construite par l'esclave domestique appartient au maître qui lui en laisse la jouissance.

Il n'y a ni marques ni titres de propriété immobilière, tout au plus une publicité qui sans être expressément requise, existe néanmoins, car les actes qui ont trait à ce genre de propriété sont connus de tous les membres du groupe et les faits de possession ou de succession sont régis par l'usage coutumier.

Comme mode d'acquisition, nous n'avons rencontré que le droit acquis du fait de l'érection. La cession à titre gratuit à parents ou amis, se fait en public et toute contestation ultérieure sera réglée par la coutume.

Dans les centres où des cessions sont faites à titre onéreux les transactions sont publiques et ont lieu souvent en présence des notables et des chefs. A l'occasion des contestations qui pouvaient surgir, intervenait la juridiction indigène, « le règlement en palabre » remplacé aujourd'hui par les tribunaux indigènes institués par le décret du 15 avril 1926.

Nous avons vu la destination de l'immeuble après décès.

La jouissance des biens immobiliers du défunt reste à sa ou ses femmes, aux membres de sa famille, aussi longtemps que dure le deuil, après quoi ces biens sont généralement laissés à l'abandon. Seuls quelquefois, les esclaves domestiques continuent à y résider soit temporairement, soit à titre définitif lorsqu'ils sont âgés.

Signalons en passant que le membre mâle aîné de la famille directe du défunt est héritier de tous ses biens, sauf quelques réserves en ce qui concerne les oncles maternels ou leurs descendants.

Nous terminerons cet exposé en préconisant un moyen susceptible d'améliorer la situation existante tant au point de vue de la propriété immobilière que de la propriété foncière.

On pourrait essayer la création de « parcelles privées ». Nous aurions deux propriétés foncières : « collective » qui continuerait à appartenir à la communauté, « individuelle » qui appartiendrait au nouveau propriétaire. Ces parcelles, au début, pourraient être créées au profit d'indigènes que l'on sait disposer de quelques ressources tels, les travailleurs rentrés des centres, les licenciés, les anciens soldats, etc. En leur inculquant les premiers principes, en les aidant, en leur fournissant le matériel nécessaire ils arriveraient à des résultats sans doute satisfaisants qui seraient d'un heureux exemple pour la masse et nous verrions peu à peu se morceler la propriété collective pour devenir finalement une propriété foncière privée. Rappelons que sous notre législation, il existe une possibilité pour le noir évolué, de devenir propriétaire foncier; bien peu en profitent, mais il y a lieu de conserver cette latitude en vue de préserver l'avenir.

Pour ce qui regarde l'avenir de la propriété immobilière, laissons se développer peu à peu l'individualité du noir dans le cadre de la coutume. Celle-ci est suffisamment souple pour permettre la création d'une propriété immobilière stable chez l'indigène. Il en a, nous l'avons vu, quelques notions, et ces notions, reprises et développées pourraient conduire à un résultat heureux.

L. BOURS.

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville.

Organisation politique et judiciaire des " Banweshi-Bebuleya "

(Chefferie de Kalela. Territoire de Sampwe, district du Haut Katanga).



La chefferie est dirigée par le chef, investi coutumièrement.

Avant l'arrivée des européens, le chef, choisi parmi les frères utérins puînés, les neveux utérins ou les fils de nièces utérines, par le « Kyaba » ou « grand électeur », était porté sur le pavois (muba); après qu'on eut égorgé un esclave sur sa poitrine.

Kalela Kalenga, chef actuel, est le seul de tous les chefs du Territoire, ayant reçu cette consécration coutumière de son autorité.

Il a la haute main sur l'organisation administrative de sa chefferie et possède le droit de justice et le droit au tribut.

Dans cette administration il est aidé:

1° Du CONSEIL DES GRANDS NOTABLES, dont chaque membre possède des charges et des prérogatives bien déterminées. Leurs titres et leurs charges sont héréditaires.

2° Du CONSEIL GENERAL DE LA CHEFFERIE, composé du conseil des grands notables, des chefs de villages autorisés coutumièrement et de tous les petits dignitaires.

A. - ORGANISATION ADMINISTRATIVE:

Le chef construisait son village, généralement au milieu de sa chefferie, à proximité d'un endroit où il y avait possibilité de se réfugier (grottes) en cas d'envahissement du territoire par l'ennemi.

Aux quatre coins de la chefferie étaient installés les villages de guerriers commandés par le « Kakinga ». Ils avaient la garde de la frontière et subissaient le premier choc. Un « Kakinga » pouvait devenir « Kyaba » c'est à dire « grand électeur ».

Les « Beni » ou « Kitenta » étaient des étrangers à la chefferie qui s'installaient avec l'autorisation du conseil des grands notables, à un endroit désigné. Ils devaient, en échange, aide à la guerre.

Le chef régnant avait sa Cour qui se composait de dignitaires de tous rangs.

Il avait sa garde particulière de « Mianga » ou policiers-esclaves, qui lui étaient très dévoués et qui jouissaient d'une certaine considération de la part de tous les sujets.

Chaque chef de village (Bene Kibundji) rendait compte de sa gestion, périodiquement.

Le « Senga » était chargé de l'espionnage et entretenait des indicateurs dans chaque agglomération.

Le « Twite » était chargé de percevoir le tribut dont il prélevait sa part avant de remplir les greniers du chef. Il surveillait la prestation en travail des contribuables, ainsi que le travail à accomplir par les esclaves.

Le « Mwadiavita » avait la direction de la police en temps de paix et était l'exécuteur des hautes œuvres. En temps de guerre, il prenait une part importante dans la direction des opérations militaires.

Le « Mutwale » était chargé de l'entretien du village et devait pourvoir au logement des visiteurs.

Le « Kipanga » les introduisait auprès du chef.

Le chef avait un bouffon (petshi) dont les facéties devaient l'amuser.

Il avait, en outre, un « Kalama », eunuque, gardien du harem; un « Kiamata », planton porteur de fusil; un « Mungedi » ou crieur public-batteur du gong, qui devait annoncer au peuple les corvées à accomplir, les nouvelles arrivées de l'extérieur, les décisions prises par le conseil des notables.

B. - ORGANISATION JUDICIAIRE:

Le chef investi coutumièrement est président du Tribunal.

Il est aidé de Juges (bamilandu) dont la charge est héréditaire et d'autres, nommés par lui et choisis parmi les dignitaires de rang peu élevé, tels les « Kitumbafumu ».

Les règles suivies dans la procédure et dans l'application des sentences, sont celles de la tradition.

PROCÉDURE :

1^o *Instruction secrète ou « Luambo »* : C'est le Senga qui y procède.

Le demandeur (mwine wa milandu) après avoir fait le cadeau d'usage (2 ou 3 fers de flèches ou un fer de hache ou 2 à 3 colliers de petites perles) expose sa palabre.

Après l'avoir écouté sans interroger, le juge d'instruction (fikilwa) muni du cadeau, se rend auprès du chef et lui fait rapport.

Le chef accepte ou refuse les poursuites. S'il accepte (kuitabila milandu) le Senga convoque le prévenu (walitombo) ainsi que les témoins (kamboni).

Le prévenu, après avoir fait le cadeau d'usage (le même, en principe, que celui du demandeur) s'explique. Le Senga fait une seconde fois rapport au chef qui décide de poursuivre ou de classer.

En cas de poursuites, il convoque les juges (wamilandu) du Tribunal (kilie).

Le Kilie se tient sur la barza de la maison du chef et ses séances sont publiques. Le chef n'y assiste pas. Les parties s'expliquent et les témoins déposent.

Lorsque tout a été dit, le président du Kilie (mukulu wa milandu) fait rapport au chef sur ce qui a été dit au Kilie.

Les juges, présidés par le chef se réunissent alors en conseil secret (kaluambo) pour discuter de la décision à prendre.

Après accord ou la décision du chef prévaut toujours, le « mukulu wa milandu » rend publiquement la décision intervenue.

Les cadeaux apportés par les plaideurs étaient partagés entre le chef et les juges.

L'amende était « mangée » par le chef seul. Celle-ci consistait, suivant l'importance de la palabre, en paiement de 2 à 10 colliers de perles — un ou plusieurs fusils — un ou plusieurs esclaves.

Les peines appliquées anciennement étaient les suivantes :

1^o fouet : appliqué au moyen d'une branche de « mwenge » ; 2^o prison : il n'existait pas de local de détention, mais on attachait à la cheville du condamné, une espèce de carcan en bois très pesant ; 3^o réduction en esclavage ; 4^o peine de mort ; 5^o mutilations ; 6^o bannissement de la chefferie.

Actuellement le Tribunal fonctionne comme suit :

Le demandeur arrive chez le « Senga » qui avertit le chef. Celui-ci avertit le greffier pour l'inscription au registre. Ce dernier reçoit la taxe d'inscription.

Le chef convoque le prévenu et les témoins.

La palabre est tranchée le samedi suivant.

Les juges sont au nombre des trois et consultent le chef avant de rendre la sentence.

Sont juges :

1^o SENGA — décédé en 1935 — Remplacé temporairement, jusqu'à désignation du successeur coutumier, par le chef de village MAKAMBO KINDI.

2^o KASUNGAMI — MUNDALI MUFWANKOLO KYABA.

3^o MWEPU — KALALA MULENGULUZI.

4^o GREFFIER — KALENGA KASHABIKA ALBERT.

C. - DIGNITAIRES FORMANT LE CONSEIL DES NOTABLES (par ordre d'importance).

1^o MULOPWE MWINE NTANDA — Chef investi coutumièrement - Propriétaire de la terre. — KALELA KALENGA.

2^o TWITE — Ex-propriétaire de la terre avant l'arrivée des Banweshi. Chargé de préparer le pavois pour l'investiture coutumière - Perçoit le tribut - surveille les cultures du chef - possède les « mikisi » de la terre — TWITE KONGO.

3° TSHIKALA — Dirige la chefferie pendant l'interrègne dirige les lamentations (kilyo) - conseiller du chef - dirige la chefferie pendant le voyage du chef. — TSHIKALA LUSAMBO KIPENGA.

4° MWEPU — Est désigné par le chef qui le choisit parmi ses frères (de mère différente) - Donne sa nièce en mariage au chef - Juge coutumier — MWEPU KALALA MULENGULUZI.

5° KASUNGAMI — Juge coutumier - Frère utérin - puîné du chef - Successeur possible du chef en charge — MUNDALI MUFWANKOLO.

6° SENGAMBA — Juge d'instruction (Fikilwa) - Chef de l'espionnage - Conseiller secret du chef. Décédé en 1935 — successeur coutumier pas désigné.

7° KIPANGA — Remplaçant du « Twite » pendant l'absence de celui-ci. Introduit les visiteurs auprès du chef. — KIPANGA MULEKA.

8° KILALAMAINGA ou SWANA MULOPWE — Frère ou neveu du chef qui reçoit la ceinture du chef défunt dont il prend le nom de naissance. L'esprit du défunt est censé revivre en lui. — MUVULA GREGOIRE.

9° INAMFUMU — Mère ou sœur utérine du chef. Elle a la garde des fusils pendant l'interrègne. — INAMFUMU MUBISHI.

10° SHIAMFUMU — Epoux de la « inamfumu. » — KATOBOTOBO ILUNGA.

D. DIGNITAIRES FORMANT LE CONSEIL GENERAL DE LA CHEFFERIE:

a) Les dignitaires cités ci-dessus formant le conseil des grands notables;

b) Les dignitaires chargés de l'exécution des sentences judiciaires et des opérations militaires.

11° KINAMASINDA — Décédé en 1935 - Gardien des « mikisi » ou mânes des guerriers valeureux - Désigne les chemins à suivre pour parvenir jusqu'à l'ennemi. — Successeur pas encore désigné.

12° KALALA — Capita de guerre qui prend la direction des premières escarmouches. — KALALA KWANDJIKWA.

13° MWADIAVITA — Est chargé de la police - Exécuteur des hautes œuvres - Se tient toujours auprès du chef, la lance au poing. — MWADIANITA KASHIAIE.

14° KIMENKINDA — Epoux de la sœur du chef Lorsque son fils prend la succession, devient « shiamfumu » et fait partie du conseil des grands notables. — MUSELUKO KYENGA.

15° SONGOLWESHI — Messenger - porte drapeau - éclaireur. — KASEKELE DIBU.

16° KAPOYABONGO — Était un titre honorifique donné aux guerriers qui se distinguaient par leur valeur au combat et leur cruauté. Ils coupaient la tête aux vaincus et leur enlevaient la cervelle. — Il n'en existe plus

c) Petits dignitaires:

17° BENE KIBUNDJI — chefs de villages autorisés coutumièrement — Tous les chefs de villages actuels.

18° MUTWALE — Chargé de l'entretien du village - devait pourvoir au logement des visiteurs. — N'est plus en service. Descendant recherché.

19° NGELEKA — Est chargé d'essayer le pavois, avant l'investiture coutumière. — NGELEKA MWAZIMWA.

20° MUTONDO — Femme de la famille du chef chargée de désigner l'arbre dont sera confectionné le pavois. Donne le premier coup de hache — MUTONDO KIKAMBA.

21° KYABA — Grand électeur - influent à cause de sa richesse et du nombre de guerriers qu'il peut mettre en ligne - de basse extraction cependant - son choix est accepté sans murmures. — KYABA KABANDALAMABO.

22° KIBEDI — Est porté sur le pavois après l'investiture du chef - a la garde du pavois qu'il cache au « malenge », endroit où sont cachés les « mikisi » de la chefferie. — KIBEDI KIALAMWINA.

23° MUBA — Nièce du chef qui prend place sur le pavois en même temps que le chef. — Décédée.

24° FUMWABANA — Une des sœurs du chef qui est chargée de préparer la nourriture destinée aux

visiteurs de marque. — FUMWABANA LONGWA.

25° MWANABUTE — Fils aîné du chef — MWANABUTE KANIOKA.

26° KAZIKAY — Enterre les chefs — Ne peut être désigné du vivant du chef.

27° KITUMBAFUMU — Notables choisis comme juges parmi les vieillards du peuple reconnus pour leur sagesse.

28° KIAMATA — Planton - porte-fusil - Prépare la pipe du chef. — Pas désigné.

29° KALAMA ou KAMUKUNWI — Espèce de boy - eunuque, gardien du harem et des biens du chef — id.

30° PETSCHI — Bouffon — id.

31° MUTONI — Juge — MAKUMBO KINDI.

32° MUNGEDI — Batteur de gong - crieur public - héraut. — Pas désigné.

TITRES HEREDITAIRES ET MODE DE SUCCESSION :

Les titres de chef, chef de village, Twite, Mwepu, Senga, Kipanga, Kinamasinda, Kalala, Mwadiavita, Kapoyabongo, Mutwale, Ngeleka, Kyaba, Kibedi, sont héréditaires.

La succession est collatérale : Le frère utérin puîné - le neveu utérin - le fils de la nièce utérine sont autant de compétiteurs à la succession au titre de chef.

Participent à la succession des biens : Les parents - les frères - les sœurs - les neveux - les nièces - les fils et filles de neveux et nièces - les enfants - les petits enfants, participent au partage des biens ordinaires : étoffes - perles - ustensiles de ménage - champs - argent.

Se partagent les femmes et les fusils : les frères utérins - les neveux utérins.

PROTOCOLE :

Les règles du cérémonial observées lors des réunions du Conseil, sont les suivantes :

Le chef investi s'assied sur une espèce d'escabeau (kipona) placé sur une peau de lion ou de léopard mâle.

Le Twite s'assied sur une peau de lion lorsqu'il en existe une seconde, sinon, il s'assied sur un « kipona ».

Tshikala s'assied sur une chaise ou sur une natte

Mwepu s'accroupit sur une peau de lionne ou sur une chaise placée sur une natte.

Kasungami s'accroupit sur une natte.

Inamfumu s'accroupit à côté du chef, sur la peau de lion.

Shyamfumu sur une chaise - Kimenkinda, sur une natte - de même que Kilalamainga.

S'asseyent sur une chaise : Mutwale, Kipanga, Kibedi et Kyaba.

Tous les autres s'asseyent par terre.

Le peuple s'accroupit à même le sol à quelque distance.

Le chef prend la parole et expose le but de la réunion. Il passe alors la parole à Twite ou Tshikala et les autres peuvent, de ce fait intervenir dans la discussion. Le peuple n'intervient pas dans la discussion à moins qu'un individu quelconque n'y soit invité.

INSIGNES :

1° *Le Chef investi* : une touffe de plumes rouges sur la tête (plumes de l'oiseau « nduba luba » : espèce de faisan); kilala ou mialo : petits coquillages blancs cousus sur étoffe, formant manchette; mukobe : lance enjolivée de lamelles de fer et de cuivre; kibiki : hachette longue et étroite, très effilée; lubembo : double cloche sur laquelle le mungedi frappait au moyen d'un morceau de fer, pour annoncer l'arrivée du chef.

2° *Mwadiavita* : mouchoir de tête, rouge - une touffe de plumes de coq sur la tête.

3° *Kapoyabongo* : une plume de nduba luba passée dans les cheveux.

4° *Tshikala* : une étoffe blanche ou bleue de plusieurs brasses de longueur, faisant plusieurs fois le tour des hanches.

TRIBUT :

Le Twite recevait le tribut au nom du chef investi. Il avait le droit d'en garder environ la dixième partie pour lui. Le chef partageait avec les dignitaires

Les indigènes étaient tenus de payer :

1° *Produits de la chasse* :

Eléphant : les deux défenses - la trompe - les pattes - la queue - 3 à 6 charges de viande.

Hippopotame : la poitrine (graisse) - 3 paniers de viande boucanée.

Buffle : la poitrine - 1 panier de viande boucanée - les viscères.

Ntengu - Kondolo - Konzi - trente morceaux de viande boucanée.

Sefu : la poitrine - un panier de viande boucanée.

Lupenge : les deux pattes de devant et la poitrine.

Les peaux de Konge (grande loutre) Kampunzu (petite loutre) Kaniambo (petit carnivore à peau noire avec rayures jaunes sur le dos) Nzimba ou Mbilibimba (grand chat noir qui permet à son possesseur de passer inaperçu même en plein jour et en terrain découvert ?) Lion - Léopard - Kizamə (guépard) appartiennent, de droit, au chef coutumièrement investi.

Les grands félins sont écorchés par celui qui les a tués, qui les apportent au Twite. Celui-ci les porte au chef.

2° *Produits des cultures* :

Lorsque les greniers sont vides, le Twite exige que chaque femme mariée lui apporte un panier de tous les produits cultivés soit : maïs - farines diverses - haricots - sorgho - éleusine - patates douces - arachides.

Chaque village envoie de 5 à 10 hommes qui travaillent aux cultures pendant 5 jours.

3° *Produits de la pêche* :

Chaque pêcheur paie 10 à 30 poissons, suivant l'importance de la pêche

A. VAN MALDERN
Administrateur territorial principal.

Le droit coutumier des Bahutu.

I. RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX.

1. Nom du groupe étudié: Bahutu. L'étude a porté sur la chefferie du Bwisha. District du Kivu territoire des Bahutu, province de Costermansville.
2. Situation. Au nord de la chaîne volcanique des Virunga (territoires limitrophes avec le Ruanda et l'Uganda.)
Langue parlée: runyaruanda.
3. Autorité qui le dirige: grand chef médaillé Daniel Ndeze.
4. Source des renseignements: chef Ndeze et principaux notables; rapports politiques annuels; examen des tribunaux indigènes.

II. FAMILLE.

5. DES UNIONS AYANT LE CARACTÈRE D'UN MARIAGE.

a) Fiançailles et mariages avant la puberté.

Les Bahutu ne connaissent guère de véritables fiançailles avant la puberté. En effet, le consentement de la jeune fille est toujours exigé et il n'est fait aucune exception à cette règle. Si certaines fiançailles peuvent être conclues par les parents des intéressés, elles n'ont guère de valeur pratique car la jeune fille sera amenée à donner ultérieurement son consentement au mariage; elle pourra, ce jour, refuser le jeune homme auquel ses parents l'avaient destinée.

b) Age ordinaire du mariage.

Sexe féminin: dès que la jeune fille est pubère, c'est à dire dès l'âge de 13 à 14 ans.

Sexe masculin: dès l'âge de 15 ans. Cependant, le jeune homme sera généralement plus âgé, étant donné la difficulté pour se procurer la dot exigée.

c) Interdictions et obligations concernant l'endogamie et l'exogamie, etc.

Le mariage entre indigènes de même clan est défendu, et sévèrement réprimé par la coutume. Il n'existe pas d'interdiction concernant la situation sociale. Il y a interdiction temporaire pendant le veuvage. Obligations: à la mort du mari, la veuve appartient à son beau-frère.

d) Les manquements à ces règles sont réprimés par la coutume et les contrevenants expulsés de leur clan. (manquements: ibitahibwa).

6. FORMALITÉS. CÉRÉMONIAL.

a) Dès que le jeune homme a fait choix d'une compagne, il s'adresse à son père et le prie d'aller trouver le père de la jeune fille pour lui demander sa main.

b) Demande formelle.

Cette demande formelle est faite par le père du prétendant au père de la jeune fille. A l'occasion de cette demande, le père apporte un pot de bière de bananes et explique le motif de sa visite.

Si le père de la jeune fille est d'accord, il le fait savoir et fixe une date à laquelle ils s'arrangeront sur le montant de la dot à payer. Entretemps, l'avis de la jeune fille est demandé.

Le père du jeune homme revient et apporte à nouveau un pôt de bière. Cette fois, le montant de la dot est discuté et adopté. La dot se paye généralement en chèvres (des 10 à 20) ou en têtes de gros bétail. (Une tête de bétail en propriété et une autre, en prêt, contrat appelé ingwate).

Peu de temps après, le père du jeune homme revient avec une partie de la dot, et encore de la bière. Ils se mettent d'accord sur le jour de la cérémonie du mariage.

c) Paiements aux parents de l'épousée. Aucune cérémonie n'est requise pour l'apport de la dot.

Le jeune homme, pour s'attirer les bonnes grâces de la famille de l'épousée se doit d'apporter quelques cadeaux: pots de bière, chèvres etc.

7. CÉRÉMONIAL DU MARIAGE. DESCRIPTION D'UN MARIAGE TYPE.

Lorsque les parents se sont mis d'accord sur la date du mariage, la famille de la jeune fille apprête cette dernière en vue de la cérémonie

A cet effet, les membres de la famille, qui prennent à cette occasion le nom de « abaherekeza »,

habillent la jeune fille d'une peau neuve de vache (inkanda), lui mettent des bracelets aux poignets (imiranga) et aux pieds (ubutaga et imihama), la coiffent à la façon caractéristique des Bahutu (kuogosha amasunzu) et l'enduisent de graisse. Ce sont les préparatifs du mariage (ugushingira).

Le jour convenu, le jeune homme envoie quelques-uns de ses amis (abahuta) qui iront chercher la jeune fille et accompagneront le cortège nuptial.

Le cortège se met en marche et comprend les « abaherekeza » et les « abahuta » entourant la jeune fille. Tout le long de la route, les cris et les chants retentissent; les chants instruisent la jeune fille de ses devoirs vis à vis de son futur mari.

Le cortège part généralement vers la fin de l'après midi de façon à arriver à la nuit tombante chez le mari.

Lorsque le cortège arrive devant l'enclos du mari, ce dernier sort de hutte et remet à la jeune fille une houe. En effet, la femme ne pourrait pas entrer dans l'enclos du mari sans avoir reçu un cadeau. La même cérémonie se répète devant la porte de hutte et une nouvelle houe est remise à la femme. Celle-ci entre dans la hutte et reçoit encore une houe. Tous les suivants entrent dans la maison et les festivités commencent par un repas de noces qui durera toute la nuit. Divers cadeaux seront en outre remis par le mari à tous ceux qui ont accompagnés la femme (chèvres, bière etc.). Au matin, les suivants sortent de la hutte et le mari peut prendre possession de sa femme. Pendant huit jours, les danses et les chants se multiplieront aux alentours de la hutte des nouveaux mariés.

Une huitaine de jours après son mariage, la femme ira rendre visite à son père (ugusangira) et lui donnera un cadeau (houe). En chemin, tant à l'aller que au retour, elle ne pourra se retourner derrière elle, ni adresser la parole à quelqu'un.

Les termes suivants désignent la jeune fille aux diverses époques de sa vie : jeune fille non mariée : umukobwa; femme mariée : umugeni; femme mère : umugole.

8. DES UNIONS RÉDUITES A LA SIMPLE COHABITATION SANS LES FORMALITÉS OU LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE RÉGULIER

Ces unions sont très rares chez les Bahutu. Si la femme a recherché l'homme, les enfants appartiennent à l'homme. Si, au contraire, l'homme a recherché la femme, les enfants resteront chez la femme. De telles unions sont plutôt passagères et non reconnues par la coutume.

9. MARIAGE DES ESCLAVES, ETC

L'esclavage n'est pas répandu parmi les Bahutu. Tout au plus existe-t-il un contrat de servage très libre, qui peut être rompu par chacune des parties.

9 bis. INDIGÈNE CONVERTI A UNE RELIGION CHRÉTIENNE.

Jusqu'à présent, le mariage coutumier et le mariage religieux restent distincts et se superposent. Toutes les cérémonies du mariage coutumier sont conservées dans le mariage religieux. Quelques changements d'ordre secondaire ont toutefois été apportés : les festivités décrites di-dessus n'ont plus lieu pendant la nuit, mais pendant la journée.

10. RAPPORTS DES ÉPOUX.

La femme va habiter dans le village de son mari et doit suivre ce dernier dans toutes ses résidences successives. Les conjoints ne peuvent se séparer, même dans le cas de maladie. Des sanctions sont prévues à l'égard du conjoint qui ferait défaut.

En cas de maladie d'un des conjoints, la famille doit mettre tout en œuvre pour hâter la guérison du malade (visite au sorcier indigène, sacrifice de petit bétail, etc.)

En cas de mort de la femme, la dot n'est pas remboursée. Les indigènes partent de ce principe que le mari avait reçu la femme en excellente santé lors du mariage et qu'il est même responsable en partie de la mort de sa femme.

Une exception est faite toutefois : si la dot consistait en têtes de gros bétail, un veau à naître sera remis au mari veuf, en dédommagement (veau : indongoranyo).

En cas de mort de la femme, l'enfant né du mariage sera gardé par la famille de la femme, à charge pour la mari de rémunérer ses beaux-parents par quelques cadeaux.

En cas de mort du mari, la femme devient la *propriété* de son beau-frère. Si la femme ne consent pas, elle pourra aller chercher, seule, fortune ailleurs.

b) Situation et condition générales de la femme, etc.

La condition de la femme est inférieure à celle du mari. Tous les biens sont propriété du mari. Toutes les décisions sont prises par le mari, et les avis de la femme n'ont guère de valeur. La femme est sous l'étroite dépendance du mari.

11. RAPPORTS AVEC LES BEAUX-PARENTS.

a) Situation de la femme vis à vis des différents membres de la famille de son mari.

La femme doit assistance et respect à l'égard de ses beaux parents et de la famille de son mari.

b) Situation du mari vis à vis des membres de la famille de sa femme.

Le mari ne doit rien à la famille de sa femme. Cependant, il ne manquera pas à l'occasion de donner quelques cadeaux. Il ne peut toutefois y être tenu.

12. ADULTÈRE.

a) Adultère de la femme.

Indépendamment de sanctions pénales à l'égard de la femme, le père de cette dernière devra verser au mari lésé un cadeau (chèvre, bière, etc). Le mari a toutefois droit de renvoyer sa femme chez elle et d'exiger le remboursement de la dot. L'amant, indépendamment de sanctions pénales également, sera tenu de rémunérer le mari.

L'enfant de l'adultère appartient au mari.

Les sanctions pénales prévoient généralement une peine de prison.

b) Adultère de l'homme.

La coutume ne prévoit guère de sanctions. La femme pourra demander le divorce, mais la dot, dans ce cas, devra être rendue au mari.

13. DISSOLUTION DU MARIAGE.

a) Divorce par consentement mutuel, etc.

Le divorce par consentement mutuel est admis sans formalités. La dot sera rendue par le père de la femme. Les enfants resteront toujours la propriété du mari.

b) Divorce à la demande du mari.

Adultère de la femme : le mari obtient le divorce et la restitution de la dot.

Maladie de la femme : le mari pourra obtenir le divorce, mais dans aucun cas il n'aura droit à la restitution de la dot. En effet, la femme était saine au moment du mariage ; le mari est responsable de la maladie de sa femme. Autre chose est si la femme est malade d'une maladie vénérienne. Dans ce cas, le divorce est prononcé et la dot restituée.

Stérilité Le mari a droit à la restitution de la dot, mais la preuve de la stérilité est exigée. Le mari prendra une deuxième femme dont la grossesse éventuelle fournira la preuve de la stérilité de la première femme.

Maléfices, mauvais caractère etc. Le principe est tel qu'en cas de manquement de la part de la femme, le divorce est prononcé avec la restitution de la dot.

Les enfants restent chez le conjoint qui obtient gain de cause.

c) Divorce à la demande de la femme.

Non payement du reliquat de la dot : la femme pourra obtenir le divorce, et la dot sera restituée. Ce cas se présente très rarement.

Manquements, impuissance du mari, etc. : la femme pourra obtenir le divorce, mais généralement la dot payée par le mari devra être rendue.

Remarque générale : même si elle obtient gain de cause, la femme n'a droit à aucune compensation en cas de manquement de la part du mari.

14. VEUVAGE.

a) Situation du veuf vis à vis de la famille du conjoint décédé :

Le mari dont la femme est décédée n'a droit à aucune indemnité. Une exception cependant, comme il a été dit plus haut, en cas de dot comprenant une tête de gros bétail : le veau à naître sera donné au mari.

Situation de la veuve vis à vis de la famille de son mari décédé :

La veuve devient la propriété de son beau-frère ; ce dernier pourra en faire son épouse. Sinon, en cas de remariage, il recevra la dot.

b) Temps fixé pour le veuf ou la veuve avant de pouvoir contracter un nouveau mariage.

Un délai d'environ six mois est exigé avant que le conjoint restant puisse contracter à nouveau mariage (coutume ukwibagirwa). Aucune cérémonie spéciale n'est imposée.

15. RAPPORTS DES PARENTS ET DES ENFANTS.

a) Situation des enfants vis à vis de la mère. Autorité maternelle, dation des noms, etc.

La mère n'a aucune autorité spéciale vis à vis de ses enfants. Le droit de correction appartient seul au père. La mère s'occupe en général de l'éducation des filles, tandis que celle des garçons est réservée au père.

Le nom principal est donné par le père ; la mère y ajoutera le sien.

b) Autorité des ascendants ou collatéraux en ligne maternelle. Rôle du frère aîné de la mère.

Aucune autorité spéciale.

c) Situation des enfants vis à vis de leur père, etc.

Les enfants doivent affection, respect, obéissance à leurs parents. En cas de manquements de la part des enfants, la correction paternelle est très sévère. Les enfants adultes doivent pourvoir à l'entretien de leurs parents pauvres. La coutume est très sévère sur ce point.

Le nom principal est donné par le père. Les noms reflètent un événement qui s'est passé lors de la naissance (pluie, grêle, vent, etc.) l'époque (moisson, récoltes, ensemencement), etc.

d) Autorité des ascendants ou collatéraux en ligne paternelle.

Aucune autorité spéciale. Les orphelins sont élevés par les parents de la femme

e) Rôle du frère aîné.

Rien à signaler.

f) Situation respective des frères et des sœurs, aînés, cadets, enfants nés de mariage polygamique.

Rien à signaler.

Cas spéciaux : jumeaux. Les indigènes ne se réjouissent guère de la naissance de jumeaux, étant donné que de nombreux cadeaux devront être faits au sorcier pour conjurer le mauvais sort. A l'âge adulte, les jumeaux ne se distinguent pas des autres indigènes.

g) Sort des enfants non encore parvenus à l'âge adulte, en cas de dissolution du mariage des ascendants ou par le décès de l'un d'eux.

En cas de divorce par consentement mutuel, les enfants restent la propriété du père.

En cas de dissolution du mariage en général, les enfants restent la propriété du conjoint qui obtient gain de cause.

En cas de décès du mari, les enfants deviennent la propriété du beau-frère de la femme.

En cas de décès de la femme, les enfants seront élevés par les parents de la femme, à charge pour le mari de rémunérer ses beaux-parents.

h) Tutelles des orphelins : à qui elle revient ; rôle du frère aîné de la mère. Droits et devoirs du tuteur. Condition générale du pupille. Garde de ses biens.

La tutelle des orphelins revient de droit à l'oncle paternel, ou à défaut, à l'oncle maternel. Le tuteur a tous les droits et les devoirs du père. La condition du pupille est la même que celle d'un enfant vis à vis de son père. Les biens sont gardés par le tuteur. S'il s'agit d'une orpheline, l'oncle recevra la dot, à la majorité de la jeune fille.

i) Qui contrôle l'action du tuteur ; par qui peut-il être destitué ?

Le tuteur est surveillé par tous les membres de la famille ; il peut être destitué par le chef de clan à la demande de la famille.

16. MEMBRES DE LA FAMILLE.

a) La famille est désignée sous le nom indigène de « ikitzina ». Ce terme implique la famille au sens étendu, c'est à dire composée du père, de la mère, des enfants, des serviteurs, etc.

b) Noms indigènes des divers degrés de parenté.

Père : data; mère : mama; frère : mwene mama; sœur : umushiki wanje; oncle paternel : data watshu; tante paternelle : senge; oncle maternel : marume; tante maternelle : mama watshu; cousin : mwene (par rapport au cousin lui-même) - musâza (par rapport à la cousine) - mubyâra (par la sœur du père); cousine : mwene (par rapport à la cousine elle-même) - mushiki (par rapport au cousin) - mubyâra (par la sœur du père); neveu : umuhungu wâchu (enfant du frère) - umwishywa (enfant de la sœur); nièce : umukobwa wâchu (enfant du frère) - umwishywa (enfant de la sœur); beau-fils : umukwe (gendre); beau-frère : muramu; beau-père : data bukwe (par rapport au mari et à la femme); belle fille : umukazâna (bru); belle-mère : ma bukwe (par rapport au mari et à la femme) - muka data (par rapport aux enfants); belle-sœur : muramukazi; grand père : sokokuru wanje; grand mère : nyokokuru; enfant : umwâna; petit enfant : akâna; premier né : imfura; nouveau né : uruhinja; dernier né : umuhererezi; garçon : umuhungu; fille : umukobwa.

c) Jusqu'à quel degré suit-on la parenté ?

Les indigènes d'un même clan se considérant comme parents. L'ancêtre du clan porte le qualificatif : kimeza mulyango (du verbe kumeza : faire germer) (umulyango : race).

d) Droits, obligations réciproques des divers membres de la famille.

La famille est très unie et les divers membres se doivent entr'aide les uns les autres.

III. 17. LA PROPRIÉTÉ MOBILIÈRE.

a) Personnes susceptibles de posséder (condition des femmes, esclaves).

Tout homme adulte a le droit de posséder des objets mobiliers. Les biens de la femme mariée appartiennent au mari.

b) Catégories principales d'objets susceptibles de propriété.

La coutume ne connaît aucune exception, sauf en certains cas déterminés (propriété des peaux de léopards réservée aux chefs, etc.).

c) Aliénation. Limites de son droit. Modalités. Contrat. Vente.

Tout propriétaire d'un objet mobilier est libre d'en disposer à son gré sans restrictions.

d) Existe-t-il une propriété mobilière collective (de type familial par exemple); sur quels êtres ou quels objets porte-t-elle ?

Non.

e) Etablissement du titre à la propriété d'un meuble.

Le propriétaire d'un meuble ne doit pas justifier son origine. En cas de contestation, il appartient au plaignant de faire la preuve de ce qu'il avance.

f) Propriété des choses trouvées, de leurs produits. Prescriptibilité.

L'inventeur d'un objet a pour obligation de s'enquérir du propriétaire, et doit donner le plus de publicité possible à sa découverte. S'il s'abstient de faire des recherches, il sera considéré ultérieurement comme un voleur. Si le propriétaire n'est pas retrouvé, l'objet appartiendra à celui qui l'a trouvé.

La prescriptibilité varie selon l'importance de l'objet trouvé et va de plusieurs mois à plusieurs années. Lorsque l'objet est remis à son propriétaire, ce dernier a pour obligation de rémunérer l'inventeur. Si celui-ci n'est pas satisfait de la récompense reçue, il pourra se faire allouer une indemnité par le conseil des notables.

g) Modes d'acquisition de la propriété reconnus par la coutume ou par une série de dispositions formellement énoncées.

Les principaux modes d'acquisition sont l'achat, la donation, l'héritage, le produit du travail (contre un certain pourcentage à donner au chef de clan).

h) Règles concernant la propriété individuelle des produits non consommés de suite, de la cueillette, pêche, chasse, troupeaux, etc. Règles concernant à ce point de vue les enfants, les femmes, les esclaves.

Les produits de cueillette, de chasse, etc. sont en général la propriété du chef de famille, étant donné que les femmes et les enfants ne peuvent posséder. Il est toutefois perçu une dîme au profit du chef de clan sur le produit des récoltes, de la chasse, des troupeaux, de la pêche, de bananeraies, etc.

i) Location, louage, prêt des animaux ou objets mobiliers. Sûreté et garantie du propriétaire.

Tous les objets mobiliers peuvent faire l'objet d'un contrat de location ou de prêt. Ce contrat est passé devant plusieurs témoins, qui seront entendus par le conseil des notables en cas de contestation. Les

animaux domestiques peuvent également faire l'objet d'un prêt. La location ou le prêt se payent soit en travail, soit en divers cadeaux (houes, chèvres, etc).

j) Succession. Existe-t-il des lois, des coutumes impératives, ou de simples règles d'usage. Règles particulières d'après les catégories de biens : animaux, etc.

Le fils adulte hérite de son père; s'il n'est pas adulte, l'héritage sera gardé par l'oncle de l'enfant jusqu'à sa majorité; ce jour, l'enfant pourra entrer en possession des biens de son père. Il n'existe pas de lois précises à ce sujet.

k) Succession. Partage.

Lors du partage des biens, si l'héritier n'a pas été désigné spécialement par le défunt, le fils aîné veillera à ce que tous les membres de la famille reçoivent leur part. Le chef de clan a droit à une partie de tout héritage.

l) Règles concernant les enfants (fils aîné) la veuve, les ascendants, les collatéraux (frère aîné).

La veuve devient la propriété du frère du défunt qui en fera sa femme. En cas de refus de la femme, la dot sera versée au beau-frère, en cas du remariage de la femme.

Les ascendants, les collatéraux n'ont aucun droit spécial à la succession, en cas d'héritier direct. C'est à ce dernier qu'il incombe lors du partage de ne pas oublier les divers membres de la famille.

Toute contestation peut être portée devant le chef de clan qui examinera l'affaire avec ses notables.

m) Signification d'une volonté de caractère testamentaire; respect des volontés du mourant.

Le cas de signification testamentaire est très rare parmi les populations Bahutu. S'il se présente, la volonté du défunt doit être respectée scrupuleusement; toute dérogation est punie sévèrement par la coutume.

IV. 18. LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE.

a) Droits des individus ou de groupements de forme déterminée à l'usage exclusif d'une zone délimitée de territoire et à la récolte de ses fruits (forêts, gibier, arbres, etc.) ou à l'utilisation de son sol pour le pâturage ou à la mise en culture. Mêmes droits concernant les cours d'eaux.

Le clan indigène connaît l'usage exclusif d'une zone délimitée de territoire, des produits de ce sol, de l'utilisation en pâturage, de la mise en culture, de l'usage des cours d'eaux etc. Lorsque ces droits sont violés par un clan étranger, il y a motif suffisant de guerre. Ces droits sont exercés non pas individuellement mais collectivement.

b) Idées diverses sur la terre au point de vue propriété. Y a-t-il l'idée que la terre ne peut appartenir à aucun homme? qu'elle est le domaine d'un ou plusieurs esprits, d'un être suprême vague et indéterminé?

La terre appartient au premier occupant, c'est à dire au chef de clan. La première occupation de la terre constitue le titre même de la propriété. Cependant les indigènes croient en l'existence de certains génies (ex: Niabingi, Biheko-Nyiramukiga, etc.) qui ont un certain pouvoir sur la terre, et dont il faut s'attirer les bonnes grâces par des sacrifices en têtes de bétail, pots de bière, etc.

c) Existence d'une propriété foncière. Caractère dominant. Collective ou particulière. Variations suivant les espèces de propriété.

Le seul propriétaire de la terre est le chef de clan, premier et seul occupant. Il donne la libre disposition de la terre à ses sujets c'est à dire aux membres de la grande famille du clan, étant donné que le clan est issu de l'ancêtre commun, propriétaire de la terre. En échange de la libre disposition de la terre, les indigènes du clan doivent payer à leur chef une dîme sur le produit des récoltes, des troupeaux (pâturages), de la chasse, de la pêche, des bananeraies, etc. Le chef de clan ne peut aliéner la terre au profit de ses sujets étant donné qu'en cédant la terre, il n'aurait plus aucune autorité sur les bénéficiaires. En conservant la propriété de la terre, le chef de clan assure son autorité sur les indigènes. Propriété de la terre et autorité sur tout ce qui s'y trouve ou y vit sont deux termes étroitement liés.

d) Type réduit à la propriété collective des produits d'un territoire : (cueillette, chasse, pâturages) d'un cours d'eau, etc. Règles de partage et proportions entre les divers ayant droit. Usage régissant ce type.

Type inconnu.

e) *Limitations et frontières entre collectivités (marques, signes, traités, coutumes traditionnelles, origines légendaires ou historiques, etc.)*

Les limites entre les territoires de différents clans sont généralement naturelles (collines ou vallées, marais). Parfois nous trouvons des limites artificielles : gros arbre. L'établissement de ces limites se perd dans la nuit des temps et les indigènes n'ont guère de souvenir à ce sujet.

f) *Propriété agricole du type collectif (famille ou groupement quelconque). Modalités de l'exploitation, du partage des produits.*

Les terres sont mises à la disposition de chaque famille par le chef de clan; les familles n'en ont pas la propriété. L'exploitation de la terre est faite par les divers membres de la famille, mais la propriété des produits du sol revient au chef de famille. Fréquemment, les indigènes s'entraident pour la culture du sol, et vont l'un chez l'autre mettre les champs en valeur.

g) *Idées indigènes sur la nature de cette propriété et de son origine. Cette propriété peut-elle être l'objet d'une cession ?*

Comme il est dit plus haut, la terre appartient au chef de clan, descendant de l'ancêtre commun, premier occupant et propriétaire de la terre. En aucun cas, cette propriété ne peut être cédée à des tiers ou même aux membres du clan.

h) *Propriété cessant avec l'occupation effective, en matière d'habitation ou de culture.*

Voir chapitres précédents.

i) *Propriété immobilière constituée, indivisible et organisée au nom de certaines collectivités.*

Voir chapitres précédents.

j) *Usages correspondant pour les particuliers à une location immobilière, à des baux, etc.*

Voir chapitres précédents.

k) *Type réduit à l'usage et au droit individuel aux produits d'un terrain ou d'un territoire.*

Type inconnu.

l) *Existence d'une propriété immobilière individuelle.*

Inconnue.

m) *Marques et titres de la propriété foncière individuelle.*

Inconnus.

n) *Faculté de disposition de la propriété foncière pour après décès. Succession, partages, publicité.*

Rôle du témoignage ; modalités de l'expression de la volonté du testateur. Droits des chefs ou de la collectivité à cette occasion. Successions vacantes.

Aucun indigène ne pensera à disposer d'une terre qui ne lui appartient pas. Il n'existe pas de terres vacantes dans l'esprit des indigènes; toute terre est occupée par un clan quelconque.

V. 19. DROIT PÉNAL.

1. a) *Principales catégories des infractions prévues.*

Vol (de nuit ou de jour, avec ou sans effraction), injures publiques, coups et blessures, mensonges ou manquements aux notables, meurtre, adultère, viol, manquement aux engagements, dévastation de champs par les animaux domestiques, ivresse publique, abus de confiance, faux témoignage, etc.

b) *Distingue-t-on des circonstances aggravantes et atténuantes ?*

Oui, ces circonstances sont reconnues par la coutume: circonstances aggravantes: la récidive, le vol avec effraction ou de nuit, etc.; atténuantes: l'aveu spontané, etc.

2. *Infractions n'étant considérées comme existantes que si elles atteignent certaines personnes ou certains êtres.*

Non, il y a toujours infraction. Eventuellement les circonstances aggravantes seront appliquées si l'infraction atteint une personne de qualité supérieure (notable ou chef).

3. *Infractions dont le degré de gravité, la peine correspondante et la juridiction sont fondées sur la qualité de ceux qu'elles offensent.*

Voir n° 2.

4. *Infractions dont la gravité, la peine et la juridiction sont réglées d'après les modalités de date, de lieu ou d'instrument employé ?*

Les circonstances aggravantes seront uniquement appliquées.

5. *Infractions dont la gravité, peine et juridiction dépendent de la qualité de leur auteur.*

Mêmes remarques sur l'application des circonstances aggravantes. Remarque générale: la juridiction sera la même pour toutes les infractions.

c) *Idées indigènes sur ce qui constitue telle ou telle infraction.*

De l'infraction résulte un préjudice moral ou matériel subi par l'individu ou la collectivité.

Tout préjudice doit être compensé. Cette compensation est calculée par la duplication de l'évaluation du dommage causé. Par exemple, un vol d'une chèvre sera compensé par la restitution de deux chèvres. C'est le côté « civil » de la question. L'indigène auteur d'une infraction sera également poursuivi pénalement, parce qu'il constitue un danger pour la communauté. De plus, sa punition servira d'exemple pour les autres membres du clan.

d) *Série des définitions indigènes sur chacune des diverses peines examinées en particulier. Quel est leur but essentiel: la punition du coupable ou la sauvegarde de la collectivité? Peut-on noter une vue générale sur le caractère de la peine conçue en général.*

Il n'y a pas de but essentiel dans l'application des peines; dans chaque cas les deux points de vue seront examinés: la punition du coupable et la sauvegarde de la société.

e) *Idées des indigènes sur l'exercice du droit de punir, sur les raisons qui le confient à tel individu ou à telle autorité.*

Le droit de punir appartient au chef de clan, parce que descendant de l'ancêtre qui a donné naissance au clan. Il est aidé dans ses attributions par ses petits notables et le conseil des vieux, tous membres choisis par lui.

f) *Système pénal consistant dans la simple réparation du tort causé, etc.*

Comme il est dit plus haut, le dommage causé sera estimé par la duplication de son évaluation, ceci indépendamment de sanctions pénales proprement dites.

g) *Système pénal prévoyant diverses modalités de peines; principe des échelles des peines; peines fixées pour chaque infraction déterminée, variant suivant la condition et l'âge du prévenu; laissées à l'entière appréciation des notables, etc.*

Il n'existe guère d'échelle de peines ou de peines appliquées pour des infractions déterminées.

Exemples.

Vol: le prévenu est condamné à rembourser le double de la valeur de la chose volée et à une peine de prison.

Coups et blessures: le tribunal évaluera les dommages et intérêts à payer par le prévenu, qui sera de plus condamné à une peine d'amende (c'est à dire une certaine valeur à payer aux membres du tribunal).

Manquement aux notables, refus d'ordre, etc.: généralement le coupable est puni d'une peine de fouet.

Meurtre: le coupable est puni de mort, mais si la famille de la victime y consent, le prévenu pourra dédommager les intéressés en têtes de gros ou petit bétail, jeune fille, etc.

Viol: le coupable versera des dommages et intérêts au mari ou à la famille de l'intéressée, et sera condamné à une peine de prison.

Adultère: des dommages et intérêts sont également prévus, ainsi qu'une peine de prison.

Dévastations de cultures par animaux domestiques (ubwone): le coupable d'avoir mal surveillé ses troupeaux sera condamné à rembourser le double de la valeur des cultures dévastées, et condamné à payer une amende.

Faux témoignage: le coupable sera condamné à une amende très forte, et au fouet.

h) *Pénalités appliquées.*

Prison: cette peine consiste en ce que le prisonnier ait les mains liées au dos, à la disposition de son notable. Parfois, le prisonnier est envoyé au travail dans les champs du notable.

Amende: l'amende consiste à payer aux membres du tribunal une certaine valeur (chèvres, bière etc)

Fouet: nom indigène: inkoni. Appliqué avec grande violence sur le haut du dos.

Confiscation: visant certains objets ayant servi à commettre l'infraction, au profit du chef de clan.

Mort: le coupable est transpercé d'un coup de lance.

Exil: appliqué lorsqu'un individu est indésirable dans la région, ou qu'il a gravement contrevenu aux coutumes locales (ex: le mariage d'un individu dans son clan).

Mutilation: néant.

i) *Les juges.*

Le chef de clan est juge de droit. Il peut déléguer certains de ses notables comme juges. L'indigène qui veut exposer une palabre s'adresse au notable et paie en tribut un pot de bière ou un pot de miel, pour que le notable accepte d'examiner son affaire.

Tout homme a le devoir d'avertir son notable des infractions dont il est témoin. Il n'existe pas d'équivalent d'une police judiciaire.

Il n'y a pas de juridiction spéciale d'après les catégories de délinquants, ou d'après les circonstances de temps, de lieu, ou d'après les catégories de victimes de l'infraction.

j) *Enquête judiciaire, instructions. Modes et particularités. Recherche, arrestation et garde des inculpés.*

Le juge écoute le plaignant en audience solennelle, assisté de ses notables et des vieux du village. Il convoque le prévenu. Il a le droit d'arrestation. L'entretien du prévenu incombe à la famille de celui-ci.

k) *Preuve de l'infraction. Interrogatoire, témoignages, coups et tortures. Intervention d'opérations de magie, de religion ou de preuves divinatoires (sauf l'ordalie), etc.*

Si le prévenu nie les faits qui lui sont reprochés, il sera fait appel à des témoignages. C'est au plaignant à fournir la preuve de ce qu'il avance et non au prévenu à se disculper. Si cependant les témoignages font défaut, tous les moyens seront mis en œuvre pour obtenir l'aveu du prévenu. Rarement des coups seront portés. Plus souvent le prévenu sera emprisonné jusqu'au jour de l'aveu.

Si ces moyens ne réussissent pas, il sera fait appel à l'ordalie.

Preuves d'ordre divinatoire:

1. Gushora urutshazo (subir l'épreuve de la pierre à aiguiser). Le prévenu doit lécher une pierre à aiguiser et prononcer les paroles suivantes: si je mens, que cette pierre me tue. Les indigènes sont persuadés qu'en cas de mensonge, la maladie et la mort s'ensuivront.

2. Gushora umwèko (umwèko : ceinture que portent les femmes indigènes : subir l'épreuve de la ceinture). Cette épreuve est réservée aux femmes qui doivent déposer à terre leur ceinture, l'enjamber et dire : si je mens, que je meure .

3. Gushora indobo (indobo : baie sauvage) (subir l'épreuve de l'indobo). Le prévenu jette dans un pot contenant de l'eau en ébullition la baie en question ; si la baie flotte, il dit la vérité ; si la baie va au fond de l'eau, il a menti

4. Gushora inkoko (subir l'épreuve de la poule). Cette épreuve consiste à examiner les viscères d'une poule.

Ces épreuves sont innombrables

l) *Serment. Formulaire, avec traduction mot à mot; élément de la formule; sanctions; objets tenus en main, etc.*

La formule du serment est la suivante : elle s'adresse au juge :

Niba ndi kubeshya, ndagagutera ili itshumu »

traduction : niba :	si
ndi :	j'ai
kubeshya	menti
ndagagutera :	que je jette sur toi (nda : je ga : que gux : sur toi tera : jette)
ili :	cette
itshumu :	lance

L'élément indispensable de la formule est le mot lance. En prononçant des paroles, celui qui prête serment prend une lance en mains et met la pointe en terre.

Des sanctions sévères sont prises contre les individus qui auraient fait un faux serment. Il n'est pas fait d'abus de cette formule.

m) Prononcé de la sentence.

Le juge prononce la sentence, solennellement, en expliquant à l'assemblée les motifs qui ont déterminés le tribunal à appliquer telle ou telle peine.

Il ne peut exister de substitution de personne dans l'accomplissement de la peine, s'il s'agit d'une peine autre que l'amende.

n) Idées sur la complicité, etc.

La coutume indigène ne fait aucune différence entre l'auteur principal d'une infraction et le complice. Tous deux sont punis de la même peine.

o) Solidarité et responsabilité collectives, etc.

La solidarité existe, mais non la responsabilité collective. Si le prévenu fait défaut, la famille pourra être rendue responsable civilement, (par exemple, en cas de dommages et intérêts à payer au plaignant), mais non pénalement.

La responsabilité du chef de clan ou du notable peut être examinée par le tribunal mais elle sera rarement mise en jeu.

p) Pénalités contre le faux accusateur.

Le faux accusateur est passible de peines ; de plus la réparation en nature du dommage moral causé est exigée (non indigène : ichiro).

q) Ordalie.

Diverses espèces d'ordalies constituant un risque pour celui qui s'y soumet sont connues dans la région.

1. Gushora ingoma. Le prévenu doit lécher la peau d'un tambour indigène qui a été recouverte auparavant d'une composition faite d'excrément et d'herbes broyées (ces herbes peuvent déterminer la maladie et même la mort de celui qui les absorbe. Le prévenu doit pronocer les paroles suivantes : « si je mens, que ce tambour me tue ».

2 Gushora isaro (subir l'épreuve des perles).

Des petites perles sont lancées dans l'œil du prévenu. Si elles tombent à terre, le prévenu a dit la vérité. Si au contraire, elles restent fixées sur l'œil, les indigènes croient qu'elles pénétreront dans la tête du menteur jusqu'à ce que la mort s'ensuive.

3. Diverses espèces d'ordalies consistant à faire boire par le prévenu une mixture faite d'eau et d'herbes vénéneuses.

r) Modalités diverses d'épreuves judiciaires dérivant ou semblant dériver de l'ordalie, etc.

Néant.

VI. PROCÉDURE

a) Contestations. Arbitrages. Choix des arbitres : leur payement, Juridictions proprement dites. Leur compétence est-elle obligatoire ? Composition des juges. Principes président à leurs attributions : d'après les parties ou d'après la nature des affaires.

Avant de se plaindre auprès du notable compétent pour trancher l'affaire, les indigènes peuvent avoir recours à un arbitre. C'est généralement le chef de colline des deux intéressés. Il est rémunéré pour son travail par un cadeau (pot de bière, etc.).

Les juridictions régulières n'ont pas de compétence obligatoire proprement dite, mais les indigènes y ont toujours recours en pratique étant donné que la composition des juridictions est réglée d'après la coutume.

b) Principales espèces des actions intentées :

Affaires pénales courantes.

Affaires civiles : palabres concernant le payement de la dot; contrats de bétail; dévastations de champs par animaux domestiques; contrat de prêts; limites de champs; contestations au sujet de la propriété d'un champ ou d'une bananeraie, etc.

c) Dommages.

Comme il a été dit plus haut, le préjudice sera compensé par la duplication de l'évaluation des dommages subis.

d) Procédure.

Le prévenu est écouté, puis les témoins; ces derniers prêtent le serment repris à la page 10 lettre l. Eventuellement, il est fait appel aux opérations de nature divinatoire, ou à l'ordalie. Le prévenu peut être aidé par sa famille; il peut même, lorsque il ne peut se déplacer, se faire remplacer par un mandataire, véritable avocat. Cet avocat est appelé dans la terminologie indigène « umulengezi ». Il n'y a pas de police spéciale des audiences.

Il existe quelques particularités matérielles : par exemple : en cas de différend consistant en têtes de gros bétail, le gagnant recevra du perdant un bâton, dans le cas où le tribunal a attribué une tête de bétail au gagnant.

e) Le jugement porte-t-il sur le principe de la contestation ou énonce-t-il des conséquences.

Significations des jugements ; équivalents de leur transcription ; frais judiciaires ; exécution du jugement ; autorité de la chose jugée.

Le jugement est signifié par le juge directement à l'intéressé. Il n'existe pas d'équivalent de sa transcription ; la mémoire seule intervient. La coutume veut que le gagnant d'un procès remercie les membres du tribunal en leur faisant un cadeau (soit une partie de la valeur reçue en dommages et intérêts, soit des pots de bière, etc.). Nom indigène : gukulabwatsi : remerciement.

f) Appels.

Si le jugement a été rendu par un petit notable délégué comme juge par le chef de clan, l'indigène non satisfait peut aller en appel chez le chef. Il n'existe pas de juridiction supérieure à celle du chef de clan, les différents clans vivant à peu près dans l'indépendance, les uns vis à vis des autres.

g) Prescription.

Il n'existe aucune prescription et les actions peuvent être intentées plusieurs années après que l'infraction a été commise. Les enfants pouvant même intenter des actions dont leurs parents décédés ont eu connaissance.

VII. COUTUMES DIVERSES.

a) Hospitalité.

L'hospitalité est très large et les indigènes la considèrent comme un devoir sacré.

Celui qui reçoit l'hospitalité est tenu par la suite de remercier son hôte en lui faisant un cadeau. Cette hospitalité ne vaut guère que pour les membres du clan, et les étrangers sont reçus avec méfiance.

b) Coutumes de chasse.

Une pointe de tout éléphant abattu revient de droit au chef de clan; les peaux de léopards doivent obligatoirement lui être remises, ainsi qu'une partie de tout animal tué à la chasse. Idem pour la pêche : le chef de clan a droit à une partie du poisson pêché.

c) Dépôts, obligations et droits du déposant et dépositaire.

Ces contrats se passent toujours devant témoins et engagent fortement la responsabilité du dépositaire, qui sera tenu pécuniairement responsable de la perte de l'objet déposé.

d) Violation de propriété.

Toute violation de propriété doit être compensée par des dommages et intérêts.

e) Mandat.

Ce contrat se passe devant témoins et engage fortement la responsabilité du mandataire. Par contre, la rémunération est toujours élevée.

f) Vente, achat, responsabilité du vendeur.

Le vendeur n'encourt aucune responsabilité, car l'indigène au moment du contrat était libre d'accepter ou de refuser.

g) Quasi délit.

La responsabilité du prévenu est engagée, car lui seul est cause du délit proprement dit.

h) Crédit.

Les indigènes connaissent le crédit et l'emploient fréquemment. Les garanties sont données par des témoins qui assistent à la passation du contrat.

i) Constitution de bien avec nue propriété et usufruit.

Voir plus haut

j) Emprunts.

Les indigènes connaissent l'emprunt et l'appliquent fréquemment; ils n'ont cependant aucune notion d'intérêt. Au moment du remboursement de l'objet ou de la valeur prêtée, ils donneront un cadeau pour remercier le prêteur.

k) Modes divers d'aliénation.

Par vente et achat, donation, échange, etc.

l) Contrats de location, de louage et de travail.

Les indigènes connaissent divers contrats.

m) Prêt à usage.

Egalement connu des indigènes.

J. DE KONINK
Administrateur territorial.

Crimes et superstitions indigènes.

LE MAMBELA

Le Mambela est l'ensemble des cérémonies de l'initiation chez les Babali.

Aucun babali interrogé n'a pu donner la signification exacte du mot « mambela ». Beaucoup disent « c'est notre kombeni » (ou kombo : circoncision), or, comme on le sait, les Babali ne se circonci- sent pas. Le mot « mambela » doit être d'origine étrangère, ceci est d'autant plus vraisemblable que tous les Babali affirment avoir reçu le mambela des Bandaka, et ce, à une époque relativement récente.

Dans une note datée du 30 juillet 1933, je signalais l'existence de cérémonies secrètes connues sous le nom de « MOMBIRA » chez les Wanianga de Walikale et constatais d'autre part de nombreux points de ressemblance entre l'initiation telle qu'elle se pratique chez les Bakumu et le mambela des Babali.

Les cérémonies de l'initiation des Bakumu se retrouvent dans leurs grandes lignes chez presque tous les indigènes habitant au sud et à l'est du territoire des Babali Barumbi et également à l'ouest chez les Lokele. Les Barumbi, une partie des Bamanga, quelques Popoi et même des Babali des régions frontières ont adopté le même rite.

À l'heure actuelle, l'hypothèse la plus plausible est que le mambela dérive de l'initiation des Bakumu et du mombira des Wanianga et est parvenu par l'intermédiaire des Bombo et de Bandaka dans la région de Bomili où tous les babali disent avoir été initiés. Ce rite que l'on retrouve à quelques détails près chez les Babira et les Papere, a fort probablement été transmis aux Babali par ces derniers, comme j'ignore la terminologie employée par ceux-ci, il ne sera question ici que de l'initiation des Bakumu, la seule que j'ai pu étudier sur place.

Il faut entendre par initiation, l'ensemble des cérémonies secrètes par lesquelles les indigènes sont admis à la connaissance de certains mystères.

Chez les peuples pratiquant la circoncision, on est souvent tenté de comprendre dans ce terme tous les rites de l'initiation. La circoncision n'est qu'une opération pratiquée à l'occasion des cérémonies de l'initiation, la marque extérieure que doit porter tout initié comme le tatouage des Babali. En elle même, elle ne comporte aucune initiation et se fait chez certaines peuplades au vu et au su de tous, ce ne sont que les enseignements donnés aux néophytes et les mystères qui leur sont révélés qui doivent être considérés comme l'initiation. Ainsi, un indigène qui se fait circoncire par un médecin européen ou par un « circonciseur » étranger à son rite n'est pas considéré comme initié, de retour chez lui, il devra fuir avec les femmes lors des cérémonies interdites à celles-ci, ne pourra voir les instruments cachés de la circoncision (esprit : shetani) et ne pourra même s'approcher de l'endroit où celle-ci se fait à moins qu'il ne consente à subir toutes les épreuves infligées aux néophytes, l'excision du prépuce exceptée, celle-ci étant déjà faite. Des cas de ce genre ne sont pas rares chez les Bakumu.

On ne rencontre pas chez les Babali des hommes s'étant fait faire des tatouages en dehors du mambela. Il faut signaler cependant que des Babali ayant subi le mambela chez les Bafwanzeke dont le rite ne comporte pas les « maduali », ont du repasser par toutes les épreuves, tatouages exclus, avant d'être considéré comme initiés par les autres Babali.

Ceci posé, ayant exclu le tatouage des Babali et la circoncision des autres peuplades, tous deux faits à l'occasion des cérémonies de l'initiation, examinons en quoi celle-ci consiste.

On relève :

1° Des danses dont les unes peuvent être vues et exécutées par tout le monde, et d'autres par les seuls initiés.

2° Des séances de flagellations, les néophytes étant fustigés par les initiés.

3° Un séjour dans un endroit isolé avec interdiction de parler aux femmes et aux non initiés.

4° Un enseignement pratique fait par le « circonciseur » ou le « tata ka mambela », chasse, pêche, mœurs des animaux, etc.

5° Un enseignement moral, consistant en quelques formules ésotériques.

6° La vue des « esprit » de l'initiation.

7° L'abandon par les parents de leurs droits sur leurs enfants.

8° Le passage aux mains des initiateurs de tous les pouvoirs sociaux.

9° L'exclusion des femmes.

Tous ces points sont communs au mambela des Babali et à l'initiation des peuplades pratiquant la circoncision, si quelques détails ne concordent pas entièrement, la cause doit en être recherchée dans les différences d'origine, de culture et d'habitat des différentes peuplades ayant adopté le même rite.

1° Les danses.

Les danses peuvent varier de village à village, parfois seul le nom change. Il faut signaler ici la rapidité avec laquelle se propage les danses rituelles. Ainsi, la danse « ontuni » introduite chez Maida en 1929, se retrouve au début de 1931 chez les Babali de Bengamisa, elle s'est donc étendue sur toute la longueur du territoire, plus de 300 km, en moins de deux ans.) Un rapport pourrait exister entre l'adoption de cette danse et l'introduction des anioti).

2° La flagellation.

Elle se pratique chez les Bakumu et les peuplades ayant le même rite tout comme chez les Babali. Elle est cependant moins secrète chez ceux-ci.

3° Isolement.

Pour la circoncision, les indigènes construisent une maison un peu à l'écart dans la forêt. La « maison du Mambela » n'est qu'un espace déboisé en forêt, les néophytes logent dans de petites huttes à proximité de la maison du tata ka mambela. Durant cette même période, ils ne peuvent parler aux femmes.

4° Enseignement pratique.

Il varie suivant les ressources de la région en gibiers, végétaux, etc...

5° Enseignement moral.

Les formules employées sont les mêmes partout, elles comportent des enseignements moraux : sois intelligent, sois adroit, respectes tes ancêtres, etc... Elles insistent surtout sur le secret à garder envers les femmes et les étrangers. Ainsi chez les Babali on trouve : « Si tu parles du Mambela, ton père » mourra, ta mère mourra, tes frères mourront..... « et chez les Bakumu : Ne parle pas du kombeni même si ta mère devait mourir ».

D'autres formules édictent les interdictions alimentaires variant suivant le totem du clan ou les animaux tabous locaux. La plupart de ces formules étant imagées, il faut même après traduction, de longues explications pour en saisir le sens.

5° Esprits de l'initiation.

Ces « esprits » ne sont en réalité que des instruments très simples utilisés par les initiateurs pour produire des bruits imitant parfois des cris d'animaux.

Ce sont : chez les Babali.

Le MADUALI (ziri ya mambela : esprit du mambela).

C'est une simple planchette oblongue fixée au bout d'une ficelle, et qui produit en tournoyant un bruit semblable au vrombissement d'un moteur.

L'AGBENDULA OU ADUTELI (ziri ya dodo : esprit de la terre).

Sifflet de forme variable, ordinairement une simple feuille pliée ou une tige creuse.

Le NASASA (sumburu ya mambela : oiseau du mambela),

Tige creuse en forme de pipe terminée par une représentation du bec du calao (nasasa). Les indigènes adaptent un morceau de feuille à l'embouchure de la pipe et produisent un bruit ressemblant à s'y méprendre au cri du calao. C'est cet oiseau qui est sensé faire les tatouages sur la poitrine des néophytes.

Ces trois instruments, dont les indigènes ne peuvent parler aux non initiés se retrouvent dans les rites d'initiation qui nous occupent.

La circoncision, comme le tatouage chez les Babali, est sensée être faite par un oiseau que les Bakumu appellent « mokomo », le bec de ce volatile étant pointu, la forme de l'instrument varie donc en conséquence.

Ci-dessous les noms donnés à ces divers instruments :

Babali	(mambelâ)	Maduali	Agbendula ou Aduteli	Nasasa
Bakumu	(circoncision)	Tuambi	Kabili	Mokomo
Bamanga	(circoncision)	Tuambi	Kabili	Lokomo
Bombo	(circoncision)	Mongomongo	Akuteli	Aduombo
Bombo	(mambela)	Maduali	Akuteli	Nasasa
Bandaka	(circoncision)	Ngwe		
Bandaka	(mambela)	Maduali	Aduteli	Nasasa
Warega	(circoncision)	Tuamba	Kabili	Lokumu
Warega	(none)			None.
Lokele	(circoncision)	Bandulu		Galagala;

partout, une même crainte superstitieuse leur est attachée.

7° Abandon par les parents de leurs droits sur les enfants.

Pendant toute la période de l'initiation les enfants sont confiés aux initiateurs. Ils doivent à ceux-ci une obéissance aveugle.

Les parents perdent tous droits sur eux à tel point que si un accident ou même la mort survient à l'un des néophytes au cours des épreuves, ils ne peuvent rien réclamer au tata ka mambela ou au menaganza.

8° Passage aux mains des initiateurs de tous les pouvoirs sociaux.

Pendant toute la période des cérémonies, les chefs politiques s'inclinent devant les « prêtres » de l'initiation. Ceux-ci règlent toute la vie sociale indigène. Les produits de la chasse et de la pêche sont pour eux, ils peuvent interdire le passage à certains endroits du village ou de la forêt, suspendre les travaux agricoles en cours, chasser du village les femmes et les non-initiés et interdire gong, chants, danses, etc... Il est à remarquer que bien souvent, les initiateurs conservent, en dehors des époques consacrées, une influence qui leur permet de contrebalancer l'autorité des chefs politiques.

9° Exclusion des femmes

Ceci est tout naturel, les femmes n'étant pas initiées.

Après avoir subi les épreuves de l'initiation, les néophytes doivent se comporter en hommes. Les interdictions alimentaires qui leur ont été édictées seront désormais rigoureusement observées. Chez les Babali par exemple, les femmes et les enfants mâles non-initiés peuvent manger la chair de l'oiseau « nasasa », dès qu'il est initié, le jeune homme cesse de pouvoir consommer cette chair. A noter cependant qu'il existe des interdictions alimentaires d'ordre totémiques respectées par tous.

De tout ceci, il résulte qu'il existe des similitudes entre le mambela et l'initiation pratiquée chez les peuplades du sud et de l'est. Il n'est donc pas téméraire d'en conclure que ces cérémonies ont une origine commune. Or, au cours de leurs migrations, les Babali n'ont rencontré aucun peuple pratiquant les rites décrits ci-dessus. Ce n'est qu'arrivés dans la région de Bomili qu'ils furent initiés par les Bandaka, qui suivaient les Bombo déjà en contact avec les Babira et les Bapere. Comme les Bandaka et les Bombo ne possédaient pas à cette époque d'initiation secrète, ils ont dû forcément l'emprunter à un de leurs nouveaux voisins.

Comme dit plus haut, on trouve une initiation portant le nom de « mombira » chez les Wanianga. Je n'ai naturellement pu étudier ce « mombira » dont les adeptes portent un tatouage en-dessous d'un des seins. Les cérémonies de ce mombira se font en dehors de la circoncision.

Une initiation à peu près semblable existerait aussi chez les Warega de Lumuna sous le nom de « none ». Ce « none » complètement indépendant de la circoncision ne serait employé que pour consacrer des alliances, le chef du « none » se nommerait « Milimu » et l'esprit qui le préside et lui donne son nom serait le calao. L'instrument employé pour imiter le cri de cet oiseau diffère cependant du « nasasa » des Babali. Il se compose d'un tube à l'extrémité duquel est attachée une courge creuse, le son produit serait le même que celui du « nasasa ».

Les tatouages faits à l'occasion du « none » consistent en quelque lignes parallèles sur le bras ou dans le dos.

On retrouve le calao dans le « mombira » des Wanianga où il porte de nom de « mutu ».

Le mambela des Babali ne serait-il pas une combinaison des rites de l'initiation pratiqués à l'occasion de la circoncision et de « mombira » des Wanianga? Cette hypothèse peut être prise en considération si l'on tient compte que deux des attributs secrets de la circoncision se retrouvent chez les Babali sous les noms de « maduali » et d'« aduteli », l'oiseau sacré « mokomo » est remplacé par le calao qui se trouve être justement l'animal symbole du « mambira » et du « none ». Les traditions Babali s'accordent pour dire que lors de l'introduction du mambela par les Bandaka, les Babali refusèrent la circoncision et n'acceptèrent que les tatouages, il a donc fallu que les deux leurs fussent offerts et il est vraisemblable qu'ils ont pris ce qui leur convenait dans les deux rites.

Bandaka et Bombo ont adopté la circoncision, certains ont conservé en même temps le mambela, il est fort probable que les Bombo furent initiés les premiers, vraisemblablement par les Bapere chez qui un de mes informateurs me signale la présence du « mombira ».

Le mambela n'a acquis une grande influence que chez les Babali. Chez les Bandaka et les Bombo, il est demeuré au second plan car il faut tenir compte que dans ces deux tribus on trouve la circoncision et l'« emba » qui ont neutralisé son influence alors que chez les Babali, aucun obstacle ne s'est présenté à son extension.

..

Il reste maintenant à décrire sommairement les cérémonies du mambela ou plutôt ce qui en est actuellement connu des européens, c'est à dire ce que les Babali ont bien voulu nous montrer. Certes, on ignorait jusqu'il n'y a pas bien longtemps ce qu'étaient « maduali », « agbendula » et « nasasa », les descriptions que l'on en donnait le prouvent. Les formules elles-mêmes qui ont été révélées ne semblent faire partie que du cérémonial destiné à impressionner l'indigène, mais le véritable enseignement donné aux néophytes lors de l'initiation ne nous paraît pas encore connu.

L'initiation au mambela s'étend sur une période de deux à trois mois, mais elle n'est parfaite que si les néophytes assistent au mambela suivant, qui a lieu trois ou quatre ans plus tard.

Reprenons donc sommairement la nomenclature des cérémonies du mambela déjà exposée dans d'autres études.

Les premiers jours les néophytes prennent part à des danses qui ont nom : Kombasa, Idengo, Andima, Iburu, Wogo, Mogo, Kongobo, Sibili, Bangama, Sakasa, Babanduo, Litoi, etc... etc... toutes ces danses sont accompagnées d'énergiques fustigations, elles diffèrent par la disposition des danseurs, la longueur des baguettes, et le grade des flagellateurs.

Ces danses durent un jour ou deux, à leur issue, les néophytes sont tatoués dans la « maison du mambela » et, après cette opération revêtus de feuilles de bananiers et conduits à la maison des « maganza » (néophytes) construite à proximité de l'habitation du tata ka mambela.

La nuit, il reçoivent l'enseignement moral consistant en quelques formules consacrées, ils doivent ensuite conserver le silence le plus complet pendant que tous les initiés du village viennent leur jeter sur le corps des excréments humains.

A l'aube, ils sont conduits au bain et leur toilette finie, revêtus d'un costume fait d'écorces teinte en rouge.

Ils vivront alors pendant deux ou trois mois dans la maison des « maganza », recevront l'enseignement pratique, ne pourront parler aux femmes et devront recevoir leur nourriture des mains de « nilima » (enfant mâle non encore initié).

Cet isolement se terminera par l'exhibition du « libeka », tête ou membre d'un gros gibier quelconque, et la première partie de l'initiation s'achèvera par la tonte des cheveux des néophytes.

Il y a certaines légères différences d'une région à l'autre. Chez certains, les enfants ont les yeux bandés lorsqu'on leur fait les incisions, chez d'autres, ils peuvent voir le « nasasa » et l'« agbendula » mais jamais ils ne voient le « maduali » dès les premières épreuves.

Ce n'est qu'au mambela suivant qu'ils sont admis à contempler le Maduali. Cette cérémonie consiste à trainer un paquet de feuilles ou un tronc de bananier qui est sensé représenter le maduali, tandis que la planchette décrite plus haut fait en tournoyant un bruit semblable au vrombissement d'un

moteur. Après cela, les jeunes gens sont considérés comme initiés et peuvent assister à toutes les cérémonies du mambela.

Il convient cependant de signaler que les Babali du rite Bafwanzeke ne possèdent pas le Maduali. Chez eux les tatouages sont faits en deux séries d'épreuves.

Ces épreuves, si elles apprennent aux Babali à supporter avec stoïcisme la douleur physique, leur apprennent en outre à garder le secret, et il n'est pas d'exemple qu'un mobali ait dévoilé les mystères du mambela. Les renseignements recueillis ont toujours été donnés par des gens qui n'avaient à craindre aucune répression et d'une façon indirecte.

Les classes d'âge des Babali, réglées par le mambela sont les suivantes :

Ndilima : Enfant n'ayant pas encore subi les épreuves.

Moganza : Néophyte pendant la durée de la première initiation

Mbia : Néophyte entre la première et la seconde partie des épreuves.

Mpege : Jeune initié.

Meto : (mâle) Père de famille.

Nkuru : Vieux.

Chaque groupe du mambela a à sa tête un tata ka mambela assisté des ishumu, qui, en général, représentent les néophytes de leur groupement.

Cependant le terme « ishumu » a des significations différents suivant les régions.

Dans la région de Bafwasende, c'est un simple servant du tata ka mambela.

A Kondolole, les ishumu prétendent qu'ils sont une caste de nobles consacrés par le mambela mais n'en dépendant pas. Le principal ishumu s'appelle « amicie ».

Les servants du mambela chargés de faire les tatouages, se nomment « ASOA » à Kondolole ; « ATUMAKU » à Avakubi et « SIBILI » chez les Bombo.

Partout, les « ishumu » exercent sur les initiés une sorte de parrainage.

Le tata ka mambela est chef du mambela dans le groupement qui lui est attribué. L'importance de ce groupement ne correspond généralement pas aux subdivisions politiques. On rencontre ainsi des tata ka mambela exerçant leur influence sur des groupes de villages alors qu'autre part des petites agglomérations en possèdent plusieurs.

Il existe une hiérarchie entre les villages babali qui forme ce qu'on appelle les lignes (ape) du mambela. Le signal de l'ouverture du mambela étant donné par le premier village d'une de ces lignes, le village suivant fait à son tour les cérémonies et les autres suivent.

Chaque ligne du mambela pratique un rite différent ; elles sont au nombre sept.

1° La ligne Bekenî, qui commence chez les Bekenî de Bomili pour aboutir chez les Bambandjo de Bengamisa

2° La ligne Bambaka. Ici la toilette des néophytes est faite au charbon de bois au lieu de « ngula ».

3° La ligne Bafwanzeke. Le maduali n'existe pas, les néophytes subissent deux fois les incisions.

4° La ligne Bemili, Bebengu, Bafwabu, Bomili (Kondolole).

5° La ligne Bamadea, Bafwasea, Bemili, Bambandjo.

6° La ligne Bakundumu.

7° La ligne Babamba, Betingembi, Bebege, Bafwakleke.

Les quatrième, cinquième et sixième lignes semblent autrefois n'en avoir formé qu'une seule. La ligne Bemili Bebengu est rattachée à celle des Bamadea par les Bafwaziri qui sont en même temps en rapport avec la ligne Bakundumu.

Chez les Bamadea et les Bakundumu d'Avakubi, les tatouages sont en forme de fourchette tandis que partout ailleurs ils sont en ovale. La disposition et le nombre de tatouages varient de région à région, fut-ce à l'intérieur d'une seule ligne.

Les ishumu subissent deux fois les épreuves. Ils sont tatoués sur les bras et les épaules, parfois même dans le dos.

Les lignes du mambela laissent supposer qu'il existe une hiérarchie entre village appartenant au même rite. En effet, il n'est pas impossible que le tata ka mambela donnant le signal de l'ouverture des

cérémonies ait une certaine autorité sur les servants du mambela des villages suivants. Les Babili affirment cependant que, tout en étant assujettis à certaines règles pour l'ouverture du mambela les tata ka mambela sont complètement indépendants les uns des autres.

Les promotions du mambela se font à des intervalles de deux à six ans. Les jeunes gens ayant subi les épreuves au cours d'une même promotion se disent frères. Ils se doivent une assistance mutuelle dans toutes les circonstances de la vie.

L'initié qui présente le néophyte aux cérémonies, qu'il soit ishumu ou simple mobali, exercera sur lui une sorte de parrainage et aura sur son protégé une autorité qui se rapproche de celle du père.

Le mambela sert à consacrer des alliances entre groupements Babali. Elles se font le plus souvent par l'échange de néophytes, plus rarement par le bris de part et d'autre d'instruments du mambela, « nasasa » et « maduali », ces instruments sont enfouis. La première cérémonie s'appelle « samba », la seconde « mokolo ».

L'influence sociale et politique du mambela ne doit pas être négligée. Le pouvoir des tata ka mambela ou plutôt l'emprise qu'ils exercent sur la population mobali comme initiateurs est renforcée par la crainte qu'ils inspirent comme détenteurs de poisons. Les Babali leur attribuent aussi un pouvoir magique et les accusent de se servir de « zungua » bande de meurtriers à leur solde qui tuent leurs victimes en leur introduisant dans l'anus un couteau ou un bâton durci au feu, leur perforant ainsi les intestins sans faire de blessures apparentes. D'après les Babali le moindre manquement au mambela, la révélation à un étranger d'un de ses secrets sont impitoyablement punis. Ceci explique le silence dans lequel se cantonnent les indigènes lorsqu'il s'agit du mambela.

Le mambela a été adopté par presque tous les Babali, une partie des Bandaka et des Bombo ainsi que par quelques Barumbi habitant la région frontière.

Les Bebimbi de la chefferie Betingembi sont les seuls Babali ignorant cette initiation; ceci s'explique comme suit :

Lors de l'introduction du mambela, un certain Nduo groupa autour de lui toute la population hostile à l'adoption de cette coutume et forma un groupe que les autres Babali appellèrent par dérision Bebimbi (les escargots) Ils rentraient en effet dans leur maison lors des séances de fustigation comme les escargots rentrent dans leur coquille à la vue d'une baguette. Nduo et les siens, que les Bebimbi évaluent à la moitié de la population inobali de cette époque, durent se réfugier sur la Nebulu, à proximité des Popoi où l'on rencontre encore les derniers Bebimbi. Des défections se produisirent et beaucoup de Bebimbi émigrèrent chez d'autres Babali où ils s'initiaient au mambela, on les retrouve actuellement un peu partout chez les Babali où certains forment des groupements assez importants.

Tous les jeunes Babali aspiraient à la suppression du mambela. Ils ne le subissaient que par crainte des brimades dont ils auraient été l'objet de la part des anciens et la terreur que leur inspiraient les tata ka mambela et leurs aides. Cependant, une fois initié, le jeune mobali est fier de l'être, il est en effet considéré comme un homme dès qu'il a subi les épreuves et il devient par la suite un adepte aussi zélé que ses aînés.

En août 1933, Monsieur le commissaire de District Libois prit l'initiative de rendre publique une cérémonie du mambela. De cette façon, le mystère qui entourait les instruments de l'initiation et les danses secrètes était révélé à tous. Cette mesure eut pour effet la suppression du mambela et diminua fortement l'emprise que ses servants exerçaient sur la population. Le but visé était d'atteindre la secte des anio, qui, si elle ne fait pas partie intégrante du mambela, est patronnée par celui-ci et échappe aux recherches grâce au silence imposé au Babali, tous liés, par le secret à garder.

Le résultat de cette suppression ne peut être immédiat, trop d'hommes ont subi l'influence du mambela, mais les générations suivantes, qui auront reçu une autre éducation, fourniront certainement des Babali capables de refuser toute participation à des crimes.

Certains Babali adoptent actuellement la circoncision. Malheureusement, les rites admis, Bakumu ou Barumbi, comportent aussi une initiation secrète, il y aurait donc lieu d'exercer une surveillance afin que les Tata ka mambela et les ishumu ne reprennent leurs anciennes prérogatives sous le couvert de nouvelles cérémonies.

(A suivre) BOUCCIN
Agent territorial.

JURISPRUDENCE

183. - COMPÉTENCE - NYASSALANDAIS JUSTICIA-BLE DES JURIDICTIONS INDIGÈNES - DIVORCE - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL ET INCONDUITE DE L'ÉPOUSE - MOTIF DE DIVORCE : ENTRETIEN D'UNE CONCUBINE PAR LE MARI.

Tribunal de territoire de Kasenga. Jugement n° 22 de 10 juillet 1935.

En cause : le nommé Moses, Adam, originaire du Nyassaland, village de Mantepa, poste de Lundashi, chauffeur au service de Monsieur Verbois à Kasenga, résidant au lieu dit Mompila, chefferie Kikungu, Territoire de Kasenga, demandeur, et, la nommée Sakania Kiando, fille de Kisi et de Kilufia, originaire du village de Kifuntwe, chefferie de Kikungu, Territoire de Kasenga, femme coutumière du nommé Moses, Adam, défenderesse.

Exposé du demandeur : Le 6 juin 1934, le Tribunal de Territoire de Kasenga a déjà tranché la palabre avec ma femme. A ce moment le Tribunal a estimé qu'il n'y avait pas de motifs suffisants pour prononcer le divorce et a prescrit à ma femme de rejoindre le toit conjugal. Depuis lors, pas un seul jour, Kiando n'a cohabité avec moi. Pour ces motifs, je demande que le tribunal examine à nouveau cette affaire, prononce le divorce pour refus de ma femme de réintégrer le domicile conjugal et statue sur l'attribution des trois enfants d'un desesamants.

Exposé de la défenderesse : Si j'ai quitté le domicile conjugal, c'est que mon mari me faisait des scènes continuelles. La plupart au sujet de nos enfants car il prétendait toujours que je ne savais pas les élever. Il y a maintenant deux ans que j'ai quitté le domicile conjugal et je ne désire pas y retourner car mon ancien mari a déjà pris une autre femme. Depuis lors j'ai eu des amants et je viens d'avoir un enfant.

Jugement. Attendu que le demandeur, bien que Nyassalandais est justiciable des juridictions indigènes et soumis au droit coutumier (Voir arrêt de la Cour d'Appel d'Elisabethville en date du 24/4/34 Revue Juridique du Congo Belge année 1934 p. 85).

Attendu que les comparants sont séparés de fait depuis plus de deux années

Que le jugement en date du 6 juin 1934 peut être considéré comme une tentative de conciliation. Que cette tentative n'a donné aucun résultat.

Que depuis lors le demandeur a pris une

concubine et que la demanderesse vient d'accoucher d'un enfant issu de relations extra-conjugales.

Qu'aucun des deux époux ne désire reprendre la vie commune

Le tribunal. Prononce le divorce aux torts réciproques des époux.

Confie la garde de l'enfant Lazaro ainsi qu'il de l'enfant Sela à la mère Kiando.

Confie la garde des enfants Jacobo et Marit au père Moses.

Chacun des parents gardant le droit quand il en manifeste le désir de recevoir le ou les enfants confiés à la garde de l'autre pour une période n'excédant pas un mois.

Met les frais, soit 10 frs par moitié à charge des 2 époux. (Juge-Président: Monsieur L'Heureux, Administrateur territorial)

184. - COUTUME LOCALE DE COQUILHATVILLE - MALADIE - ACCUSATION DE MALÉFICES - INFRACTIBLE PUNISSABLE.

Tribunal du Territoire de Coquilhatville Jugement du 21 août 1935

Demandeurs : Ngoy Thérèse et Lobote Kinda Joseph. Défendeur : Bisay Antoine.

Ngoy Thérèse : Bisay accuse faussement mon mari Lobote Joseph d'être la cause de maladie de sa femme Bosilikwa Pauline, sa sœur aînée.

Bisay Antoine : c'est exact ma femme malade à cause de Lobote. Celui-ci s'est un jour battu avec ma femme, il a été jeté sur le sol se relevant il lui a dit qu'elle prendrait un de ses excréments avec ses mains voulant dire là qu'elle serait très malade.

Par l'intermédiaire de sa femme Ngoy Thérèse il lui a fait boire un breuvage qui a guéri la maladie de ma femme. Il y a un autre jour celle-ci est malade.

Lobote Joseph : c'est exact je me suis battu avec Bosilikwa mais je ne lui ai fait boire aucun breuvage.

Ngoy Thérèse : mon mari n'a donné aucun breuvage à ma sœur.

Le Tribunal constate que d'après un certificat médical du 21 8 34 de la D. C. C. M. Bosilikwa souffre d'une paralysie.

Dispositif du jugement. Attendu qu'il résulte des débats que le nommé Bisay Antoine accuse publiquement le nommé Lobote Joseph d'avoir par sortilège causé la maladie dont souffre sa femme Bosilikwa depuis plus d'un an.

Attendu que Bisay renouvelle à l'audience cette accusation en précisant que suite à une dispute avec Bosilikwa, Lobote fit prendre à celle-ci un breuvage par l'intermédiaire de Ngoy Thérèse.

Attendu que Lobote et Ngoy nient ce fait que le demandeur ne prouve, ni offre de prouver.

Attendu que le demandeur n'ignore pas que le fait d'accuser un individu de porter malheur aux gens qui l'entourent, expose celui qui en est l'objet au mépris public; qu'il a donc causé un dommage moral qu'il devra réparer.

Attendu qu'il y a lieu de sanctionner semblables accusations qui ont généralement pour conséquence l'accomplissement d'épreuves superstitieuses;

Par ces motifs;

Le tribunal.

Condamne Bisay à 25 francs d'amende payable dans le délai de 1 mois ou 7 jours de P. S. Le condamne en outre à payer à titre de dommages-intérêts à Lobote une somme de 25 francs payable dans le délai d'un mois ou 7 jours de contrainte par corps. Met les frais taxés à 2 francs, à sa charge, à payer immédiatement ou 1 jour de contrainte par corps.

185. - SUPERSTITION - VENTE D'AMULETTES - ESCROQUERIE.

Tribunal de territoire de Malonga (Président: M. l'Administrateur territorial Claeys H. J. Van der Maert).

Jugement n° 62 du 3 mai 1935.

Exposé: Sur plainte de la Forminière, onze travailleurs au service de cette société et prévenus:

1° D'avoir propagé la doctrine superstitieuse l'Ukanga;

2° D'avoir commis des escroqueries en vendant des amulettes.

La feuille d'audience relate qu'il résulte de l'instruction préparatoire et de l'interrogatoire des prévenus à l'audience que:

a) Chipinia et Cefuka furent les principaux propagateurs de la doctrine de l'Ukanga et ont commis des escroqueries par la vente d'amulettes;

b) Tshipolongo et Lola ont participé à la propagande et se firent les complices d'escroqueries en excitant les indigènes à acheter des amulettes et en participant aux bénéfices que rapporta la vente de celles-ci;

c) Les deux autres prévenus se sont uniquement affiliés à la secte ne participant pas à la propagande ni à la vente d'amulettes.

Décision: Le tribunal condamne Chipinia à 60 jours de servitude pénale principale, à 150 frs d'amende ou 15 jours de servitude pénale subsidiaire; Cefuka et Tshipolongo à 30 jours de servitude pénale principale, 50 frs d'amende ou 10 jours de servitude pénale subsidiaire; Lola à 15 jours de servitude pénale principale, à 25 frs d'amende ou 8 jours de servitude pénale subsidiaire; condamne chacun des prévenus à 1/4 des frais ou 2 jours de containte par corps. Acquitte les autres prévenus.

OBSERVATIONS.

1) Les propagateurs de l'Ukanga sont originaires de Tshilolo. Les adhérents de cette secte s'adonnent notamment aux pratiques suivantes: ils s'enferment la nuit dans une case où ils chantent des cantiques et font en commun des repas ainsi que des ablutions.

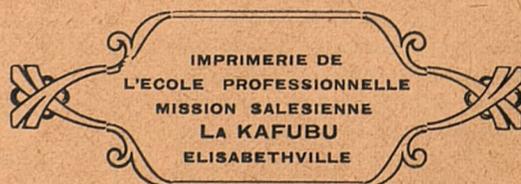
Ils terrorisent les autres indigènes en proclamant que les malheurs ou décès sont leur œuvre. Ils font en sorte qu'aucun membre de la secte ne soit accusé d'envoûtement mais bien des non affiliés.

Ils vendent des bâtonnets et cornes de kashia destinés à éloigner les sortilèges; aux malades, ils vendent aussi des décoctions d'herbes avec lesquelles ils doivent faire des ablutions ou des bâtonnets qu'ils doivent placer sous la nuque pendant le sommeil.

2) L'exposé de l'affaire ne permet pas de déceler si la vente d'amulettes par les prévenus est constitutive de l'infraction d'escroqueries; en effet, aucune allusion n'est faite aux manœuvres frauduleuses qu'auraient employées les vendeurs, soit pour faire croire à l'existence d'un pouvoir imaginaire, soit pour abuser autrement de la crédulité publique (Répertoire Sohier V° Escroquerie - Décisions citées sous n° 10, 11 et 12). Mais cette lacune dans l'exposé n'est peut-être qu'apparente; il se peut que la coutume locale appliquée par le Tribunal s'oppose à l'introduction dans le ressort, d'une doctrine superstitieuse répandue dans une région voisine, et par voie de conséquence, érige en infraction la vente aussi bien que l'acquisition de talismans étrangers, considérés comme pouvant concurrencer les talismans propres aux doctrines superstitieuses locales.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

1. BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
2. LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
3. LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
4. LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
5. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
6. UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs
7. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 frs.
8. CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 frs.
9. LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure 5 frs.
10. ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par P. van Arenbergh, une brochure 2 frs.
11. LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure 5 frs.
12. MUPONGO - BULOJI, par S. E. Mgr Aug. De Clercq, une brochure 5 frs.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an. Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 75 frs; au Bulletin seul: 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

DES DIFFERENTES FORMES DE MARIAGE ET UNIONS PSEUDO MATRIMONIALES CHEZ LES NKUNDO. (R. P. Hulstaert)	p. 229
LE MARIAGE CHEZ LES BALUBA BAMBO (P. van Arenbergh)	248
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES: LES ANIOTO (Bouccin)	252
JURISPRUDENCE:	
186. - COMPÉTENCE - COMPOSITION DU SIÈGE - MATIÈRE POLITIQUE - TRIBUT COUTUMIER - OBTENTION D'UNE DIGNITÉ.	259
187. - CONSULTATION D'UN DEVIN - IMPUTATION DOMMAGEABLE - RESTITUTION DE L'INDEMNITÉ PAYÉE PAR LA VICTIME DE L'IMPUTATION.	260
188. - COUTUME NGOMBE - FILIATION - ENFANT ADULTÉRIN - ABSENCE DE DROIT SUR L'ENFANT DANS LE CHEF DU COMPLICE DE LA MÈRE ADULTÈRE.	260



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Des différentes formes de mariages et unions pseudo-matrimoniales chez les Nkundo.

AVANT PROPOS.

Nous sommes particulièrement heureux de pouvoir présenter à nos lecteurs un chapitre des plus intéressants, extrait de l'ouvrage, encore inédit, que le Révérend Père HULSTAERT M. S. C. a consacré aux « Nkundo » et dont il a bien voulu nous donner la primeur.

Le droit et la pratique nkundo connaissent diverses formes sous lesquelles l'union conjugale peut se présenter; mais qui n'atteignent pas toutes le même degré de perfection, et dont certaines ne sont connues que par l'une ou l'autre partie des tribus envisagées.

En lonkundo, mariage se traduit par *liala*. Ce mot s'emploie tant au sens large et universel qu'au sens restreint, tout comme le verbe dont il dérive : *bal*, qui est usité pour désigner l'union sexuelle comme telle, même illégitime. Ainsi on dit : *iy'afe bale o liala* = les rapports entre ces deux (adultères ou célibataires) ne sont pas des actes isolés, mais des relations suivies, prenant la forme d'un concubinage et ainsi ayant une ressemblance extérieure avec le mariage.

Mbali est celui qui épouse donc mari. Mais ce terme est général, sans relation avec la conjointe car dans ce sens mari se dit *bome*. *Njengi*, du radical - *eng*, est celui qui a payé la dot. Ce peut être une personne distincte du *mbali*, comme il deviendra clair par l'examen du mariage par héritage (Art. II).

Après un court retour sur le mariage type dont nous venons de décrire, au chapitre précédent, l'élaboration, nous examinerons d'une façon détaillée les autres formes d'unions matrimoniales et pseudo-matrimoniales en vogue chez les Nkundo. Ce sont dans des articles successifs :

- II. Le mariage par héritage, dont
- III. Le mariage d'une *Bosolo* constitue une particularité,
- IV. Le remplacement,
- V. L'offre d'une épouse, ou *Boonga*
- VI. L'échange, et enfin,
- VII. L'achat.

Une dernière forme est le mariage d'une esclave, dont nous réservons l'étude au Chapitre VII (Art. V).

ARTICLE I. MARIAGE PAR NKUMBO

Le mariage dont nous avons déjà décrit l'élaboration est le mariage type, appelé : *liala ja nkumbo*. *Nkumbo* est l'acte du verbe *kumbol* : prendre en mariage de la façon typique, et dont l'intransitif est *kumbwa* : être prise en mariage. La forme transitive n'est appliquée qu'au mari, la forme intransitive ne vaut que pour l'épouse. Donc, de la part d'une femme l'acte d'être prise en mariage est nécessairement exprimé par la forme intransitive-passive, et l'acte de l'homme par la forme transitive.

Le mariage par *nkumbo* est le mariage avec une femme libre, par versement direct de la dot aux parents de la femme avec entremise d'un *ndonga*.

Cette union existe soit qu'on épouse une jeune fille qui n'a pas encore été mariée auparavant, soit qu'elle ait déjà eu un fiancé ou un mari. Dans dernier cas, l'union ne devient mariage par *nkumbo* qu'après

le divorce (1) Il diffère du premier par une grande circonspection dans la façon de procéder, — aussi longtemps que la dot n'a été restituée — afin d'éviter la colère du mari abandonné et de ses conséquences (bagarres et guerres), et, de la part des parents, par le remboursement de la dot. La femme peut être rentrée dans sa famille, ou bien s'être rendue, directement ou indirectement, chez le nouvel amant. Ce dernier cas était rare, parce que gros de suites fâcheuses. Il n'était possible que quand le nouveau mari était un homme riche, qui paierait la dot sans tarder, ou redouté pour son courage, son ardeur combattive, ses influences, la grande supériorité numérique de son clan, des clients et Batswa. Car aussi longtemps que la dot ne lui a pas été restituée, les droits de l'ancien mari restent (1).

Les Nkundo considèrent cette espèce d'union matrimoniale comme étant le mariage parfait. Ceci deviendra plus clair par l'examen des autres formes de mariage que nous allons expliquer.

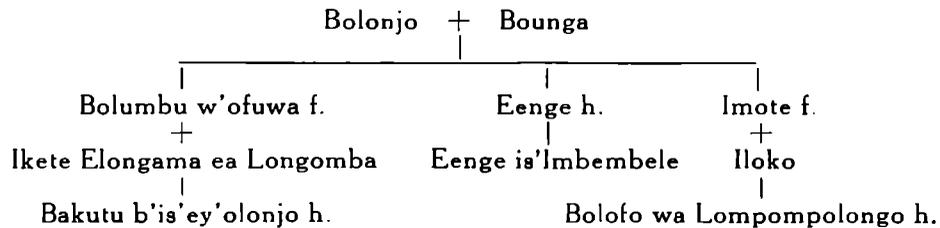
ARTICLE II. MARIAGE PAR HERITAGE

Cette forme s'appelle *liala ja lisango*, ou *lisango* tout court. *Lisango* signifie héritage, du verbe *sangol* : hériter, et a le sens tout large, s'appliquant à n'importe quel objet.

La mort du mari ne rend pas, ipso facto, la liberté à la veuve. Elle demeure liée à la famille de son époux défunt.

Après la fête de fin de deuil, les veuves, qui jusque là avaient dû s'abstenir de toute relation sexuelle, rentrent dans leurs familles respectives. Pendant la dernière période du deuil, elles avaient déjà eu l'occasion d'être courtisées, ou avaient repris leurs relations avec leurs amants antérieurs, parents ou non du mari défunt.

C'est à sa propre famille que la veuve doit être demandée en remariage. A l'exception de la *bosolo*, dont il sera question à l'article suivant, le partage des femmes entre les héritiers ne peut donc être considéré comme un partage de personnes comme telles, mais uniquement au titre des valeurs pécuniaires qu'elles représentent. En principe, elles reviennent au frère du défunt, mais d'autres parents, surtout neveux, peuvent avoir des droits totaux ou partiels sur l'une ou l'autre d'entre elles. (2) Ces droits sont basés sur l'origine des dots avec lesquelles les veuves ont été acquises. Nous y avons déjà touché au chapitre précédent, quant à certaines personnes. Encore d'autres cas peuvent se présenter. Au lieu d'entrer dans un long exposé, expliquons ceci plutôt par deux cas historiques :



Imote, de Eleke (Bongili) un des clans de Lokongo, est mariée à Iloko de Imomo (Bongili). Avec les valeurs reçues de sa famille maternelle, leur fils Bolofo épouse trois femmes : Wangi, Bosoi, favorite, et une esclave originaire de Bolaka (Wangata). A sa mort, les veuves appartiennent au clan Eleke, source de sa richesse. Deux prétendants se lèvent : Eenge (cousin germain du défunt, mais en terminologie nkundo son fils) et Bakutu, de Bokenda (Besombo), autre cousin germain, mais effectif devant la mentalité nkundo. Ils doivent se partager les veuves. Mais tous deux ont jeté leur dévolu sur la favorite et se la disputent. Finalement, elle est assignée à Bakutu, qui est le « père » de son rival, et le « frère aîné » du défunt. L'esclave échoit également à Bakutu (3), tandis que Eenge doit se contenter de la première épouse. Mais lui et son clan conservent un droit sur ces femmes et leurs progénitures. Cet exemple est assez

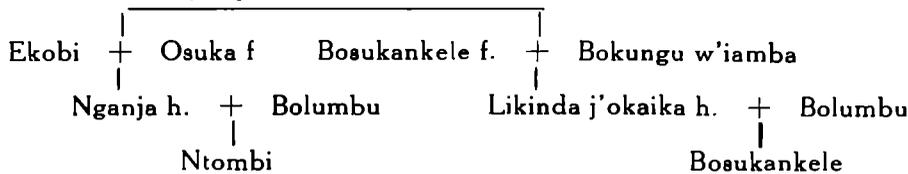
(1) Cfr. Chap. VIII, Art. II et III.

(2) Cfr. Chap. II, Art. IV, 3 et Art. X.

(3) Qui la cède à Ikando y'angamba de Eleke.

ancien : deux petits-fils de Bakutu et de Ikando que je connais personnellement très bien ont maintenant entre 50 et 60 ans.

Voici un exemple plus récent :



Deux sœurs Osuka et Bosukankele, de Ikengo, Ntomba (Wangata), sont mariées respectivement à Ekobi de Likaala (Besombo, Bombwanja) et à Bokungu de Bombenga wa Ikole (Besombo). Nganja épouse Bolumbu de lambo (Bonkoso). Devenue veuve, celle-ci est héritée — pour que le patrimoine ne se disperse pas — par le cousin germain maternel du défunt, Likinda, auquel elle donne une fille Bosukankele, dont le père emploie la dot pour se procurer la femme Bombula (Teresa) fille de Ilito de Bolenge (Bongili). A la mort de Likinda les droits reviennent à Ntombi (Joseph) dans la personne de la veuve Bombula, *nkita* de sa sœur utérine.

Si l'héritier légitime, ou un autre proche du défunt, désire épouser une veuve, il se rend, après avoir pris le conseil du chef de famille, chez les parents de la femme et leur donne des *bekooli* (1) : 1 à 3 anneaux de cuivre ; qui seront ajoutés au montant de la dot. Ce cadeau est une preuve de son respect pour la famille de la femme (2). Si après un certain temps la femme ne veut plus rester avec lui, mais aime un autre proche parent, celui-ci porte aussi ses *bekooli* ; même si la femme n'est pas d'abord rentrée chez elle, mais a passé de l'un à l'autre. Les *bekooli* du premier sont restitués.

Si le nouveau mari n'est apparenté au défunt qu'à un degré éloigné (3), il doit, outre les *bekooli* aux parents de la femme, donner à l'héritier un *bompanga* dénommé *nsasango* ou *bosangojwa* (chèvre, chienne, ou 5 à 10 anneaux de cuivre, d'après les circonstances) qui ne fait pas partie de la dot — celle-ci étant un paiement à la famille de la femme — mais est un cadeau destiné à ménager les susceptibilités de l'héritier et à gagner ou affermir sa sympathie bienveillante. Il équivaut à demander la permission de cohabiter avec cette femme et de bénéficier de son activité.

Nous devons donc distinguer deux sortes de mariages par héritage :

1° Le nouveau mari-héritier appartient à la famille immédiate du défunt ; il est *eoto ea ntsina* : fils, frère, oncle, neveu, cousin.

2° Le nouveau mari-héritier est d'une parenté éloignée, il est *eoto ea nsonge*.

Dans le premier cas le mariage est considéré comme assez stable, difficile à rompre, mais pourtant plus facilement dissoluble qu'un mariage par *nkumbo*. La difficulté ou la facilité de la dissolution sont en rapport avec le degré de parenté. La raison que donnent les *Nkundo* pour la plus grande facilité de rupture est que le mari-héritier n'a pas versé la dot lui-même : il n'a fait que la recevoir d'autrui. Aussi, s'il ne veut plus de la femme, il motive le renvoi en disant : « ce n'est pas moi en personne qui ai payé la dot pour toi ». De son côté la femme invoquera, *mutatis mutandis*, la même raison. Pour le reste, l'union est comme un mariage par *nkumbo*. C'est pourquoi, lorsque la femme abandonne son mari on emploie le terme *kofa*, tout comme pour un mariage par *nkumbo*.

La deuxième sorte de mariage par héritage est nettement différente. Le nouveau mari n'est pas le mari juridique, il n'est mari qu'au sens impropre, matériel. Ce sont les héritiers légitimes, donc les proches parents du défunt, et plus spécialement celui auquel la femme échoit de droit dans le partage de

(1) Substantif pluriel dérivé du verbe *koola* : chercher, prendre pour quelqu'un ; donc des objets pour aller prendre quelqu'un.

(2) A côté de cette interprétation indigène nous pouvons en donner une autre, plus profonde et de nature juridique, ce qui sera fait plus loin (Art. IX).

(3) On le nomme : *eoto ea nsonge* : littéralement : parent du sommet ; contre : *eoto ea ntsina* : parent de la base, donc rapproché.

l'héritage, qui en restent les maîtres, et cela malgré les *nsasango* payés par le mari matériel. Cela appert de toutes les conséquences qui découlent de cette situation :

1° Les enfants qui naissent de cette union n'appartiennent pas au père naturel, mais aux propriétaires de la femme, aux *bankolo*, ceux-ci éventuellement, acquiesceront aussi à leur mariage, et, en toucheront la dot. C'est encore eux seuls qui ont le droit d'imposer un nom aux enfants.

2° Le faisant fonctions de mari n'a droit à l'activité de la femme que partiellement. Ainsi, si elle découvre un trésor enfoui dans son champ, qu'elle prend un esclave en fuite, ou trouve un objet quelconque de valeur délaissé, perdu, sans propriétaire connu, p.e. des anneaux, des objets forgés, des défenses d'éléphants, etc. ce n'est pas au mari qu'ils appartiennent, comme dans le mariage par *nkumbo*, mais aux maîtres. Ceux-ci ont encore droit à une partie des fruits de son industrie : pêche, chenilles, nourriture préparée même.

3° Si à une occasion quelconque le nouveau mari désire faire un cadeau ou paiement à la famille de la femme, il doit demander l'intervention de l'époux juridique. Il le prie donc de l'accompagner : « *ondake likilo* » : fais moi connaître mes beaux-parents, introduis-moi chez eux. « Ils s'y rendent avec le *ndonga*.

Il peut même se faire que le *bosongo* n'ait pas encore été versé et que l'époux non-propriétaire possède l'esclave ou les valeurs équivalentes. Avec la permission du propriétaire et accompagné du *ndonga* il pourra exécuter ce paiement. Pourtant il n'en reçoit aucun droit supplémentaire sur la femme.

Si celle-ci, un jour, retourne dans la famille immédiate du défunt, chez ceux qui sont ses « maîtres », ces derniers doivent restituer ces valeurs supplémentaires, et toutes celles qui ont été versées par le mari « matériel ». Si elle est prise en mariage par *nkumbo* par un étranger quelconque, la dot entière est restituée aux héritiers du défunt, qui doivent rembourser à l'homme qui « a fait fonction de mari » toutes les valeurs dotales qu'il a versées.

Cette pratique de « *ndalaka likilo* » n'est pas sans inconvénients. Il est, en effet, à redouter que l'héritier nie ces paiements, et en refuse le remboursement. Cela est d'autant plus facile que le *ndonga* qui est intervenu est le même que celui qui a fonctionné dans l'élaboration du contrat matrimonial. Aussi tend-on de plus en plus à l'omettre.

Notons que l'application de cette expression de *ndalaka likilo* n'est pas restreinte à ce seul cas. Il s'emploie aussi au sens obvie. Ainsi lorsqu'il s'agit simplement de faire la connaissance de la famille de la femme, sans qu'il soit question de paiement, quoique, évidemment, pareille visite ne se conçoive point sans cadeaux. Ou encore pour un homme qui désire s'unir à la parente de l'épouse d'un sien parent ou d'un ami quelconque.

4° Les présents que la famille de la femme fait au faisant fonctions de mari, p. ex. à l'occasion d'une visite, d'un service rendu, etc., ne lui appartiennent pas, mais reviennent de droit aux héritiers. Si ceux-ci sont bien disposés à son égard, ils lui laissent l'usufruit d'une partie de ces biens, mais il n'y a aucun droit strict.

5° A la rupture de cette union par la femme on n'emploie pas le verbe - *koja*, mais *kumbwa* : être prise en mariage. Rejoint-elle un des proches parents du défunt, donc un de ses *bankolo*, on dit d'elle : « *aolut' eka bom' okae* : elle est retournée chez son mari. » De son côté, l'homme qui a reçu la femme en usage peut à n'importe quel moment la répudier. Il lui dit : « *kenda eka baom' ake, em ntsikwengaki* : Va chez tes maris, je n'ai point payé la dot pour toi. » Quant aux valeurs données par lui en *nsasango*, elles lui sont remboursées.

6° Enfin, si la femme meurt chez cet homme, il doit payer aux héritiers légitimes une indemnité (*-foma mbalaka*) qui est généralement un esclave ou sa valeur.

Cette deuxième sorte de mariage par héritage n'a donc rien qui caractérise le mariage légitime *nkundo*. Le mari n'a que l'usage de la femme. Ce n'est que l'héritier du défunt qui en toute vérité et légalité peut l'appeler épouse. D'ordinaire une femme engagée dans une telle union est plutôt appelée sa chose (*yomba*). Lui même s'intitule son propriétaire, son maître, et on réserve le terme de mari à celui qui cohabite avec elle.

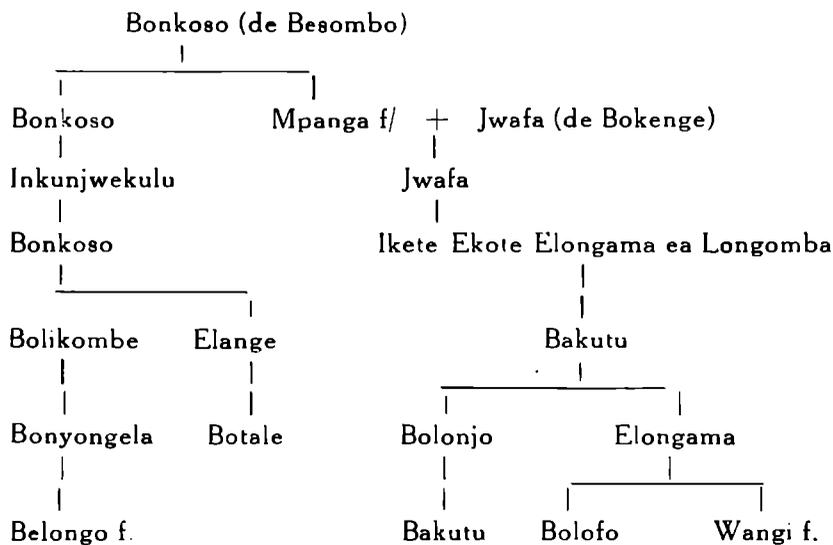
C'est à cause de toutes ces divergences manifestes que les Nkundo considèrent cette seconde espèce plutôt comme une union non-matrimoniale. Avec le mariage proprement dit elle ne montre qu'une ressemblance extérieure : au fond la différence est essentielle, puisqu'elle n'en possède aucune propriété spécifique, et ce n'est donc pas un mariage, mais un concubinage régulier.

⚡ Aussi un homme qui cohabite de cette façon avec une femme pour laquelle d'autres ont payé la dot est souvent l'objet d'allusions humiliantes. Ainsi il est traité de *nkolasango* : preneur d'héritages (dans le sens de femmes héritées). Dans une dispute avec une femme pareille, sa congénère « achetée » régulièrement se permet parfois de battre des mains (*-foma losaka*) pour signifier sa supériorité. C'est la raison pour laquelle cette dernière est parfois appelée *wali oa fomalosaka*, par opposition à l'autre.

Les circonstances actuelles font encore mieux ressortir tout cela. Presque partout les indigènes même païens connaissent à présent l'intransigeance de l'Eglise Catholique dans le domaine de l'indissolubilité du mariage religieux. Pour cette raison les « maîtres » ne permettent pas à une femme qui en droit leur appartient mais qui de fait cohabite de la façon décrite avec un autre homme, de se marier religieusement avec celui-ci, à moins qu'il ne paie la dot.

⚡ Nous pouvons donc considérer cette dernière sorte d'union comme un concubinage qui ne satisfait pas aux conditions posées par la morale pour une union matrimoniale véritable. Quant à la première sorte, union avec un parent immédiat du défunt, la question est plus compliquée, mais j'opine pour sa valeur au point de vue moral. J'espère pourtant que d'autres voudront pour plus de certitude réexaminer le cas à la lumière des éléments de solution donnés.

Pour illustrer ce qui précède citons un exemple historique des personnes dont voici la généalogie:



Elongama (jr) épouse Ikoko de Bongili, fille de Bolekela wa Nkunja et Tompenda. Après sa mort, la veuve est prise en héritage par Bonyongela, auquel elle donne une fille Belongo. Ce sont Bakutu (jr) et son cousin germain Bolofo qui disposent de la dot et sont responsables de ses palabres matrimoniales, à l'exclusion de son père Bonyongela (décédé depuis) et du frère de celui-ci, Bonkoso. Par complaisance on a cédé à Bonyongela 18 anneaux. Les 30 autres ont été ajoutés par Bolofo à la dot de sa sœur Wangi pour se procurer la femme longo (de Likoli, actuellement décédée). Après x ans, Ikoko abandonne Bonyongela pour Botale, fils de la sœur, qui étant proche parent ne donne pas de *nsasango*. Ce qui avait été payé à ce titre par Bonyongela lui est restitué par Bakutu, puisque l'union est rompue. Cinq ans après, Ikoko quitte Botale dont elle n'est pas satisfaite parce qu'il est paresseux et ne lui procure pas assez de gibier, de vêtements, etc. Elle se rend chez Ilumbe de Ngombe Mbalanga (Bongili) qui étant parent éloigné du côté maternel donne les *nsasango* réglementaires.

Un autre cas se présente un de ces jours (mai 33). Un de nos chrétiens, Babola Michel, de Ianda (Bonkoso) veut prendre femme. Il a jeté son dévolu sur Bolumbu, fille de Ntambo ey'ilengu de Bofalamboka.

Celle-ci, après le décès de son mari Esale ea Lonkonga (en 1926) avait été demandée par Bombongo, parent éloigné d'Esale, comme de coutume par l'entremise de son frère aîné Engambi, et en versant un *bompanga* de 4 *bakonga* plus 20 fr. Entretemps Babola a atteint l'âge adulte : il quitte notre école et rentre dans son village natal. Comme il est le neveu direct de Esale ea Lonkonga il a un droit strict sur cette femme, qui quitte Bombongo. Seulement comme celui-ci est protestant, une question morale se pose au prêtre : il s'agit de savoir s'il existe un véritable mariage entre eux. Car dans l'affirmative il ne saurait y avoir question de mariage valide entre Babola et Bolumbu, l'Eglise ne rompant pas un mariage valide entre chrétiens.

Conformément à ce qui a été dit ci-dessus, une union comme celle du cas présent n'a pas, aux yeux des Nkundo, la nature du mariage type. Je voulais pourtant avoir tous mes apaisements et tâcher d'obtenir la plus grande certitude possible. A cet effet je me rendis à Bonjoku au moment de la perception de l'impôt. J'y trouvai beaucoup d'hommes réunis. Je soulevai la question du mariage par héritage. L'entretien se termina par l'opinion unanime que dans le cas proposé rien ne s'opposait à la nouvelle union. Tous les cas pareils, ajouta-t-on, sont plutôt une espèce de concubinage admis par la loi ancestrale, mais ne présentant aucune propriété d'un véritable mariage.

Afin d'éviter les inconvénients nombreux inhérents à cette seconde sorte de mariage par héritage, le mari, s'il a quelque richesse, fera tout son possible pour réunir les valeurs de la dot qu'il versera à son beau-père et que celui-ci emploiera au remboursement de l'héritier. Du fait de ce versement, qui se fait par l'intermédiaire d'un nouveau *ndonga* désigné par lui-même, la femme lui appartient pleinement. Et le mariage par héritage se change en mariage par *nkumbo*. Les *besangojwa* que l'époux avait donnés à l'héritier doivent lui être restitués, le lien qui l'unissait à cette femme étant rompu par ces formalités.

Il arrive que l'héritier voie ce nouveau versement de très mauvais œil et qu'il s'en trouve offensé. Autrefois cela pouvait donner lieu à une guerre, illégale il est vrai ; après quoi, comme toujours, l'affaire s'arrangeait quand même.

D'autre part, il arrive aussi, et même assez communément, que la femme tout en aimant son « mari » (au sens impropre), ne veut nullement du changement. Elle reste attachée de cœur à la parenté de son mari défunt, par amour pour celui-ci, ou par affection pour la famille qui l'a toujours bien traitée. Il n'est pas rare que le « concubin » lui proposant de l'épouser régulièrement se heurte à une opposition irréductible. La femme peut même en être offusquée au point de l'abandonner pour un proche parent du défunt.

Dans ce domaine un autre cas encore peut se présenter, bien qu'il soit plutôt rare. C'est celui p. ex. de Lowaka, fille de Bompuku de Bontole. Après la mort de son mari Botuna des Baseka Iluka (Lofeli) elle est prise en mariage par un parent à lui, Nsenge, qui donne les *besangojwa* réglementaires à Imomo de Bofalamboka, *bonankana* de Botuna. Après un certain temps Imomo ayant eu une petite palabre avec Nsenge n'entend plus maintenir la situation : il exige un mariage régulier pour rentrer dans ses droits dotaux sur Lowaka. D'accord avec celle-ci Nsenge verse 60 *bakonga* aux parents de la femme, qui remboursent à Imomo. Ce dernier rend les *besangojwa* reçus et Lowaka devient ainsi la véritable épouse de Nsenge.

On le voit, on trouve ici toute la gamme des variantes individuelles selon les tempéraments et les sentiments des personnes en question. En conclusion, ce qui est le plus répandu, c'est l'attachement à la famille du défunt, ou le remariage en règle.

Dans ce dernier cas la veuve se rend chez un homme non apparenté, soit immédiatement après le deuil, soit après un certain temps de vie conjugale avec l'héritier. Celui-ci a droit au remboursement de la dot. Le nouveau mari doit faire tous les versements usuels par l'intermédiaire de son *ndonga* à lui, tout comme pour un mariage à *nkumbo* initial. Et de la sorte on ne donne plus à cette union le nom de mariage par héritage avec lequel elle n'a rien de commun.

Dans tout mariage par héritage, que le nouveau mari soit héritier ou simplement parent du défunt, c'est à dire lorsqu'aucun nouveau versement de dot n'est intervenu, le mari doit donner à la femme un cadeau nommé *isango*, donc cadeau d'héritage. La femme remet ce présent à sa famille ou le conserve pour ses besoins personnels. En tout cas, il n'est pas considéré comme faisant partie des valeurs dotales.

Enfin, pour tout remariage d'une veuve, que ce soit par héritage ou par nouveau *nkumbo*, le mari doit, avant d'avoir avec elle des relations conjugales, lui offrir un présent d'un ou deux anneaux ou couteaux équivalents. Ce cadeau se donne soit le même jour que l'*isango*, soit un autre, selon les cas. Il s'appelle *boanga* : couchette, ou plus communément : *ikondeyantange* (de *-ko-ndeya* : faire monter sur, et *ntange* : lit. C'est un cadeau de consolation après le veuvage. Contrairement à l'*isango*, il fait partie de la dot. C'est probablement à ce cadeau de l'*ikondeyantange* que ENGELS fait allusion lorsque, dans son étude citée sur les Wangata, il parle de « racheter le deuil ».

De l'examen du mariage par héritage il ressort que la veuve est libre de se remarier à l'homme de ses préférences, que ce soit l'héritier ou un autre parent du défunt, ou un étranger quelconque. N'est exceptée que la femme qui a été léguée par le défunt. (1) Si plus tard l'héritier ne satisfait pas à ses obligations envers elle, elle pourra réagir comme dans un mariage par *nkumbo*. Quant au cas spécial de la *bo-solo*, nous allons en traiter.

Une autre loi se déduit des faits observés : aussi longtemps qu'aucun nouveau versement de dot n'est intervenu, la femme continue à appartenir à la famille du défunt. Seule la restitution de la dot rompt le contrat et le prive de tous ses effets. La mort du mari ne dissout donc pas le mariage. (2)

Enfin, on y constate la propriété collective dans le clan ou la grande famille. Un proche parent. Bosulu p. ex., épousant la veuve la considère en droit son épouse légitime, tout comme elle l'était du défunt ; aucune nouvelle convention dotale ne doit intervenir. Le contrat préexistant continue à valoir. La seule nouveauté introduite est qu'un autre individu de la famille du défunt contracte le lien matrimonial avec la veuve. Que ce soit l'héritier légitime ou un proche parent qui épouse la femme, la chose revient au même de par la communauté d'intérêts (les enfants sont aussi bien ceux de Bosulu que de l'héritier p. ex. (3)

A cause de la similitude superficielle des cas, il est utile de mentionner ici que la demande en usage d'une femme n'est pas restreinte aux seules veuves. Elle peut aussi s'appliquer à une femme de polygame durant la vie de son mari ; mais elle n'est pratiquée que par un proche parent, et encore n'est-elle pas vue de bon œil. Généralement le cas se présente comme suit : Un homme tombe amoureux d'une des femmes du harem de son parent, et elle partage ses sentiments. Il la prend chez lui. Palabre. Fureur du mari, qui cesse toute relation avec le séducteur et ne veut plus de ses invitations ni de ses cadeaux, ce qui est la preuve d'une brouille sérieuse. Alors les autres parents interviennent pour réconcilier les deux adversaires, et voyant qu'il n'y a pas moyen d'empêcher la cohabitation ou jugeant que la chose n'est pas opportune, ils tâchent d'amadouer le mari légitime. L'amant lui fait remettre, par l'entremise de son aîné, un cadeau à titre de supplication. Le mari ne trouvant personne en sa faveur, s'incline devant le fait accompli, accepte le présent (*bompanga*) et cède la femme en usage. Au lieu de s'y prendre de cette façon cavalière, l'amant peut également faire la demande d'une manière normale. Lorsque pour l'une ou l'autre raison les deux amoureux veulent cesser la cohabitation, ils se séparent sans autre cérémonie. Si le mari est bienveillant, il rend à son parent les valeurs données en *bompanga*, et l'incident est clos.

Tel le cas arrivé autrefois à Insilo de Bokenyola (Bonjoku) (4).

Dans le harem de son oncle maternel Efonja Is'Ofuwa, originaire de Bonjoku mais intégré dans les Bongale, il avait remarqué une certaine Mbileyenga, originaire de Bosaa, et « son cœur s'était fendu » comme disent les Nkundo. Par l'intermédiaire de son cousin germain aîné Mpetsi ea Lingomo il envoie un *bompanga* de 6 anneaux à Efonja, en le priant de bien vouloir lui permettre la cohabitation avec cette femme. Sa requête est bien accueillie. Mais après un certain nombre d'années leur passion s'étant refroidie et Insilo désirent contracter un mariage régulier pour se donner une postérité, il se sépare de Mbile qui

(1) Le Nkundo observe scrupuleusement les stipulations d'un testament (*boango* ou *bowako*) parce qu'il craint la vengeance du défunt, qui d'ailleurs, au moment qu'il exprime ses dernières volontés, ajoute d'ordinaire le menaçant : « si vous ne les exécutez point, vous me suivrez dans la mort. »

(2) Nous devons encore revenir sur ces points aux chapitres VIII et IX.

(3) Nous reviendrons sur cette question à l'Art. IX.

(4) Actuellement chef des Bonkoso.

rentre chez son mari. Celui-ci rend à Inailo les 6 anneaux parce qu'il ne veut point s'enrichir au dépens de son parent.

ARTICLE III. LA BOSOLO

Le mariage d'une *bosolo* constitue une forme spéciale d'héritage de femmes.

Le terme *bosolo* est en usage partout. Les Injolo emploient encore un synonyme : *njemo*, terme impropre dérivé du verbe *emola* : faire se lever. De cette façon on dit : *emoja bona njemo* : donner une *bosolo* à l'enfant (fils, fille) (1). Chez les Beloko et leurs Elinga on entend, à côté de *bosolo*, encore le mot *bombiji*.

Au jour où les veuves sont « levées de terre » et peuvent « remonter sur le lit » (2) tous ceux qui ont titre et droits de pères, c'est à dire ceux qui ont la préséance, hommes ou femmes, s'assemblent avec le fils de la sœur, pour procéder à la cérémonie. Comme dans toutes les affaires on se passe la parole par respect mutuel. Elle revient à l'aîné, père, frère, tante pater..elle (*isomoto*). Le préposé fait un petit discours de circonstance, puis donne une des veuves au premier-né des enfants (*nsomi*), en tenant compte de ses préférences dont on s'est assuré préalablement. On la lui remet en disant : « nous arrachons pour toi la *bosolo* que ton père t'a laissée : *tokokumela bosolo boki ise okotsikelaka*. « La signification propre de *kuma* est : saisir en tirant vers soi, arracher, et inclut une idée de force. L'application primaire se trouve dans : *kuma bailo* : arracher des herbes; *kuma nsala* : arracher des plumes, etc. Mais on l'emploie également pour tout ce qu'on prend d'une façon vigoureuse vers soi, comme : *kuma mbombo* : arracher une chikwangue d'un tas, etc.

La *bosolo* est toujours donnée au premier-né sans égard au sexe et à l'exclusion des autres enfants. Si l'aînée est une fille, elle passe la *bosolo* à son frère, premier-né des garçons. Il s'agit ici de l'exercice d'un véritable droit d'aînesse, droit qui doit être racheté ou plutôt payé par le frère en faisant à sa sœur un cadeau qui consiste surtout en poules, argents, menus objets utiles, souvent une quantité de bière. La même règle vaut si l'aîné cède la femme à son puîné parce que celui-ci l'aime ardemment, ou bien, — à présent — parce que l'ayant droit ne veut pas prendre une seconde femme.

Subsidiairement une *bosolo* est encore donnée au *bonankana*. Seul l'aîné de la sœur dont le défunt a touché la dot peut revendiquer ce droit. Si la dot de la mère du neveu n'entre pour rien dans la constitution du harem à partager, il n'a droit à une *bosolo* que si celle-ci n'est pas la *nkita* d'autrui, c'est à dire si elle a été acquise au moyen de richesses que le défunt s'est procurées par son activité personnelle. Si le défunt s'est procuré des femmes avec les dots de deux sœurs qui toutes deux laissent des fils, ce n'est que l'aîné de la sœur aînée qui a ce droit (3)

Enfin, si le harem est nombreux on donne encore une *bosolo* au frère du défunt.

La remise d'une *bosolo* à d'autres parents que le fils ou la fille du défunt semble une extension du droit primitivement réservé à cet enfant

Dans la remise d'une *bosolo* il est tenu compte des désirs de l'ayant droit. Pourtant le fils aîné n'obtient jamais la favorite de son père : seul le frère aîné peut en hériter.

Le fils peut ainsi recevoir en *bosolo* sa propre mère, mais uniquement s'il n'y a point d'autres veuves et si par ailleurs il ne possède aucun autre moyen de se procurer une épouse. Evidemment, il ne peut l'épouser. Elle lui est donnée pour qu'il perçoive le montant de la dot, lorsqu'elle sera remboursée à raison d'un remariage.

Si le défunt ne laisse pas de harem, mais bien d'autres richesses, la *bosolo* est constituée par l'un

(1) Ainsi aussi les tribus Elinga de la région de Losanganya.

(2) Cfr. Les Coutumes funéraires des Nkundo.

Les Elinga font la cérémonie quelques jours seulement après l'enterrement; les Boangi même avant. Les Injolo commencent à imiter les Elinga.

(3) Il peut arriver qu'ainsi un des fils se trouve déshérité par les droits du *bonankana*. Celui-ci devra alors — si du moins il a une épouse ou les valeurs nécessaires dans son clan paternel — céder cette femme à son cousin malheureux. C'est pour lui un devoir d'amour familial (*liota*) auquel il ne peut pas se soustraire.

ou l'autre objet de grande valeur. Ceci semble indiquer que le mot *bosolo* ne s'applique à la femme que par une extension du sens, qui, au fond et primitivement, serait : héritage par droit d'aînesse.

Dès que la *bosolo* a été assignée à qui de droit, elle sort du groupe des veuves et se rend chez son nouveau mari; elle peut désormais cohabiter avec lui, tous deux étant, dès ce moment, dispensés de l'observation des prescriptions et interdits du deuil. Il arrive que la femme par affection pour son mari défunt et par chagrin, prie son nouvel époux de patienter encore quelque temps. Son désir est respecté; car le refus d'acquiescer serait une injure fort grave qui pourrait causer la rupture immédiate. Malgré la rareté du cas — inconnu même autrefois, à ce qu'il paraît — il se peut que la femme choisie comme *bosolo* refuse le mari auquel on la destine. Tel le cas suivant (arrivé en 1932) : Mpia de Mbanja avait « acheté » pour son fils aîné Bompeli, la femme Bongongo de Ilanga. Mais le jeune homme n'en voulait point.

Pour ne pas gaspiller son argent, le père incorpore la femme dans son harem. Après la mort du vieux, Bongongo est donnée en *bosolo* à ce même Bompeli. Cette fois c'est elle qui n'en veut pas, et pour comble de malheur toutes les veuves le refusent de même. Plus tard un petit-cousin de Bompeli, nommé Bosenja, désire épouser Bongongo. Mais par dépit, Bompeli ne veut la lui céder que contre une dot.

Même si, comme la chose se passe d'ordinaire, la femme n'a fait aucune opposition, et que sans aimer le nouvel époux, l'accepte, soit par nonchalance, soit pour pouvoir sortir de la réclusion ou pour tout autre mobile, elle trouve toujours le moyen, si elle le veut, de quitter son mari pour un autre proche parent qu'elle préfère. Ceci indique que la stabilité de l'union de la *bosolo*, bien que théoriquement plus grande que dans un simple héritage, ne l'est point dans la pratique, et n'atteint pas le degré de fixité du mariage par *nkumbo*. Probablement la raison doit en être cherchée dans l'identité foncière des deux unions, ou les droits de la famille exercent une grande influence. Voici un cas récent : Ifunga, fille d'Esukulu, de Bonganga (Boende) et veuve de Bolekela de Bongili, a été assignée comme *bosolo* au fils aîné de son mari, nommé Boongo. Plus tard elle a prétendu ne point l'aimer, mais désirer devenir l'épouse de Ekamba, frère de Boongo. Ce dernier ne s'y oppose pas. Seulement elle ne tarde pas à rompre la nouvelle union. Cette fois, le chef trouve qu'elle exagère, et pour faire plaisir à Boongo — qui s'est établi dans son clan maternel, clan auquel appartient aussi le chef — la condamne à quelques semaines de prison. Cela est approuvé par tous les bien-pensants. Et malgré la répression des excès nécessaires, la liberté de la femme se trouve sauvegardée.

Au point de vue moral, nous avons déjà indiqué qu'on peut mettre sur le même pied le mariage d'une *bosolo* et l'héritage d'une femme quelconque quand elle reste dans la proche parenté du défunt. Il n'en diffère que par une difficulté un peu plus grande de le rompre.

ARTICLE IV. LE REMPLACEMENT OU SUBSTITUTION.

Lors de la rupture d'un mariage, au lieu de parfaire le divorce par la restitution de la dot, souvent on a recours à la pratique du remplacement de la divorcée par une parente (sœur, cousine, nièce, etc.). Cette femme substituée s'appelle *bankitsa* (1) tout comme le remplacement. Ce nom est un substantif pluriel dérivé de *kita* : devenir, *kitana* : remplacer, succéder. Le singulier en serait *linkitsa*, mais il n'est jamais employé pour ce cas.

Généralement, la remplaçante ne fait pas d'objection contre l'obligation sociale qui lui incombe, à moins d'une répugnance exceptionnelle. On tâche alors de trouver dans la famille une autre personne. On va même jusqu'à enlever une parente à son mari pour la substituer, si notamment on ne trouve aucune autre remplaçante, et qu'on tient davantage à l'alliance rompue qu'à l'autre.

Les Nkundo justifient la pratique de la substitution par les raisons suivantes :

- 1° la continuation d'une alliance heureuse mieux qu'une nouvelle qui doit encore faire ses preuves ;
- 2° le désir d'éviter les palabres et tracas inhérents au procès de la restitution de la dot, et de hâter l'acquisition d'une nouvelle épouse, ce qui vaut même lorsque le remboursement n'a pas été retardé outre mesure ;
- 3° le souci pour les enfants nés de l'union rompue. Ce motif est très important, car les enfants ont

(1) Les Ekonda disent *nkitsa*.

tout intérêt à recevoir comme belle-mère une proche parente, qui les considère comme ses propres enfants, et qui est donc préférable à une femme tout étrangère.

Comme lors d'une substitution il n'y a aucune restitution dotale, ainsi il n'y a pas de nouvelle dot à payer. Mais les visites causées par les pourparlers ne se conçoivent pas sans cadeaux. Inévitablement, le remplacement entraîne donc une augmentation des valeurs dotales, car à l'ancienne dot viennent à chaque occasion s'ajouter de nouveaux paiements. Et plus il y a eu de substitutions successives, et plus le montant de la dot risque d'être élevé. Ainsi j'ai connu des cas où une dot qui au début était de 100 anneaux avait à la fin atteint la somme de près de 300.

Dans l'opinion des Nkundo la livraison d'une *bankitsa* est un mariage véritable et valide, mais elle n'est pas une nouvelle union, mais uniquement le transfert sur une autre personne d'obligations qui n'ont jamais cessé d'exister, et donc d'un contrat matrimonial qui n'a jamais été annulé. C'est ainsi qu'on dit de la femme pour laquelle le paiement dotal a été fait, qu'elle a débuté, fondé le mariage, dans lequel l'autre lui a simplement succédé: X. *amangaki liala*, Y *aôsulungana* (*manga*: commencer, ou *bondola*: fonder, ou *mumola* débiter [le tout premier début]; contre: *kitana*: remplacer, *sulungana* succéder, *mumola*: continuer). Il s'agit pour eux d'une véritable succession dans un office, d'un remplacement non pas matériel et extérieur, mais pleinement juridique, de la même façon qu'un prince héritier succède à son père dans la royauté; le pouvoir et la dignité royale est unique, et continue d'exister, dans la diversité des individus qui en sont investis, ou comme en droit, lorsqu'il n'y a pas novation malgré le changement de débiteur. (1)

C'est à cause de cela que, dans le harem, la *bankitsa* occupe le même rang que la femme qu'elle remplace; et que la livraison se fait par l'intermédiaire du même *ndonga* qui est intervenu dans l'élaboration du contrat initial.

Quelle est la valeur de cette union par remplacement devant la loi naturelle? Est-elle ou non entachée d'un vice radical? On discute le droit du pouvoir civil à rompre le mariage contracté légitimement. Supposons qu'il l'aie, et, d'autre part, que la femme consente réellement. Mais dans son idée comme dans celle de tout son milieu, il s'agit de se soumettre à un devoir familial imposé par les lois qui régissent son peuple. On peut se demander si cette stipulation est défendable devant les principes fondamentaux du droit en général et devant la morale. En tout cas, l'opinion unanime des indigènes que ce remplacement est la continuation du mariage dans une autre personne, est certainement fausse, car elle provient, sans aucun doute, de l'insuffisance de leur analyse qui les fait perdre de vue un point capital du problème en concentrant toute l'attention sur le côté financier de l'union matrimoniale (voir Art. IX).

Quoiqu'il en soit, on peut dire sans crainte que, dans la grande majorité des cas, si la femme indigène se soumet à cette loi, c'est parce qu'elle la considère comme une obligation à laquelle pour le bien de la famille, il ne lui est pas permis de se soustraire.

Aussi la jeune génération commence-t-elle à faire de l'opposition. Ainsi il y a ici, chez les Sœurs, une jeune fille de Boimbo, Ngongo, qui depuis sa prime enfance a été donnée à Bokungu, de Bongili, en remplacement de sa sœur Ilumbo. N'étant pas encore nubile, elle vivait toujours chez ses parents. Ceux-ci devenant chrétiens. Ngongo a également été baptisée. D'autre part, un fils de Bokungu, Longala, s'étant fait catéchumène, puis venu à l'école, et baptisé, son père lui laisse Ngongo comme future femme. Celle-ci (ayant maintenant vers les 17 ans) ne veut pas de ce mariage. Non pas qu'elle refuse Longala comme mari, mais elle ne veut pas être mariée en simple *bankitsa*; elle exige un mariage par versement de dot; et cela malgré les difficultés de la procédure, car c'est une opération doublement inutile, et pour les Nkundo, stupide.

Il existe une seconde forme de substitution: le REMPLACEMENT APRÈS DÉCÈS. Lorsqu'un homme a perdu sa femme, et que tant lui-même que les parents de la défunte tiennent à leur alliance, il leur porte, par l'entremise du *ndonga*, 20 ou 25 anneaux, en vue de l'obtention d'une nouvelle épouse. Ce paiement s'appelle *iboleoko*, dérivé de *-bol*: battre (p. ex. l'argile du sol) et *eoko*: emplacement de maison. Les

(1) Voir plus loin Art. IX.

Injolo le désignent par un autre nom, qui a pourtant la même portée significative : *sangolekoji* : héritage de terrain à habiter.

Voici comment on procède : Le veuf ayant satisfait à toutes ses obligations funéraires, à la fin de la deuxième visite à ses beaux-parents, et au moment de prendre congé d'eux, ceux-ci lui demandent : « eh bien, tu t'en vas ; que comptes-tu faire maintenant ? » il répond : « J'ai beaucoup aimé votre fille. Elle est morte, et je l'ai enterrée. Voici que j'ai rempli tous mes devoirs. J'ai toujours vécu en bons termes avec vous, et je désire continuer nos relations. Seulement, il faut que d'abord je consulte ma famille. Ensuite nous verrons. » De cette façon il exprime son désir de continuer d'être leur gendre. Après avoir pris l'avis de sa parenté, il retourne chez son beau-père avec l'*iboleoko*. « Voici je vous apporte l'*iboleoko*, je viens pour battre l'emplacement de la maison, donnez-moi une épouse. » Le beau-père a déjà choisi la fille, sœur, etc. qui doit remplacer la défunte, et en a déjà référé à leur gendre en privé. Il lui remet celle qui lui est destinée, en disant : « voici ton épouse. » (1)

Dans ce cas comme dans celui de la substitution après divorce, les beaux-parents enlèvent parfois à cet effet une fille à son mari légitime pour la constituer remplaçante.

Ces 20 - 25 anneaux de l'*iboleoko* ne sont qu'un début de paiement. Tout comme pour le mariage par *nkumbo* on exige le versement d'une dot complète. La dot à payer après est pourtant moins élevée que pour les mariages ordinaires. Malgré cela, l'idée de remplacement existe comme celle de la continuation de l'union préexistante, bien qu'elle soit moins apparente que dans la substitution pour cause de divorce. Et ainsi, dans le harem, la remplaçante occupe la même rang que la défunte.

Le remplacement après décès a les mêmes raisons d'être que la substitution pour cause de divorce.

Quoique les deux sortes de substitution se rassemblent par le fait que dans les deux cas il s'agit du remplacement d'une épouse par une autre, les différences sont pourtant considérables. La substitution après divorce ne donne pas lieu au paiement d'une nouvelle dot, ni par conséquent à l'expression type du consentement de la femme. Le remplacement après décès, au contraire, requiert le versement d'une nouvelle dot et l'expression publique du consentement ; qui a lieu au moment où le mari verse les valeurs de l'*iboleoko*, et qui se fait de la même façon que pour un mariage par *nkumbo* direct. Ces deux différences, mais la dernière tout particulièrement, font que le remplacement d'une décédée est juridiquement, un mariage type.

ARTICLE V. L'OFFRE D'UNE EPOUSE.

Cette sorte d'union matrimoniale sera plus aisément et plus clairement expliquée par un exemple que par une longue description. Un homme, Eale, a besoin de valeurs pour terminer une palabre quelconque (dette, amende, indemnité, dot à payer, etc.) Comme il n'en possède pas et que l'affaire est urgente, il emprunte à Ekamba en lui offrant sa fille Wetsi. L'offre de la fille est le moyen de décider Ekamba à donner les valeurs demandées. De ce fait Wetsi appartient à Ekamba, qui a sur elle tous les droits d'un mari. Elle n'est pas esclave. On pourrait la nommer gage, mais les Nkundo ne lui appliquent pas ce nom. Ils lui appliquent un terme spécifique *boonga*.

Le nom *boonga* est en usage chez toutes les tribus envisagées. (2) Seuls les Injolo nomment une femme pareille tout simplement : *waji oa njela* : épouse amenée ; donc non prise par dot et sans l'initiative du mari. La locution verbale employée pour : donner une femme en *boonga* est : *kundela Ekamba boonga*. Elle nous donne l'origine du terme. *Boonga*, en effet, signifie ; un morceau de bois, un stick. Dans le cas présent, il est fait allusion à une branche de grosseur moyenne qui est posée en travers d'un petit puits et qui jointe à une deuxième de grosseur différente, peut faire fonction de *lokole*. Le verbe *kundela* est la forme objective (exprimant la relation avec un complément indirect) de *kunda* : battre, frapper. La locution signifie donc primitivement : battre le *boonga* pour appeler quelqu'un au secours. En ne parlant

(1) Chez les Ekonda le versement de l'*iboleoko* ne porte pas de nom spécial. En outre, avant de remettre au mari la remplaçante, les parents exigent 20 à 30 anneaux supplémentaires à titre de paiement pour le deuil de la mère, et pour cette raison nommés *basaki ba nyango*.

2) Comme chez les Ekonda ; mais selon la règle commune de variation dialectale, ils disent *boonga*.

pas du *lokole*, mais de son « ersatz » on veut exprimer l'impasse dans laquelle est engagé celui qui vient demander les moyens d'en sortir. Il s'agit d'une affaire grave et urgente : il n'a pas le temps de chercher l'instrument propre, mais dans son empressement il se contente du premier moyen de fortune qui lui tombe sous les yeux, pour appeler quelqu'un qui pourrait le tirer de son embarras.

Une autre expression employée est *foma losaka*, *fomela N. losaka* : battre un *losaka*, c'est à dire un battement de mains. L'idée est la même : l'homme qui ne voit pas d'issue à la difficulté est représenté comme battant des mains, afin d'attirer l'attention de quelqu'un qui puisse l'aider. C'est un appel au secours. De là le mot *losaka* est parfois transféré à la femme, comme on le fait pour *boonga*.

Bien que le mari ait sur la *boonga* et sur son activité tous les droits conjugaux elle n'est pas à proprement parler son épouse. On peut simplement dire qu'elle lui appartient, et que c'est cette appartenance qui engendre les droits du soi-disant mari. Ce dernier n'a pas de devoirs envers elle, comme dans un mariage ordinaire. Ainsi si la femme meurt chez Ekamba, même sans qu'aucun versement dotal ait été effectué, le père n'a rien à réclamer, puisque c'est de sa propre initiative qu'il lui a offert sa fille. Si la *boonga* s'enfuit de chez son possesseur, celui-ci a droit, en plus du remboursement normal des valeurs prêtées à un supplément de 10-20 anneaux (ou davantage, proportionnellement au montant du prêt) un dédommagement de la perte qu'il vient de subir. Ce supplément est dû même lorsque le possesseur a payé une dot au père de la femme, en vue d'un mariage légitime.

Car, s'il aime cette femme, rien ne s'oppose à ce qu'il l'épouse régulièrement. Il le fait d'autant plus volontiers que la femme, aussi longtemps qu'elle reste simple objet de gage, est en butte au mépris et aux railleries de ses congénères. On lui dit : « tu n'es pas une épouse, tu n'es qu'une *boonga*, tu ne diffères point d'une esclave, car ton mari ne t'as pas payée. »

Une fois la dot versée, la *boonga* devient véritable épouse, et toutes les règles du droit s'appliquent à cette union, qui désormais est un mariage régulier, conforme en tout à un mariage par *nkumbo*. Quant au prêt, il est englobé dans le montant total de la dot.

La mise en gage d'une femme se fait aussi par l'intermédiaire d'un *ndonga*, qui, pourtant, porte le nom spécial de *ndonga ea ntsikoonda*, ce qui, littéralement, se traduit : « témoin de je ne t'ai pas prié ». On l'oppose ainsi à un *ndonga* au sens propre. En voici la raison : le véritable *ndonga* est désigné par le mari ; or dans le cas présent, c'est au contraire le père de la fille qui demande son intervention. Par conséquent, l'homme qui prend la *boonga* contre le prêt, n'est pas obligé de reconnaître sa qualité de témoin officiel et régulier. Ce témoin n'est pas *ndonga* du mariage, mais doit témoigner du contrat de gage.

Lorsqu'une femme donnée en *boonga* s'enfuyait de chez son possesseur, celui-ci s'attaquait au *ndonga*, et trouvant l'occasion favorable, il le faisait prisonnier. Si l'affaire ne s'arrangeait pas il pouvait le réduire en esclavage. Mais dans ce cas il avait à compter avec la vengeance de la famille du *ndonga* ; bien que, celle-ci, selon la norme régulière et légitime, devait plutôt exercer sa vengeance contre l'homme qui avait demandé l'intervention de leur parent. Car c'est lui qui est responsable de tout et doit, en droit, en endosser toutes les conséquences. L'exception, arrivant parfois réellement, était due à la loi du plus fort, qui, ici comme dans les pays « civilisés » est souvent la meilleure. (1)

Lorsque l'homme qui a reçu la *boonga* désire l'épouser régulièrement, il désigne son *ndonga* à lui, qui remplit toutes les conditions requises. Ce n'est donc pas le *ndonga* de la mise en gage qui est *ndonga* du mariage. Pourtant, comme il est intervenu dans la livraison en *boonga*, on lui laisse généralement l'honneur d'être associé comme témoin supplémentaire au *ndonga* principal.

De tout ce qui précède il ressort clairement que l'offre d'une *boonga* bien que possédant certains caractères extérieurs de l'union matrimoniale, ne peut, nullement être considérée comme un mariage.

Un cas fort semblable, mais qui appartient désormais au passé est l'offre d'une femme pour

(1) L'intervention d'un *ndonga ea ntsikoonda* n'est pas exclusivement réservée à ce seul cas. Elle se rencontre encore dans d'autres circonstances. P. ex. Esale de Bonkosso a été fait prisonnier par Isia de Bongili. Mpetsi est parent à Esale et lié d'amitié avec Isia. Il prie celui-ci de rendre la liberté à Esale, se constituant garant du paiement de la rançon, et devient donc : *ndonga ea ntsikoonda*. Si le paiement est trop retardé, Isia se venge sur Mpetsi et a même le droit de lui ravir sa femme à titre de compensation.

implorer la paix (*boondo*). Citons un exemple historique. Au temps où les populations habitant actuellement cette région se trouvaient encore vers les sources de l'Ikelemba, il y avait une guerre entre la famille de Mpumo, ancêtre des Boende, et celle de Lonyango, ancêtre des Bonkoso. Ces derniers, vaincus, appellent à leur secours la famille de Bokungu, leur *bonankana*, un des ancêtres des Bongili, qui inflige à Mpumo une défaite cuisante. Effrayé, Mpumo implore la paix en lui offrant sa sœur Mbalaka; Bokungu accepte. Mais comme cette femme lui plaît, il veut contracter avec elle un mariage en règle. Il paie donc une dot élevée. Mais Mbalaka étant de bonne famille, déclare ne pas vouloir aller chez son mari toute seule, et exige que son père lui adjoigne une *ebisa*. (1) C'est sa parente Wela de Ngombe (Boimbo) qui lui est assignée. Le vieux papa désirent faire ostentation de richesse va même plus loin et ajoute encore comme deuxième *ebisa* Eume, fille de Bokele de Bokatola, son oncle maternel. Enfin pour compléter sa contredot déjà riche, Mpumo donne à sa fille quelques hommes « *Mpama* » (clients) « pour manier les soufflets dans les fonderies de fer de Bokungu », et parmi lesquels l'histoire cite : Bokuka, Likita, Engota, Lofalanga, etc.

De la même façon, ce Mpumo reçut à titre de *boondo* la femme Lifomi, fille de Ikole. Le frère de celle-ci, Ndyentikala, ancêtre des Mbunga (Lioko, Ekonda) l'offrit pour implorer la paix. Mpumo l'épousa régulièrement. Dans sa lutte contre les Ekonda ce même Mpumo obtint encore de la même manière la sœur de Bangondo, de Mpenjwa (Waya), nommée Boongo.

Comme le vainqueur de la guerre tenait d'ordinaire à épouser la femme régulièrement, par paiement de dot, nous pourrions comparer la livraison d'une parente en *boondo* à ce qui se pratiquait en Europe au Moyen-Age, lorsqu'un prince mariait sa fille ou sœur à un compétiteur ou un adversaire, afin de sceller la paix entre eux. Il s'agit donc ici d'une sorte de mariage politique.

ARTICLE VI. ECHANGE

Par le terme d'échange de femmes (*yenja*, du verbe *enja* : échanger, terme générique) les tribus envisagées dans cette étude n'entendent pas toutes la même chose. Selon les cas nous pouvons distinguer plusieurs espèces d'échanges.

1° Les Nkundo purs connaissent l'échange de filles, *sœurs*, *parentes*. Cet échange se fait toujours par versement de dot et par l'entremise du *ndonga*. Ce sont donc deux mariages réguliers par *nkumbo*, qui ne méritent le nom d'échange que tout à fait improprement. Les deux hommes qui se donnent mutuellement leurs sœurs en mariage contractent chacun un mariage ordinaire selon les normes typiques.

2° Parfois le nom d'échange est appliqué à la pratique de l'*ikakelo*, qu'un exemple fera mieux comprendre qu'un long exposé : Eale a épousé la femme Amba, Lokio, sœur d'Eale est mariée à Isia. Amba abandonne son mari pour un parent d'Isia. A la première occasion qui se présente Eale retient chez lui sa sœur Lokio, la ravit donc à son mari, et ne voyant pas revenir chez lui sa femme Amba, livre sa sœur Lokio en mariage à un autre homme. Ou bien : Eale a épousé une parente d'Isia, qui, lui, a épousé une parente d'Eale. L'une abandonnant son mari, celui-ci reprend sa parente à lui, et la donne en mariage ailleurs, en usant de son droit d'*ikakelo*. (2)

Comme il appert de ces explications, cette coutume n'est pas un échange volontaire, et spontané, mais forcé. Pourtant on le nomme parfois échange parce qu'il n'y a pas, à proprement parler, de divorce; de part et d'autre aucune restitution de dot n'a lieu.

Ces deux cas ne correspondent donc à l'idée d'échange de femme que tout à fait improprement. Dans le premier cas, on ne peut même pas parler d'échange d'épouses.

3° Chez les Bombwanja on trouve quelque chose qui s'en rapproche davantage. En voici un exemple historique: Ikete aime Eanga, veuve du père d'Ekofu. Celui-ci de son côté aime Ilonga, veuve du père d'Ikete. Ils échangent ces deux femmes, qui sont leurs épouses par droit d'héritage. Il se peut même faire que Ikete, tenant fort à Eanga, donne à Ekofu une femme de son propre harem, qui aime cet homme. Ces échanges ont lieu sans versement de dot, mais par l'intermédiaire des *ndonga* qui sont intervenus antérieurement, au moment du *nkumbo* initial.

(1) Cfr. Chap. VII, Art. IV.

(2) Substantif dérivé du verbe *kakela*, garantir; ici : se garantir la possession des valeurs dotales, de son capital.

Nous nous trouvons ici devant un cas de véritable échange de femmes. Comme nous venons de voir, deux cas peuvent se présenter : échange de veuves ; et échange d'une veuve contre une épouse réelle. Au point de vue droit et justice les cas sont indentiques ; les femmes échangées appartiennent aux échangeurs, qui sont en droit leurs maris. Mais il n'y a que dans le second qu'intervient l'échange d'une femme qui n'est pas seulement épouse de droit, mais aussi de fait, c'est à dire qui a tous les devoirs et droits d'une épouse. Toutefois, une épouse pareille n'est donnée que d'une part. Au sens propre et strict, ce n'est pas encore l'échange d'épouse contre épouse.

La distinction que nous avons posée entre épouse de droit et épouse de fait a son importance. La vie conjugale effective introduit un nouvel élément juridique. Cela ressort manifestement de la répugnance de ces mêmes Bombwanja qui pratiquent l'échange que nous venons de décrire, contre l'échange pur et simple, dont l'explication va suivre.

L'échange de veuves se rencontre aussi chez les Elinga, qui, tout comme les Bombwanja, connaissent également les deux sortes d'échanges impropres que nous avons décrites au début.

4°) Par contre, le véritable échange d'épouses existe chez les populations riveraines, Booya et Longa (1), qui, dans leur dialecte l'appellent *iengya*. Deux hommes échangent leurs épouses mutuelles. Si la dot de l'une surpasse celle de l'autre, l'excédent est remboursé. Cet échange se fait avec le consentement des femmes.

Voici la genèse ordinaire d'un cas d'échange. Supposons deux hommes, Bokulu et Mpoli avec leurs femmes respectives Mbindo et Bauna. Bokulu s'éprend de Bauna, femme de Mpoli, et ils se lient de relations adultères. Refroidissement de l'amour de Bauna pour son mari Mpoli, services de moins en moins fréquents, etc. Même situation de Bokulu envers sa femme Mbindo. Celle-ci est jalouse : sa patience est bientôt à bout. Elle en traite avec Mpoli, le mari de sa concurrente : « vois comme ta femme te trompe ; elle ne t'aime plus. Mon mari à moi me délaisse pour elle, il ne m'aime plus. C'est un défi envers toi comme envers moi. Si tu es un homme (2), relève le défi. »

Dans la conception indigène, l'homme doit à son honneur de prendre chez lui cette femme. S'il ne le faisait point, il s'exposerait à la risée et deviendrait le point de mire des allusions malveillantes et des railleries de tous, hommes et femmes. Il serait considéré comme un lâche, tout comme dans la société « cultivée » européenne, on traite de lâche l'homme qui ne relève pas le gant que lui jette son adversaire.

La haine que de ce fait la femme reniée conçoit envers son mari se change en amour pour l'homme auquel sa rivale a infligé une injure identique. Le malheur commun engendre l'affection mutuelle. La femme est acceptée comme épouse et ainsi sauvée du déshonneur. L'homme de son côté affectionne la femme qui lui offre son cœur et sauvegarde sa bonne renommée. Tous les quatre étant finalement d'accord, les deux hommes arrangent la question de la dot, comme il a été dit, puis vivent en paix sans aucune inimitié.

Cette façon d'agir, si étrange pour nous, parce que aussi indéfendable en saine philosophie que devant la morale catholique, paraît normale aux indigènes. La conscience païenne s'en accomode parfaitement. Car pour elle aucune loi positive ne l'interdit, et puisque tout le monde se met finalement d'accord, c'est tout ce qu'elle demande. En fin de compte, aucun droit individuel n'est lésé, et comme la mentalité indigène ne se soucie pas de la moralité comme nous la concevons, la chose est pour elle toute naturelle.

Toutefois, les groupes ethniques qui ne connaissent pas cet échange proprement dit, ne l'approuvent nullement. Non qu'ils n'en comprennent pas la psychologie : au contraire, le cas échéant ils l'admettent. Mais ils condamnent la procédure juridique. Ils exigent que les deux mariages soient contractés ; c'est à dire ils réclament la restitution et le versement de dots par l'intermédiaire des *ndonga* et en passant par les parents respectifs des femmes. Pour eux donc, cet échange n'est pas un vrai mariage, mais une espèce de vente et achat. Aussi, à leur point de vue, ces femmes échangées sont des esclaves, et non des épouses,

(1) Habitant vers l'embouchure de la Salonga (Bonsela, Bomputu, Nkuse, Bombomba, Isaka).

(2) Homme au sens de vir (*jwende*). Sens : si tu es du courage ; montre que tu n'es pas un lâche.

parce qu'elles vivent avec leurs hommes, alors que le premier mariage n'a pas été rompu et qu'un nouveau contrat matrimonial n'a pas été conclu.

Il résulte de ce qui précède que nous ne trouvons chez les tribus Nkundo étudiées ici aucune confirmation de l'affirmation d'ENGELS (étude citée p. 35) que chez les Wangata « son mari peut l'échanger... elle n'a pas à protester. » (1)

ARTICLE VII. L'ACHAT.

L'achat de femmes n'est pas pratiqué par les tribus nkundo dont nous traitons ici ni même par les Bombwanja. On ne le trouve que chez les Elinga. Il ne s'agit pas d'un mariage par dot, mais d'un réel achat, c'est à dire qu'un homme achète une femme à son mari pour un montant x. Il ne passe pas par les parents de la femme, ce qui serait un mariage ordinaire par versement dotal, mais il s'adresse directement au mari.

Généralement, c'est la femme qui fait la proposition, et demande à un homme de l'acheter ainsi. Parfois, l'homme désirant prendre cette femme s'arrange d'avance avec elle. Avant l'arrivée des Européens, cela provoquait généralement une guerre entre clans ou villages. Puis à l'armistice, la palabre était tranchée et l'acheteur payait au mari. Actuellement, comme on n'oserait plus se battre à cause des sanctions judiciaires inévitables, la femme abandonnant son mari pour un autre, et celui-ci voulant l'acheter, ils portent la palabre devant les juges, et, comme la femme ne veut que le nouveau mari, et que d'autre part guerre et punitions de femmes sont de fait abolies, le premier n'a qu'à s'incliner et s'arranger pour le prix à payer. (2)

Le montant que l'acheteur doit payer à l'ancien mari est le montant de la dot. Mais comme celle-ci ne passe pas par les mains de la famille de la femme, il n'y a pas rupture du premier mariage. On ne parle donc pas de *jengi*, mais de *lisombi*, (du verbe *-somba* : acheter), terme employé pour n'importe quel achat. On dit encore : *basombana ende la njengi* : il fait un achat au mari (littéralement : au payeur de la dot). Ces valeurs payées à l'équivalence de la dot peuvent être remplacées par une femme vivante, que l'acheteur donne au mari, en remplacement de la femme achetée.

En règle très générale, le mari exige en outre une seconde femme, épouse ou parente de l'acheteur, au guise d'*ebisa* de la première. Ce ne doit pas être une véritable *ebisa*, parente de l'autre. Elle n'est *ebisa* que tout à fait improprement. Elle porte le non spécial de *inukambenga* : cueilleuse de poivre, pour indiquer cette qualité d'aide, au service de la femme qui a été livrée en paiement, ou acquise au moyen du prix d'achat.

Enfin, l'acheteur (*bosombi*) doit nouer les relations d'alliance avec ses nouveaux beaux-parents. A cette intention il leur fait un versement de valeurs qu'ils touchent en plus de la dot primitive. Quoique pratiquement ce versement constitue une dot, il n'en porte pas le nom, parce qu'il n'en a pas le sens juridique. Son nom spécifique propre est : *isongyamboka*, de *-songya* : surajouter une nouvelle chose, et *mboka* : chemin ; le nouveau mari ajoute donc une nouvelle relation d'alliance. Le verbe *songa* ou *songya* est encore usité en d'autres circonstances : pour une nouvelle tuile ou feuille qu'on ajoute à un point endommagé d'un toit, pour une pièce de réparation sur un habit, ou pour une nouveauté introduite. Ce terme semble ainsi indiquer qu'il ne s'agit pas d'un nouveau mariage, mais d'une greffe modificatrice du mariage initial. En outre, il s'emploie souvent dans un sens péjoratif. Et ainsi on pourrait supposer que cette coutume n'est pas très ancienne. Mais ce n'est évidemment pas une preuve adéquate.

Par ce qui précède il est clair que l'achat d'une femme est une opération difficile et coûteuse.

(1) De même, les Ekonda ne connaissent comme *lienja* que l'échange de filles ou sœurs. Ils connaissent un terme spécifique : *mpengo*. Notons, en passant, que certaines tribus *Mbole* où l'on pratique l'échange réel d'épouses, désignent celui-ci par le même mot : *impengo*.

(2) Il est question ici de la situation qui a prévalu jusqu'à présent. Les tribunaux indigènes ont reçu pouvoir de punir les délinquantes, et ils sont donc obligés de prononcer les peines prévues. Et, à mon avis, si le mari légitime porte plainte, le tribunal devrait trancher en sa faveur non seulement parce qu'il s'agit d'un achat de femme, mais encore qu'il y a polyandrie, vu que le mariage n'a pas été rompu.

Une sorte de seconde dot (*isongyamboka*) et une deuxième femme (*inukambenga*) constituent tout un capital. Autrefois l'acheteur avait en outre à indemniser les familles des hommes tués au combat (ce qui pouvait monter jusqu'à près de 100 anneaux, le taux d'un « cadavre » étant de 15.20 *bakonga*, prix d'un homme) (1). Aussi a-t-on l'impression que, tout en admettant pour des raisons qui nous sont inconnues l'achat des femmes dans leurs coutumes et lois, les tribus en question ne l'ont fait qu'à contrecœur et que les tenants de l'autorité ont pour ainsi dire accumulé les difficultés, comme pour effrayer les amateurs et pour réduire les cas au minimum inévitable.

On pourrait se demander pourquoi des hommes n'hésitent pas devant ces graves difficultés financières. Il est tout à fait psychologique que si un homme s'est épris d'une femme d'autrui et qu'il possède les richesses voulues sa passion le pousse à se jeter dans pareille aventure. Il en fut probablement ainsi à l'origine. Pourtant ceci n'explique pas l'existence de *l'achat*. Car la rupture du premier mariage et l'engagement d'un nouveau pourraient tout aussi bien se faire par la voie ordinaire de versement et de restitution de dots.

Actuellement le cas devient de plus en plus rare. Ce changement est, probablement, dû à une plus grande division des richesses, qui produit un second changement, notamment que l'homme fait les propositions initiales, au lieu de la femme, comme dans la coutume ancienne.

L'invitation de la part de la femme est publique. L'homme doit à son honneur d'y répondre. Tout comme pour l'échange chez les Booya, ce n'est qu'en y donnant suite qu'il peut échapper aux railleries. S'il ne s'exécutait pas, il serait considéré comme un lâche; il serait traité comme un paria; sa (ses) femmes l'abandonneraient, et il ne serait plus admis dans la compagnie et au repas de ses congénères.

Bien que, strictement parlant, la chose sorte du cadre de cette étude, il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de noter ici, à titre de comparaison, que l'achat se pratique également chez les Ntomba (Wangata, Ikengo) et les Bolenge (Bofiji) d'entre Congo-Boloko. Ils la nomment du même nom : *isomba*, achat; et l'homme qui l'achète : *bosombi* : acheteur. La femme invite toujours l'homme en lui envoyant un *bonenge* : morceau de nervure de feuille de bananier. Elle le fait publiquement; remettant le *bonenge* à un parent ou ami, elle lui dit tout haut et devant tout le monde : porte-moi ce *bonenge* à Untel, qu'il vienne m'acheter.

La même coutume existe encore chez certains groupements Ekonda, dépendant du poste de Bikoro, tels les Lonyanyanga, Bosanga, Balingo, Baboje, etc. mais non chez les autres, qui dépendent du poste de Kiri (Buli). Elle y est appelée *ehombaka* ou *esombaka* (même radical et même sens que *lisombi* et *isomba*). Comme ces populations sont voisines des Ntomba précités et d'autres Ntomba habitant près du lac qui porte leur nom (déformé) et que d'autre part le restant des Ekonda ne la connaissent point, on pourrait présumer qu'elle a été introduite de chez leurs voisins du Nord et de l'Ouest.

Comparant ces données sur la distribution géographique de cette coutume et la nature ethnique des tribus qui la pratiquent, nous pourrions supposer qu'elle n'est pas d'origine nkundo. Les autres groupes ne l'approuvent nullement chez leurs voisins; ils les en méprisent plutôt, car pour eux une femme achetée est une esclave. Aussi s'en moquent-ils : « ils vendent leurs femmes comme des esclaves ou des chèvres ». Peut-on trouver ici un indice que les Ntomba-Bolenge ne sont pas des Nkundo purs, ou bien qu'ils ont subi des influences étrangères? De même pour les tribus riveraines qui pratiquent l'achat de femmes?

ARTICLE VIII. CONCLUSIONS GENERALES

Après l'analyse détaillée des différentes formes de mariages et d'unions pseudo-matrimoniales, il est nécessaire d'en faire la synthèse.

Certaines espèces considérées par les Nkundo comme étant des mariages légitimes, diffèrent pourtant plus ou moins du mariage type, parce qu'elles sont adaptées à des circonstances particulières. Tels sont le mariage de la veuve avec l'héritier et le mariage par remplacement après divorce. Quant à nous, nous pouvons nous ranger à l'opinion des indigènes; car ces unions, lorsqu'elles sont conclues d'une

(1) Si, dans une « guerre » pareille il y avait 5 morts, c'était déjà énorme.

façon normale, ne comportent rien qui soit contraire à la nature d'un mariage valide tel que nous le concevons.

Par contre, les Nkundo jugent les autres formes comme ne répondant pas ou tout-à-fait imparfaitement à l'idée qu'ils se font d'un mariage régulier. L'union d'une veuve avec un parent éloigné du défunt n'est qu'une espèce de concubinage légitimé. L'offre d'une épouse comme gage, l'échange et l'achat sont considérés comme de formes absolument inférieures. Et il est donc préférable que nous les désignons par le terme d'unions pseudo-matrimoniales. Car quoiqu'elles soient admises comme légitimes par les tribus qui les pratiquent, elles y semblent plutôt tolérées qu'approuvées.

Il y a donc place pour une action des tribunaux indigènes contre ces formes si inférieures, action d'ailleurs favorisée par le texte du Recueil à l'usage des Fonctionnaires et des Agents du service territorial au Congo Belge. (Ed. 1930, pag. 375.)

Dans les lignes que nous allons consacrer à l'examen de la nature du mariage Nkundo, nous pouvons donc nettement exclure ces unions pseudo-matrimoniales.

ARTICLE IX. LA NATURE DU MARIAGE NKUNDO

Arrivés à ce point de notre étude, il nous faut faire la synthèse des principales conclusions que notre analyse nous a fournies jusqu'ici, et tâcher d'en déduire la notion de l'essence du mariage nkundo.

Le mariage en ethnologie batoue se définit plus ou moins: le lien entre deux personnes de sexe différent créant pour les conjoints un état social, une situation économique particulière et légitimant leur progéniture (1). Cette définition diffère assez bien de la définition philosophique, qui est plus restreinte en exigeant: un contrat stable entre homme et femme de livraison mutuelle des droits exclusifs sur les corps en vue des actes procréateurs.

En quoi le mariage nkundo se conforme-t-il ou s'oppose-t-il à ces définitions? Ou plutôt quelle est la définition que nous devrions donner du mariage nkundo et en quoi sa nature juridique consiste-t-elle?

Rappelons d'abord brièvement quelques données capitales pour le problème en ajoutant quelques constatations que les pages suivantes nous fourniront mais qui sont indispensables pour obtenir une vue d'ensemble. Ensuite nous tâcherons d'en dégager la base juridique.

Pour la forme du mariage légitime, le droit nkundo requiert comme conditions indispensables:

1° le versement d'une dot,

2° l'intermédiaire, pour ce versement, d'un ou plusieurs témoins qualifiés.

La stabilité est infirmée par l'admission du divorce. Dans une société comme celle-ci, la chose est inévitable. Mais tout est mis en œuvre pour en restreindre la fréquence: dot et contredot, opposition de la part des autorités familiales, etc. (2)

L'exclusivité des droits sur les corps sera examinée au Chap. IV. Disons seulement que l'adultère n'est pas reconnu légitime, quoique les Nkundo s'en fassent une idée toute différente de la nôtre, qu'ils admettent des dérogations au principe de la fidélité et qu'ils tolèrent certaines licences.

Une question de haute importance pour notre but est celle du consentement. Mais son examen est fort ardu, parce que cet élément est relégué par les indigènes à l'arrière-plan, tandis qu'ils font ressortir davantage le facteur dot; ce qui ne doit pas nous étonner puisque de par sa nature matérielle et palpable, celle-ci retient mieux leur attention (1).

Remarquons d'abord que, par les Nkundo, la validité d'un mariage n'est jamais mise en doute pour défaut de consentement. On rencontre bien des femmes qui refusent le mari auquel on les destine comme remplaçantes en invoquant le fait que la dot n'a pas été versée pour elles, ce qui veut dire qu'elles ne se considèrent pas comme partie contractante. Mais à ma connaissance leur opposition n'est pas considérée comme rendant le mariage invalide. J'ajoute: « à ma connaissance » parce que cette question étant fort embrouillée dans la mentalité indigène, j'admets la possibilité de découvertes ultérieures qui

(1) Cfr. Recommandations pour l'étude de la famille, éditées par l'Institut International pour l'étude des langues et civilisations africaines.

(2) Cfr. Chap. VIII, Art. I et II.

(1) Constatation qu'on peut faire également pour les profanes européens dans les questions d'ordre juridique et autres.

prouveraient que les Nkundo attachent au consentement plus d'importance que nous n'en apercevions pour le moment. D'ailleurs le fait que tout mariage normal comporte une cérémonie d'expression du consentement est une indication dans ce sens.

Examinons maintenant nos données sur la valeur du consentement et de son expression.

A moins d'un cas exceptionnel dont nous pouvons à bon droit omettre de tenir compte dans cette synthèse, puisqu'il n'influe en rien sur nos conclusions, il y a dans le mariage type toujours consentement des époux. Celui-ci est d'abord privé ; puis porté à la connaissance des parents qui y donnent leur approbation. Lors du premier versement dotal, la fiancée l'exprime par un acte public et officiel, tandis que le mari le manifeste en accompagnant son père dans toutes ses démarches et en prenant chez lui sa future. Aux yeux des Nkundo, cela est tout à fait suffisant.

Une seconde question se pose à ce propos. Le consentement est exprimé lors du versement de l'*ikula*. Or le véritable paiement dotal ne se fait que plus tard et sans renouvellement du consentement. L'expression du début, lors des fiançailles, peut-elle être considérée comme suffisante, parce que virtuellement persistante ? A mon avis rien ne s'y oppose.

Pour le mariage par héritage, les formalités ordinaires de l'expression du consentement sont omises, parce qu'aucune nouvelle dot n'y est versée. Toutefois, nous y constatons que l'héritier doit aller prendre la veuve dans sa famille en faisant un paiement spécial. Bien que les Nkundo expliquent celui-ci comme une marque de respect envers la famille de la veuve nous pourrions interpréter ces actes comme l'expression, adaptée à ce cas, de la volonté du nouveau mari d'épouser la femme, tandis que pour celle-ci le fait d'accompagner l'héritier est en réalité la manifestation de son consentement à l'union. Cette interprétation est confirmée par la stipulation juridique que le paiement des *bekooli* doit être renouvelé par chaque membre de la parenté du défunt qui veut épouser la veuve, tandis que le contrat financier demeure inchangé. Ce versement n'émane donc nullement, comme la convention dotale, de la famille, mais est bel et bien un acte personnel de celui qui veut prendre la veuve comme son épouse.

Pour le remplacement après divorce l'extériorisation du consentement est plus vague, puisqu'elle se restreint aux démarches du mari auprès de son beau-père d'une part et du côté de la femme au fait d'accompagner l'époux. On doit en dire autant de l'héritage d'une *bosolo* (Chap. III. Art. III) Il serait toutefois contraire à la réalité de conclure de cette forme très réduite de son expression à l'absence du consentement de la femme : dans ces questions, leur mentalité diffère totalement de la nôtre. Être remplaçante est considéré comme un devoir et accepté comme tel ; psychologiquement, il y a souvent consentement. Tout comme l'obligation de se soumettre aux commandements divins, aux lois religieuses ou civiles, n'exclut point du tout la volonté. Même la crainte révérentielle, la peur des châtimens etc. n'enlèvent pas le libre exercice de volonté, bien qu'elles le diminuent. Pourtant, il se peut donner des cas où la peur ou la contrainte soient telles qu'elles enlèvent complètement la liberté.

Quant aux unions précoces (Chap. IV) la question est encore plus ardue. Ce ne sont que les fiançailles qui s'engagent dans la prime jeunesse. De la part du mari le consentement est exprimé d'une manière absolument suffisante. Comme le stade provisoire ne passe à l'union définitive qu'à l'approche de la puberté, la jeune fille peut être considérée capable d'un consentement suffisant pour un mariage valide, consentement qu'elle exprime en se rendant chez son mari. Toutefois si l'on compare l'expression du consentement dans ce cas avec celle que nous constatons dans les autres unions, on la trouve ici très atténuée et fort inférieure.

Nous pouvons donc admettre que, d'une façon générale et dans les circonstances ordinaires, la liberté est sauve et que le consentement est exprimé d'une manière suffisante.

Après avoir rappelé ces données générales, essayons de dégager la nature juridique du mariage nkundo. Dans le droit ecclésiastique et dans le droit civil européen, le mariage se fait par l'échange officiel des consentements mutuels. Pour le Nkundo, le mariage se fait par le versement officiel d'une dot, auquel versement s'ajoute le consentement des époux manifesté d'une façon plus ou moins claire et explicite, d'après les cas, mais que nous avons reconnue comme étant suffisante.

Les versements dotaux sont un contrat passé entre les familles des époux. Cette convention est considérée par les Nkundo comme constituant le mariage. Pour eux le consentement n'en est qu'un accessoire, attitude bien naturelle, à cause de l'infériorité de leur analyse comme nous l'avons vu ci-dessus. Dans le droit civil européen il existe, à côté de l'échange des consentements qui constitue l'union conjugale, le contrat de mariage ou convention, expresse ou tacite, réglant les questions pécuniaires, et qui n'est qu'un accessoire du mariage. C'est donc juste l'opposé de la pensée des Nkundo.

Toutefois nonobstant l'idée que nos indigènes se font de la valeur du consentement comme tout à fait accessoire dans la constitution du mariage, nous pouvons approfondir cette question et en faire l'analyse juridique, en nous basant pourtant uniquement sur les faits observés.

La manifestation de la part de deux époux de leur consentement au mariage est dans son essence

juridique un véritable contrat, que nous pourrions appeler pacte conjugal : ils expriment leur volonté de s'unir comme conjoints, et cela de la façon prescrite par la loi. Le fait que les Nkundo n'attachent qu'une importance inférieure à ce contrat ne détruit pas sa réalité.

Quelque soit donc l'importance relative que les Nkundo attachent à ces deux éléments, nous pouvons admettre en toute sûreté que leur union matrimoniale comprend dans la réalité deux composantes : la convention dotale et le pacte conjugal ou expression des consentiments.

En droit naturel éthique le mariage est un contrat passé entre les époux : c'est le consentement de ceux-ci qui constitue le mariage. Pour les Nkundo au contraire — c'est du moins ce qui ressort et leurs affirmations, explications, etc. — l'homme et la femme deviennent mari et épouse par le versement de telle partie de la dot. Si leur analyse épuisait la question, il y aurait une opposition catégorique entre leur système et la nature philosophico-juridique du mariage. Mais il existe de fait un pacte de consentement qui — bien que pour nos gens il soit accessoire, — constitue un élément intégrant du complexe d'actes et de cérémonies dans lequel consiste leur contrat matrimonial, ce qui le rend conforme à la définition philosophique du mariage.

Comment devons-nous nous représenter la relation entre le pacte conjugal et la convention dotale ? Je pense qu'en allant au fond juridique de la question nous pouvons nous exprimer comme suit. Les époux nkundo donnent leur consentement à l'union telle qu'ils la conçoivent ; ils veulent devenir mari et femme d'après la pratique en vogue dans leur communauté et selon les règles prescrites par leur droit. Ils expriment leur volonté de s'y conformer. Dans le mariage par *nkumbo* l'union est d'abord provisoire (fiançailles), définitive ensuite dès le versement du *walo*. C'est comme si les futurs se disaient : nous voulons être mari et femme et nous le deviendrons effectivement du moment que nos familles respectives exécutent la partie essentielle de la convention dotale. Celle-ci est comme la condition indispensable du contrat matrimonial, mais, dans l'infériorité de leur analyse, les Nkundo l'expliquent comme en étant l'élément constituant unique. Juridiquement parlant, les fiancés font dépendre leur consentement définitif de la réalisation ultérieure de la convention dotale. Il en est foncièrement de même dans les unions précoces. Dans les autres formes de mariage, nous pouvons adopter — mutatis mutandis — une interprétation identique. Ainsi dans l'héritage, l'héritier et la veuve ajoutent leur consentement à la convention dotale préexistante et perdurante. Quant au cas de remplacement il ne diffère pas du précédent.

Contre tout cela on peut formuler l'objection que les Nkundo ne considèrent pas l'héritage et le remplacement comme de nouveaux mariages, mais bel et bien comme la continuation de l'union persistante malgré le changement de la personne des épouses. La réponse est incluse dans les principes que nous avons posés ci dessus. En effet, à cause de l'insuffisance manifeste de leur analyse, ils ne s'aperçoivent pas de l'existence du contrat de consentement ; ils ne distinguent pas ce pacte conjugal qui change, de la convention dotale qui seule persiste. Et par le fait que pour eux la convention dotale qui est l'essentiel, le pacte conjugal l'accessoire, ils ne prêtent attention qu'à celle-ci. Nous pouvons donc légitimement interpréter leurs affirmations sur la nature des unions par héritage et par remplacement comme se référant au contrat financier. Ainsi le fait que chaque parent du défunt qui désire épouser la veuve doit effectuer un paiement individuel (*bekooli*) tandis que le contrat financier persiste inchangé, prouve la réalité effective de la distinction entre convention dotale familiale et pacte conjugal personnel.

Résumant toutes ces considérations, nous pensons être en droit de poser comme définition du mariage nkundo : un contrat conjugal entre un homme et une femme, contrat stable en soi et lié à une convention dotale, de nature et de formalités déterminées, entre leurs familles.

Nous pouvons donc conclure que dans sa nature intime le mariage nkundo est conforme à la définition que l'éthique donne de cette institution en général et qu'il en remplit toutes les conditions essentielles. (1)

R. P. HULSTAERT.

(1) Je suis très reconnaissant à Mr. le Procureur Général A. SOHIER pour avoir d'une façon toute particulière attiré mon attention sur le côté juridique de ce problème et m'avoir ainsi invité à l'approfondir.

Le mariage chez les Baluba-Bambo.

Chez les Baluba-Bambo ou Baluba du Lubilash, populations fixées dans les territoires de Kabinda, de Kanda-Kanda, de Lusambo et de Dibaya (1), il est de règle que l'homme choisisse librement sa compagne mais en dehors de son clan.

Il se présente parfois cependant qu'en signe d'amitié ou en vue de consacrer une alliance entre deux familles, des parents se promettant mutuellement d'unir leurs enfants par un mariage dénommé d'ailleurs « mariage des amitiés ».

Cette promesse des parents peut avoir lieu, non seulement lorsque leurs enfants sont encore en bas âge, mais même avant leur naissance.

En signe d'accord, le père du futur mari offre au père de sa future bru un présent qui sera un fusil, une croisette ou un grand couteau.

L'acceptation de ce présent entraîne pour le père de la future épouse l'obligation de refuser son consentement au mariage de sa fille avec tout autre homme que le fils du donateur. Ce présent porte le nom de : « Mashimu » c'est à dire : empêchement.

Lorsque les enfants, ayant fait l'objet d'un pareil engagement de la part de leurs parents, auront atteint l'âge du mariage tel qu'il est fixé par la coutume, toutes les formalités du mariage ordinaire devront encore être observées. Jusqu'à ce moment, chacun des deux futurs conjoints conserve le droit de refuser son consentement au mariage projeté.

Le refus de contracter l'union entrainera simplement l'obligation de restituer le présent ou « Mashimu » qui sert à constater l'accord des parents.

* *

L'âge auquel l'homme peut contracter mariage n'est pas précoce. Il faut qu'il ait atteint l'âge adulte et que son père le juge à même de cultiver les champs, de faire face aux besoins d'un ménage et de participer aux diverses activités de ceux de son clan et de sa tribu.

La jeune fille ne pourra contracter mariage avant son complet développement physique, attesté par le volume des seins et l'apparition des menstrues depuis un certain temps. De plus, la mère de la jeune fille devra être d'avis que son enfant est déjà suffisamment experte dans les soins du ménage pour pouvoir en assumer la charge à elle seule.

Ces prescriptions d'âge étaient très scrupuleusement observées autrefois, elles le sont beaucoup moins aujourd'hui.

* *

Le jeune homme qui a fait choix d'une jeune fille, en informe son père ou, s'il craint de se confier directement à lui, il le fait prévenir par son oncle (paternel) ou même par un ami.

Fréquemment, les parents du jeune homme estimant que leur fils est en âge de se marier et croyant avoir réuni les objets nécessaires pour le paiement d'une dot, l'engageront à se choisir une épouse.

Le jeune homme ayant fait choix d'une jeune fille et ayant obtenu l'assentiment de ses parents se mettra en quête d'un voisin de la famille de l'élue ou à tout le moins d'un homme du même village et le chargera de la demande en mariage.

(1) Parmi ces populations nous citerons entre autres :

En territoire de Kabinda : Les Bena-Kalambaye les Bena-Shimba, les Bakwa-Londji, les Bena-Kapuya, les Bena-Mwemba, les Bakwa Kande, les Bena-Tshitolo.

En territoire de Kanda-Kanda : Les Bakwa-Kalonji, les Bena-Kaniki, les Bakwa-Ndoba, les Bakwa-Bowa, les Bena-Kaniane, les Bena-Kafumu, les Bena-Luange, les Bena-Sona, les Bena-Piana, les Bakwa-Mulumba, les Bena-Mande, les Bena-Kaseki, les Bena-Pasu.

En territoire de Lusambo : les Bakwa-Sumpi, les Bakwa-Mbuye, les Bena-Kabidi.

En territoire de Dibaya, les Bakwa-Tembwe, les Bakwa-Nge, les Bakwa-Kaji, les Bakwa-Tshisumba, les Bakwe-Jikala, les Bayombo, les Kalonji-Kampuka, les Bakwa Dishi, les Bashingale.

Cet émissaire porte le nom de « Tshibanzi », terme qui peut se traduire par témoin de mariage. Il sera chargé de toutes les démarches et pourparlers qu'entraînera la réalisation du projet de mariage.

Le parents du jeune homme peuvent eux-mêmes commettre un « Tshibanzi » après avoir été informés d'un projet d'union par leur fils.

Le « Tshibanzi » en récompense de ses services reçoit des présents de chacune des familles des conjoints. Ces présents varient naturellement avec les ressources des familles et portent le nom de « Bukenzji bwa munjla ».

* *

Le « Tshibanzi » choisi se rend auprès des parents de la jeune fille et les met au courant du projet de mariage qui lui a été communiqué par son ou ses mandants.

Si les parents de la jeune fille donne leur assentiment au projet dont ils sont ainsi informés, le « Tshibanzi » discute et fixe de commun accord avec eux le montant de la dot que sera exigée.

Il se retire ensuite et s'empresse d'aller rendre compte du résultat de sa mission au jeune homme ou aux parents de ce dernier.

Deux ou trois jours après, le jeune homme se rend en compagnie du « Tshibanzi » et d'un ou deux amis éventuellement chez les parents de la jeune fille.

Le père de celle-ci présente le prétendant à son enfant. Si la jeune fille marque son accord, son père lui enjoint d'aller préparer sa maison (chez les Baluba-Bambo les enfants devenus adultes sont logés dans une case distincte de celle occupée par leurs parents) et d'y mener son fiancé toujours accompagné du « Tshibanzi ».

Un repas est offert par les parents au futur gendre ainsi qu'à tous ceux qui l'accompagnent. Ce repas comprend obligatoirement au moins un coq dont la moitié doit revenir au « Tshibanzi ».

Après ce repas l'on discute à nouveau les conditions du mariage et spécialement le montant de la dot.

Le jeune homme et ses compagnons resteront deux ou trois jours dans le village de la fiancée. Les fiancés partageront la même maison durant ce temps et vivront ensemble comme mari et femme.

Après ces quelques jours, le fiancé et ses compagnons quittent le village et s'en retournent chez eux en emmenant la jeune femme. Le fiancé aura soin d'emporter avec lui une patte du coq servi au cours du repas qui lui a été offert le premier jour par ses futurs beaux parents. Cette patte symbolisera aux yeux de ses parents l'accord de ceux de sa fiancée.

L'ensemble de ces formalités se terminant par le départ de la fiancée se nomme : « diendela dya mukaji ».

* *

Une semaine au moins après ce départ, les parents de la jeune femme se rendent au village de leur futur gendre et vont trouver les parents de celui-ci ; cette démarche se nomme : didya dya bukwe.

A leur arrivée au village, le « Tshibanzi » les précède et va inviter les parents du jeune homme à préparer le repas traditionnel qui comprendra lui aussi au moins un coq dont la moitié devra lui être servie obligatoirement. Il les prie également de réunir les éléments de la dot fixée en vue de leur remise aux parents de la fiancée.

Ces éléments une fois rassemblés, sont présentés au « Tshibanzi » qui après les avoir soigneusement dénombrés, les remet au père de la jeune femme.

Celui-ci ne s'en emparera cependant qu'après avoir posé à sa fille la question suivante : « Consentez-vous à ce que je prenne cette dot ? » et avoir obtenu une réponse affirmative de son enfant.

Si la totalité de la dot lui est présentée il n'en emportera cependant que la moitié lorsqu'il s'en retournera chez lui.

Si la moitié de la dot lui est seulement présentée, les parents du mari lui promettent le paiement du solde à bref délai. Mais dans ce cas le père de la jeune femme peut quitter le village des parents de son gendre en emmenant sa fille.

..

Dans la suite, sans qu'il y ait pour cela, un délai fixe, les parents du jeune homme se rendent en compagnie de leur enfant et du « Tshibanzi » chez les parents de la jeune femme pour leur remettre le solde de la dot.

Après la remise de ce solde, les parents de la jeune femme offrent aux parents de leur gendre un repas au cours duquel est mangée une chèvre (Mbunzi wa Selangani). Ce repas a pour objet de fêter et de prouver le paiement de la totalité de la dot.

A noter que les parents du jeune époux ne doivent pas obligatoirement se rendre au village de leur bru pour cette liquidation du paiement de la dot. Seule la présence du mari et celle de son Tshibanzi, sont de rigueur. Le repas l'accompagne de réjouissances auxquelles participent tout le village. Les voisins entourent les jeunes époux et leur lancent de poignées de feuilles vertes en chantant; « Tshanga tshya mwa mulombo ».

Sorte d'épithalame en l'honneur des époux et signifiant la joie et le contentement de voir accomplies toutes les formalités prescrites pour la consécration du mariage.

L'époux remercie en lançant au milieu des chanteurs de petits blocs de sel ou des perles.

Les mêmes démonstrations d'allégresse auront également lieu au moment de l'entrée des nouveaux époux dans le village du mari.

..

Outre le paiement de la dot, il est d'usage que le gendre fasse certains cadeaux à ses beaux parents en signe de sympathie et de reconnaissance. Ces cadeaux sont remis soit avant, soit après le paiement de la dot et s'appellent « lutatu ».

Le beau père reçoit généralement un fusil ou une couverture. La belle mère une chèvre ou une pièce d'étoffe.

Si la jeune femme contracte mariage pour la première fois, la chèvre offerte par le gendre à sa belle mère porte le nom de « Mbuzi wa nima » ou nema. Ce présent symbolise plus particulièrement la reconnaissance du gendre à sa belle mère pour le soin qu'elle a pris de sa fille depuis sa naissance jusqu'au jour du mariage.

..

Ce n'est qu'après ce repas qui suit la remise du solde du montant de la dot que le mariage est coutumièrement parfait.

Ce n'est en effet, qu'à partir de ce moment que le mari ou la femme pourrait obtenir de la juridiction indigène l'application de sanctions judiciaires pour manquement aux obligations nées du mariage et imposées par la coutume.

C'est ainsi qu'avant cette liquidation du montant de la dot, le père de la jeune femme pourrait encore marier sa fille à un autre prétendant à la seule condition de rembourser la somme reçue par lui à titre de paiement partiel et sans aucune intervention de la juridiction.

Tandis qu'après le paiement total de la dot et malgré un remboursement de celle-ci le mariage contracté ne serait dissous qu'après le prononcé du divorce par le tribunal coutumier.

C'est ainsi également que l'adultère ne sera passible de peines qu'après la constatation du paiement total (selangani) de la dot.

De même un enfant né avant le paiement total de la dot ne sera définitivement à son père qu'après ce paiement. Jusqu'à ce moment, cet enfant restera sous la dépendance de ses grands parents maternels qui seuls auront des droits sur lui.

Le tribunal coutumier admet cependant que si avant le paiement total de la dot les parents de la jeune femme ont consenti à ce qu'elle cohabite avec son futur mari, l'enfant appartiendra au mari et celui-ci aura également le droit d'intenter une action du chef d'adultère.

Le non paiement du solde de la dot deviendrait par contre une cause de divorce que la femme

pourra soumettre au tribunal coutumier ou un motif d'annulation que pourrait invoquer, les parents de la femme devant cette même juridiction.

En cas de pareil consentement le mariage est réputé existé immédiatement après l'accomplissement des formalités que nous avons décrites ci-avant et que les Baluba-Bambo nomment : « dydya dya bukwe ».

*
* *

Notons encore que la coutume attache aussi la valeur d'un mariage régulier à l'union contractée par une jeune fille avec un jeune homme de son choix et chez lequel elle s'est réfugiée en apprenant que ses parents veulent lui imposer un mari dont elle ne veut à aucun prix.

En pareil cas, il n'y aura aucune intervention du « Tshibanzi » et les parents ne pourront plus qu'obliger le mari choisi par leur fille à leur payer la dot qu'ils exigent.

Cette éventualité qui serait loin d'être exceptionnelle me dit-on, porterait le nom de « Dinieme nangana dia mukaji ».

Serait également considérée comme valable et régulière l'union contractée dans les circonstances suivantes et dans lesquelles le « Tshibanzi » ne joue aucun rôle.

Des parents laissent leur fille à l'homme qui leur prête ce dont ils ont besoin pour apurer une dette pressante. Le prêteur deviendra leur gendre dès le moment du prêt même si le montant de ce dernier ne représente pas celui de la totalité de la dot exigée.

Le solde de la dot sera demandé et payé dans la suite. Cette sorte d'union se nomme « mukaji wa diapuila ».

P. van ARENBERGH.
Procureur du Roi.



Crimes et superstitions indigènes.

LES ANIOTO

Le mobali nomme crime d'anioto tout meurtre commis de façon à laisser croire que la victime a été la proie d'un fauve. A de rares exceptions près, tous les assassinats qui furent portés à la connaissance des européens en pays mobali peuvent être attribués aux anioto. Actuellement, il arrive que des indigènes ayant vécu quelques temps en dehors de leur milieu tuent d'une autre façon, mais ces dérogations à la règle sont rares.

De nombreuses études ont été faites sur les anioto ; toutes diffèrent par leurs conclusions. Les unes présentent les anioto comme une bande de bravi chargés d'exécuter les vengeances individuelles ou collectives, d'autres y voient un moyen de domination entre les mains des chefs coutumiers ou religieux, enfin, certains les considèrent comme des crimes rituels exécutés après certaines cérémonies du mambela. Les renseignements récemment recueillis permettent de dire que l'aniotisme comporte en réalité ces trois éléments.

Il est visible que les Babali craignent avant tout de donner aux européens des renseignements sur ces affaires purement indigènes, d'où leur inclination à attribuer tous les méfaits des anioto au léopard, les parents des victimes sont les premiers à faire des déclarations équivoques. La découverte des instruments servant au meurtre, couteau, cagoule, sceau servant à imiter les traces du félin, prouvent que tous les moyens sont mis en œuvre pour provoquer la confusion.

Il n'est pas exclu que le léopard fasse parfois une victime, mais dans ce cas l'indigène ne s'y trompe pas. Il est probable aussi, comme l'écrivait Monsieur Brand, que les anioto profitent de la présence d'un léopard pour perpétrer leurs exploits.

En ce qui concerne les origines des anioto, on demeure dans le domaine des hypothèses. Voici les différentes versions qui furent données à ce sujet.

Les anioto auraient été introduits chez les Babali par des soldats de la côte venus avec les premiers européens. Certains indigènes disent que les anioto n'existaient pas avant l'arrivée des européens ; ceci peut être vrai pour une partie des Babali, les anioto n'ayant été introduits dans certaines régions qu'à une époque récente, mais au cours des enquêtes actuelles, il a été donné de constater que certaines alliances pour obtenir des anioto dataient d'avant l'arrivée des Arabes.

Monsieur de Haen écrivait en 1922 : « L'origine de la secte semble remonter au temps des guerres contre les Mangbetu au cours desquelles les Babali jetaient par des incursions la panique dans les camps ennemis, faisant croire de la sorte que les éléments et même les animaux partageaient leur haine ». Tous les Babali ont lutté contre les Mangbetu ou plutôt contre les Medje, les Malele et les Makele, or, actuellement on trouve encore des Babali n'ayant jamais eu d'anioto chez eux et qui n'ont aucun souvenir d'avoir lutté de cette façon autrefois. Quelques anioto prétendent bien que c'était là leur ancienne manière de faire la guerre, mais ils entendent par le mot « guerre » une série de meurtres commis sur des victimes inoffensives. D'autre part, aucun mobali ne se souvient de crimes d'anioto avant l'arrivée de la tribu au Mbari et les guerres dont parle Monsieur de Haen se sont produites dans le Népoko.

Ces deux premières hypothèses doivent donc être rejetées, la première, parce que les anioto existaient avant l'arrivée des européens et la seconde parce qu'elle nous porte à une époque trop reculée. En effet, si l'aniotisme existait à cette époque, il aurait sans aucun doute été adopté par les peuplades avec lesquelles vivaient alors les Babali c'est à dire les Balika et les Babudu. Or, on verra que si l'on trouve actuellement des anioto chez ces deux tribus, ils proviennent d'alliances récentes conclues avec les Babali.

Le Révérend Père Kawaters émet l'opinion suivante. Les Bafwasea, seuls possesseurs des mines de fer, se servaient des anioto pour maintenir leur hégémonie sur les autres Babali. On connaît l'importance que les primitifs attachent à la possession des mines de fers. Les Bafwasea sont seuls demeurés près des montagnes du Mbari à proximité desquelles tous les Balali ont autrefois séjourné. Beaucoup de Babali disent avoir quitté cet endroit à cause des anioto ou du léopard. Il est donc fort probable que les Bafwasea usèrent des anioto pour provoquer l'exode des autres clans, et, chose curieuse, toutes les

données actuellement connues au sujet des aniotos aboutissent chez eux. A remarquer également que les Baenga (Bandaka) qui possèdent aussi des mines de fer, sont accusés par la rumeur publique de forger des griffes d'anioto.

Autre hypothèse : L'aniotisme serait un corollaire du mambela, il daterait de l'adoption de celui-ci par les Babali. On sait que le mambela fut introduit chez les Babali à l'époque où ceux-ci se trouvaient aux environs du Mbari. Tous les Babali ont le mambela, tous n'ont pas des aniotos. Même chez ceux qui ont adopté le mambela dès son apparition, on constate, que l'introduction des aniotos ne se fit que beaucoup plus tard d'où l'on peut conclure que la secte est plutôt un ajout au mambela sans en faire partie intégrante. On a constaté au cours des dernières enquêtes que l'initiation de certains aniotos pouvait se faire aux cérémonies du mambela.

Enfin, une légende contée en 1931 par un vieillard de Bafwaboma, situé alors non loin de Stanleyville, indique aussi l'introduction du mambela et le village de Bafwasea à l'origine de l'aniotisme. « Autrefois, quand nos ancêtres se trouvaient encore au Mbari et que tous les Babali ne connaissaient pas encore le Mambela, notre père Awende vit un groupe nombreux de Bandaka s'avancer vers son village. Leur chef, Mondiko, lui demanda de fournir sur le champ un « maganza » (néophyte) afin de l'initier au mambela. Awende, ne trouvant pas de jeune homme, offrit une jeune fille qui subit le même jour toutes les épreuves. Voyant son enfant toute ensanglantée, la mère de la jeune fille résolut de la venger. Celle-ci devait loger dans une maison isolée, sa mère y jeta une drogue ayant la propriété d'attirer les serpents. La nuit venue, un jeune homme du village trouva l'occasion favorable pour abuser de la jeune fille. Il revêtit une peau de léopard et s'introduisit dans la maison. Il en avait à peine franchi le seuil que le serpent, attiré par la drogue, le mordait. Le jeune homme resta mort sur place. Peu après, le fiancé de la jeune fille revint au village et demanda à son père où celle-ci se trouvait. Awende lui ayant désigné la case isolée, il s'y rendit et trouva dans la hutte un cadavre revêtu d'une peau de léopard. Intrigué, il inspecta la maison et trouva le serpent qu'il coupa de son couteau. Le lendemain matin, il appela Ayenge et lui dit : « Le mambela n'est pas fait pour les femmes, mais comme ta fille l'a subi, je l'épouse et désormais les hommes léopards seront à son service et à celui des siens. »

Le vieillard qui rapporta cette légende affirme que ces faits se sont passés alors que les Bafwaboma de Beira se trouvaient encore avec ceux de Bafwasea, mais ne peut spécifier si les descendants de cette femme sont demeurés à Bomili.

Il a été dit plus haut que Babua et Mangbele se déguisaient en léopard pour rejoindre leur maîtresse. La légende racontée ci-dessus aurait-elle un fond de vérité ? Quoi qu'il en soit, elle donne comme lieu d'origine des aniotos la chefferie actuelle de Bafwasea, et toutes les alliances étudiées pour la transmission des aniotos conduisent à cette chefferie.

Chez les Bafwasea, Ibula, père de Atuo, condamné à Wamba pour crime d'anioto, est signalé comme le principal descendant des premiers aniotos. Ibula est de la même famille que le vieillard conteur de la légende. Ayant du fer à leur disposition, il est très probable que les Bafwasea aient usé des aniotos pour écarter les autres Babali de leur mine. Que l'idée d'imiter le léopard leur soit venue à la suite des faits cités ci-dessus ou non, il n'en est pas moins vrai que tout concorde à placer chez eux le noyau des aniotos, montagne de fer, légende de l'homme léopard, dires des indigènes et constatations faites au cours des enquêtes.

Les aniotos étant introduits chez les Bafwasea, il reste à examiner comment ils s'étendirent aux autres Babali.

L'aniotisme se transmet de père en fils, un tiers environ des aniotos arrêtés sont fils d'anioto.

La transmission de père en fils ne permettrait pas une grande extension de la secte bien qu'il arrive que des hommes émigrent et initient les habitants d'un autre village. La famille de Sinzambi passant du clan Bemili au clan Bafwabenzi, après un séjour à Bafwasea, en fournit l'exemple.

Le cas le plus commun de la propagation des aniotos est l'échange de femme. L'indigène désirant s'affilier à la secte donne une femme à un homme connu comme en faisant partie, il reçoit une femme en échange et devient par là allié d'une famille d'anioto. Il pourra au besoin demander l'aide de ses beaux parents et être appelé par eux pour participer à une expédition. Les indigènes racontant que le nouvel initié

reçoit, lors de son mariage avec une fille d'anioto, une griffe en fer qui constitue en quelque sorte le symbole de son affiliation, cette griffe est dissimulée dans un pot d'huile qui ne peut être transporté que par un homme.

Il est à remarquer que l'influence des parents de la femme est beaucoup plus forte sur les enfants issus de celle-ci que sur leur gendre, le régime patriarcal des Babali étant fortement mitigé d'avouculat. Les complicités dans les crimes doivent plutôt se chercher dans les relations d'oncle maternel à neveu.

A ces deux modes de propagation par parenté naturelle ou par alliance, on peut ajouter l'échange du sang. Suivant les circonstances, il intéresse l'individu, la famille ou une subdivision sociale supérieure, tout dépend du pouvoir qu'exerce le nouvel initié. (1)

Il existe aussi des pactes ne liant que des collectivités.

Le premier consiste en l'échange de « moganza » (jeunes garçons); un néophyte est initié au village des futurs affiliés avec les jeunes gens de cette localité. Le tata ka mambela du village où a eu lieu la cérémonie délègue à son tour un « moganza » qui subira les épreuves chez l'autre partie. La cérémonie terminée, l'alliance est conclue, mais il faut que le sang des patients fournis par les deux parties se soit répandu sur le sol de chacune d'elles.

Cette alliance par le mambela ne peut naturellement être conclue qu'entre Babali, mais on trouve un pacte du même genre conclu entre Babali et Babudu; ceux-ci ne connaissant pas le mambela, amenèrent un jeune Mobudu qui fut circoncis en même temps que deux enfants Babali. Tel fut le cas pour l'alliance entre Abiama et Bangobe. (Crimes de Bafwabaka).

Le second mode se fait aussi par le mambela. Les notables des deux parties se rencontrent et brisent chacun un « maduali » ou un « nasasa », les enfouissent dans le sol et piétinent alors l'endroit où ces accessoires viennent d'être enterrés: l'alliance est conclue.

Ces divers modes d'association s'appliquent à toute la vie sociale des Babali. Ils ne deviennent instrument de transmission des anioto que si ceux-ci sont représentés par une des parties.

Enfin, il arrive parfois qu'un indigène n'ayant aucune relation avec les anioto désire s'affilier à la secte. Il demande alors à un anioto notoire de lui fournir des hommes pour une expédition et paye ensuite les assassins en leur donnant une femme ou des valeurs. Beaucoup d'indigènes affirment que dans ce cas, l'homme qui a sollicité les anioto doit toujours leur désigner une victime dans sa propre famille comme preuve de sa discrétion.

On trouve cependant des cas de désignation de la victime alors que d'autres alliances ont été conclues, ceci lorsqu'il s'agit d'association entre Babali et étrangers. Comme exemple on peut citer les cas de Bangobe et Abiama, Mbako et Sengi.

La propagation des anioto par les modes indiqués ci-dessus se fait d'une façon particulièrement intensive lors de l'introduction de nouvelles danses, tel fut le cas pour la « basa » danse talisman qui provoqua, outre des crimes d'anioto, la révolte des Babali en 1907 et plus tard pour l'« ambodima ».

Voici comment cette dernière se propagea.

Elle fit sa première apparition en 1908 chez les Bafwalipa qui la passèrent aux Bafwaziri d'où elle gagna la région d'Avakubi. Les Bafwasea l'empruntèrent aussi aux Bafwalipa et l'étendirent à tous les Babali de la rive droite de l'Ituri, en même temps, les Bemili, voisins des Bafwalipa la communiquèrent aux Bekeni et aux Bebengu de Bomili.

Pendant sept ou huit ans, l'ambodima se localisa dans les régions de Bomili, Panga et Avakubi où les anioto sévirent à l'état endémique. En 1916, elle s'étendit aux Bekeni de Bafwasende et gagna Bafwaboli. A cette époque, elle passa aussi chez les Bafwasana d'où elle arriva chez les Bafwabu de Kondolole. Ceux-ci voulurent l'introduire de force chez les Bafwagadi qui la refusèrent parce que venant d'indigènes ne possédant pas le même mambela qu'eux, mais allèrent ensuite la demander chez les Bafwatende de Muguu pombeni.

(1) L'alliance par échange de femme s'appelle en kibali « libala » l'échange du sang est le « marunga », l'échange de néophytes « samba » le bris des accessoires du mambela « mokolo ». Il n'existe pas de cloisons étanche entre ces différents modes de propagation qui sont parfois employés simultanément.

D'après Mbako, déjà compromis en 1909 pour crime d'anioto, les derniers meurtres du à l'ambodima auraient été commis à Avakubi en 1922. Celui-ci aurait d'ailleurs prêté, dès 1921 un groupe d'anioto aux Bombo et aux Bandaka. Un peu plus tard, quelques Bombo seraient allés initier des gens du chef Mabiti de Beni.

Des renseignements recueillis permettent de dire que les crimes commis en la région de Bafwasende chez les Bekoni et les Beizo sont également attribuables à cette danse, les derniers eurent lieu en 1924.

L'ambodima consistait en une danse comportant des sorties du mambela en dehors des époques prévues. Nasasa, agbendula et Maduali étaient exposés à la vue des participants. Elle était ordinairement demandée par le chef du mambela, soit de sa propre autorité, soit à la demande du chef politique. Il est même arrivé qu'elle fut demandée contre le gré des notables du mambela par des chefs politiques, les premiers durent s'y rallier par la suite ou furent remplacés dans leur fonction par des créatures du chef.

Le tata ka mambela se rendait dans un village où la danse avait déjà été introduite et faisait alliance avec son collègue de l'endroit suivant un des modes décrits ci-dessus. L'alliance conclue, le tata ka mambela rentrait chez lui pour préparer la réception des danseurs invités. Toute la population mâle était envoyée à la chasse pour accumuler la quantité de viande nécessaire au festin. Un jeune garçon était élu « nekele » et une jeune fille consacrée « agabua ». Ces enfants étaient sensés avoir préparé les repas offerts.

A cette occasion, la population mâle était divisée en cinq classes.

1° Les Wagenia, jeunes garçons n'ayant pas encore été initié au mambela.

2° Les Bakele, avaient passés les premières épreuves mais n'étaient pas complètement initiés.

Ces deux premières catégories dansaient avec les femmes et prenaient part au repas offert pendant la journée.

3° Les Bangelima, jeunes gens ayant subi toutes les épreuves du mambela.

4° Les Likwangula, hommes d'âge mur mais n'ayant pas atteint la vieillesse.

5° Les Basosoro ou les vieux.

Ces trois classes prenaient part au repas et aux danses nocturnes.

Les noms donnés aux classes d'âge sauf pour la dernière étaient des noms de tribus connues des Babali. On ne s'explique pas pourquoi les noms de Wagenia et de Bakere furent attribués aux plus jeunes classes. Le nom de Bangelima avaient été donné à la classe des jeunes hommes parce que les Bangelima sont surtout connus chez les Babali comme les premiers pistonniers au service des européens, il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce que leur nom ait été donné à la classe où se recrutait les guerriers. Le nom de Likwangula est souvent employé pour désigner les licenciés, donc des gens ayant une certaine expérience. Basosoro est le nom d'un oiseau vivant près des habitations et nichant dans des régimes de bananes, c'est à dire celui qui ne s'écarte plus du village.

Au jour dit, le tata ka mambela invité se présentait au village avec une nombreuse suite de danseurs. Son hôte allait à sa rencontre et lui présentait l'« agabua » et le « nekele » qu'il avait désigné, l'arrivant appelait alors les siens, et les quatre enfants précédant le cortège, entraient au village.

Les danses commençaient immédiatement, elles étaient inoffensives tant que durait la présence des femmes et des enfants, un repas leur était servi mais le soir un ishumu les invitait à rentrer et à se cacher à l'intérieur des maisons.

Après leur départ, les fêtes continuaient et les accessoires du mambela faisaient leur apparition.

Mbako, qui fut exécuté comme coupable de crime d'anioto donna à ce sujet les détails suivants.

Les chants qui accompagnaient la danse étaient improvisés. Le nom de la future victime y était souvent cité.

« Sambea est un homme fort

« Sambea mourra demain.

Tous les assistants étaient donc au courant du meurtre projeté.

Après ces danses un festin était offert aux visiteurs, ce repas était servi sur une immense natte nommée « negpole ». Les Bafwatende affirment qu'au milieu des victuailles était plantée une « abaka » (petit couteau qui sert à faire les tatouages du mambela) à deux têtes. Le gibier avait du être fourni intact, la tête et les épaules étaient seules servies, les entrailles et l'arrière train ayant été donnés aux femmes. Certains babali affirment que la viande devait être mangée crue.

Le repas terminé, danses et chants reprenaient de plus belle, c'est à ce moment que le tata ka

mambela désignait les hommes devant faire partie de l'expédition. Il pénétrait dans le cercle formé par les danseurs, détachait sa ceinture en liane tordue et la passait successivement au cou de plusieurs hommes; les assassins étaient ainsi désignés et la danse continuait jusqu'au matin.

Au début des enquêtes actuelles, il fut signalé qu'une nouvelle danse nommée Ontuni ou « magpassa » avait été introduite chez les Babali de Bengamisa, elle venait de chez Lole Bemili qui l'avait achetée chez le chef Nembunzi de Bebengo. Kabakaba l'avait aussi obtenue de ce dernier. Le nommé Agbodu, anियो en aveu, affirme qu'il n'a connu l'Ambodima que sous le nom de « magpassa ». L'ambodima et la « magpassa » ne seraient-elles pas une seule et même danse ?

Comme il a été dit au début de ce chapitre les crimes d'anियो peuvent avoir comme but l'assouvissement de vengeances individuelles ou collectives (anciennes dettes de sang, palabres de femmes et parfois le non paiement d'une somme). Il est certain qu'un grand nombre de meurtres ont la vengeance comme motif, cependant dans bien des cas les exécutants ne sont pas eux-mêmes intéressés à cette vengeance.

Le mobali ne s'en remet pas à la justice européenne du soin de venger les offenses qui lui sont faites. Il règle lui-même ses affaires et le fait selon sa propre conception de la justice. Il va plus loin que la représaille individuelle: il prend pour lui l'injure faite à sa famille, à son village, à son clan, et ne voit plus dans le clan ou le village voisin qu'un groupe d'offenseurs. Il est pris alors par un sentiment presque mystique qui le pousse à satisfaire ses instincts sanguinaires et dépassant alors le but fixé, il continue le massacre de victimes innocentes. L'expédition déclanchée, comme à un signal, toutes les vieilles haines reviennent à jour et les crimes se commettent en séries.

Si l'offensé n'est pas affilié à la secte, il fera tout son possible pour s'y introduire. Il sacrifiera même un membre de sa famille comme gage de sa discrétion et de sa fidélité aux anियो. La bande à sa solde ayant commis deux ou trois meurtres, lui et les siens continueront. Il arrivera même qu'il se mette par la suite à la disposition d'un tiers pour accomplir une vengeance qui lui est complètement étrangère.

Il serait faux de croire que la vengeance suit immédiatement l'offense; souvent des accalmies se présentent, vingt ans passent sans qu'un meurtre ne soit perpétré. Les vieux qui ont une vengeance à satisfaire, voient avec appréhension leurs forces décroître, ils devront mourir sans s'être vengés. Mais l'injure faite à la famille ne sera pas impunie, on enseignera à un jeune garçon que telle famille, tel clan lui doit une victime, et à la première occasion il l'aura.

C'est ce qui explique que l'on trouve des hommes marqués au front d'un signe V. Si on leur en demande la signification, ils répondent que cette incision leur fut faite pour cause de maladie pendant leur jeunesse. Cependant, cinq anियो portant ce signe au front affirment qu'il fut fait pour leur rappeler constamment qu'un des leurs était mort sans avoir été vengé. Quatre d'entre eux avaient cependant abandonné leur vengeance parce qu'ils avaient été dédommés.

Le signe V ne veut donc pas dire que ceux qui le portent sont des anियो, mais plutôt qu'un membre de leur famille a été tué. Evidemment, en cas d'expédition contre le village qui leur doit une victime, ils seront les premiers à en faire partie si aucun accord n'est intervenu.

On a constaté aussi que lorsque les anियो assassinent dans un village, les habitants en profitent pour exécuter leur vengeance afin de mettre leur crime sur le compte d'étrangers.

Les cas cités ci-dessus supposent donc que les anियो ont été demandés par un notable influent soit du mambela, soit politique avec complicité des chefs religieux,

Voici, d'après Mbako, le processus d'un crime d'anियो.

La demande des anियो est généralement faite à un mobali notoirement connu comme faisant partie de la secte par un notable qui lui donne tous les renseignements sur les victimes, les endroits où l'on peut les tuer avec le moins de risques et servira de guide ou en fournira un. Il désignera au tata ka mambela chez qui il sollicite des assassins une première victime qui sera généralement un membre de sa famille, ce en gage de sa discrétion. Après un repas fait en commun, les anियो sont désignés. Ils reçoivent un couteau anियो et partent en expédition. Ils tuent pour commencer le parent du demandeur qui leur est désigné puis commencent leur besogne dans la famille ou le groupe chez qui ils doivent exercer une vengeance.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la victime n'est pas toujours tuée à l'aide du couteau imitant les griffes du léopard, généralement, les assassins surprennent la victime et la frappent avec un

couteau « mbotéa » ou « sapi » et utilisent ensuite les griffes pour faire croire à l'attaque d'un fauve. Pour parfaire la mise en scène, ils coupent la tête ou un membre du cadavre et traînent le corps sur une certaine longueur.

Après chaque crime, les meurtriers se réfugient chez celui qui les a appelés ou rentrent chez eux si leur village est proche.

Dès que l'expédition est finie, les aniotos rentrent chez eux et rendent compte de leur mission à leur chef. Les griffes ne sont toutefois pas rapportées au village, elles restent la propriété de celui qui a demandé les aniotos et qui les rétribue. S'il donne une femme, celle-ci revient au chef de bande.

Mbako ajoute que si un simple indigène ignore généralement où il peut trouver des aniotos, tout notable ou ishumu mobali peut le renseigner.

Les dires de Mbako se sont vérifiés lors des enquêtes faites à Avakubi.

Le chef Maida, voulant venger la mort de son père, qu'il croyait empoisonné par ses gens, alla chercher des aniotos à Bafwasea où il avait des parents. Les Bafwasea firent deux victimes et après leur départ, les hommes de Maida, initiés par eux, continuèrent la série des crimes.

Les voisins de Maida vinrent ensuite demander des aniotos chez lui et cette initiation se solda par les vingt et un crimes commis de 1929 à 1932.

Les liens existants entre l'aniotisme et le mambela paraissent encore mal définis, il est cependant acquis que les aniotos sont protégés et souvent commandés par les servants du mambela qui interdisent toute révélation à leur sujet.

L'initiation à la secte se faisait même parfois au cours des cérémonies du mambela où les anciens apprendraient aux jeunes comment ils doivent s'y prendre pour tuer. Ils s'exerceraient sur une botte de feuilles ou un tronc d'arbre, puis sur une chèvre que le nouvel initié doit surprendre et tuer d'un coup de couteau à la gorge. Ces détails furent révélés par un indigène de Bafwasola qui avait fortuitement assisté à une cérémonie du mambela chez les Bekeni. Il fut d'ailleurs victime d'une tentative d'assassinat dès le lendemain.

Certains couteaux d'aniotos ont la forme de « l'abaka » (petite lame avec laquelle se font les incisions lors du mambela) sur d'autres on trouve reproduit le tatouage en ovale spécial au mambela.

L'intervention du mambela donne à ces crimes un caractère presque rituel qui empêche toute dénonciation.

Il est vrai d'autre part que bien souvent les chefs politiques sont intéressés aux crimes d'aniotos. Dans l'état d'organisation actuel des Babali chaque chef possède une dizaine de tata ka mambela parmi ses administrés, tous ces prêtres sont loin de lui être hostiles et il est fort probable qu'ils n'usent de leur influence sur les indigènes pour les amener à commettre des meurtres, qu'à la demande des chefs.

Ainsi les crimes commis chez les Badi de 1922 à 1924 ont servi à asseoir son autorité. C'est aussi à l'initiative du chef Maida que furent commis les crimes 1929-1930 à Avakubi.

* *

Il reste maintenant à parler des crimes d'aniotos proprement dits.

Le plus souvent, la victime est surprise par les assassins, frappée à la gorge et tuée sur place. Le couteau dont se servent les aniotos est un couteau ordinaire, « mbotéa » ou « sapi », mais il semble, quoiqu'en ait dit Mbako, que les couteaux en forme de fourchettes sont également employés pour faire des blessures semblables à celles causées par les griffes du léopard. L'emploi de ces couteaux est presque toujours nié par les aniotos qui y attachent une valeur symbolique et craignent de devoir dénoncer les parents qui les détiennent.

Les Babali fabriquent deux sortes de couteaux aniotos. Les uns ont la forme d'une fourchette ou d'un hameçon à trois ou quatre branches, les autres sont composés d'un anneau en métal auquel sont fixées quatre petites lames.

Pour imiter les traces du léopard, ils emploient soit un fruit de la forêt nommé « okawa », qui coupé en deux ressemble vaguement à un pied de léopard, soit un morceau de bois sculpté en forme de patte, enfin, l'empreinte est souvent faite en imprimant dans le sol le talon et les doigts recourbés.

Le cri du fauve est imité à l'aide d'un petit vase en terre cuite appelé « ziba ».

Parfois les criminels revêtent la peau d'un félin ou une étoffe tachetée qui en tient lieu.

Tous ces objets ont été trouvés chez des aniotos ou des descendants d'aniotos, mais il semble

qu'en réalité l'anioto n'a pas toujours recours à ces accessoires qui entraveraient ses mouvements et rendraient sa fuite impossible.

Il a été raconté en outre que les anioto se cuirassaient le corps de multiples petites planchettes, s'appliquaient d'épaisses semelles de caoutchouc brut sous la plante des pieds et faisaient de longs séjours en forêt pour en connaître toutes les ressources, s'habituer aux intempéries ; tous ces détails n'ont jamais été confirmés.

On constate souvent que les cadavres sont mutilés et qu'il manque l'un ou l'autre membre ou organe. Il est prouvé, malgré les dénégations de certains anioto, que la partie manquante a été mangée. Quant à la raison de ces actes d'anthropophagie, aucune certitude n'a été acquise jusqu'ici.

Ajoutons à cela que certains éléments recueillis laissent croire que les anioto, avant de partir en expédition, prient une drogue qui aurait la propriété de les stimuler. Ils emploieraient aussi une poudre, qui, jetée sur le feu auprès duquel se trouve leur victime, produit une fumée soporifique qui leur permettrait de tuer en toute quiétude.

Ces derniers détails n'ont pas été confirmés par des anioto.

On peut conclure que les anioto forment une secte de laquelle tout Mobali peut faire partie, parfois malgré lui si l'un de ses parents ou de ses chefs s'y introduit.

Les membres de la secte sont connus et bien souvent tous les habitants du village, même les parents des victimes connaissent les criminels, mais ils ne consentent à parler que lorsque ceux-ci ont avoué.

Lors des enquêtes faites à Avakubi, on a constaté que les assassins, loin d'être l'objet d'une réprobation unanime étaient entourés de toute la population qui leur apportait à manger.

Cette mentalité, si extraordinaire qu'elle puisse paraître s'explique au moins partiellement par la passivité avec laquelle le Mobali subit les épreuves du sort, sa cruauté innée encore accrue par les épreuves du mambela, son particularisme qui ordonne que tout ce qui est Mobali doit être caché à l'étranger, sa lâcheté, l'admiration qu'il éprouve pour ceux qui osent tuer et enfin l'attrait qu'exerce sur lui le mystère des sociétés secrètes.

Le caractère du Mobali est uniquement formé par le mambela qui ne développe en lui aucun sentiment chevaleresque ou même simplement humain. Le néophyte ne supporte les épreuves morales et physiques qui lui sont imposées qu'avec l'idée qu'il pourra à la prochaine promotion, se délecter des souffrances de ses cadets. L'enseignement donné ne vise qu'à inculquer aux jeunes gens une soumission passive à leurs aînés, un respect outré des coutumes les plus répréhensibles, une méfiance sans borne envers l'étranger. Ils font du Mobali, un être fataliste, renfermé et lâche qui acceptera avec la passivité le sacrifice d'un de ses enfants ou la participation à un crime.

A cette formation morale du Mobali, le mambela ajoute sa participation directe en consacrant les alliances entre anioto, en les initiant, en désignant les meurtriers et en empêchant toute révélation.

Le Mobali ne se rend aucunement compte de l'horreur que nous attachons à l'assassinat d'une personne sans défense, il trouve naturel d'attacher plus faible que lui alors que dans d'autres tribus, on trouve des indigènes exigeant pour se battre, un adversaire de leur taille et de leur force.

L'impression causée par les crimes d'anioto sur la population ne pouvait que renforcer l'influence du mambela. Les chefs, formés comme tous les Babali à cette école, ont tout intérêt à s'en servir comme moyen de domination. Ils ne s'en sont d'ailleurs pas privés et certains d'entre eux ne doivent sans doute leur puissance qu'aux anioto.

Le Mobali ne compte pas comme individu, il ne pense et agit que comme membre de son agbadi (petite famille) et se sacrifiera volontiers dans l'intérêt de celle-ci. Si un membre de sa famille tombe victime d'un anioto, il recevra du meurtrier une fillette ou même un garçon qui remplacera le défunt. L'immixtion des européens dans les affaires d'anioto prive la famille du dédommagement qu'elle espérait et elle fera tout son possible pour faire croire que la mort de la victime est due à un fauve.

Il faut ajouter à cela le peu de tenacité qui a été mise à la recherche des anioto et le manque de protection pour les indigènes qui avaient eu l'audace de faire des dénonciations.

L'ensemble des circonstances dont il vient d'être question explique que de nombreux crimes ont pu être commis sans être réprimés.

Bafwaende le 25 février 1935

BOUCCIN

Agent territorial

JURISPRUDENCE

186. - COMPÉTENCE - COMPOSITION DU SIÈGE - MATIÈRE POLITIQUE - TRIBUT COUTUMIER - OBTENTION D'UNE DIGNITÉ.

Tribunal de territoire de Kamina. Jugement n° 12 du 14 octobre 1933.

En cause : Bondo Kiulu c/ Bondo Banze.

Exposé des faits : Bondo Kiulu a été reconnu chef de groupe par le chef médaillé Pafu, Bondo Banze, concurrent de Kiulu a intrigué auprès de Pafu pour obtenir la place de Kiulu qui s'est fait destituer par le chef médaillé parce qu'il avait apporté des tributs coutumiers insuffisants. Kiulu assigne alors Banze devant le tribunal de territoire aux fins d'obtenir non pas une indemnité du chef du tort qui lui fut causé par les intrigues de Banze, mais pour se faire réintégrer dans ses fonctions de chef de groupe et faire dire pour droit qu'il ne fit preuve d'aucune insoumission à l'égard de Pafu.

Pafu, interrogé comme témoin, confirme qu'il destitua Kiulu pour apport insuffisant de tribut.

Jugement : Kiulu est réinvesti comme chef de groupe après vérifications de ses titres coutumiers à exercer cette fonction et est condamné à payer à Pafu 70 frs d'indemnité parce qu'il omit d'apporter au chef partie du tribut et est condamné aux frais.

OBSERVATIONS.

Sur la compétence : La compétence légale du tribunal à juger semblable affaire est discutable s'il est tenu compte que des trois juges, l'un est un européen, le second est un extra-coutumier originaire des Bangala et le troisième également extra-coutumier originaire du Maniema.

Pafu, défendeur de fait quoiqu'officiellement témoin dans cette affaire ne l'eut certainement pas admise, sans le respect dû à la présence d'une autorité européenne comme président de la juridiction.

D'autre part semblable affaire n'aurait pu avoir des suites judiciairement coutumières avant l'arrivée des Européens. La demande rencontrait les décisions prises en vertu de l'impérium du chef et aucune juridiction ne pouvait traduire le potentat devant elle.

En pareil cas, le chef de groupe lésé n'aurait pu jouer que d'une alternative : ou bien s'il était assez puissant de soulever son groupe contre le chef et de tenter de faire triompher son droit par les armes, ou bien de sauver son prestige

aux dépens de ses richesses en émigrant chez un chef voisin auquel il aurait offert une pauvre et personnelle clientèle.

Quant au fond : La décision est parfaitement juste.

Des investigations auxquelles il fut procédé, il résulte que le chef de groupe est investi par le chef, sur proposition et après consultation des anciens du groupe sur les aptitudes du candidat dont les titres sont avant tout héréditaires, transmis en ligne directe par voie de primogéniture.

Le tribunal constate que le demandeur réunissait ces conditions et qu'est bien faible l'argument vanté par Pafu pour justifier la destitution du demandeur, à savoir qu'il apportait un tribut irrégulier et insuffisant.

Sentant toute la fragilité de l'investiture que lui conféra Pafu, le défendeur Bondo Banze, s'empresse d'ailleurs de déclarer qu'il fut désigné par le chef sans connaître le motif de cette nomination.

Quant au demandeur, après avoir énuméré les pièces du tribut qu'il apporta à Pafu, il reconnaît qu'il n'a « peut-être pas fourni assez, mais qu'il ne refuse pas d'apporter ce qu'il faut. »

L'allure générale des débats est manifestement dominée par la prudence que commande aux intervenants une fausse situation qui a débuté avec l'introduction de l'action elle-même.

Le demandeur veut atteindre Pafu en ordre principal. C'est la décision de destitution qu'il combat, mais ne tenant pas à ternir son bon droit par une attaque directe du chef devant une juridiction qui n'a aucun titre coutumier à connaître de l'action, c'est son rival qu'il assigne, mais sans rien lui réclamer.

Le défendeur sait qu'il a intrigué pour obtenir la faveur non coutumièrement fondée dont il bénéficia de l'arbitraire du chef. Il en rejette toute la responsabilité sur le chef.

Pafu tente de justifier sa décision sans produire l'argument capital, à savoir l'incompétence coutumière du tribunal et sans donner les véritables motifs d'une destitution, motifs que chacun connaît vraisemblablement mais dont personne ne parle.

La décision traduit toutes ces hésitations :

Elle replace le demandeur comme chef de groupe, se substituant ainsi arbitrairement à l'autorité coutumière politique, mais dans le but d'assurer l'efficacité de sa reconnaissance du bon droit du demandeur.

Elle ménage les susceptibilités de Pafu en condamnant le demandeur à payer au chef une indemnité de 70 francs, représentant la contre-valeur de ce qui manquait au tribut.

Elle condamne le demandeur aux frais.

Il n'y a aucune sincérité dans cette affaire ou l'opportunité et l'astuce se combinent heureusement pour obtenir une décision équitable.

Pafu, cité comme témoin, est le véritable défendeur. Perdant pratiquement le procès, il bénéficie d'une indemnité que le demandeur triomphant est bien plus condamné à lui payer à titre de compensation de l'atteinte portée au prestige du chef par sa comparution au tribunal que pour le motif allégué, la déficience du tribut.

Banze, défendeur originaire, fait figure de témoin et disparaît. Il n'encourt aucune condamnation.

Kiulu, vainqueur, paye les frais et une indemnité.

Abstraction faite des lacunes ci dessus indiquées, la procédure se déroule correctement.

G. B.

187. - CONSULTATION D'UN DEVIN - IMPUTATION DOMMAGEABLE - RESTITUTION DE L'INDEMNITÉ PAYÉE PAR LA VICTIME DE L'IMPUTATION.

Tribunal de territoire de Malonga. Jugement n° 68 du 22 juin 1935.

En cause Kandembe contre chef Wanda, Nicolas Lukama, Luneta Koyombo et Benoit Kafweta.

Exposé: La femme de Wanda étant morte, Kandembe fut accusé d'avoir jeté un sort sur cette femme.

Kandembe fut conduit en Angola où un devin fut consulté. Le devin déclare que Kandembe était un sorcier et qu'il était cause de la mort de la femme. Kandembe fut alors accusé publiquement devant tous les habitants du village d'avoir fait mourir la femme de Wanda par des manœuvres de sorcellerie. Il dut payer à Wanda 1 fusil, 10 étoffes, 2 assiettes, 1 tasse, 3 francs, 1 cochon et une chèvre.

Le plaignant proteste contre cette imputation et demande l'intervention du Tribunal.

Décision: L'accusation dont Wanda fut l'objet constitue une imputation dommageable. Le paiement de l'indemnité par le plaignant à été fait uniquement sous l'empire de la crainte et non sous l'empire de violences ou de menaces.

Le Tribunal condamne chacun des prévenus à 30 jours de servitude pénale et aux frais

taxés à 10 francs. Il ordonne la restitution par Wanda de tous les objets lui remis par le plaignant ; à défaut de cette restitution, il subira une contrainte par corps de 30 jours.

(Président: M. De Lil, Administrateur territorial).

188. - COUTUME NGOMBE - FILIATION - ENFANT ADULTÉRIN - ABSENCE DE DROIT SUR L'ENFANT DANS LE CHEF DU COMPLICE DE LA MÈRE ADULTÈRE.

Attendu que le nommé Masiengi demande que la nommée Bwale jeune fille adulte soit déclarée sa fille et non celle du nommé Engende ainsi qu'en a décidé le tribunal de la chefferie des Isaie par jugement n° 55 du 27 mars 1935 dont il demande la révision ;

Attendu que Masiengi base sa demande sur ce que Bwale est née chez lui de la femme Aponi qu'il avait épousée ;

Attendu que Engende déclare que celle-ci ne fut jamais l'épouse de Masiengi ; que Aponi était depuis longtemps sa femme lorsqu'elle le quitta pour aller vivre quelque mois chez Masiengi ; que celui-ci ne versa aucune dot pour elle a son père Bolembo, qu'en eut-il versé une il ne reçut pas, en tout cas, la sienne en retour.

Attendu que Bolembo confirme les déclarations de Engende en précisant que Masiengi lui remit une avance de dot de 3 koto qu'il lui restitua d'ailleurs peu près lors du retour de Aponi chez Engende ;

Attendu que celui-ci soutient donc avec raison que son union avec Aponi n'ayant pas été rompue par le fait de son séjour chez Masiengi, l'enfant qu'elle mit au monde chez celui-ci est le sien ;

Attendu en outre que Bwale fut exclusivement élevée par Engende, qu'il est étrange que Masiengi après avoir laissé à celui-ci toutes les charges de l'entretien et de la garde de l'enfant ne ressentit de l'intérêt à son égard que le jour ou devenue adulte elle se maria et rapporta une dot.

Attendu que d'après la coutume Ngombe l'amant d'une femme n'a aucun droit à faire valoir sur les enfants nés de leurs relations adultères ;

Par ces motifs

Le tribunal,

Statuant contradictoirement.

Confirme le jugement entrepris.

Condamne Masiengi aux frais du jugement de révision s'élevant à 2 fra, et en cas de non paiement dans le délai de 1 jour à 1 jour de C. P. C.

(Juge-président : M. De Rijck, Administrateur territorial principal).

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les trois premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection des numéros des trois premières années restant en magasin est en vente au prix de 80 francs.

Les 5^e, 6^e, 7^e et 8^e années en fascicules 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9^e, 10^e ou 11^e années non reliées : 55 francs. Reliées, 75 francs par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs selon les numéros; on ne vend pas de numéros séparés aux non abonnés.

Collection complète reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4^e, 5^e, 6^e, 7^e, 8^e, 9^e, 10^e et 11^e années reliées et le répertoire relié : 1000 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des quatre premières années, les 5^e, 6^e, 7^e, 8^e, 9^e, 10^e et 11^e années : 575 francs.

La première année du Bulletin seul : 30 francs. La deuxième année du Bulletin seul : 35 francs. Les deux premières années du Bulletin en un volume relié : 85 francs. La troisième année non reliée : 35 francs.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs, (épuisé).

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

LES JURIDICTIONS INDIGÈNES, discours prononcé par A. Sohier, Procureur Général, à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'Appel d'Elisabethville (épuisé).

LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 francs

UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE — LE DECRET DU 5 DÉCEMBRE 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure, 5 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

REPERTOIRE GENERAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE « MUPONGO- MULOJI » par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIETE FONCIERE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

PORT EN PLUS.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an. Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge: 75 frs; au Bulletin seul: 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

- LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ECHANGE DU SANG. (L. Louillet, Cong. St. E., Revu par J. Ferry, Cong. St. E., Vicaire délégué du Katanga Nord) page 261
- BARBARIE DES COUTUMES FUNERAIRES DES BALUBAS (W. M. F. R. Burton) (Traduit de l'anglais par A. Thienpont) 266
- NOTES SUR L'IDENTITE COUTUMIERE DES INDIGENES D'ORIGINE LUNDA. (P. Montenez). 269
- ORGANISATION POLITIQUE ET JUDICIAIRE COUTUMIERES DES BAZELA DE KIONA ZONI (A. Van Malderen) 278
- FIANÇAILLES ET MARIAGE CHEZ LES BAKUMU. (C. J. Galdermans) 284
- CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES: FORMATIONS RECENTES DE SOCIETES SECRETES AU CONCO BELGE (Extrait de la revue « Africa » Vol. IX n° 1, Londres, Janvier 1936) (Ed. De Jonghe) 287

JURISPRUDENCE.

189 - DIVORCE - REMARIAGE DE LA FEMME - SORT DE L'ENFANT CHEZ LE SECOND MARI.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

LE " LUSALO "

ou mariage monogamique par échange de sang. (1)

Le mot « lusalo » (pluriel « nsalo ») est un mot Kiluba correspondant au « choroko » du Kiswahili, et signifie tatouage. Au singulier il est employé dans une expression consacrée : « Kunywa lusalo » qui veut dire : faire le tatouage. Ces deux mots désignent alors l'échange de sang entre deux hommes ou entre deux femmes dans le but d'exprimer, d'affirmer et d'affermir leur amitié réciproque par ce rite.

Ils signifient plus souvent l'échange de sang entre un homme et une femme et le lusalo est alors un mariage monogamique, indissoluble, consacré par l'échange de sang, formulé devant témoins. (2) C'est du lusalo ainsi défini qu'il va s'agir dans cet article.

Matière. — L'homme pratique une légère incision sur l'avant-bras de la femme, applique la bouche sur la plaie et aspire une peu de sang; la femme en fait autant sur le bras du mari.

C'est la façon dont on opère dans la région qui va de Stanleyville à Bukama, entre le Congo et le Lomani.

Ce n'est pas la seule en usage. Si l'échange de sang est commun à beaucoup de tribus, le mode d'échange diffère du Tanganyka à la côte orientale et vers le Congo portugais. Un indigène originaire de Kisenji, sur le lac Kivu, et qui se trouvait au service de M. Wéra, administrateur de Kisengwa, me donna les renseignements suivants, contrôlés par la suite : Dans la région du lac Kivu, le tatouage se fait au-dessus du nombril, suivi de l'aspiration du sang. Et ce rite entraîne les mêmes conséquences que le « lusalo » des Baluba. Les Waswahili appellent ce tatouage : « Kula amini : faire fidélité », qu'il soit fait avec un homme ou avec une femme.

Forme. — Les époux, après l'échange de sang, expriment leur amour et prononcent leur engagement. Pour être complet, nous mentionnerons les trois degrés de restrictions auxquelles s'engagent les contractants, suivant la formule employée.

1° Par l'échange de sang, les conjoints se promettent fidélité jusqu'à la mort à l'exclusion (3) de tout mariage subséquent.

Dans la mentalité de nos noirs, de par ce contrat, la mort de l'un entraîne la mort de l'autre dans le courant du mois ou de l'année, car le célibat est pour le noir une situation qui n'en est pas une et qu'il ne peut envisager. (4)

2° Les conjoints se promettent fidélité réciproque jusqu'à la mort. L'un des deux disparaissant, le survivant pourra convoler en secondes noces, mais cette deuxième union devra être sanctionnée par l'échange de sang et le deuxième conjoint sera choisi dans la parenté du premier, « pour éviter le mélange des sangs »

C'est la forme N. 1, qui est l'ordinaire, qui exclut donc la polygamie simultanée, mais non plus la polygamie successive.

3° Une troisième forme de lusalo tombe en dehors de la définition que nous avons donnée, mais au point de vue ethnologique elle n'est pas sans intérêt.

Elle lie indissolublement le mari à sa femme, sans exclure les concubines.

(1) Publié en juillet 1926 par la revue « Congo ». Cette étude a été depuis revue et complétée par le T. R. P. J. Ferry.

(2) Deux témoins sont requis au moins. Il peut y avoir lusalo sans témoins; mais juridiquement ne pouvant se prouver, il est inexistant. Il n'a de valeur que pour les conjoints.

(3) La mort d'un conjoint, seule permet au survivant de se remarier.

(4) Croyance qui disparaît.

Cette dernière forme est ignorée des Baluba : ils la déclarent impossible et affirment l'incompatibilité du « lusalo » avec la pluralité de femmes. On ne le rencontre, semble-t-il, sous ce troisième aspect, que dans les pays où l'influence arabe s'est fait sentir, à Kasongo entre autres, et il paraît bien n'être qu'une corruption du véritable « lusalo » pratiqué par les Baluba.

L'explication de cette transition est trop naturelle pour n'être pas très vite comprise.

Après avoir fait le lusalo et donc avoir contracté une union monogamique indissoluble, le mari, surtout si c'était un chef ou un notable, pouvait, de plein droit adjoindre à sa légitime moitié d'autres femmes bien à lui puisqu'il les avait achetées, mais avec lesquelles il lui était interdit, par son lusalo, d'avoir des relations matrimoniales. On cite, dans ce genre, le cas de l'arabisé Kahambwe Kasenga et de sa « bibi » ou femme principale Kusu qui résidaient près de Kongolo, à Kimama ; Kabamba également, qui guerroya contre Katombe. Ces deux guerriers avaient, cependant, un harem bien fourni... à la disposition de leurs soldats et amis : bétail humain dont le nombre augmentait, variait selon les ressources et razzias du maître.

Il faut avouer que la présence de ces multiples femmes de ménage dans le même enclos ou « lupangu » du maître était une tentation continuelle contre la fidélité conjugale monogamique : le démon de midi aidant, les femmes de ménage devinrent bien vite et trop souvent des concubines. D'où cette troisième forme de lusalo par laquelle le mari s'engageait à ne jamais renvoyer son épouse, sans plus : ce qui laissait place à des concubines.

Cependant, les deux cas cités plus haut qui pourraient être certainement multipliés, suffisent pour empêcher de conclure toujours de la présence d'un harem à un mariage polygamique.

Mais généralement, la femme principale d'un polygame, la « Bibi » des Waswahili, la « Muntu-a-bene » des Baluba, la « Mwendako » des Basonge, pour être décorée d'un titre spécial, n'a pas, pour autant le monopole des bonnes grâces du maître jusqu'à preuve du contraire.

Et si, parmi les Wangwana, le cas du « lusalo » polygamique se présente, il paraît assez rare.

Nous en parlons à titre documentaire.

Divorce. — Dans certaines régions la stérilité dûment constatée serait un cas de divorce.

La femme en cause se rend chez le sorcier qui tranche le cas en procédant de la manière suivante : il jette en l'air cinq « makoso » ou grosses fèves ; la femme réussit-elle à en attraper au moins trois, la stérilité est déclarée le fait du mari ; et c'est celui de la femme dans le cas contraire. Dans cette dernière hypothèse seulement le mari pourra la renvoyer, non sans recourir encore au sorcier : celui-ci, par ses incantations et amulettes et enfin une décoction de sa fabrication distribuée à chacune des parties annihilera le premier « lusalo » en faisant vomir le sang échangé autrefois. Tous deux pourront alors convoler en secondes noces sans danger.

Sanctions. — Les atteintes portées à la foi conjugale sont réprouvées et punies sévèrement. On l'a déjà vu par l'exemple du chef Katombe réduisant sa propre sœur à l'esclavage.

L'époux coupable doit payer à sa femme une amende parfois très forte : dix chèvres par exemple ; le chef lui-même, bien souvent, intervient pour fixer le taux de cette amende.

La femme paiera en faisant intervenir sa parenté ou subira des châtimens corporels.

Il y a, en outre, le danger de mort inhérent au lusalo lui-même, danger imminent pour l'infidèle comme pour l'époux lésé ; tant que le sorcier ne leur a pas fait cracher le sang du « lusalo ». (Certains louatics prendraient même d'avance le vomitif, aussitôt après l'échange du sang, pour se permettre, sans appréhension, des escapades extraconjugales.)

Enfin, les simples menaces de séparation de la part de l'un ou de l'autre conjoint sont sévèrement reprises et censurées.

Un homme sollicitant une femme qui a fait le lusalo celle-ci doit l'avertir de son cas spécial ; s'ils se rendent coupables, le mari lésé peut les punir de mort.

Sujets du lusalo. — Un homme libre ne peut pas faire le lusalo avec une esclave, mais les esclaves peuvent entre eux contracter cette union tout comme les personnes libres. Si, toutefois, malgré la défense, un homme libre faisait l'échange du sang avec une esclave, le mariage serait valide, mais les conjoints devraient s'expatrier.

Extension. — Dans la région de Kongolo ce mariage fut constaté maintes fois. Une palable matrimoniale était soumise au R. Père Ferry (1916) qui restait perplexe devant le couple; arrive un notable du chef Kyenge qui prononce le mot « lusalo » : lui-même avait été témoin de l'échange du sang rendant le mariage indissoluble. Ce mot et son effet magique intriguèrent le Père qui étudia la question et obtint assez vite une bonne moitié des renseignements donnés dans cet article.

On utilise cette pratique dans la région de Kabongo, (1) Katombe, Kiaengwa. Chez les Bakusu, à Kindu, (2) Malela tout le monde connaît le « lusalo ».

Au Kasai, près du Lubilashi, outre les pratiques du « Kibao » et du « Kahulay », les indigènes connaissent celle dont nous parlons et qu'ils désignent en Kituba par l'expression: « Kulamba méshi: lécher le sang ».

Au Congo portugais on n'est pas sans pratiquer cet usage, d'après les renseignements que nous donnèrent le chef Golo et d'autres noirs originaires de cette contrée.

Dans l'Ubanghi, sous un nom différent c'est le même rite et les mêmes conséquences.

A Tabora le « lusalo » s'appelle « lusalago », et l'expression swahilie « tunakula amini: nous faisons fidélité », a sa correspondante dans l'Unya Mwezi: « twamwana », disent les époux en échangeant leur sang.

Monseigneur Léonard, de Kigoma, écrivait, après demande de renseignements sur ce sujet: « Le « lusalo » se trouve par ici également et probablement on le découvrirait aussi à la côte orientale: les formes diffèrent un peu, mais le fond et la signification sont les mêmes. »

Pratique actuelle. — Tandis qu'autrefois, (tous les renseignements sont concordants) le « lusalo » était d'un usage très répandu, il perdit beaucoup de sa fréquence avec l'invasion des Arabes, (3) pour tomber quasi en désuétude là où les Blancs étendaient leur influence.

Pourquoi ?

1° Les conditions dans lesquelles vivaient nos Congolais, avant l'arrivée des Européens, ne permettaient pas à la femme les fugues lointaines, en tout cas pas au delà d'une cinquantaine de kilomètres de rayon, car elle se trouvait alors dans une tribu étrangère, ordinairement en guerre avec la sienne... et son sort était vite réglé: le moindre mal qui pût lui arriver était l'esclavage.

Aujourd'hui, la négresse en rupture de bans ne rencontre plus d'autre barrière dans ses pérégrinations que la fin de ses charmes; tant qu'ils lui restent, ils lui assurent partout des conquêtes faciles, parfois malgré sa couleur...

Mais alors, le pauvre mari lié à cette femme par le « lusalo », est condamné au célibat perpétuel, puisqu'il a perdu presque tout moyen, depuis que le Congo se civilise, de faire réintégrer à la fugitive son domicile conjugal.

D'ailleurs, la maladie et la mort même le guettent puisque le sang rituel du « lusalo » crie vengeance contre les criminelles hyménées de sa femme et frappe indistinctement l'innocent et le coupable.

Dans la région de Kongolo, les anciens font pression sur leurs enfants pour qu'ils ne contractent plus ce mode d'union qui ne leur attirerait plus que des malheurs... Et cet argument est convaincant pour eux: ne pèse-t-il pas sur leur raisonnement de tout le poids de leur vie même ?

2° Pour d'autres noirs que la Bonne Nouvelle a touchés, le baptême venant consacrer et affermir jusqu'à la mort de l'un des conjoints leur union matrimoniale, remplace le « lusalo ». C'est une explication qui nous fut donnée chez les Bakusu. Et les noirs ajoutaient: « ceux d'entre nous qui désireraient désormais faire le « lusalo » viendraient simplement se faire instruire avec leur femme en vue de recevoir le baptême. »

Une remarque s'impose cependant, après cette réflexion de noir. Le mariage chrétien remplace

(1) Mariage coutumier, fut rompu parce que antérieurement il y avait eu fiançailles avec Lusalo (Bulletin des Jur. Ind. Kabongo).

(2) Item. (Bulletin des Jur. Ind. page 173, Kindu).

(3) L'enlèvement d'un des conjoints laissait l'autre dans l'impossibilité de contracter une nouvelle union, d'où, vu l'incertitude de ces temps, l'abandon de cette forme de mariage. Plus tard, des palabres mal tranchées rendirent le lusalo de plus en plus impopulaire.

bien le « lusalo » comme union monogamique et le dépasse par l'absence de tout cas possible de divorce. Mais, dans la mentalité indigène, une différence sensible les sépare, qui n'est pas pour écarter nos noirs du mariage chrétien. Si, en effet, les infidélités des époux chrétiens ont leurs sanctions dans la conscience d'un chacun et dans le code pénal divin, ces sanctions, pour être éternelles, ne demeurent pas moins des condamnations par contumace qui n'atteindront les coupables qu'une fois franchies les frontières de l'autre monde. Le « lusalo » avec le prestige superstitieux qui l'entoure prévoit des sanctions terribles appliquées dès l'infidélité, provoquées, produites par celle-ci même: le sang échangé au jour des épousailles tue, en cas d'outrage, l'innocent avec le parjure.

Avantages du « lusalo ». — Ils sautent aux yeux.

En mars 1922, après le catéchisme des femmes païennes, une certaine Risiki, mbangubangu d'origine, reste à l'église et me donne un bout de papier attestant qu'elle fut jadis baptisée en danger de mort sous le nom d'Emilienne. Puis elle raconte : « Père, tu peux « arranger » mon baptême (c'est-à-dire suppléer aux cérémonies) et baptiser mon mari : jamais nous ne nous séparerons. Un peu avant la maladie au cours de laquelle je fus baptisée, mon mari qui conservait certains doutes sur ma fidélité me demanda de faire avec lui le « lusalo ». Nous ne nous séparerons pas; nous ne le pouvons plus. »

Or, l'homme, Uyumba, était « mtetela », c'est-à-dire d'une tribu autre que celle de la femme. Et toute réflexion sur l'instabilité de ces unions conclues entre personnes de tribus différentes serait fastidieuse pour qui a vécu un peu dans la Colonie. Les circulaires administratives font un devoir aux agents de l'Etat, comme le font aux missionnaires, les directives de leurs supérieurs, d'empêcher de semblables unions, à moins de cas spéciaux présentant des garanties très sérieuses. Et encore n'a-t-on pas vu maintes fois le mari, fin de contrat ou de service militaire, partager entre sa femme et lui, les enfants nés de leur union, puis abandonner sa compagne pour s'en retourner au pays avec la moitié des enfants.

Cependant, dans le cas de Uyumba et de Risiki, avec la garantie du « lusalo », nous pûmes procéder sans appréhension au baptême et à la bénédiction nuptiale. Et avec la même garantie nous avons vu des soldats originaires de l'Uelé ou de l'Ubanghi contracter mariage religieux avec des femmes de Tabora, ou des Wayazi de Kongolo, Wenyi Kalebwe ou Basonge du Lomami. Sur une trentaine de ces unions connues, pas une seule ne s'est dissoute. Ce qui ne supprime pas les scènes de ménage. . . qui « ragaillardissent l'amitié », disait Molière.

Bref, avec le « lusalo » c'est la fidélité conjugale et son cortège de bienfaits : la stabilité que ne met pas en péril un moment d'humeur; la paix dans la famille dont le père et la mère se sachant irrémédiablement liés l'un à l'autre se supportent plus patiemment; la fécondité inconnue ou si peu connue de ces unions qui n'en sont pas et qui composent malheureusement la majeure partie des camps de travailleurs et de soldats où la femme, au contraire de ses semblables, conserve son prix tant qu'elle n'a pas d'enfants.

Sans vouloir encourager, évidemment, l'idée superstitieuse, et pour employer le terme exact : la vaine observance qui est à la base du « lusalo », n'est-il pas permis à l'agent de l'Etat comme au missionnaire, en poursuivant leurs recherches ethnologiques, d'utiliser celles-ci pour le bien des indigènes, de prendre en considération certaines pratiques et coutumes locales, même si elles pèchent par quelque endroit, alors qu'elles portent d'heureux fruits.

D'ailleurs, ce serait mauvais calcul que d'attaquer de but en blanc une coutume quelconque, sous prétexte qu'elle n'est pas en conformité avec l'idéal religieux et social que nous apportons et proposons. Le fétichisme n'est pas supprimé ni même diminué par le fait d'un iconoclaste peu intelligent qui s'en prendrait à toutes les représentations de cette forme primitive de religion, pas plus que le dévot de Nénette et Rintintin ou du fer à cheval n'abandonne sa superstition pour avoir perdu l'un ou l'autre de ces objets.

Il est avéré, au contraire, qu'une sage départition du mauvais et du bon s'alliant à une prudente et judicieuse adaptation aux coutumes locales obtiendra l'effet escompté, c'est-à-dire, acheminera nos Noirs, non pas immédiatement, ce qui est une utopie, mais comme par étapes et sûrement vers la vérité, vers la beauté morale dont nous devons être tous les pionniers.

Pour le cas qui nous occupe, celui du « lusalo », ce serait bêtise, sinon crime de s'attaquer

simplement à cette pratique dont le principe : l'amour conjugal et la fin, la fidélité conjugale, sont si nobles que le Christ n'a pas dédaigné d'en faire un des sept sacrements. Ne sont-ce pas là des points de comparaisons assez solides pour faire un rapprochement entre le mariage chrétien et le « lusalo » et en montrer les autres points de contact puis, occasionnellement nous leur passerons nos convictions : Le baptême et le mariage chrétien viendront comme naturellement et bien surnaturellement remplacer le rite superstitieux.

Les noirs d'ailleurs ont déjà pris les devants. Et aux réflexions déjà recueillies chez les Bakasu, j'ajouterai celle d'un ancien sergent-major indigène qui pouvait comparer le rite congolais et le sacrement : « lusalo ndyo « mariage » ya kwetu : le « lusalo » est le mariage de chez nous ! »

J'achève sa pensée : les autres unions plus ou moins conjugales ne sont pas « comme » le mariage de chez nous ! ... ne seraient pas de vrais mariages ! »

La question ne manque pas d'intérêt et vaut bien un autre article.

L. LOUILLET,
Cong. du St-Esprit.
Revu par J. Ferry, Cong. du St-Esprit.
Vicaire délégué du Katanga Nord.



Barbarie des coutumes funéraires des Balubas.

Il est remarquable que nombre de coutumes Balubas soient employées comme moyen d'extorsion. Ceux à qui voler répugnerait ne pensent toutefois qu'à s'approprier tout ce qu'un homme possède, soit par procès longs et filandreux, soit sous forme d'amende pour avoir violé quelque obscure coutume.

Dans le territoire de Bukama les jeunes gens sont dépouillés sans merci à l'occasion de la circoncision.

Partout chez les Balubas la société « Budye » demande de grandes sommes à ceux qui ne sont pas initiés, pour avoir par inadvertance, transgressé leurs interdictions.

Le guérisseur extorque de nombreux biens à ceux qu'il prétend avoir guéris sous menace de provoquer le retour de ses maladies, avec un redoublement de vigueur, si sa demande n'est pas satisfaite.

Le beau-père a des exigences injustes à l'égard du jeune homme qui courtise sa fille. Aucun accord convenable n'intervient quant à ce qui doit être remis comme dot, mais le beau-père saigne le gendre jusqu'à ce qu'il ne puisse plus rien en obtenir et même alors le fait parfois travailler aux travaux les plus durs et les plus serviles.

L'accusation d'exploiter un songe n'est souvent que prétexte pour dépouiller un homme de tout ce qu'il possède.

Cette extorsion éhontée n'est cependant en rien aussi flagrante que dans le cas du décès d'une femme.

Le mari doit, à l'instant, aller notifier ce décès au clan.

Il le fait en attachant ensemble au moyen d'une corde garnie de perles deux ustensiles dont elle se servait pour la cuisine. Les emportant au village de la défunte, le veuf les jette à terre devant la porte de la hutte de son beau-père ou de ses beaux-frères.

Instantanément les parents de la défunte se ruent sur l'homme en criant : « Vous avez tué notre sœur ».

Ils le lapident, le frappent, l'injurient. Si triste que soit la mort de la femme, elle est éclipsée dans le Sud et le centre de la région occupée par les Balubas par la terrible ordalie qui suit.

De nos jours, les indigènes du Kisale enverront à leur village le courrier le plus rapide pour annoncer le décès de la femme. Ces hommes sont capables de distancer ceux qui les poursuivraient et pendant le temps nécessaire aux parents de la femme pour atteindre l'endroit du décès, leur première fureur s'est apaisée. Il n'est pas exceptionnel qu'un homme se suicide dès qu'il voit sa femme condamnée, plutôt que d'affronter la colère de ses parents.

Jadis cet acte aurait pu être une issue pour un homme qui, autrement, aurait tué une femme qu'il ne désirait plus, mais quand homme et femme ont vécu ensemble dans une heureuse harmonie, il n'y a plus place, si minime soit-elle, pour semblable brutalité.

Ce qui précède n'est que le début des chagrins du veuf. Car au lieu de lui montrer de la sympathie les parents de la femme le soumettent à un brigandage éhonté. A la base de tout se trouve l'idée que la mort de la femme est un crime imputable au mari. Même si elle meurt alors qu'elle habitait avec ses propres parents, et n'avait vu son mari depuis des mois, ce dernier doit encore payer et il n'est pas autorisé à procéder aux funérailles avant d'avoir effectué un paiement très important.

Entretemps les parents de la femme lui prennent ses moutons, ses chèvres et sa volaille, ils arrachent le manioc de son champ, le dépouillent de ses vêtements et le laissent absolument privé de tout.

Naturellement certains membres de la belle famille sont beaucoup plus indulgents que d'autres et il arrive qu'un homme possédant exceptionnellement quelques biens échappe relativement à bon compte. Le seul cas dans lequel le mari ne soit pas tenu de payer est celui où sa femme s'est suicidée.

C'est la raison pour laquelle une femme qui n'a pas eu d'enfant et qu'on ne désire plus pour quelque autre raison est fréquemment poussée au suicide par railleries ou réprimandes en l'exaspérant au delà des limites des forces humaines.

Il m'est arrivé de passer une nuit blanche à Kasakai, dans le territoire de Kabongo. Je soignais ma femme atteinte de fièvre et notre tente était plantée près d'une hutte. Cette situation me permettait, bien malgré moi, de saisir ce qui se disait dans la hutte.

A mon grand étonnement un homme consacrait cette nuit des heures à persuader sa femme épouvantée et à qui cela répugnait, de se pendre. « Allez y, vous ne me convenez plus et les vôtres eux-mêmes ne vous désirent pas. Vous ne m'avez pas donné d'enfant et vous avez gaspillé l'argent que j'ai donné pour vous. Pourquoi payerais-je encore ? Tout sera fini avant que vous le sentiez et vous n'aurez plus de soucis. Asseyez-vous sur une branche, nouez une corde autour du cou et sautez. »

Elle, pauvre âme, discutait faiblement et semblait par moments prête à céder. J'exprimai naturellement non indignation dans les termes les plus véhéments. Les voisins m'assurèrent que depuis des mois ce monstre inhumain s'acharnait ainsi à pousser sa femme au suicide.

Nous avons connu des cas dans lesquels les parents de la femme obligeaient le mari à passer des jours et des nuits enfermé dans la hutte avec le cadavre en décomposition jusqu'à ce que lui-même ou ses parents fournissent une somme suffisante pour obtenir sa liberté et procéder aux funérailles.

J'étais un jour dans le village Kabanza du territoire de Bukama. Remarquant une quantité de mouches bleues et une épouvantable puanteur à proximité d'une hutte, j'en demandai l'explication. On me dit qu'un pauvre homme n'avait pas été à même de donner quoique ce soit aux parents de sa femme, après la mort de cette dernière, et qu'il avait été enfermé là en lui disant : « alors, continuez à l'embrasser jusqu'à ce que l'argent arrive. » Il avait été là dedans pendant cinq jours et le liquide du corps en décomposition s'écoulait sous la porte.

Quand, en fin de compte, l'enterrement commence, le mari est obligé de se coucher sous le linceul, d'embrasser le corps de sa femme de face puis de dos avant de pouvoir sortir et procéder aux cérémonies des funérailles.

A partir de ce moment cet homme, privé de sa femme, doit payer, payer, payer pour le crime qui lui est imputé. Nous avons connu quelques hommes courageux qui osaient se dresser entre cette coutume inique disant : « J'aimais sincèrement ma femme, et ai fait tout ce qui était en mon pouvoir pour la sauver. Je refuse de payer pour un crime dont je ne suis pas coupable. »

Dans la plupart des cas cependant ils furent maltraités de telle sorte qu'ils furent heureux de céder, tandis que s'ils en appelaient aux chefs et notables pour obtenir justice, les chefs maintenaient simplement la coutume. C'est facilement compréhensible vu que les plus âgés ne sont nullement désintéressés. Eux-mêmes aimeraient recevoir la forte somme quand leurs propres filles mourront.

Habituellement un homme doit payer pour la mort de sa femme environ le double de ce qu'il a payé quand il l'a épousée, mais plus l'homme est riche, plus il est dépouillé.

Ceci est d'autant plus étonnant que dans les tribus Basonge avoisinantes, au décès d'une femme, ses parents la remplacent par une autre fille (généralement une sœur puinée).

Les paiements en raison d'un décès sont bien moins importants chez les Balubas du Nord, mais dans les territoires de Kabongo, Ankoro, Kamina, Mwanza et surtout Bukama, le veuf est mis à forte épreuve

Depuis l'époque des funérailles, et jusqu'à ce que l'avarice des parents soit rassasiée, le veuf ne peut se servir d'une natte ni s'asseoir ailleurs que dans la poussière. Ses cheveux ne peuvent être ni coupés ni peignés. Il doit porter les haillons les plus sales et il lui est interdit de se laver. Ceux qui sont habitués aux douceurs de la civilisation et qui persistent à se laver et à porter des vêtements propres après la mort de leur femme doivent courir le risque des pires affronts et reproches.

Le deuil peut durer deux ans. La moyenne approche d'une année.

On peut s'imaginer l'état de saleté répugnante du veuf. Dans un cas extrême, nous avons connu un vieillard battu comme plâtre parce que les parents de sa décédée l'avaient secrètement suivi en brousse et surpris se servant de balles de maïs en guise de papier hygiénique. Ils estimaient que pendant la période de deuil - il aurait pu se dispenser de ce confort.

Il n'est pas fréquent que des interdictions comme celle-ci soient formulées mais tout relâchement dans les obsèques est, dans la croyance des indigènes, très amèrement ressenti par les esprits de la défunte. Le veuf ne peut pas réparer sa hutte qui tombe en ruine même si la pluie y pénètre à flots. Il doit manger seul et sans se laver les mains. En un mot la vie doit lui être rendue, pour ainsi dire, insupportable jusqu'à ce qu'il ait atteint la limite de ce qu'il peut payer. Après cela - il est lavé, rasé et autorisé à reprendre une vie normale.

Il est loin d'être rare qu'un homme donne un de ses enfants, en guise de paiement, aux parents de sa femme, pour racheter le crime qui lui est imputé.

Une affaire aussi profitable suscite chez les parents de la femme une grande cruauté contre nature et une grande bassesse de sentiments. D'où plus d'un homme fera tout ce qui est en son pouvoir pour garder sa belle-mère à distance quand sa femme est malade. A l'hôpital, si elle peut saisir l'occasion de donner un coup de main pour les soins de nuit, elle négligera de donner ces soins, ou même abusera délibérément de sa fille malade dans l'espoir qu'elle meure et que le mari ait à payer. Aussi incroyable que pareille cruauté puisse apparaître à ceux qui n'ont été que peu en contact avec ces coutumes, nous pourrions citer nombre de cas semblables qui jusqu'ici sont venus à notre connaissance.

Actuellement une grande partie des chrétiens Balubas s'est courageusement dressée contre cette coutume de payer pour la mort. Ils stipulent clairement, quand ils se marient, que la dot payée alors est l'unique somme qui puisse leur être réclamée (bien que habituellement ils offrent une couverture en présent à leur belle-mère à la naissance du premier enfant).

Mais ils refusent les paiements et le deuil à l'occasion des décès pour les raisons suivantes :

- 1) C'est une partie du culte de la mort que les chrétiens désavouent.
- 2) C'est équivalent à l'aveu d'un crime qu'ils n'ont pas commis.
- 3) C'est injuste méchant et malsain (1).

Wm. F. R. Burton.

(Traduit de l'anglais par A. Thienpont, substitut du Procureur du Roi).

(1) L'auteur se réserve expressément le droit d'autoriser toute reproduction ou traduction de son étude.

Notes sur l'identité coutumière des indigènes d'origine Lunda.

L'européen entrant pour la première fois en contact avec des indigènes de l'ex-district de la Lulua, se trouve immédiatement frappé par la multiplicité des noms que porte chaque individu. Pour peu que ses fonctions (qu'il s'agisse d'un magistrat, d'un fonctionnaire, d'un missionnaire) l'obligent à s'enquérir avec soin de l'identité d'un chacun, il rencontre fréquemment des noirs possédant 5 ou 6 noms. S'il repère assez aisément les plus usités parmi ceux-ci, il n'aperçoit souvent que de manière confuse l'origine de ces vocables, leur importance respective et quels sont ceux qui ont chance d'accompagner l'individu durant toute son existence et partant de constituer son identité la plus stable.

Le but des présentes notes est d'essayer de jeter quelques lumières sur cette question mais avant même d'aborder notre sujet, nous préférons dissiper toute illusion : Il n'existe pas chez le noir d'origine lunda d'identité qui soit employée exclusivement ou en ordre principal durant toute la vie d'un même individu et qui permette donc de le retrouver toujours et partout car le nom de famille est inexistant chez lui, tout comme les prénoms au sens où nous les entendons.

Il n'en reste pas moins intéressant d'examiner en détail les diverses espèces de noms qui ont cours chez nos colonisés car pareille étude, outre les horizons qu'elle ouvre sur la mentalité indigène, nous permettra de dégager in fine quelques règles qui, sans être d'une fixité absolue, président habituellement à l'emploi de ces noms et peuvent donc aider à retrouver ceux qui persistent à travers toutes les vicissitudes de la vie.

Notons au préalable deux remarques préliminaires :

1° Nous allons employer au cours de l'exposé qui va suivre une expression à première vue assez étrange. Elle ne peut en effet se traduire que comme ceci : « quand un indigène trouve un nom bon, quand il le trouve mauvais » ou « quand il trouve un nom meilleur que tel autre ». Que faut-il entendre par là et quand un noir du pays de la Lulua « estime-t-il qu'un nom est bon » ?

Vouloir ramener le ou les critères présidant à ce jugement à une ou à quelques normes bien établies équivaldrait à dénier tout individualisme à l'indigène. Or, malgré le très réel collectivisme qui le caractérise, personne ne peut songer à contester l'existence chez le bantou d'un individualisme personnel d'abord, d'un particularisme clanique et familial ensuite. Le cas qui nous occupe en est une vivante illustration :

Prenons p. ex. les noms de Kaketshi, Kaliata, Maningu qui signifient respectivement malhonnête et querelleur, batailleur et semblent donc avoir un sens péjoratif. Tel individu les estimera mauvais ne raison de leur signification propre, mais tel autre les aimera soit parce qu'ayant mauvais caractère il veut en prenant un de ces noms montrer qu'il n'est pas d'humeur à se laisser faire, soit tout simplement et sans intention méchante parce qu'il espère par là en imposer au prochain. De même la consonnance de tel nom plaira à l'un, lui rappellera un événement heureux ou malheureux et n'aura aucun succès près d'un autre. Ou encore, si un nom désigne un objet, une force de la nature, il plaira à un individu parce qu'inconsciemment peut-être ou même consciemment, il voue une admiration spéciale à cette force, à cet objet, etc... (p. ex. l'extraordinaire diffusion du nom Musumari : clou! et des noms dérivés du mot franc (monnaie) : Faranka, Lufalanga, etc....) Ces exemples sont des manifestations d'individualisme personnel, tout comme chez nous telle personne aimera les prénoms de Jean, Pierre ou Paul tandis qu'une autre les détestera, les trouvera communs, etc....

Il existe en outre des manifestations du particularisme clanique ou familial. Comme nous en rencontrerons des cas fréquents et ainsi que cette coutume a encore cours en Europe, on décerne aux enfants ou on se donne à soi-même le nom d'un parent en vie ou décédé qu'on veut honorer, dont on veut perpétuer la mémoire, etc...

2° - Quels groupes ethniques désignons-nous sous l'appellation générale « d'indigènes d'origine lunda » ? Nous ne pouvons songer à esquisser ici ne fût-ce qu'un bref historique du rameau lunda mais

disons simplement qu'il se divise en trois grands groupes : les Aluunda, les Tutshokwe et les Aluena. (1). En outre, au cours de leur grand exode du XVII^{me} siècle de la Kalagne (Bushimaie du Lomani) jusqu'au Luapula, les Aluunda, trop éloignés de leur région d'origine, donnèrent naissance à une branche de leur race : les Andembo dont les premiers représentants se trouvent entre Malonga et Dilolo et qui s'étendent de là jusqu'à Kanzenze et Sakabinda. Bien que purs Aluunda d'origine, les Andembo ont adopté au cours des siècles des mœurs et une langue différente de ceux de leurs frères de la Kalagne et nous ne les connaissons pas suffisamment pour les englober dans le présent aperçu.

Un autre groupe, ayant aussi des attaches ethniques avec les Aluunda, est celui des Aminungu mais ces derniers sont numériquement peu nombreux et ont, tout en conservant leur langue, tellement bien adopté au Congo Belge, au moins, les mœurs des Tutshokwe qui les environnent de toutes parts qu'en étudiant les uns, nous étudions les autres.

Nous nous limiterons donc aux Aluunda authentiques, aux Tutshokwe et aux Aluena (étant entendu que les Aminungu sont ipso facto compris dans ces groupes), à l'exclusion des Andembo.

De ces trois groupes, les Aluena cantonnés dans notre colonie sur une étroite bande de plateaux de la ligne de crête Congo-Zambèze, ont le mieux gardé leur pureté ethnique au moins dans leurs chefferies d'origine. Les Aluunda, jadis très puissants, ne forment plus aujourd'hui de groupement homogène qu'au berceau de leur race, l'entre Kalagne-Lulua à Kapanga. C'est l'Uluunda, le pays luunda. Quant aux purs Tutshokwe, ils ne sont peut-être guère plus nombreux que les vrais Aluunda mais leur influence linguistique et sociale déborde de très loin les quelques chefferies que notre organisation politique leur a concédées. La coutume tshokwe est matrilineale et ne reconnaît donc la véritable nationalité tshokwe qu'aux enfants issus de femmes de la race. Or celles-ci se trouvent surtout au pays tshokwe, ku Utshokwe, qui, à la différence de l'Uluunda, se situe non pas chez nous mais bien Angola entre la Luembe et la Tshikapa ou aux environs de Vila Luso. Toutefois, aux cours des années précédant l'arrivée des européens, les Tutshokwe avaient conquis la presque totalité du pays luunda, avaient réduit en esclavage domestique les habitants échappés au massacre et surtout leurs épouses, restées évidemment beaucoup plus nombreuses que les hommes puisque n'ayant pas participé aux combats. Comme la coutume luunda est patrilinéale, ces mariages tshokwe-luunda ont ainsi donné naissance à un groupe ethnique de bâtards, à situation coutumière mal définie mais de langue et de mœurs tshokwe. Ces bâtards constituent aujourd'hui la grande masse des chefferies dites luunda, en moyenne la moitié de la population. En y ajoutant les purs Tutshokwe que l'on rencontre dans ces mêmes chefferies, cette proportion est encore beaucoup plus forte. En outre, les groupements lunda restés indépendants ou les îlots d'autres tribus habitant dans ces circonscriptions dites luunda ont fortement subi l'influence des mœurs tshokwe et se les sont souvent assimilées, même quand ils ont gardé leur langue propre. En conséquence c'est par la coutume tshokwe que la logique commande de commencer cette étude. Ce point de comparaison bien établi nous pourrions exposer plus succinctement les coutumes luunda et luena.

* *

Voyons maintenant quelles sont les diverses identités que revêt un katshokwe au cours de son existence :

I. JINA LYA KUMUSEMA (pl. majina a kumusema) nom de naissance :

A la naissance de l'enfant, la tshifunguji (Pl. ifunguji), accoucheuse indigène, après avoir coupé le cordon ombilical en noue le bout resté attaché au corps du petit être. Ce bout dessèche et tombe lui-même vers le 3^{me}, 4^{me} ou 5^{me} jour qui suit la naissance. Durant cette période, les nouveaux nés sont

(1) Nous employons ici la seule orthographe répondant à la grammaire et à la prononciation indigène à savoir : substantif sigulier : kaluunda, katshokwe, kaluena ; pluriel : Aluunda, Tutshokwe, Aluena. Si les autres noms ont été relativement respectés dans les écrits européens, celui de Tutshokwe a par contre été massacré de diverses façons : Batsioko, Bastok, Badjok. et même Kioko ! Pour les adjectifs, nous pourrions cependant nous contenter les radicaux : luunda, tshokwe, luena car les langues indigènes n'emploient comme adjectifs que ces radicaux, précédés des préfixes d'accord chaque classe, ac- cords évidemment impossibles à rendre en français.

simplement désignés sous le nom générique de kamwenie (pl. tumwenie) ou de mwanakatshila (pl. anatumshila). Le premier mot semble le véritable terme tshokwe mais dans beaucoup de régions, surtout dans celles proches des Aluena, et chez ces derniers c'est le second seul qui est employé.

Lorsque le bout du nombril tombe après dessiccation, un nom est donné à l'enfant par la tshifunguji et un autre par le père. Si celui-ci est encore jeune, il consultera les parents plus âgés de la famille ou du clan dont il dépend, ou plus rarement et à leur défaut, le chef du village ou des amis, pour savoir le nom qui a leurs préférences. Ce nom sera fréquemment celui d'un ancêtre, d'un des grands parents ou grand oncle ou grande tante en vie ou décédé. Soit dit en passant, ceci explique que l'on peut rencontrer des enfants âgés d'une semaine affublés des noms de Sakazari ou de Nakatunda p. ex., ce qui signifie textuellement le père de Kazari et la mère de Katunda.

S'il naît trois enfants ou plus dans un même ménage, tous recevront un nom par les soins de la tshifunguji mais par contre le père n'en donnera qu'aux deux ou trois premiers. C'est ensuite à la mère que reviendra le droit de choisir un nom pour son 4^{me} enfant. Pour les suivants, il n'y a plus de règles fixes : le père et la mère alterneront dans la faculté de désigner un nom à leur progéniture et s'arrangeront entre eux suivant les individus, les familles, les circonstances. Pour opérer le choix d'un nom la mère, encore plus que le père, consulte sa parenté, surtout féminine ; sa propre mère, ses tantes etc....

En principe, et en fait dans la presque totalité des cas, le nom donné à l'enfant par la tshifunguji n'est employé que quelques semaines et quand l'enfant commence à marcher il est totalement oublié. Seul le nom donné par un des parents subsiste alors jusqu'aux initiations dont nous allons parler. Toutefois quelques rares exceptions interviennent et les parents du bambin peuvent avoir des raisons de trouver que le nom donné par eux-mêmes à leur progéniture « n'est pas bon » ou que celui lui donné par la tshifunguji « est meilleur ». Ce sera dès lors ce dernier que conservera l'enfant. Les noms donnés ainsi à la naissance s'appellent JINA LYA KUMUSEMA ou LYA TSHISEMEWA (pl. majina a kumusema ou tshisemewa), textuellement le nom de naître, d'engendrer, donc le nom de naissance.

II. JINA LYA KUMUKANDA ET LYA KUKULA : *Nom de circoncision* (pl. majina a kumukanda, a kukula).

A un âge très variable mais qui peut se situer entre 6 et 12 ans, les garçonnets sont soumis à la circoncision ou MUKANDA. Cette opération donne lieu chez les Tutshokwe à des fêtes et cérémonies que nous ne pouvons même songer à résumer dans le cadre de cette étude. Disons seulement qu'elles durent dans les milieux encore tout-à-fait coutumiers de trois à quatre mois durant lesquels le groupe de garçonnets (de 5 à 20 individus vit dans un enclos de feuillage construit en brousse à une petite distance du village sous l'autorité du « Nganga Mukanda », le médecin de la circoncision, qui pratique l'opération proprement dite et dirige les fêtes. Chaque kandanji (pl. tundanji, ainsi dénomme-t-on les garçonnets durant le temps de leur initiation) est pendant cette période soigné par un tshilombola (pl. ilombola) terme que nous pourrions traduire par celui de parrain. Le tshilombola est un adolescent ou un homme encore jeune qui a pour mission de chercher en brousse la viande et le poisson pour son filleul, de lui apporter sa nourriture, de soigner la plaie lui causée par l'ablation de la membrane, de chercher son bois, faire son feu.....

Le jour où les enfants quittent définitivement leur enclos de feuillage pour entrer au village, chaque tshilombola donne un nom à son kandanji. C'est le jina lya kumukanda (pl. majina a kumukanda), le nom donné à la circoncision. Si le père de l'enfant « estime mauvais » le nom proposé par le tshilombola, il a le droit de le refuser avant que l'enfant rentre au village où il devra proclamer son nouveau nom en public. Depuis notre occupation, il arrive même que le kandanji s'arroge ce droit. Cela dépend de l'importance respective du kandanji, du tshilombola, de leurs familles, etc... En cas de refus du nom proposé par le parrain, le père du garçonnet où celui-ci se mettent d'accord avec le tshilombola pour en choisir un nouveau.

Depuis notre arrivée, c'est à la circoncision que se prennent au moins dans les milieux coutumiers (car pour les travailleurs au service d'européens, nous verrons qu'ils peuvent également s'affubler de ces noms sur les chantiers) les noms d'objet d'origine kiswahili : Musumari (clou), Kinga (vélo), Ngolofani (brouette), Mungwala (barre à mines), Masua (machine) quand pas..... Sukary ou Macaroni.

A la circoncision, correspond pour les fillettes les cérémonies accompagnant l'apparition des premières menstrues. C'est le « kukula », terme qui ne peut se traduire en français que par le périphrase que nous venons d'employer. On n'y pratique aucune opération sur la fillette. De plus ces fêtes sont nécessairement individuelles et elles ne durent que 5 à 10 jours mais les lignes générales de la circoncision s'y retrouvent : séjour en brousse de la fille nouvellement réglée avec une « tshilombola » qui donne un nom à sa filleule le jour où celle-ci rentre au village. Le fiancé de la fillette a, comme le père du garçonnet, le droit de refuser le nom de la « tshilombola » et même d'en donner un lui-même. Le nom ainsi octroyé durant ces cérémonies s'appelle le JINA LYA KUKULA (pl. majina a kukula).

III. JANA LYA UKULWANA : *Nom d'adulte* (pl. majina a ukulwana).

Pendant les années qui suivent la circoncision ou le « kukula », l'indigène, suivant sa forte expression, « jette son nom de naissance » pour ne garder que celui reçu aux cérémonies d'initiation. Il ne prend une nouvelle identité qu'arrive à l'âge adulte. C'est le JINA LYA UKULWANA, le nom d'adulte. Chaque individu se le donne à lui-même, sans consulter personne même chez les esclaves domestiques, pour marquer par là qu'il est devenu complètement homme, que sa personnalité est entièrement développée. que l'intéressé a, pourrait-on dire, atteint sa majorité coutumière. L'indigène prend souvent ce nouveau nom à son mariage. Il en avertit ses parents et amis qui ne le désignent plus dès lors que sous ce vocable.

Certains noirs gardent tout simplement pour « jina lya ukulwana » leur nom de circoncision mais c'est toujours par un acte de volonté libre. De même chaque homme peut, à tout moment de son existence, changer son nom d'adulte s'il estime mauvais le premier qu'il s'est donné. Ce cas se présente surtout chez les individus qui s'engagent dans les entreprises européennes et qui s'affublent alors comme à la circoncision de noms de choses d'origine kiswahili.

Les femmes ne se donnent pas de nom d'adulte. Elles gardent les identités de la naissance et du « kukula » jusqu'à ce qu'elles deviennent mères (V. IV). Cette règle ne souffrait jadis aucune exception et est toujours strictement observée à l'intérieur. Par contre dans les milieux très en contact avec les blancs et où se manifeste une émancipation, souvent trop hâtive, de la femme, celle-ci tend de plus en plus à se décerner à elle-même un nom d'adulte tout comme les hommes, soit par coquetterie, soit pour marquer son indépendance. Ces noms sont aussi le plus souvent de provenance européenne ou kiswahili : Fatuma, Nyota, Maria, Madeleine, Margarita, etc.....

Lorsque des adultes des deux sexes encore jeunes ou des adolescents se convertissent au christianisme, ils ne prennent généralement comme nom d'adulte que celui qu'ils reçoivent au baptême.

IV. JINA LYA ANA : *Nom de paternité et de maternité* (pl. majina a ana)

Dès qu'un enfant naît dans un jeune ménage, le père prend le nom de l'enfant (pour autant qu'il ne le juge pas mauvais) précédé du préfixe Sa et la mère le même nom précédé du préfixe Na (Nya en kiluena). A la naissance de chacun des enfants suivants le même phénomène se répète. Ainsi Sakayongo, Sapami, Sakundundu, Sakayombo, signifient respectivement le père de Kayongo, de Pami, de Kundundu, de Kayombo ; et Nakayongo, Napami, Nakundundu, Nakayombo, la mère de Kayongo, de Pami, de Kundundu, de Kayombo. C'est le JINA LYA ANA (pl. majina a ana) que nous devrions traduire textuellement le « nom des enfants ». Une telle traduction prête à confusion et nous dirons plutôt nom de paternité ou de maternité. Nous assistons ici à un phénomène très curieux qui constitue juste l'inverse des noms patronymiques connus dans l'antiquité : Achille s'appellait fils de Pélée et Samutoma s'appelle père de Mutoma et Nakafutshi mère de Kafutshi.

Cette habitude, aujourd'hui si fréquente, a-t-elle toujours existé ? On peut se le demander : L'histoire ne révèle pour ainsi dire aucun de ces noms parmi les indigènes qui jouèrent un rôle important dans la fondation du royaume luunda et des rameaux tshokwe et luena. Les quelques exceptions rencontrées (p. ex. le nom de Saluseke) ne sont-elles pas de pures coïncidences ? Ces noms de paternité ont-ils été imités d'une des innombrables peuplades avec lesquelles les noirs d'origine luunda ont été en contact tant en Angola qu'au Congo Belge ? ou bien ont-ils éclos spontanément chez eux ? Autant de questions que nos connaissances actuelles laissent sans réponse. Si un lecteur de cette revue relevait semblable phénomène chez des peuples d'autres origines, il nous paraîtrait intéressant de le signaler.

En tous cas, cette coutume est actuellement tout-à-fait généralisée. Huit chefs reconnus des territoires de Sandoa et de Malonga, des milliers de chefs de clan, de terres, de familles ou de simples indigènes des deux sexes portent ces noms de paternité et de maternité et il n'est pas rare de rencontrer des individus, hommes ou femmes, qui, outre leurs autres noms, en possèdent 4 ou 5 pris chacun à la naissance d'un enfant. Comme nous l'avons déjà vu, certains de ces noms portés par un ancêtre, un parent, un aïeul sont même donnés aux enfants à la naissance ou aux cérémonies d'initiation.

Cette habitude de prendre des « majina a ana » est si bien ancrée que pour marquer du respect, de la vénération à une personne, même européenne, le noir fait précéder son nom de la particule Sa, tantôt couramment, tantôt accidentellement. Il l'appellera Sakasumbi ou Satshiana alors qu'originellement elle s'appellait simplement Kasumbi ou Tshiana.

V. JINA LYA MWATA et LYA SWANA : *Nom de chef* (pl. majina a mwata et a swana).

Si un individu devient chef de village, de terre, de clan, de chefferie, la kyrielle de noms dont il est déjà pourvu s'augmente encore du nom du chef à qui il succède. P. ex. le chef du village Manjinda venant à décéder, son frère puîné Katshunga qui recueillera sa succession politique s'appellera ipso facto Manjinda et dans la généalogie on désignera les deux frères sous les termes de Manjinda Samahitshi (en supposant que le premier se fut ainsi appelé) et de Manjinda Katshunga. C'est le JINA LYA SWANA, textuellement le nom de celui qui remplace. Si par contre un individu fonde un village, un clan, une unité politique quelconque, il attachera soit son ancien nom d'adulte ou de paternité, soit un nouveau nom d'adulte pris pour la circonstance à cette entité qu'il crée et ce nom s'appellera JINA LYA MWATA, le nom du chef. Cette appellation sera transmise à ses descendants et sera donc pour eux qui remplaceront le premier chef un JINA LYA SWANA.

Il n'exite pas à proprement parler de noms ni de clans, ni de chefferies, ni de villages. Chaque unité politique porte le nom de la personne qui l'a fondée et à sa mort son successeur prendra personnellement ce nom. Son ancienne identité ne servira plus qu'à la différencier dans la lignée des titulaires du nom.

VI. LES SURNOMS.

Reste enfin la question des surnoms et sobriquets. En existe-t-il au sens que nous attachons à ce mot, c'est à dire des appellations données par la rumeur publique pour faire ressortir un défaut, une qualité d'ordre physique ou moral, rappeler un événement ou une profession etc. ? La réponse est nettement négative et, une fois n'est pas coutume, cette règle peut être considérée comme absolue. Jamais les noirs d'origine luunda, même sur les chantiers européens, ne donneront d'eux-mêmes un nouveau nom à l'un des leurs. La raison en est d'ordre superstitieux : Affubler autrui d'un nouveau nom contre sa volonté pourrait être interprété comme une tentative à son égard du pire crime que connaisse la mentalité indigène : l'envoûtement. Aussi chacun s'en gardera-t-il bien. Certes nombre d'individus se décerneront à eux-mêmes de nouvelles identités dans les cas où la rumeur publique aurait chez nous octroyé un surnom. P. ex. la victime d'un accident qui reste estropiée s'appellera elle même « mukulu moja » (un pied) et toutes ses connaissances le désigneront ainsi dès que l'intéressé leur en aura fait part ; mais aucune des mêmes connaissances ne prendra sur elle de donner ce surnom à l'infime si ce dernier ne l'a d'abord fait lui-même. Ce nouveau nom n'est en définitive qu'un nom d'adulte et s'appelle d'ailleurs bien ainsi.

De même les artisans ne reçoivent pas de surnoms qui seraient provoqués par leur profession. Ils sont simplement désignés sous les termes génériques de « fuli » (forgeron), « tenge ma ndoho » (potier) etc... Seuls les chasseurs font exception. Lorsqu'un homme veut devenir chasseur professionnel, il se rend chez un ancien chasseur à qui il achète plus ou moins cher suivant la réputation que ce dernier s'était acquise (c'était parfois jadis un esclave ou un bovidé) le « tshitumbu tsha uyanga » c'est à dire le remède, le talisman qui assurera le succès de la chasse. En possession de ce talisman le candidat-Nemrod va tuer un animal quelconque et il revient chez le premier chasseur. Celui-ci enlève une petite partie du cœur de l'animal tué et la dépose avec un peu de « tshitumbu » sur la langue de l'apprenti-chasseur qui avale le tout. L'ancien lui dit alors « Donne-toi un nom de chasseur ». L'intéressé s'exécute sur le champ et prend ainsi un JINA LYA UBINDA ou LYA UYANGA (pl. majina a ubinda ou a uyanga), nom de chasse. Ubinda est le terme propre des Aluunda et Andembo, uyanga celui des Tutshokwe et Aluena ; mais les

quatre tribus emploient indifféremment l'un ou l'autre. Les principaux noms de chasse sont d'abord Tshibinda et Mayanga ou Lyanga puis Kasaji, Tshikongo, Muhongo, Mutshaila, Ndua, Tshimwishi etc... mais ces appellations ne sont pas réservées exclusivement aux Nemrod et chacun peut les décerner à soi-même ou à ses enfants comme nom de naissance, de circoncision ou d'adulte.

Donc, même dans ce cas bien spécial de nom de chasseur, nous voyons encore que c'est l'intéressé seul qui s'octroie une nouvelle identité et non celui à qui il s'est adressé pour obtenir le remède, le talisman qui doit lui donner la chance dans sa nouvelle profession.

*
**

Nous voici au bout de cette longue série d'appellations les plus diverses. De cette avalanche de noms quels sont les principaux ? ceux qui surnagent envers et contre tout ? Quelles sont les règles présidant à leur emploi et dont nous avons fait espérer l'énoncé dans notre introduction ? Les voici :

Celles concernant les enfants sont d'application la plus stricte mais même à leur sujet nous ne pouvons trop répéter qu'au moindre intérêt qu'il a à les violer, le katshokwe en fait bon marché sans le moindre scrupule :

De sa naissance à la circoncision ou au « kukula », l'enfant porte le nom de naissance lui donné par son père ou par sa mère. Dans la suite et jusqu'à ce qu'il prenne son nom d'adulte pour les hommes ou de maternité pour les femmes, il n'est plus presque exclusivement désigné que par le nom reçu aux cérémonies d'initiation mais lui-même, sa parenté, ses connaissances gardent toujours bien le souvenir du nom de naissance. Ces usages comportent pratiquement assez peu d'exceptions car les enfants n'ont guère de raisons de changer d'identité mais s'il s'en présente une, les parents auront tôt fait de rendre à leur progéniture p. ex. le nom de naissance lui décerné par la « tshifunguji » ou, après la circoncision, son nom de naissance.

Par contre pour les adultes, les motifs de changer d'identité abondent et les intéressés ne s'en privent guère ! Outre les motifs coutumiers (noms « bons ou mauvais »), il y a la possibilité en changeant de nom d'échapper à des poursuites judiciaires, aux obligations fiscales et de milice etc... Malgré cela, il subsiste dans ce domaine quelques principes que nous énonçons ci après en commençant par ceux qui sont le plus respectés :

1) Le nom de circoncision, à moins qu'il ne soit gardé comme nom d'adulte, est relégué au second plan dès qu'un individu s'est décerné son nom d'adulte et tombe ensuite dans l'oubli après quelques années. Il n'y a donc intérêt à s'en informer que chez les adolescents.

2) Le nom de naissance subsiste par contre toute la vie et est même parfois encore employé au moins par leur entourage immédiat pour désigner des personnes fort âgées. Chez celles-ci, quand elles ont de nombreux noms d'adultes et de paternité et qu'une seule de ces appellations a fini par dominer, un nom de chef p. ex., on reprend justement pour les distinguer de leurs prédécesseurs et de leurs successeurs le nom de naissance. La seule éclipse que subisse cette dernière identité se situe donc durant les années qui suivent la circoncision et encore cette éclipse est-elle toute passagère. Il est donc toujours extrêmement utile de s'enquérir de ce premier nom.

3) Le nom d'adulte a tendance comme le nom de naissance à persister durant toute la vie de son possesseur à moins que celui-ci ne le rejette délibérément. Toutefois si les motifs qui l'ont poussé à agir de la sorte viennent à disparaître (cessation des recherches entreprises contre lui par les autorités européennes p. ex.), il n'est pas rare que l'indigène n'en revienne à son premier nom d'adulte. Celui-ci constitue donc en définitive avec le nom de naissance la base de l'identité coutumière et ce sont donc eux partant qui doivent être le plus soigneusement annotés.

4) Les noms de paternité et maternité subissent un sort fort variable. A la naissance de chaque enfant, ses parents adoptent presque automatiquement un de ces vocables. Toutefois si le nom de l'enfant « est mauvais » ou si ce dernier meurt en bas-âge, ce nom tombe rapidement dans un complet oubli. Quand les enfants d'un même père ou d'une même mère sont nombreux, les noms de paternité ou de maternité correspondant à chacun d'eux sont utilisés conjointement ou bien l'un d'eux finit par l'emporter au point même d'éliminer parfois les autres. C'est celui correspondant à l'enfant dont le nom « est le meilleur », qui

naît sous de heureux auspices etc. Ceci achève de jeter la confusion complète dans l'identité indigène puisqu'un individu, outre ses trois premiers noms, peut en recevoir autant de nouveaux autres qu'il a d'enfants! Il n'y a donc lieu de tenir compte de ces noms de paternité et de maternité, pourtant si répandus, qu'exactement dans la mesure où ils sont consacrés par l'entourage de chaque individu. Et encore rencontre-t-on couramment l'exception suivante : Un homme, déjà âgé, père d'une nombreuse postérité est connu par tous sous le nom de Sajinga, du nom de son troisième enfant Jinga. Parents, amis, voisins ne le dénomment qu'ainsi,.....sauf ses deux premiers enfants qui l'ont connu dans leur enfance sous son nom d'adulte p. ex. Fwelo et qui continueront à le dénommer ainsi malgré l'usage courant des autres personnes.

Quant aux femmes, leur identité est moins complexe que celle des hommes pour autant toutefois qu'elles ne commencent pas à prendre des noms d'adulte. Elles n'ont en effet que deux noms celui de naissance et celui du « kukula »; auxquels s'ajoutent éventuellement les noms de maternité. Ceux-ci obéissent chez elles aux mêmes règles que les noms de paternité chez les hommes mais leurs variations ont peu d'importance car les deux premières appellations reçues constituent pour chaque femme une identité bien fixe qui persiste à travers toute l'existence, même si à certaines époques ou durant toute la vieillesse p. ex. elle semble éclip­sée par un nom de maternité.

* *

Les coutumes que nous venons de décrire sont, comme nous l'avons déjà indiqué, celles des purs Tutshokwe, des bâtard Tutshokwe-Aluunda, des Aminungu et des Aluunda ayant subi l'influence sociale des Tutshokwe. Elles s'étendent aussi aux Aluena dont les mœurs ne s'éloignent pas sur ce point, comme sur beaucoup d'autres d'ailleurs, de celles des Tutshokwe. De même, le kiluena, bien que différent du kitshokwe, en reste cependant le proche parent et toutes les appellations que nous avons données ci-dessus en kitshokwe se retrouvent telles quelles chez lui. Il peut exister quelques petites variantes (p. ex. préfixe du nom de maternité en Nya au lieu de Na, durée plus grande des cérémonies du « kukula » chez les Aluena) mais elles ne portent que sur des détails.

L'aire géographique où ces coutumes sont en usage peut donc se délimiter comme suit : S. et S. E. de l'actuel territoire de Sandoa (ex-territoire de Sandoa et de Kafakumba) et l'O. de l'actuel territoire de Malonga (ex-territoire de Dilolo et partie E. de l'ex-territoire de Luashi).

* *

Il subsiste cependant dans la même zone, surtout dans les familles régnantes et dans celles des chefs de terre, des îlots d'Aluunda purs, ayant conservé les coutumes de leurs pères. De plus les Aluunda sont restés la majorité dans leurs pays d'origine : l'ex-territoire de Kapanga (N. de l'actuel territoire de Sandoa). Pour être complet, il nous reste donc à esquisser les normes présidant chez eux à l'identité coutumière. En prenant comme point de comparaison la coutume tshokwe, cette description pourra être assez brève :

Le nom de naissance se donne comme chez les Tutshokwe. C'est le DIJIN(A) DA PAMASASI (1) ou DA TSHIVWALIKA. Très fréquemment cependant, le père ou la mère ne donnent ce nom à l'enfant que la troisième ou la quatrième semaine qui suit la naissance lorsque le corps du petit être a commencé à prendre forme et a perdu sa couleur violacée.

La plus grosse différence avec la coutume tshokwe réside dans la seconde catégorie de noms que reçoit chaque individu. Si les Aluunda connaissent la circoncision, ils ignorent par contre les fêtes et cérémonies interminables qui l'accompagnent chez les Tutshokwe. Ces festivités sont toutefois trop bien dans la ligne générale de la mentalité indigène pour ne pas se généraliser de plus en plus chez eux même dans les milieux ayant le mieux résisté à l'influence tshokwe. Là où la circoncision se pratique encore

(1) Les Aluunda avaient la voyelle finale de certains mots au point qu'elle est pratiquement imperceptible dans le langage courant. C'est pourquoi nous la plaçons entre parenthèses.

toujours à la vieille façon luunda, c'est à dire individuellement, à un âge beaucoup moins avancé et accompagnée seulement de quelques danses et libations, les garçonnets n'y reçoivent pas de noms pas plus que les fillettes ne s'en voient octroyer à l'apparition des premières menstrues. Par contre le père donne à ses enfants des deux sexes, le DIJIN(A) A TSHIPILA. C'est en principe un nom d'ancêtre ou d'aïeul décédé mais il se produit quelques exceptions en faveur du nom d'un parent influent en vie : oncle, grand oncle, aïeul, etc... L'âge auquel ce nom est décerné aux enfants varie beaucoup mais il se situe toujours entre le moment où l'enfant commence à courir à quatre pattes et l'âge de huit ans.

Bien que cette appellation ne soit pas donnée dans les mêmes circonstances, elle est le répondant des noms tshokwe de circoncision et de « kukula » en ce sens qu'après avoir été donnée, elle connaît un moment de grande vogue, puis subsiste conjointement avec le nom de naissance et enfin disparaît encore plus complètement que chez les Tutshokwe avec l'apparition du nom d'adulte.

Celui-ci, DIJIN(A) DA KUIPILI ou DA KUISAMA, se prend exactement comme chez les Tutshokwe. Pas plus que chez ces derniers, les femmes n'en prenaient jadis et n'en prennent encore dans les milieux non-évolués. Elles gardent leur nom de « tshipila » jusqu'à ce qu'elles deviennent mères.

Quant aux noms de paternité et de maternité, DIJIN(A) DA MWANA et les noms de chef (DIJIN(A) DA SWANA au cas où un individu en remplace un autre dans des fonctions précédemment créées; DIJIN(A) DA WANT (1) ou DA MWATA pour désigner la fonction elle-même) ils sont également régis par les normes admises chez les Tutshokwe. Idem pour les noms de chasseurs, d'artisans et les surnoms.

Nous pouvons également nous en rapporter à la coutume tshokwe en ce qui concerne l'emploi respectif des divers noms et leur importance; le dijin(a) da tshipila jouant, comme nous l'avons dit, le rôle du nom de circoncision ou de « kukula ». Une petite différence cependant : Le nom d'adulte semble mieux dominer encore que chez les Tutshokwe et par conséquent nous trouvons là avec le nom de naissance un élément d'identité relativement bien stable.

Les usages que nous venons de décrire sont ceux des Aluunda ordinaires. Il se pourrait cependant que pour ceux appartenant aux familles des grands feudataires qui se partagent la terre : Lukonkesha, Swana-Mulopwe, Kanapumba etc...., il existe des coutumes différentes. Les renseignements recueillis à ce sujet à Sandoa et Dilolo ne nous paraissent pas assez certains pour être publiés et ne nous étant jamais rendus à Kapanga où réside ces grandes familles, nous n'avons pu jusqu'à ce jour les contrôler sur place. Si une occasion se présentait de le faire et qu'elle nous dévoilait de nouveaux aperçus à ce propos, nous publierions une annexe aux présentes notes.

* *

Pour terminer, il nous paraît intéressant d'exposer la signification des noms portés par les indigènes Aluunda, Aluena et Tutshokwe. Il faudrait pour ce faire presque publier un vocabulaire de ces trois langues car tous les noms communs d'objets, de plantes, d'animaux peuvent devenir des noms propres tout comme nous avons en Europe les Delrue, Duchêne, Dupuis, Dujardin etc... et leurs correspondants germaniques Vanderstrael, Van Eyck, Van de Putte etc... Toutefois quelques exemples choisis parmi les noms les plus couramment portés suffiront à illustrer cette assertion ainsi que tout le présent article. Nous en avons déjà vu quelques-uns en ce qui concerne les noms de circoncision et de chasseur. En voici d'autres :

Nous faisons précéder chaque nom d'une des lettres :

- M Nom généralement réservé aux hommes;
- F Nom généralement réservé aux femmes;
- N Nom employé indifféremment pour les deux sexes.
et suivre d'une des lettres:
- K Nom de naissance (Jina Iya Kumusema);
- M Nom de circoncision ou de « kukula » (Jina Iya Mukanda);
- U Nom d'adulte (Jina Iya Ukulwana).

I. Noms d'animaux

M.	Djamba	Eléphant		M	U
M.	Dumba	Lion	K	M	U
M.	Hundu	Singe			U
N.	Kasumbi	Poule, coq	K	M	U
M.	Kangamba	Zoril		M	U
N.	Kaye	antilope « kashia »	K	M	U
M.	Kambunji	petit carnassier de brousse	K	M	U
N.	Ngombe	vache, taureau, bœuf	K	M	U
M.	Ngongo	nom générique désignant tous les animaux dangereux pour l'homme : fauves, serpents, croco, etc ...		M	U
M.	Tambwe	autre nom du lion	K	M	U
M.	Tshisupa	léopard		M	U
N.	Yavwa	vipère cornue en kiluunda	K	M	U
F.	Yenge	vipère cornue en kitsbokwe	K		

II. Autres noms communs

M.	Kabeya	espèce d'arbre donnant beaucoup d'ombre	K	M	U
N.	Kasakwa	sésame		M	U
M.	Kasai	fleuve du même nom		M	U
N.	Lulua	fleuve du même nom	K	M	U
F.	Loji	corde (parfois masculin)		M	U
M.	Lusambu	anneau, bracelet. Ce nom est encore plus porté par les femmes que par les hommes mais réduit au seul radical Sambu.	K	M	U
N.	Mutondo	arbre, bois	K		
N.	Mashina	tissus, étoffes	K	M	
F.	Pezo	nom d'une rivière du pays tshokwe, utshokwe, en Angola ou bien nom du cancrelas.	K		
N.	Tshikanga	natte (ou le pluriel Ikanga)	K	M	U
N.	Tshihunda	village	K		
M.	Tshiwaya	maïs		M	U

III. Noms à signification morale ou religieuse

F.	Ihemba (ou Kahemba)	esprit que les femmes honorent pour obtenir un heureux accouchement ou une heureuse grossesse.	K		
F.	Jinga (ou Mujinga)	même signification. C'est certainement le nom de femme le plus répandu.	K		
N.	Kombelela	celui qui rend bien le culte et les hommages dûs aux esprits.	K		U
N.	Kafutshi	enfant dont la mère a beaucoup souffert durant l'enfantement	K		
N.	Kahona	individu qui résiste bien aux envoûtements			U
N.	Kawika	individu sans famille, sans parenté	K	(M)	(U)
M.	Kaketshi	individu qui exige plus que son dû		(M)	U
N.	Kaliata	batailleur, querelleur			U
N.	Mahamba	nom générique des esprits	K		
M.	Mushiri	celui qui n'est pas généreux ou qui empêche ses parents de l'être.	K	M	U
F.	Samba	gagnant d'une palabre	K		
N.	Yamuno	celui qui cache de mauvaises pensées dans son cœur.	K		

P. MONTENEZ
Administrateur Territorial

Organisation politique et judiciaire coutumières des Bazela de Kiona Zini. (Territoire de Sampwe - district du Haut-Katanga).

A. — ORGANISATION POLITIQUE :

Les ressortissants de la chefferie envisagée sont de tribu BENA MUVULA.

On les désigne ordinairement du sobriquet de « BAZELA » qui signifie, selon les uns « pêcheurs » (ce qui est étonnant, les rivières poissonneuses étant rares dans les pays) selon les autres « mappeurs de champignons » ; selon d'autres encore « nomades » (kuzela : vagabonder) C'est cette dernière désignation qui semble la plus juste, car il est quasi certain que les « bazela » furent, à l'origine, fortement mêlés aux pygmées et nomades.

Le premier propriétaire de la terre est KAPOPOSHI, d'origine négrière, dont le descendant réside au Lac Moéro

Il céda une partie de ses droits fonciers à l'ancêtre de KANZENZE KAYUMBA. « kipialalume » du « Mwepu » de Kiona Zini et à Dubie Numbi.

Avant l'arrivée des Européens, les « bazela » habitaient ordinairement les bas-fonds marécageux, afin d'échapper plus facilement aux razzias fréquentes qu'opéraient chez eux les gens du chef Luba.

Les grands villages étaient inconnus ; le père vivait entouré de ses seuls enfants et obéissait à un chef de famille ou de clan qui, lui-même, reconnaissait le chef de tribu coutumièrement investi.

Ce chef habitait, entouré de ses dignitaires, à proximité de la rivière Mutendere.

Les chefs Zini sont ensevelis dans le lit de cette rivière.

Le chef coutumièrement investi dirige la chefferie.

Il est aidé dans cette tâche par les dignitaires qui l'entourent et qui forment sa Cour et par le Conseil général de la chefferie.

Le chef Kiona Zini n'est pas porté sur le pavois comme Kiona Goy.

Il ne possède pas de Twite et le titre de Senga ne semble pas être héréditaire.

Cela semble prouver qu'il n'est pas un chef de haute lignée ou qu'il a usurpé le pouvoir qu'il occupe.

Du temps que les Kiona étaient encore vassaux de Muvula, c'est le « Mwepu » qui lui portait le tribut.

Le « Mwepu » semble avoir dirigé la chefferie au point de vue spirituel.

Il est le gardien des mânes, procède aux rites de l'investiture coutumière, éloigne les maléfices, conjure le sort détient les attributs devant servir à l'investiture coutumière.

Il possède le droit de justice sur ceux de son clan. Ceux-ci ont cependant la faculté de recourir à la révision auprès de la juridiction supérieure du chef.

Le Mwepu et tous ceux de son clan ne sont pas corvéables et ne peuvent être contraints à quoi que ce soit.

Le chef n'a pas le droit de battre le tambour dans leurs villages.

Le CONSEIL DES DIGNITAIRES entourant le chef Kiona Zini est composé comme suit :

1° le clan du « Mwepu » comprenant :

a) MWEPU : ILUGNA SHIEKWA KALENGA - Voir ci-dessus.

b) KIPIALALUME : KANGENZE KAYUMBA - Propriétaire actuel de la terre - descendant, par son père de Kasongomwana, par sa mère de Kapoposhi.

c) LUKANGA : MWANZA KONIBWILE LUKANGA - Juge du tribunal du « mwepu ». Désigne le chef à investir après s'être renseigné discrètement auprès des notables. Est conseiller du « mwepu ».

d) KIFINGA : NONDO KIFINGA - Chargé de rappeler au chef avant les réunions du conseil de la chefferie, ses devoirs et ses pouvoirs. Lors de l'investiture coutumière dit, entre autres, en s'adressant au chef : « que le crocodile te déchire, que le serpent te morde, que la foudre t'écrase, que le lion te dévore, si tu ne tiens tes promesses ». Possède les remèdes qui rendent le chef invulnérable.

e) LUPONGWE : Pas désigné - Remplaçant du précédent. Est chargé de l'entretien de la hutte abritant les mikisi.

2° le clan du chef, comprenant :

a) MULOPWE : KIONA ZINI TUMBWE KAMPOKOLO - Chef investi coutumièrement. L'actuel chef n'a pas encore été placé sur la peau de lion parce qu'il lui est impossible de rétribuer Mwepu.

b) NDALAMUMBA : KIFIATULA KAKUNDUKUNDU - Est désigné par le chef régnant comme étant son successeur éventuel. Il procède à cette désignation lors du Conseil général de la chefferie. Ce Conseil n'est pas forcé de tenir compte de cette préférence à la mort du chef. Ainsi le « ndalamumba » du chef Kiona Zini Yumba, est toujours en vie.

c) KASUNGAMI : 1) KASOLWA GOY WAYUMBA; 2) MUTABI KABANGO - Sont désignés par le chef régnant lors d'une réunion du Conseil général de la chefferie. Ce sont les remplaçants du « ndalamumba » mais ils peuvent être choisis comme successeurs du chef à sa mort. Sont juges coutumiers.

d) KIFWENE : KAZEMBE MUKANGA - Correspond au « tshikala des baluba. Est choisi parmi les neveux utérins du chef décédé. Dirige la chefferie pendant l'absence du chef. Reçoit le tribut et le porte au chef. Est « fikilwa » (espèce d'O. P. J. qui reçoit le plaignant et convoque prévenu et témoins. Est juge coutumier. Conseil du chef régnant.

e) SENGÀ : Fonctions plus exercées depuis 4 générations. Était juge. Procédait au partage du tribut entre les dignitaires.

f) KIONI ou KIPIALALUME : KATUBILWA KANDAMALOLO - Fait fonctions de chef pendant l'interrègne. Lorsque le « ndalamumba » vient prendre la succession, rend compte de sa gestion et reçoit un fusil ainsi qu'une femme du harem du chef défunt. Doit quitter le village de suite après l'investiture.

g) MUKENZI : KABAYA KAMWANIA - Capita du chef. Porteur d'ordres.

h) INABANZA : KAMULAMA MAKENKEBWE - Sœur du chef régnant.

i) KIMENKINDA : N'existe pas. - Epoux de la fille du chef régnant.

j) MWADI AVITA : MUKUMBA KIPATA - Chef des « babanzi » ou policiers. Se tient auprès du chef, la lance au poing. Exécute les sentences rendues par le Tribunal.

k) TWITE : KATOKOMO TWITE - Le titre de « twite » n'a pas la même signification que dans les autres chefferies où le « twite » est l'ex-proprétaire de la terre, reçoit le tribut, etc... Ici, il est le fossoyeur, le « kazikay » des chefs.

l) MWANANGWA : GOMBE LONGOLONGO KAPEMBA - Fils du chef régnant qui reçoit l'autorisation de construire un village à un endroit déterminé. N'intervient pas dans les affaires de la chefferie. Devait aide à la guerre.

m) MWANABUTE : Le même que le précédent - Fils aîné du chef régnant.

II. LE CONSEIL GÉNÉRAL DE LA CHEFFERIE SE COMPOSE :

1° des dignitaires déjà cités; 2° des bene bibundji ou chefs de villages autorisés; 3° des grands notables ou chefs de groupes : KATOMBI, MABIMBI, KAMPANGWE et MUKUNDA; 4° des notables suivants :

a) KABONDO : KABONDO KABALA - Est le chef des « habilleurs » du chef à investir. Récolte, à son profit, les dons que font les sujets en signe de loyalisme lors de l'investiture coutumière.

b) MUSENGE : ILUNGA MUSENGE - Place le chef sur la peau de lion. Construit l'enclos dans lequel il est procédé aux rites de la succession. Habilleur du chef à investir : lui met les bracelets du bras droit et aide le « kavule » à attacher les colliers de perles.

c) KAVULE : Pas désigné - Remplaçant du « musenge ». Habilleur du chef à investir : lui met les bracelets du bras gauche et aide le « musenge » à attacher les colliers. Aide à la construction de l'enclos.

d) KAKINGA : MBAYO MPANGA - Tend l'étoffe, en tournant le dos au chef à investir, pendant que Musenge et Kavule « habillent » ce dernier. Cette étoffe doit cacher le chef aux regards des curieux. Reçoit l'esclave. Le Kakinga construit son village à la limite de la chefferie la plus exposée à l'envahissement.

e) KAPELA : NSIKU KAPELA (femme) - Ecrase et répand sur le corps du chef à investir, la poudre de « mpande » (coquillage provenant de l'Océan).

f) KABIMBA NA BUTA, MUZIA WA ZINI : KANSHIE MUFUNGA - Pendant que Musenge et Kavule procèdent

à la toilette, doit tendre un arc le plus fort possible, en disant constamment : « kabimba na buta, muzia wa Zini ».

g) KINTSHIBWE : MWANA KATWE KINSHIBWE - Vassal (kilolo) qui possède le privilège d'apporter le tribut sans devoir passer par le « kifwene ».

h) NDALA : NDALA LENGE - idem

i) LUMBANGE : LUMBANGE MITOKE - Est chargé de préparer les remèdes qui permettent d'avoir une bonne récolte de termites (usua) au début de la saison des pluies.

5° Des petits dignitaires suivants :

a) KANGENEKESHIA : pas désigné - Interpellateur du chef dans les réunions publiques. Est une espèce de représentant du peuple. Il critique, systématiquement, tout ce que dit le chef. Celui-ci achète son silence moyennant paiement d'un bien.

b) KINKOLOBONDO OU KITWA : pas désigné - bouffon.

c) KIAMATA : pas désigné - porte-fusil.

d) KALAMA : pas désigné - gardien du harem.

e) MUNGEDI : NKONGE MUNGEDU - héraut, crieur public, batteur de gong.

f) MULUNDA : pas désigné - ami du chef.

B. - ORGANISATION JUDICIAIRE :

Il existait deux juridictions en chefferie Kiona Zini :

1° Celle du chef - à caractère principal - qui possédait le droit de regard et de révision sur celle du « mwepu » ; 2° Celle du « mwepu » - à caractère secondaire. Sa compétence se réduit au seul village du « mwepu ».

Depuis quatre générations, le « mwepu » ne juge plus. A mon avis, l'on pourrait considérer cette abstention comme une renonciation ou une évolution de la coutume.

Sont juges au Tribunal de la chefferie :

1° KIFWENE (Fikilwa) : Kanzembe Mukanga : Juge coutumier ; 2° KASUNGAMI : Mutabi Kabango : Juge coutumier ; 3° MUTONI : MWEPU KABENGA : Remplaçant du Senga.

PROCEDURE.

Le plaignant (mwine wa mianda) se présente devant « Kifwene » à qui il expose sa demande. Celui-ci avertit le chef, qui l'autorise à convoquer le défendeur (umauma) et les témoins éventuels (kamoni).

Le défendeur s'explique et Kifwene fait à nouveau rapport au chef à qui il présente les plaideurs.

Il est à remarquer que ni le demandeur, ni le défendeur ne font de cadeaux, comme cela se pratique couramment ailleurs. Chez les « bazela » de Kiona Zini, le fait d'offrir un cadeau avant les débats publics serait un manquement à la coutume et serait considéré comme une tentative de subornation.

Le chef ayant jugé les faits assez graves que pour être déférés devant le Tribunal Public (ikilye) convoque les juges (bakulu ba mianda).

Lors de l'instruction publique (ikilye) le chef est toujours présent, mais n'interroge pas. Les dignitaires de son entourage, par contre, posent toutes les questions qu'ils estiment devoir poser pour se faire une opinion.

Avant l'ouverture des débats, demandeur et défendeur ont formé un petit tas de sable devant eux dans lequel ils piquent une flèche dont le fer est tourné vers l'adversaire. Dans les palabres importantes, quelqu'un (n'importe qui) prend place entre les deux adversaires, pour qu'ils ne se battent....

Le demandeur expose longuement le litige et le défendeur a tout loisir pour présenter sa défense.

Lorsque tout a été dit, les juges se retirent à l'écart et commentent les faits.

Ce conseil secret est le « KADYEDYE ».

S'étant mis d'accord au sujet du perdant du procès, ils reviennent vers le chef et lui font rapport sur ce qui a été dit entre eux.

Pour conclure, ils lui demandent de trancher.

Le chef se récusé en disant : « Je suis trop jeune, tranchez vous-même ».

Les juges tiennent un second conseil secret pendant lequel ils se mettent d'accord au sujet de la peine à appliquer.

Entretiens l'un d'eux a préparé de la poudre blanche et de la poudre noire....

Ils font à nouveau rapport au chef, et pour conclure demandent que le litige soit tranché en faveur de l'un des plaideurs qu'ils désignent.

Le chef alors tranche. Aussitôt l'un des juges (anciennement c'était le Senga) prononce la sentence et jette la poudre blanche sur le gagnant du procès, la poudre noire sur le perdant.

Le gagnant du procès paiera aussitôt de 10 à 15 perles qui sont partagées entre les juges à l'exclusion du chef. Celui-ci « mange » les amendes.

Les PEINES appliquées anciennement étaient les suivantes :

1° la mise à mort (l'exécution du patient était l'œuvre du « mwadiavita ») ; 2° la privation de la liberté (carcan en bois très lourd à la cheville (kikula) ou au cou (lupungu) ; 3° le fouet (appliqué au moyen d'une branche de « mwenge », ramollie au feu) ; 4° l'esclavage (buzia) ; 5° l'otage (nkole) ; 6° l'amende (consistait en paiement de perles, houes, etc....) ; 7° le dédommagement (paiement d'esclave, fusils, etc....) ; 8° bannissement de la chefferie (pour trahison).

Principaux manquements à la coutume :

LUSHI : blessure provoquée intentionnellement à autrui, ayant entraîné la mort ou pas (mise à mort du coupable, esclavage ou dédommagement).

KIPIAPIA ou KIMUNI : Incendie volontaire. L'incendiaire n'indemnisait pas le sinistré pour que les gens ne soient pas tentés d'incendier leur maison. Payait 2 poules blanches au chef plus 6 colliers de perles, ou un fusil ou un esclave).

BUFWITSHI : Actes de sorcellerie. Le sorcier était condamné au bûcher. En cas de doute dû à la défense de l'accusé, celui-ci subissait l'épreuve du poison.

Les descendants de sorciers morts sur le bûcher s'appellent : « katako ka fwitshi » et appartiennent au chef et à ceux qui ont eu à souffrir des actes de leurs parents.

KIBOZO ou KUTUMPILA : Fausse accusation. Celui ou celle qui s'en rendait coupable, subissait l'épreuve du poison. Lorsque l'épreuve est favorable à celui qui la subit, celui-ci reçoit de celui qu'il a accusé : 2 poules blanches et une petite courge remplie d'huile de sésame au moyen de laquelle il s'oindra le corps. Il reçoit en outre 1 hache + 1 houe + 1 natte + 1 fusil ou 1 esclave.

KUKUPULA MIEMBYA : Peine du fouet, appliqué sans compter, sur toutes les parties du corps jusqu'à ce que le patient s'évanouisse ou meurt.

Le délit de « kisange ou nkila » (actes adultérins commis par l'époux durant la grossesse de sa femme et ayant provoqué la mort de la femme et de l'enfant) ; 2° le vol en temps d'opulence (par opposition au vol commis en temps de disette pour lequel la peine de mort était appliquée) ; 3° le mensonge ; 4° la désobéissance aux ordres émanant du chef ; 5° le manque d'égards envers les dignitaires et les « clients » du chef ; 6° le faux serment, étaient punis de la peine du fouet.

L'application du fouet n'excluait pas l'emprisonnement ou le paiement de D. I.

MAKOZI ou BUKENDE : Adultère.

L'époux bafoué a le droit de donner une correction à l'amant de sa femme. Il pouvait même le tuer et ne pouvait plus être inquiété après paiement du « kilopa » (sang) au chef. L'amant battu qui se défendait aggravait son cas. Ceci pour le flagrant délit. Le délinquant était tenu de payer un fusil (contrevalet : un esclave) et restait en otage jusqu'à paiement.

L'adultère commis entre femme libre de chef et homme libre, réduisait l'homme en esclavage de même que l'épouse infidèle. Souvent l'homme était mutilé.

Entre femme libre de chef et esclave : la femme devenait esclave, et l'homme était mis à mort.

Entre femme esclave du chef et homme libre : l'homme devient esclave, la femme n'est pas inquiétée.

Entre femme esclave du chef et un autre esclave : l'homme devient esclave du chef, la femme n'est pas inquiétée.

Entre le chef et une femme libre : lorsque la chose est connue, le chef devient la risée de tous et paie la valeur d'un esclave. Lorsque la chose n'est connue que de l'époux, le chef fera du mari bafoué son ami (mulunda) et le comblera de biens.

Entre le chef et une esclave : le chef paiera un esclave au propriétaire.

Entre le chef et femme libre non mariée : cette dernière devient la femme du chef.

KITEU : C'est le gage qu'on remet à quelqu'un pour éviter l'action judiciaire, en attendant de trouver les biens nécessaires à compenser le dommage commis. Consiste en une flèche, une lance, un menu objet quelconque. Le gage lui-même constitue donc la reconnaissance d'un délit.

Lorsque la dette est conséquente, le débiteur peut s'acquitter en plusieurs versements.

L'acompte se dit : « buswebuswe » ou « lusonsolo ». La remise de l'acompte se fait devant témoins (tumoni).

KIMPEMBWE : Regarder quelqu'un la main en visière, condamne celui qui s'en rendait coupable, à payer un fouet ou un esclave (mauvais œil).

MATUKA : Injures (fouet - D. I.)

NON PAIEMENT DE TRIBUT : Prison - fouet - amende.

MARCHER SUR L'OMBRE (kimvuli) DU CHEF : Homme recevait le fouet - femme, payait amende, jeune fille, devient femme-esclave du chef. (kutabuka mwevule wa mulopwe).

* *

PROTOCOLE :

Dans les réunions publiques, le CHEF et le MWEPU s'asseyent sur le « litebe » ou « kipona » (escabeau) placé sur une peau de lion laquelle est mise sur trois nattes.

Ont le droit de s'accroupir sur une peau de lion mise à même le sol : les grands notables vassaux : KATOMBI, MABIMBI, KINKONKA NKONDO.

S'asseyent sur une peau de léopard : KIFWENE, TWITE. (ce dernier, qui est chargé d'enterrer les chefs, a pour totem la taupe, habitant du royaume souterrain.)

S'accroupit sur une « kilako » (natte en fibres) : LUKONA, MUKUNDA, MUTABI.

S'accroupissent sur une « mukeka » (natte en feuilles) : SENGA, KALALA, KASUNGAMI, NDALAMUMBA, KIPIALALUME (pendant l'interrègne, s'accroupit sur une peau de lion) TOMPA, MUSENGE.

S'accroupissent sur une peau quelconque : KIMENKINDA.

S'accroupissent sur une écorce d'arbre (nkolwa) : KIPATA, MUNGEDI, NGWENA, KAKINGA, KABIMBA, KILUMBWE, TOUS LES AUTRES PETITS NOTABLES.

S'accroupissent à même le sol : KIHANZULA, MWANANGWA, KIAMATA KALAMA, KAPELA.

* *

INSIGNES :

CHEF : une touffe de plumes rouges de l'oiseau « nduba luba » (espèce de faisan) passée dans les cheveux : bialo aux poignets (petits coquillages blancs, remplacés souvent par de petits boutons blancs, cousus sur une étoffe, formant manchettes); mukobe (lance); kibiki (hachette); lubembo (double cloche sur laquelle le « mungedi » frappait au moyen d'un morceau de fer, pour annoncer l'arrivée du chef).

KIFWENE : une étoffe de plusieurs brasses de longueur (masosa) enroulée autour des reins.

MWEPU et KIKONKA : les « bialo » - 3 colliers de grosses bleues et blanches une touffe de plumes de « mukuku » (autre espèce de faisan) passée dans les cheveux.

MWADIAVITA : un mouchoir de tête rouge noué autour de la tête + une touffe de plumes de coq passée dans les cheveux.

MUNGEDI : Bialo et une plume de « mukuku » passée dans les cheveux.

TRIBUT :

Le tribut était perçu par Kifwene qui en prélève environ la dixième partie qu'il partage avec Senga, avant de le porter au chef. Le Senga, sur l'ordre du chef, fait les parts revenant à chacun des dignitaires, suivant leur importance.

Sont tributaires de Kiona Zini : tous, sauf Kasongomwana.

En ce qui concerne les grands vassaux MABIMBI et KATOMBI, ceux-ci ne doivent remettre le tribut qu'une seule fois : de suite après l'avènement du nouveau chef.

CHASSE :

Éléphant : Lorsque l'éléphant est tué, le chasseur apporte la trompe au chef. Peu après, apporte la viande boucanée, les défenses et les pattes, la queue. Reçoit, en échange, un ou deux colliers de perles. Le chef met les pieds sur les défenses pour que tout le monde sache que le tribut a été payé normalement. Le chasseur se livre à une petite danse.

Hippopotame : Le chasseur avertit le chef, qui envoie un homme quelconque de son village pour donner le premier coup de couteau. Le chef reçoit la poitrine (graisse) et trois paniers de viande boucanée.

Buffle et sefu : Le chef reçoit la poitrine, les viscères, un panier de viande boucanée.

Ntengu, kondolo, konzi, lupenge, fumbwe : La première bête, abattue reste entièrement la propriété du chasseur. A partir de la seconde bête, le chef reçoit : de 10 à 20 morceaux de viande boucanée.

Les autres bêtes tuées ne paient pas le tribut, à moins qu'elles soient tuées près du village du chef. Ce dernier reçoit alors une cuisse et une épaule.

PEAUX : Les peaux de kaniamba, nzima, ntambo, nge, mbele, reviennent au chef.

CULTURES : Tous les produits des cultures sont payés comme tribut, à raison de 2 à 3 paniers par an et par famille.

Le chef était tenu de rémunérer les apports à raison de 1 hache ou une houe tous les 2 à 3 ans.

TERMITES : 1/4 de la récolte annuelle par camp était payée au chef.

PÊCHE : Les riverains de la Lubule et du lac Tambwe, paient 1 panier par an, par famille.

SALINES : Les salines de Dubie - propriété de ce dernier - ne sont exploitées que depuis 1923. Le chef n'a pas droit au tribut.

PRODUITS DE CUEILLETTE : Miel, fruits, etc... Le chef n'a pas droit au tribut. Lorsqu'il demande l'apport de produits provenant de la cueillette, les contribuables ne peuvent refuser. Ils doivent être rémunérés pour leur peine.

TRAVAUX : 1° de cultures : chaque homme doit fournir 3 jours de travail; 2° de construction : chaque homme doit travailler durant 5 jours à la construction de la maison du chef et de ses femmes.

*
* *

TITRES HEREDITAIRES ET MODE DE SUCCESSION :

Les titres de TWITE - MWADIAVITA - KIAMATA - KAPELA - MUSENGE - KAKINGA - KABIMBA - KILUMBWE - KINTSHIBWE - KAVULE - NDALA - KABONDO - LUBANGE - MWEPU - LUKANGA - KIFINGA MULOPWE - sont héréditaires.

La succession est directe : de père en fils - de frère aîné à frère puîné.

Participent à la succession des biens : 1. Kipialalume ; 2. Kifwene ; 3. frères ; 4. Sœurs ; 5. enfants ; 6. neveux ; 7. nièces.

Se partagent les femmes et les fusils : kipialalume, kifwene, frères.

A. VAN MALDEREN.
Administrateur territorial.



Fiançailles et mariage chez les Bakumu. (1)

*Veteres voluerunt feminas etiam si perfectae
aetatis sint, propter animi levitatem in tutelâ esse.*

(Les anciens ont voulu que les femmes,
même parvenues à l'âge de capacité, fussent en
tutelle, à cause de la légèreté de leur esprit).

(GAIUS, Comment., I par. 144).

Les différentes classes d'âge, chez les Bakumu, pour la femme sont spécifiées comme suit : mbenze : nouveau né (mohemba) ; mikinki ou bafata : fille sevrée ; mesika : fillette ; suke ou nkola : femme nubile ou adulte ; ngbeka : vieille femme.

Chez les Bakumu, les fiançailles, comme les noces, se font par le consentement des contractants avec la petite restriction que les contractants sont en fait les parents ou tuteurs des futurs époux.

La fille MUKUMU est parfois, quoique rarement, recherchée alors qu'elle n'est que MIKINKI. Dans ce cas, le prétendant ne remettra qu'un bracelet à titre d'arrhes à valoir sur la dot dont le versement s'effectuera lorsque la future aura atteint l'âge d'être considérée comme MESIKA, soit vers sa 9^e ou 10^e année.

En général, les démarches initiales s'effectuent lorsque la future est au stage MESIKA, à l'intervention d'un mâle de son âge, soit à celle d'un homme adulte ou d'un vieillard.

Il y a généralement déclaration formelle (promesse de mariage) dans le cas où le prétendant est mineur. C'est le père du futur mari qui se charge d'effectuer les travaux d'approche. L'adulte ou le vieillard agit en personne. La formalité s'effectue sur la barza de l'habitation occupée par la future.

Dès l'obtention du consentement des parents de la fille, le délégué du prétendant (ou ce dernier, selon les cas, ainsi qu'il dit ci-dessus) va chercher unealebasse de vin de palme qu'il apporte au futur beau-père. Celui-ci réunit alors famille, connaissances et vieux du village, leur fait servir un repas et les met au courant des événements. La future est appelée et, en présence de tous, son père la met au courant de la décision prise. La jeune fille est appelée et les vieux lui disent : VOILA TON MARI.

Le prétendant fuit le regard de sa future belle mère ; s'il habite loin, il reste dormir chez un connaissance où même chez ses futurs beaux parents, mais sans voir la mère de sa promise. Dès le lendemain, il rentre chez lui.

Après un court laps de temps, le prétendant apporte la première partie de la dot, consistant en haches (shoka) et un peu de poudre BELENGI (provenant de l'écorce de l'arbre NKULA) ; après être rentré chez lui, il va à la chasse et rapporte de la viande. Comme les petits cadeaux entretiennent l'amitié et pour se faire apprécier, il ne manque pas — entre temps — d'apporter des petits cadeaux (indépendants de la dot et n'entrant pas en ligne de compte pour le calcul de celle-ci, tels que poules, etc.). Des cadeaux sont échangés entre les deux familles.

Au cours de ses visites fréquentes, le futur mari effectue toutes sortes de travaux pour sa future belle-mère (culture aux champs, etc.) en vue d'exprimer son attachement et surtout pour montrer sa capacité de travail. Durant toute cette période, il mange chez ses futurs beaux-parents, en compagnie de ses futurs beaux-frères et belles sœurs, en dégustant des plats préparés des mains de sa fiancée, qui toutefois ne participe pas aux repas.

Après quelque temps, le fiancé rentre chez lui et s'astreint à la constitution de la partie principale de la dot qu'il versera à ses futurs beaux parents ; la dot étant forfaitairement fixée à quarante mali (voir définition du MALI : Justice chez les Bakumu, dans le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais. N° 8 du mois de mars 1934, page 156). Les Bakumu emploient principalement pour le paiement de la dot : le shoka (eluka) petite hache indigène = 1 mali ; le mundu : houe indigène = 1 mali ; le mukuki : petite lance = 1 mali ; le mukuki : grande lance = 2 mali ; le jamba : petite espèce

(1) Renseignements recueillis en territoire de Lubutu, spécialement dans la région située au sud de la riv. la Lowa.

de shoka = 1 mali; le jamba : grande espèce de shoka = 2 mali; le tchungu ya mafuta = 1 mali; Deux wembe (rasoir de cheveux) = 1 mali; le kisu (couteau) = 1 mali; kitchwe ya bukila ya 20 = 2 mali; kitchwe ya bukila ya 40 = 4 mali; (par kitchwe, il y a lieu d'entendre 1 m. 50 de filet isembe : ya butay); un chien (mâle) = 2 mali; un chien (femelle) = 4 mali; petit bouc = 4 mali; grand bouc = 6 à 7 mali; petite chèvre = 5 mali; grande chèvre = 20 mali; Une chèvre pleine = 20 mali (mais le jeune revient après au donateur.)

Lorsque la fillette devient nubile, son père annonce aux gens du village que sa fille va bientôt partir. C'est le signal qui déclenche des danses qui dureront deux ou trois jours. Durant cette période de liesse (surtout pour les tiers) la future épouse, entourée de sa mère, de ses sœurs et de ses amies du village, est assise dans une chaise devant la maison de ses parents.

Alors le futur beau-père envoie un de ses fils ou à défaut un ami de la maison pour aviser le futur gendre de l'arrivée de sa future femme. Le délégué ne manquera pas de rappeler d'apprêter la dot — et même plus : quelques suppléments (le tout pouvant atteindre 100 mali, au lieu du montant soi disant forfaitaire). Dès que les habitants du village du futur mari sont au courant de cette nouvelle, ils partent à la chasse afin d'avoir de la viande pour les ripailles en perspective. Peu de temps après, le futur beau-père, la fiancée et des gens de leur village se mettent en route vers la résidence du prétendant, en emportant la partie de la dot déjà versée entretemps, partie que le futur beau-père remet alors à son futur gendre, en y joignant quelques malis supplémentaires, car

« C'est un devoir paternel que de donner une dot ou faire une donation avant le mariage pour
» les charges de sa famille ».

(C., L. 7, De DOT. Promiss., ch. 5 par. II.)

alors qu'en réalité il ne fait qu'appliquer, de même que le futur gendre d'ailleurs, le vieil adage :

« Je donne pour que tu donnes, je donne pour que tu fasses, je fais pour que tu donnes, je fais
» pour que tu fasses ».

(art. 1102 C. civ.).

C'est un assaut d'amabilité et de générosité : le fiancé, sensément flatté des largesses de son futur beau-père, restitue à ce dernier tout ce qu'il vient de recevoir (dot et supplément) et y ajoute encore quelques mali et une chèvre.

La coutume prévoit que la susdite caravane (fiancée, son père, etc.) doit emporter sa provision d'eau potable : aucun de ses membres ne doit se désaltérer, en cours de route, en buvant l'eau d'une rivière ou d'une source rencontrée durant le trajet, ce sous peine de se voir surpris par la pluie pendant le voyage (la superstition en décidant ainsi.)

En outre, au cours de ce déplacement, la fiancée ne peut passer l'eau par ses propres moyens et doit être portée à bout de bras. Dès son arrivée au village du futur mari, il y a réunion générale.

Pendant que la fiancée est hébergée dans une des chambres de la maison de son prétendant, la danse commence et dure de 5 à 6 jours. Pendant tout ce temps le fiancé ne peut approcher sa promise, qui reste bien bravement enfermée.

A l'expiration de la 5^e journée de danses, le beau-père réunit tout le monde, hommes, femmes, enfants, vieillards et leur annonce son départ imminent (qui a d'ailleurs lieu le lendemain).

Mais préalablement, il ouvre la porte de la chambre dans laquelle se trouve la fille, et accomplit le cérémonial coutumier. Il remet, à sa fille, dans une main un couteau, dans l'autre une lance, et - entre les dents - une peau de chat sauvage (simba). La fille doit marcher lentement sur des nattes déposées par terre. Aussitôt que la fille est à l'extérieur de la maison, le fiancé la rejoint, enlève lance et couteau qu'il dépose dans sa maison, dont il ressort d'ailleurs immédiatement en emportant d'autres lance et couteau qu'il remet à son beau-père.

Au vu de tout le monde le père enlève alors la peau de chat sauvage d'entre les dents de sa fille qui s'est assise devant lui. C'est alors qu'a lieu le rituel final qui est simultanément la consécration du mariage et la preuve de la virginité de la fiancée: la promise choisit une de ses jeunes sœurs ou proches parents, l'étend à terre et marche une ou deux fois par dessus le corps étalé (voir Bulletin J. I. & D. C. mars 1934, N^o. 8 page 156: Kunia kimumba ou Kutambuka).

Le mari, pour exprimer son appréciation de la virginité de sa femme au moment des épousailles, remet alors à son beau-père le cadeau appelé LUBALA (qui consiste en un bouc sensé valoir 6 mali) et dont la restitution ne peut plus être exigée même en cas de divorce.

La cérémonie se termine par une dernière danse, la famille de la mariée s'en retourne au village familial, et le mari peut alors user de tous ces droits matrimoniaux et se donne, l'illusion « que ce n'est pas l'accouplement mais le consentement qui fait le mariage ».

C. J. GALDERMANS.
Administrateur Territorial.

Crimes et superstitions indigènes.

FORMATIONS RECENTES DE SOCIÉTÉS SECRÈTES AU CONGO BELGE (1).

(Extrait de la Revue « Africa » vol. IX n° 1 Londres Janvier 1936.)

Les malentendus que provoque fatalement dans les colonies la rencontre d'une civilisation supérieure avec des civilisations inférieures, dégèrent de temps en temps en troubles violents. Ces mouvements de révolte se produisent plus fréquemment aux époques de crise économique. Si nous recherchons les causes profondes de ces mouvements, et de ces troubles, nous finissons presque toujours par y découvrir l'action de quelque panacée mystérieuse, détenue par une société secrète, ou mise à la disposition de la collectivité tout entière.

Un féticheur prétend avoir découvert un remède nouveau, beaucoup plus puissant que tous les autres, capable de neutraliser la force des Blancs et d'immuniser les indigènes contre toute atteinte des armes à feu. C'est pour ceux-ci l'impunité garantie en cas d'insoumission. Il se propage avec une rapidité extraordinaire. Tout village qui l'adopte, contre paiement, s'empresse de la passer contre paiement à un village voisin. Le mouvement qui n'est secret que pour le Blanc et pour les villages non encore initiés, gagne des tribus et des peuplades entières et franchit les frontières des territoires et des districts.

Pour assurer au nouveau remède son efficacité complète, certaines interdictions sont imposées aux initiés : boycottage des marchandises d'importation européenne, notamment de tissus importés, de sel importé, etc. Bientôt on cesse de payer l'impôt et on refuse tout service, toute prestation aux Blancs. La résistance passive fait place à l'action directe, à la révolte ouverte. Quand l'intervention de la force armée a étouffé l'insurrection naissante, le féticheur n'a aucune peine à persuader les adeptes que leur échec est dû à la transgression des interdictions leur imposées. Le mal continue à couver sous la cendre et reprendra bientôt en d'autres endroits.

Tels sont les traits essentiels qui se retrouvent, combinés avec d'autres facteurs occasionnels et locaux, dans la plupart des mouvements insurrectionnels qui ont troublé la vie coloniale au Congo Belge et dans d'autres colonies africaines.

Nous les trouvons dans les révoltes de Sankuru 1905 et 1920, du Kwango et de la Lukenie.

Vers 1905, une révolte sanglante éclata au Sankuru. Réprimée elle fit une réapparition vers 1920 et fut de nouveau étouffée. Le féticheur Epikilipikili avait en 1904 découvert un bwanga nouveau, dans la composition duquel entraient, réduits en poussière, le cœur et les poumons d'un homme. Plus tard on substitua à l'homme un animal. Ces ingrédients furent mis dans des sachets et des coquillages. Les sachets sont portés à la ceinture, les coquillages enterrés au centre du village. A l'endroit même un bâton est planté, terminé en fourche et supportant un vase. Un autre est enterré à l'entrée du village devant une barricade. Un troisième est placé sous un tertre d'une hauteur de deux mètres, à quelque cinq cents mètres du village. Ceci se passait à Olengo, région de Bena Dibebe, en 1904. Le nouveau remède s'appelait Tonga Tonga. Il se répandit rapidement dans toute la région de Bena Dibebe et dans la région de Kole ; il passa sur la rive gauche du Sankuru, chez les Bakuba, Bangende, et Bashilele. Ceux-ci le portèrent sur la rive droite du Sankuru jusqu'à la Lukenie.

Il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une société secrète proprement dite, mais plutôt d'une recette nouvelle qui par sa puissance redoutable et avec des dites mystérieux, conquiert la confiance des villages, du consentement des chefs et des anciens. C'est une sorte d'organisation magique et en partie secrète de la société indigène totale. Dans ce cas, les hésitants et les récalcitrants, étant peu nombreux, sont maltraités et mis hors la loi.

Là où les récalcitrants sont nombreux, on constate que les adeptes s'entourent de plus de mystère. S'ils sont numériquement les plus forts, les adeptes sentent le besoin d'adopter l'organisation complète d'une société secrète proprement dite. C'est ce qui arrive fréquemment après une répression violente des troubles. Les insurgés qui n'ont pas perdu confiance dans le succès de leur cause, se

(1) Communication présentée au VI^e Congrès international d'Histoire des Religions, tenu à Bruxelles du 16 au 20 septembre 1935.

(2) Cf. Congo, 1921, II, p. 423.

regroupent en secret et s'organisent pour la conservation de leurs manga (sing. bwanga) et rites magico-religieux. Ce sont les sociétés proprement dites.

Est-ce par hasard que les enquêtes signalent la région des Bashilele comme foyer de dispersion des talismans et panacées qui jouèrent un rôle dans les récents troubles du Kwango ?

Le Lukoshi, appelé aussi Lukusu ou Nkisi-Lukoi, que les Bashilele introduisirent dans la Loange-Kamtsha, possédait d'abord comme panacée une mixture préparée avec de l'écorce d'un arbre de la forêt, que l'initié devait boire pour être délivré des maladies, pour se protéger contre les ndoki, etc. Ce nkisi s'étant révélé inopérant, fut remplacé par un remède nouveau et des offrandes dans une hutte construite en l'honneur des ancêtres. Plus tard encore, un serpent fit son apparition dans le Lukusu, qui s'appelle de ce fait le serpent qui parle. La croyance voulait que ce serpent enfanteraient des messagers qui lutteraient contre l'Etat et chasseraient les Blancs du pays.

Au Kasai, le Lukusu s'est répandu et a pris des formes nouvelles et diverses. Ce qu'on a appelé Tshimani, Muyaka, mbodi sont des Manga qui ont eu leur heure de succès.

Le Tshimani a eu son origine au Bas-Congo où il a été introduit par des immigrants de l'Uele : Azande, Mangbetu, Mayongo, etc. Les rites fondamentaux et certains remèdes sont manifestement empruntés au Nebili, société secrète qui fut autrefois très florissante dans la Province Orientale. De Boma et de Léopoldville, la secte du Mani qui fit des adeptes nombreux dans les centres extra-coutumiers, envahit le Kasai où il eut bientôt de nombreuses ramifications qui se diversifièrent au contact d'autres sectes.

Parmi ses déviations, signalons comme la plus typique le Nkisi Bokiti qui se répandit dans la moyenne Lukenie, chez les Basakata, Bobaie, Ipanga et Kundu. La secte qui exploitait cette recette abusait vraiment de la crédulité des indigènes et dégénéra en véritables escroqueries.

A quelle cause faut-il attribuer le succès de toutes ces panacées qui sont à la base des cérémonies magico-religieuses, des sociétés secrètes et bien souvent des mouvements séditionnels ? Sans doute à la peur de la sorcellerie. Les Noirs cherchent protection contre celle-ci. En tout cas, partout où les panacées dont nous avons parlé s'introduisent, nous observons comme premier résultat, la chasse aux sorciers et la suppression de tous les talismans anciens.

Le besoin de se protéger contre les jeteurs de mauvais sorts apparaît clairement dans le Kabangila, dont l'existence fut signalée chez les Bango-Bango et les Babuye. C'était un mouvement dirigé par les chefs et les notables contre la sorcellerie : une sorte de tribunal qui sur simple soupçon et après consultation de devins, soumettait à la torture tout individu accusé de sorcellerie. Les autorités, averties à temps, ont mis fin à ces pratiques cruelles avant que celles-ci aient pu s'organiser en société secrète.

La peur fait vivement sentir aux indigènes le besoin de soutien mutuel, surtout chez les déracinés qui sont privés de la protection et de la solidarité de la famille et du clan. Cette préoccupation du soutien mutuel se retrouve dans la création de la plupart des sociétés secrètes. C'est à cette préoccupation qu'est dû en grande partie le succès du Nebili et du Tshimani dont nous avons parlé et d'une société plus récente, celle du Punga et du Mana Okanga (1) dans les contrées minières du Katanga. La secte semble originaire du pays des Bakusu, rive gauche du Lomami. Elle comporte une hiérarchie secrète assez compliquée et à pour but de protéger ses membres contre les influences mauvaises des esprits malfaisants, des morts et des vivants, les prémunir contre les mauvais sorts et les malheurs, les rendre invulnérables et leur procurer des richesses. Dans les cérémonies de ces sociétés, il règne une certaine fantaisie qui s'explique par la détribalisation de la plupart des adeptes et leur contact avec les Blancs.

Un autre facteur qui intervient dans la formation et l'évolution de sectes secrètes, est le désir d'une libération de la race. Il accentue leur caractère xénophobe. Dans les milieux restés purement indigènes, disons païens, ce facteur explique les cérémonies en l'honneur des ancêtres. Ceux-ci jouent un rôle actif dans la vie de la société. Dans les milieux qui ont subi l'influence du missionnaire, les aspirations à la rédemption de la race produisent des mouvements de prophétisme et de messianisme qui s'inspirent d'interprétations fantaisistes de la Bible et particulièrement de l'Ancien Testament. Les visionnaires et thaumaturges invoquent volontiers des scènes bibliques, telles que Moïse devant le Pharaon, ou David devant Goliath, David et Saül, etc.

Le Lukusu, dont nous avons déjà parlé, annonçait en 1933 que l'avènement de langanda serait

(1) D. G. Coussement, « La Secte du Punga et du Mana Okanga » dans Bulletin des jur. ind. et du Dr. Cout. Cong., Elisabeth, mai 1935, pp. 64-67.

immédiatement suivi par le retour des ancêtres et que ce retour coïnciderait avec une éclipse du soleil. Des visionnaires avaient annoncé aussi qu'avant ces événements, un chien tout noir circulerait dans les villages. Il serait défendu de lui faire du mal, et il parlerait aux hommes. Ferait ensuite son apparition un homme fétiche, le ngwar, petit homme dont la tête, les avant-bras et les pieds seraient blancs, le reste du corps étant noir. En même temps, on verrait apparaître des pots magiques, renfermant le secret de la lutte contre les mauvais esprits et pour la conquête de la force. Le chien sacré ni l'homme fétiche n'ont apparu mais les pots magiques, de fabrication plus facile, se sont répandus dans tous les villages. Des réunions secrètes ont eu lieu toutes les nuits aux abords des nécropoles des ancêtres, on a cessé d'établir des plantations nouvelles et d'entretenir les cultures, se contentant de faire des provisions de manioc dans de petits greniers hors des cases, en attendant le retour des ancêtres qui apporteraient la richesse. L'éclipse de soleil s'est produite le 10 août 1934 sans que la cloche de guerre ait donné le signal de la révolte et du retour des ancêtres. L'ordre ne fut pas troublé.

Parmi les mouvements parallèles, qui se sont produits dans les milieux qui ont subi l'action évangélicatrice, nous pouvons citer celui du Mwana Leza, indigène rhodésien qui se fit appeler le Fils de Dieu et noya, sous prétexte de baptême par immersion, plus de septante indigènes à la frontière du Katanga, et celui de Kibangu dans la région des cataractes qui fonda le mouvement kibanguiste, dont le Ngunzisme (de Nguza, prophète) n'est qu'une ramification au Congo Français. (1)

En 1918, Kibangu se sentit la vocation de prophète. Il quitta sa fonction de catéchiste de la mission protestante. Il mena campagne contre les fétiches, les tambours et les danses. Il s'installa au village de Nkamba où il attira les foules par ses prodiges, ses chants et ses prédications. A l'administrateur, que tout ce bruit avait ému, il se contenta pour toute explication, de montrer une image représentant David et Goliath. Il remplaça le dimanche par le mercredi. Il prédit que le feu du ciel anéantirait les Blancs le 21 octobre 1921. Devant les explosions violentes de ce mouvement xénophobe l'arrestation du prophète fut décidée. Le tribunal de Léopoldville le condamna à mort. Sa peine fut commuée en celle de la servitude pénale à perpétuité. Plus heureux que Mwana Leza, qui fut condamné et pendu à Broken-Hill, Kibangu fut relégué à Elisabethville où il médite encore aujourd'hui sur les dangers que présente le métier de prophète. Ses disciples aussi furent condamnés et relégués. Le mouvement fut écrasé, mais il continua et il continue encore à couver. Il reste un danger latent, car il appartient à cette catégorie de religions nationalistes caractérisées par le messianisme et le prophétisme qui, au cours des quarante dernières années, ont troublé tour à tour le Sud-Africain, la Rhodésie, le Tanganika, l'Afrique Equatoriale et Occidentale, l'Angola, le Congo belge, l'Uganda, le Kénia, etc.

La peur engendre normalement le désir de la force qui permet de venger. Dans la création et l'évolution des sociétés, le désir de la vengeance joue un rôle non négligeable. Pour se venger d'un ennemi, l'adepte peut compter sur ses compagnons. Il compte surtout sur les dirigeants de la société qui, outre l'arme ordinaire, le poison, disposent de pouvoirs extraordinaires, notamment de celui de lancer contre leurs ennemis ou contre les traîtres des animaux redoutables, comme le serpent, le léopard, la panthère, le crocodile.

Ceci nous met en présence d'un aspect très général et très répandu de la mentalité magique. Dans beaucoup de régions de l'Afrique, les indigènes distinguent dans l'homme deux âmes, dont l'une lui permet d'entrer en contact avec un autre monde, de vivre et d'agir dans une autre sphère, de se transformer en un autre être. C'est la croyance au dédoublement. En entrant dans la sphère magique, certains hommes peuvent, tout en conservant leur apparence humaine, devenir des animaux-hommes et agir comme tels.

Tout le monde connaît l'existence des hommes-panthères en Afrique occidentale. Le serpent joue un rôle important chez beaucoup de peuplades, notamment au Kwango-Kasai. Nous l'avons rencontré dans le Lukusu ou serpent qui parle. Il y fonctionne comme tuteur du village. Chez les Banyori, on envoie le serpent dans les villages pour y punir les jeteurs de mauvais sorts. Des nouvelles de presse assez récentes nous apprennent qu'entre Basoko et Stanleyville, les adeptes de la secte du Munama, ou serpent d'eau, ont commis des crimes dont les tribunaux ont eu à connaître. Des faits du même genre se seraient produits il y a une douzaine d'années.

(1) Cf. Congo, 1931, i p. 715.

Nous n'avons aucun renseignement précis au sujet du Munama. Par contre, les Anioto des Babali ont fait l'objet non seulement de jugements des tribunaux, mais de recherches scientifiques nombreuses. Ce sont les parallèles congolais des hommes panthères de l'Afrique occidentale.

Quels sont leurs rapports avec le Mambela ? A la troisième semaine d'ethnologie religieuse tenue à Tilbourg en 1922, examinant les rapports entre les Anioto et le Mambela des Babali, j'avais émis l'hypothèse que les chefs des sociétés secrètes ont à leur solde des hommes léopards chargés d'exécuter leurs sentences. (1)

Les études des PP. Kawaters, Christen, Schebesta et de M. Boucin permettent aujourd'hui de préciser davantage. Les Anioto ont avec le Mambela des rapports indirects, en ce sens que les deux vivent dans une sorte de symbiose. Si l'aniotisme ne fait pas nécessairement et toujours partie intégrante du Mambela, il est cependant adopté, utilisé, encouragé et patronné par lui. Le Mambela est dans une certaine mesure une société secrète. Il a lieu à des intervalles de l'ordre de cinq ans et donne lieu à des promotions qui sont comme des classes d'âge

On distingue en effet les non-initiés, les néophytes de la première initiation, ceux de la seconde initiation, les initiés célibataires, les pères de famille et les vieillards.

Mais le Mambela est avant tout un complexe d'initiation tribale. C'est un ensemble de cérémonies au cours desquelles les jeunes gens apprennent des mystères qui restent inconnus des profanes. Ces cérémonies comprennent un simulacre de mort et de résurrection, l'imposition de tatouages tribaux, la réclusion plus ou moins prolongée dans un enclos construit en brousse, des épreuves d'endurances consistant en fustigations, en enseignement donné par le tata ka mambela l'initiation aux instruments sacrés, qui sont le maduali ou rhombe, planchette sonore fixée au bout d'une corde qui, animée d'un mouvement de fronde, produit un vrombissement particulier qui effraie les profanes; l'agbendula, un sifflet de forme variable, représentant l'esprit de la terre; et le nasasa, tige creuse en forme de pipe, représentant le calao, l'oiseau qui est censé pratiquer le tatouage pectoral.

Ce complexe d'initiation tribale se rencontre avec quelques variantes chez les voisins de Babali : Bakumu, Babira, Wanyanza, Bangelima, Barumbi, Bapopoi, Wagenia et Lokele.

Mais, chez ces peuplades comme chez les Bakongo, Bambundu, Batshioko, etc., la circoncision fait partie intégrante du complexe tandis que, chez les Babali, la circoncision fait totalement défaut et est remplacée par le tatouage tribal sur la poitrine. Les Babali disent eux mêmes : le Mambela est notre circoncision.

Pour bien comprendre cette déclaration, il faut savoir que le Mambela est d'introduction récente chez les Babali. Ils ont appris ce complexe des Bandaka et des Bambo chez lesquels la circoncision existe sans faire partie des initiations tribales. De même les Mabudu et Mayongo pratiquent la circoncision sans aucune cérémonie secrète.

En adoptant le complexe d'initiation tribale qu'est le Mambela, les Babali en ont supprimé la circoncision et ont remplacé celle-ci par le tatouage pectoral.

Quant aux Anioto, hommes léopards, ils forment de petits groupes dont les membres sont connus. La qualité d'anioto n'exige pas une initiation collective; elle passe en général de père en fils. Le Mambela facilite le recrutement des Anioto par mariage, adoption, échange, etc. Les Anioto sont commandés et protégés par le Mambela. Ils sont au service des chefs du Mambela, les exécuteurs de leurs sentences.

Il serait intéressant d'examiner à propos du Mambela la valeur respectrice et la fonction des divers éléments qui composent ce complexe (2)

Mais ces problèmes mériteraient un examen séparé. Nous devons nous borner ici à conclure que les initiations tribales ne forment pas la source exclusive des sociétés secrètes. Celles-ci naissent dans les milieux sociaux et culturels les plus divers, elles poussent de préférence sur le terrain de la magie; elles répondent au besoin des indigènes de se protéger contre les mauvais sorts et les maladies, de conquérir la force et la richesse, de s'affranchir de la domination étrangère.

Ed. DE JONCHE.

Directeur Général au Ministère des Colonies

(1) Ed. De Jonghe, « Les Sociétés secrètes en Afrique », dans Congo, ii, octobre 1923.

(2) Cf. Institut Royal Colonial. Bulletin des Séances, vi (1935), fasc. 2, pp. 279-281 et 336-337.

JURISPRUDENCE

189. - DIVORCE - REMARIAGE DE LA FEMME -
SORT DE L'ENFANT NÉ CHEZ LE SECOND MARI.

Tribunal de territoire de Kabongo. (Président: M. l'administrateur territorial d'orio de Manliolette) Jugement n° 20 du 22 février 1934.

En cause: Yakiulu Kibonge contre Kabizumba Daie.

Appel du jugement n° 10 de 1934 du tribunal de centre de Kabongo.

Instruction à l'audience.

Exposé du demandeur: J'ai versé pour dot de mariage au nommé Kasongo à Luaba 5 colliers de perles, 200 nattes en raphia, une calebasse d'huile de safoutier, 1 chèvre, 40 francs 15 houes. Le père de Mujika est aujourd'hui décédé; c'est son fils Lufungula Daie qui est son héritier.

Ma femme m'a donné 4 enfants, puis elle est devenue la maîtresse de Kabizumbu Daie; à partir de ce moment mon ménage est devenu mauvais et finalement ma femme m'a quitté pour rentrer dans sa famille. Alors qu'elle était chez elle, elle mit au monde un cinquième enfant - une fillette appelée Kabwese.

Mujika refuse de me donner cette enfant parce qu'elle n'est pas née chez moi. D'autre part le montant de la dot que j'ai versée ne m'a pas encore été restitué. Comme mon ex-femme a épousé son amant, celui-ci s'est adressé au Tribunal Principal de la chefferie Kabongo, pour obtenir la fillette; cette juridiction a fait droit à sa demande, c'est pourquoi, je viens en appel.

Exposé du défendeur: Pendant que Mujika était l'épouse de Yakiulu Kibonge, je n'ai pas été son amant. Ce n'est que lorsque ce dernier l'eut répudiée et renvoyée dans sa famille, que celle-ci est devenue ma maîtresse et lorsqu'elle fut enceinte, mon épouse coutumière. La fillette réclamée est à moi. »

Déclarations de la femme Mujika: Yakiulu Kibonge a versé pour moi une dot de mariage se composant d'un collier de perles, de 200 nattes en raphia et d'une calebasse d'huile de safoutier. La chèvre qu'il affirme avoir été remise à mon père a été refusée par lui parce que mon mari voulut lui attribuer la valeur de 100 nattes en raphia. Lorsque Kasongo à Luaba mourut, mon mari se rendit aux cérémonies de deuil mais donna 10 frs au lieu de 40. Quant aux

houes, Yakiulu Kibonge, m'ayant malmenée fut obligé de remettre à mon père en guise de dommages et intérêts 12 houes.

J'ai donné à mon mari quatre enfants. Par la suite je suis tombée malade et il m'a renvoyée dans ma famille qui lui a restitué le montant de la dot versée par lui.

Je n'ai épousé Kabizumbu Daie contre versement de dot que lorsque mon premier mari fut entièrement indemnisé. Lorsque je suis allée habiter chez Kabizumbu Daie j'étais déjà enceinte, parce j'avais été sa maîtresse. La fillette Kabwese est de Kabizumbu Daie et c'est à tort que mon premier mari la réclame.

Déclarations de Lufungula Daie: Yakiulu Kibonge a d'abord payé à mon père la dot de mariage pour ma sœur Mujika. Lorsque celle-ci, après lui avoir donné quatre enfants, fut répudiée par son mari, elle revint chez moi. La dot payée par mon beau-frère lui fut restituée. Kabizumbu Daie a épousé régulièrement ma sœur contre paiement de dot. Celle-ci n'était pas enceinte lorsque Yakiulu la répudia. L'enfant réclamé par Yakiulu Kibonge n'est pas à lui mais bien au deuxième mari. Ce dernier ayant à son tour renvoyé ma sœur et les sommes déboursées par lui, lui ayant été restituées, je suis, ainsi que Mujika, en dehors de la contestation; ce sont les deux maris qui revendiquent chacun la fillette Kabwese.

Interrogatoire de Yakiulu Kibonge :

D. Pouvez-vous citer un témoin, pour prouver que lorsque votre femme vous a quitté, elle était enceinte ?

R. Non.

D. Pouvez-vous prouver au Tribunal que lorsque votre femme donna naissance à l'enfant que vous demandez, la dot versée par vous, ne vous avait pas encore été restituée ?

R. Le nommé Niama a Bibonge, oncle de la femme, peut vous l'affirmer.

D. Pourrait-il affirmer que la dot n'a jamais été remboursée à votre famille ?

R. Non, moi j'ai refusé d'accepter le remboursement de la garantie, mais mon père n'a pas fait de même.

D. Du fait que votre père a consenti à reprendre le montant de la dot, votre mariage était annulé suivant la coutume ?

R. Oui.

D. Cette dot a-t-elle été restituée à votre famille avant que votre femme ne soit enceinte de l'enfant que vous réclamez ?

R. Non.

D. Pouvez-vous invoquer un témoignage quelconque pour prouver ce que vous avancez ?

R. Non.

D. Pourquoi, lorsque votre femme vous a quitté, n'avez-vous pas accepté le remboursement de la dot ?

R. Parce que je voulais garder ma femme.

D. Pourquoi, dans ces conditions, avez-vous attendu plusieurs années sans vous adresser à la juridiction compétente, pour obliger votre femme à réintégrer le domicile conjugal ?

R. Je ne l'ai pas fait.

D. Est-ce vous qui avez répudié votre femme, ou est-ce elle qui vous a quitté ?

R. C'est ma femme qui m'a quitté.

D. Pouvez-vous prouver cela ?

R. Non.

Interrogatoire de Lufungula Twite : D. Pouvez-vous me dire si au moment où votre sœur a quitté son premier mari, elle était déjà enceinte ?

R. Ce n'est pas Mujika qui a quitté son mari ; c'est lui qui l'a renvoyée parce qu'elle était malade. Lorsque j'ai remboursé la dot à Yakiulu Kibonge, ma sœur n'était pas enceinte. Pendant son séjour chez moi, elle devint la maîtresse de Kabizumbu Daie, qui l'épousa après l'avoir rendue enceinte.

D. Quand avez-vous remboursé la dot à Yakiulu Kibonge ?

R. Dès que celui-ci eut renvoyé ma sœur, j'ai invité son mari à venir chez moi pour lui remettre le montant de la garantie, il a refusé. Lorsque Mujika fut guérie, je l'ai envoyée auprès de son époux, avec les richesses que celui-ci m'avait données ; Yakiulu refusa, alors ma sœur les remit à son père.

Interrogatoire de la femme Mujika : D. A qui avez-vous restitué le montant de la dot versée par votre premier mari ?

R. Je me suis d'abord adressé à lui-même ; sur son refus j'ai tout donné à son père.

D. Étiez-vous enceinte lorsque votre époux vous a répudiée ?

R. Non, un homme ne répudie jamais une femme enceinte.

Jugement : Attendu qu'il résulte de l'instruction à l'audience :

1°. Que le mariage de Yakiulu Kibonge était régulier.

2°. Qu'au moment où Mujika devint enceinte de son cinquième enfant son union avec son premier mari était dissoute par restitution antérieure à sa famille de la dot de mariage versée par lui.

3°. Que le mariage de Mujika avec Kabizumbu Daie était régulier.

Attendu que le droit coutumier prévoit que l'enfant issu de l'union d'une femme mariée et de son amant, appartient au mari coutumier mais que les droits de ce dernier à la possession des enfants ne sont valables que pour autant que la dot ne lui ait pas été restituée, au moment où la femme devint enceinte.

Attendu que ce même droit admet la légitimation d'une union irrégulière par versement de la dot à la famille de la femme et que de ce fait les enfants conçus avant le mariage appartiennent à l'époux coutumier. La seule condition exigée étant qu'au moment de la conception, la femme soit libre.

Attendu que la première juridiction, en attribuant la fillette Kabwese à Kabizumbu Daie, a fait application de ces principes en reconnaissant les droits de ce dernier.

Attendu par conséquent qu'il n'y a pas lieu de modifier cette sentence.

Le tribunal décide : Que le jugement rendu par la première juridiction est confirmé et déboute l'appelant de sa demande.

OBSERVATIONS : La feuille d'audience est remarquablement tenue et le jugement énonce clairement les règles coutumières appliquées.

Un seul point reste obscur : la femme Mujika ayant déclaré elle-même qu'elle était déjà enceinte lorsqu'elle est allée habiter chez Kabizumbu Daie, « parce qu'elle avait été sa maîtresse », son témoignage semble corroborer les déclarations du demandeur Yakiulu Kibonge affirmant, sans pouvoir le prouver d'ailleurs, que sa femme était enceinte lorsqu'elle l'a quitté et ce avant toute restitution de dot.

Dès lors, sur quoi est basée la conviction du tribunal que le premier mariage était dissout lorsque Mujika fut enceinte de la fillette Kabwese ?

J. P.

Editions de la Revue Juridique du Congo Belge.

1. BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES : 1^{re} année 30 frs ; 2^{me} année, 35 francs ; les deux années en un volume relié 85 frs
2. LES JURIDICTIONS INDIGENES, discours prononcé par Monsieur le Procureur Général A. Sohier à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'appel d'Elisabethville, une brochure 4 frs
3. LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 frs
4. LES DIVERSES SORTES DE CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 frs
5. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 frs
6. UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE - Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 frs
7. NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 frs.
8. CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 frs.
9. LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure 5 frs.
10. ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par P. van Arenbergh, une brochure 2 frs.
11. LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure 5 frs.
12. MUPONGO - BULOJI, par S. E. Mgr Aug. De Clercq, une brochure 5 frs.
13. LA PROPRIETE FONCIERE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 frs.
14. LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ECHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., Revu par J. Ferry, Cong. St. E., Vicaire délégué du Katanga Nord, une brochure 3 frs.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Bulletin paraît 6 fois par an . Abonnement combiné au Bulletin et à la Revue Juridique du Congo Belge : 75 frs; au Bulletin seul : 35 frs par an. Toute correspondance relative à l'administration ou à la rédaction doit être adressée au Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE:

CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES: EPREUVE JUDICIAIRE OU ORDALIE « MWAVI », par le R ^d Burton (traduction A Thienpont).	293
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TABLE DES MATIERES (1935-1936).

1. TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS	301
2. TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES	303
3. TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE	305



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Crimes et superstitions indigènes.

EPREUVE JUDICIAIRE OU ORDALIE « MWAVI »

« Mwavi » est un nom donné à l'origine à un arbre qui croit, avec une certaine rareté, le long des rivières. Ce nom comporte, cependant, une seconde signification, celle d'épreuve par ordalie, que ce soit par le poison tiré de l'arbre « Mwavi » ou non.

Epreuve du poison : « Mwavi wa Kibale ».

L'arbre « Mwavi » est toujours considéré avec respect, abstraction faite de toute cérémonie qui s'y rattache. Si un indigène enlève de l'écorce de l'arbre, il laissera toujours quelques perles, en guise de paiement, à l'esprit de l'arbre.

En vue d'une épreuve, cependant, la plupart des indigènes achèteront l'écorce nécessaire à un homme spécialisé, au prix d'un franc pour un morceau d'environ 3 cm³, quantité généralement employée pour l'épreuve du poison.

La cérémonie de l'épreuve du poison est appelée « Kupulula Mwavi » ou « Kupulula wa-mwavi ».

Le spécialiste qui administre cette épreuve est habituellement, mais pas toujours, un charlatan ou un magicien. Il prend le titre de « Nkongolo Mwamba » et appelle les gens qui désirent le consulter par un battement spécial du tambour.

Si un homme désire faire preuve de son innocence, il se rend chez le spécialiste du Mwavi avec son accusateur. Le « wa-mwavi » ou spécialiste met un morceau d'écorce de mwavi, pendant environ un quart d'heure, dans unealebasse d'eau froide, en l'agitant de temps à autre. L'accusé et l'accusateur sont placés sur une natte l'un en face de l'autre. L'accusateur dit alors : « Si tu as volé (ou quel que soit le crime dont il est accusé), meurs par le Mwavi, sinon, vomis ».

Cette injonction faite par l'accusateur à son adversaire s'appelle « Kusanza ». L'accusateur frappe le sol au moyen d'un bâton et s'assied, épiant l'accusé, pendant que celui-ci avale deux ou trois gorgées de laalebasse empoisonnée tandis que parents et amis de chacun d'eux se tiennent derrière leur homme pour voir si tout se passe normalement.

Certains vomissent presque immédiatement tandis que d'autres ne vomissent qu'après une vingtaine de minutes. Dans les deux cas l'innocence de l'accusé est établie. Souvent le « Mwavi » n'a que peu d'effet, exception faite d'une légère douleur à l'estomac, mais la grande majorité des personnes vomit. S'il n'y a pas de vomissement, l'accusé avoue et paie rapidement espérant ainsi éviter la mort. Parfois il avale et meurt, mais c'est rare. L'écorce de « Mwavi » nouvellement coupée est plus nocive que celle qui a été conservée un certain temps, et ainsi s'il a été prouvé que des hommes sont ennemis de la communauté, le « Nkongolo Mwamba » fournira un morceau spécialement grand d'écorce nouvelle, tuant ainsi à dessein ceux qui sont un danger public.

D'autre part, le « Nkongolo Mwamba » qui s'est laissé corrompre pour « bingizya » ou innocenter un homme par le « Mwavi » lui donne immédiatement avant l'épreuve une poignée de fèves crues, broyées — en lui recommandant de bien les mâcher. Quand l'accusé prendra le « Mwavi » — il vomira presque immédiatement.

Si un homme avale le poison et meurt, ses parents ne doivent pas d'indemnité pour son crime, on considère, en effet, qu'il l'a payée de sa vie. Si l'accusé vomit, et par là il est innocenté, son accusateur doit lui payer une somme importante en guise de dédommagement pour son accusation non fondée.

Epreuve par la hache rougie au feu : « Mwavi wa Kasolwa ka Mudjilo ».

Parfois le spécialiste du « Mwavi » se sert-il d'autres épreuves que celle du poison pour administrer l'ordalie. Une épreuve courante est celle pour laquelle un fer de hache est chauffé et le « wa-mwavi » le prend de temps à autre en mains pour vérifier si la chaleur en est suffisante. Pour ce faire, il plonge au préalable la main dans un récipient d'eau froide contenant un mélange de racines de « mushelele » et de « mulembwe. » Ces racines semblent immuniser, jusqu'à un certain point, contre la chaleur.

Quand la hache est rouge, le spécialiste la tend à l'accusé qui est assis vis-à-vis de son accusateur comme dans l'épreuve précédente. L'accusé peut également plonger la main dans la brassin de racines. Au moment où il reçoit en main la hache rougie, l'accusateur se penche vers lui sur la natte et lui dit : « Si tu as volé (ou ensorcelé, ou quel que soit le crime) sois brûlé, mais si tu n'as pas volé, sois sain et sauf. » Alors l'accusé lèche la hache deux ou trois fois, tandis que l'humidité grésille sur sa langue. Si la langue reste intacte, les parents de l'accusé poussent un grand cri pour proclamer son innocence, mais si la langue est brûlée l'accusé doit payer, et le « Wa-Mwavi » calme la douleur au moyen du liquide contenu dans le récipient aux racines.

Epreuve par l'eau bouillante : « Mwavi wa mema a Saluka ».

Ses grands traits en sont les mêmes que ceux de l'ordalie précédente, à l'exception que l'accusé doit prendre des pierres au fond d'un récipient d'eau bouillante, et si des cloches apparaissent sur le bras, il est considéré comme coupable.

« Kutoma Mwavi » signifie littéralement boire du « Mwavi » mais même dans l'ordalie par la hache rougie au feu ou par eau bouillante on dit toujours « Kutoma Mwavi ». D'autres variétés de cette forme d'ordalie sont le « *Mwavi wa Kapidi* » dans lequel on enflamme une torche faite de feuilles de bananiers, séchées et enroulées autour d'un bâton de résine d'olivier sauvage. L'accusé doit l'étouffer entre sa main nue et sa poitrine nue : (si la main ou la poitrine sont brûlées, il est considéré comme coupable). Aussi le « *Mwavi wa Kikuyu* » dans lequel on enflamme un morceau séché de bois de « Mbudji ». L'accusé doit étouffer la flamme en le mettant en bouche. Le « Mbudji » donne une flamme large, sans fumée. Et si la bouche ou la figure sont brûlées en éteignant le feu, l'accusé est considéré comme coupable et doit payer.

Epreuve par un anneau de fer qu'on laisse tomber dans l'œil : « Mwavi wa Kalondo mu Diso ».

Comparativement aux autres, celle-ci est une nouvelle forme d'ordalie. Elle fut introduite par des commerçants ambulants Bekalebwe venus du Nord. Dans ce cas-ci, c'est le spécialiste (Wa-Mwavi) qui est assis sur la natte, vis-à-vis de l'accusé. Il prend un petit anneau en fil de fer d'environ 1 cm. de diamètre et l'enduisant d'une poudre qui provoque l'inflammation de l'œil, il le tient au dessus de la tête en disant : « Si l'accusation est vraie que beaucoup de larmes apparaissent dans tes yeux ». L'accusé se retourne, repose la tête sur les genoux du spécialiste — la figure dirigée vers le haut pendant que, deux ou trois fois, le spécialiste laisse tomber l'anneau sur la prunelle de l'œil. Si l'œil redevient rapidement normal, l'innocence est prouvée, mais s'il s'enflamme fortement et se remplit de larmes, il est évident que l'accusation était fondée.

Ordalie par morceaux d'écorce enlevées à un arbre : « Mwavi wa Kibale »

Nous avons déjà parlé de l'épreuve « Mwavi wa Kibale » se rapportant à l'absorption de poison provenant de morceaux d'écorce de l'arbre appelé « Mwavi. » Il existe cependant une autre forme d'épreuve portant le même nom. Elle est uniquement administrée par les magiciens. On ne dira jamais à son propos « Kutoma Mwavi » boire le poison, mais toujours « kubuka Mwavi », réveiller le « Mwavi ». L'homme qui l'administre prend le titre de « Kabizya ». La veille, le magicien reçoit un salaire préliminaire. Le matin tôt il fait résonner son tambour signal, demandant à l'esprit qui l'inspire de prendre possession de lui et de montrer qui est coupable et qui est innocent. La foule se rassemble sous un arbre

« nyandwe » pendant que le magicien y grimpe, son herminette sur l'épaule, marmottant des incantations à voix d'autant plus haute qu'il s'élève dans l'arbre. L'accusateur et l'accusé prennent maintenant place sous l'arbre, l'un vis-à-vis de l'autre, sur une natte, comme dans les épreuves précédentes. Après l'injonction habituelle, le magicien, du haut de l'arbre, arrache un morceau d'écorce et le maintenant en équilibre sur son herminette, crie : « Si le côté blanc apparaît tu es innocent, mais si le côté foncé est au dessus, tu es condamné (Note : Dans le Lubaland, blanc signifie toujours justification, en sorte qu'un homme qui s'est justifié soit devant un chef soit devant un magicien est barbouillé de chaux pendant que ses jeunes amis ajoutent encore souvent à sa blancheur en le barbouillant en outre de poussière qu'ils jettent sur lui par poignées). Le magicien lance le morceau d'écorce de « Nyandwe » et au moment de sa chute sur le sol, la foule assemblée se précipite pour voir quel côté est au dessus, exactement de la même manière que pour un « toss » de pile ou face avant un match de cricket, en Europe. Si les spectateurs ne sont pas contents, ils demandent qu'on recommence jusqu'à deux ou trois fois.

Cette forme d'épreuve est la plus communément usitée quand il apparaît après son mariage qu'une femme est malade. Le mari soutient qu'elle avait sa maladie avant le mariage, tandis que ses parents affirment que le mari lui a communiqué la maladie. Si le côté foncé de l'écorce de « nyandwe » apparaît, il est évident qu'elle était déjà malade en arrivant chez son mari et elle, ou ses parents devront restituer le « buko », c'est-à-dire la dot.

Epreuve par l'enlèvement des cendres: « Kuolola Buto ».

Un homme malade accusera souvent un autre homme de l'avoir ensorcelé ou d'avoir excité les esprits contre lui. Naturellement l'accusé niera. Souvent un magicien sera cause de l'accusation, et tout aussi naturellement il déclarera que l'esprit qui l'inspire a désigné le coupable. Même alors l'accusé a un moyen de se disculper car les esprits de l'autre monde eux-mêmes ne sont pas infailibles. L'affaire est soumise à une ordalie dans laquelle il y a d'une part l'homme malade et le magicien qu'il a consulté et d'autre part l'homme accusé d'ensorcellement

Cette cérémonie est connue sous le nom de « Kuolola buto. » Elle se déroule comme suit : Tard dans l'après-midi, l'accusé se rend à la maison du malade, muni d'un balai fait d'herbes dites « lubamba » . Ayant vidé la maison de tout son contenu, il balaye proprement le sol emportant poussières et cendres. Fermant derrière lui la porte de la hutte, il s'en va au loin dans la forêt ou il jette les balayures dans un arbre creux ou dans l'ouverture d'une fourmilière. Le malade retourne dans sa hutte et y dort mais en laissant à l'extérieur tout ce qui en a été sorti. L'accusé dort en brousse et ne retourne à son « mbala » ou logement que tard dans l'après-midi du jour suivant. Il y retourne dans le silence le plus complet. Personne ne peut le saluer jusqu'au lendemain matin au moment où il se présente devant la famille du malade dont les membres se tiennent en demi cercle sous la présidence du magicien accusateur. L'accusé leur présente quelques perles et un fer de hache au moyen duquel chaque membre de la famille se donne un coup léger sur les coudes et les genoux. Après cela l'accusé retourne chez lui.

D'après la croyance, si l'accusé a jeté un sort sur la hutte du malade, ce sort a été enlevé avec la poussière et les cendres et le léger coup sur les coudes et les genoux que se donnent les autres membres de la famille est de nature à les protéger contre la transmission du maléfice ou du sort. Si le malade se remet, il est évident que l'accusé était coupable et il doit payer, mais si l'homme reste malade, l'accusé est innocenté et le malade, ses parents et le magicien doivent tous lui payer une belle indemnité pour l'avoir calomnié.

Les sortes d'épreuve ci-dessus sont plus ou moins généralement usitées dans le Lubaland et il est prudent de dire que pour chaque affaire soumise aux chefs ou au personnel gouvernemental — il y en a au moins deux réglées par l'une ou l'autre ordalie.

Ajoutons qu'aux manières citées de mener ces épreuves, il y a de nombreuses manières régionales de trancher les différends. Toutes ces manières sont considérées comme la propriété d'un seul individu, ou des émanations d'une source particulièrement sacrée, d'une caverne ou d'une autre résidence imaginaire d'un esprit. Donner une liste complète de ces manières exigerait un volume. Certaines sont uniquement des tours d'adresse de magicien, la plupart contiennent une certaine part de truquage. Ainsi

dans le « Mwavi wa ndalabo » le spécialiste place une aiguille, pointe en l'air, dans un bloc de bois. Un récipient en terre cuite est placé sur l'aiguille. S'il reste en équilibre l'innocence est établie, s'il tombe l'accusé est coupable. Actuellement les poteries indigènes ne sont cuites que très superficiellement de sorte que, si la poterie est posée sur l'aiguille avec un léger petit coup, la pointe de l'aiguille perce la surface extérieure, assez dure, pénètre dans l'argile et la poterie reste apparemment en équilibre. D'autre part, si le spécialiste désire causer la perte de l'accusé, il dépose tout doucement la poterie sur la pointe de l'aiguille d'où, tout naturellement, elle tombe.

A Kabangi, dans la vallée de Ngoimani, jusque tout récemment on jetait des perles dans une source et le jugement découlait de la manière dont les rides atteignaient le bord de la source.

Dans un village proche de Bukama, un indigène avait sa propre méthode de divination soigneusement mise au point. Elle était utilisée comme forme d'épreuve et aussi d'une manière plus large pour les consultations et les avis. Chaque matin, il laissait tomber dans une rivière isolée, proche du Lualaba, quelques termites séchées. Les barbeaux et autres poissons de vase furent habitués à cette nourriture régulière. Le nombre de poissons, leur voracité à avaler les termites et la direction d'où ils venaient fournissaient les indications désirées du monde des esprits.

« Kashekesheke » ou « Lubuko ». La Planchette du Lubaland.

On ne saurait vivre longtemps dans un village de cette région sans entendre le tap! tap! du « Lubuko ».

De prime abord, il pourrait être confondu avec le bruit que fait un forgeron indigène travaillant dans sa forge ou avec le bruit fait par un homme se construisant une maison quand, à petits coups, il enlève l'écorce de ses sticks.

Cependant dès qu'on a assisté à la consultation d'un de ces curieux petits instruments, le son est facilement reconnaissable.

Le « lubuko » a généralement la forme d'un petit carré, complètement sculpté, surmonté d'une grossière tête d'homme, le tout taillé dans un même bloc de bois. Toutefois il arrive qu'il soit bien mieux achevé comportant les épaules, la poitrine, le traits du visage et des cheveux tressés sculptés dans la même pièce de bois.

Celui qui donne la consultation et celui qui la désire s'accroupissent de part et d'autre d'un siège indigène. Chacun introduit les deux premiers doigts dans l'ouverture du « lubuko » prenant ainsi le carré par des côtés opposés. L'instrument est ensuite agité avec violence, censément sous l'influence d'un esprit, chaque mouvement rendant, sur le siège, un bruit semblable à celui d'un petit coup. Celui-ci avertit les tiers qu'une consultation est en cours et en même temps qu'on sollicite un message du monde des esprits.

La manière de consulter :

Celui qui consulte dit à celui qui donne la consultation ce qu'il désire savoir et en même temps lui paie un salaire préliminaire de quelques perles. Ensuite celui qui donne la consultation en répète l'objet au « lubuko » en une série de questions auxquelles il peut être répondu par « oui » ou « non ». Tout ceci se fait sensiblement de la même manière qui a été décrite pour la consultation d'un magicien.

Si la réponse est affirmative l'instrument se meut de haut en bas, perpendiculairement au siège qu'il frappe avec vivacité. Si l'affirmation est faite avec force le « lubuko » se meut horizontalement, en cercle.

Très souvent la réponse affirmative est une combinaison de ces deux manières. Si la réponse est négative le « lubuko » se meut horizontalement en avant et en arrière, suivant une ligne qui formerait un angle droit avec une autre ligne rejoignant les deux hommes qui le tiennent. Souvent, si cette réponse négative est très formelle, le mouvement est comparable à celui d'un petit balai enlevant la poussière du siège sur lequel l'instrument frappe en même temps de légers coups. Si la réponse est « les esprits du mort » le « lubuko » s'enfonce tête première dans le sol. Si la réponse est « un homme » l'instrument frotte le

menton de celui qui le consulte, en arrière et en avant, désignant ainsi la barbe, tandis que « une femme » s'indique par un mouvement semblable en travers de la poitrine. Des lignes dans la poussière désignent des nombres. Les seules autres indications du « lubuko » sont pour désigner les directions par exemple : où un animal blessé peut être retrouvé, l'endroit où rechercher un fer de hache perdu, ou l'endroit d'où l'on peut attendre l'attaque d'un mauvais esprit.

Un magicien refusera généralement de donner quelque indication dans le but de retrouver ce qui a été perdu, l'esprit qui l'inspire éludant la responsabilité en renvoyant l'intéressé consulter le « lubuko ». Ainsi donc, bien que ce dernier puisse être consulté sur presque tous les sujets, son rôle le plus important consiste dans la restitution des biens perdus. Voici un exemple de consultation :

- » Est-ce au dessus ? - gratte, gratte ! c'est-à-dire non !
- » Est-ce en dessous ? - gratte, gratte !
- » Est-ce sur le sol ? - tape, tape ! c'est-à-dire oui !
- » Est-ce du côté où le soleil se lève ? - gratte, gratte ! Non !
- » Est-ce du côté des montagnes ? (c'est-à-dire le Sud) - tape, tape ! Oui !
- » Est-ce parmi les arbres ! gratte, gratte !
- » Est-ce dans l'eau ? - gratte, gratte !
- » Est-ce dans l'herbe ? - tape, tape ! Oui !

Celui qui donne la consultation conclut : « Donc c'est sur le sol, dans l'herbe, vers le Sud » et le « lubuko » donne un dernier tape, tape ! affirmatif et décrit un cercle.

En cas de maladie les questions caractéristiques sont : « Est-ce par l'esprit d'un défunt ? » - « Est-ce un Kanzundji ? » - « Est-ce par Dieu ? (c'est-à-dire une mort naturelle) » - « Est-ce par sortilège ? » - « Est-ce par une malédiction » - « Est-ce par un charme » - « Apaiserais-je les parents du mort ? » - « Provoquerais-je une réunion pour boire de la bière ? » - « Placerais-je de la nourriture à la croisée de chemins pour un esprit errant ? » - « Provoquerais-je une danse « Budye » ?

La Théorie du « Lubuko » ou « Kashekesheke. »

Le « lubuko » ne possède par lui-même ni charme ni maléfices bien que souvent il soit orné de perles. Celui qui donne des consultations ne prend pas de titre particulier et n'en retire aucun prestige bien que les réponses du « lubuko » soient considérées comme offrant bien plus de garanties que celles d'un magicien.

L'homme qui désire se servir du « lubuko » commence par fabriquer son instrument et se rend ensuite chez un adepte. Ce dernier prend la main du novice dans la sienne et gratte la peau du pouce droit jusqu'à l'apparition du sang. Dans la blessure on frotte du sel végétal et des bourgeons de « lwenye », plante malodorante. Ceci se fait d'une manière semblable à celle décrite pour le « kusala lusalo » pour l'initiation des guérisseurs. Le novice peut alors s'exercer seul au « lubuko » jusqu'à ce qu'il ait l'habitude de sentir et de répondre au moindre mouvement et à la moindre secousse. Pendant cette période, il procède à de nombreuses ablutions au moyen d'eau dans laquelle ont trempé des feuilles de « lwenye » jusqu'à ce que l'odeur caractéristique du novice puisse être décelée à plusieurs pieds de distance.

Enfin il a la certitude d'être capable de sentir la moindre indication du monde des esprits et il demande : « quel esprit agite ce « lubuko ? » « Est-ce un dieu ? » « Est-ce un mukishi ? » « Est-ce un tel ou un tel » jusqu'à ce qu'il découvre celui qui est censé travailler avec lui en dirigeant l'instrument. Dans la suite cet esprit est de temps en temps rappelé, objet de présents, et cajolé pour qu'il continue son aide sans erreur et sans hésitation. Le novice porte alors en présent à celui qui l'a initié une volaille et quelques francs, et se considère dès lors comme un adepte consommé. Ces consultations ont un succès immense et nous avons connu des hommes voyageant d'un bout à l'autre du Lubaland sans autre bagage qu'un « lubuko » porté ostensiblement sous le bras. Il ne manquait jamais de nourriture, de vêtements ou d'abri car l'indigène crédule est tout disposé à recevoir à bras ouverts ce télégraphiste entre les vivants et les morts, et à le payer généreusement.

Il y a une sensibilité très délicate entre deux hommes qui tiennent le « lubuko » d'une main ferme. Le propriétaire peut souvent deviner ce qui se passe dans l'esprit de celui qui le consulte, par la moindre

reaction ou secousse d'assentiment, de dénégation ou de désapprobation.

Ni le guérisseur ni le magicien ne restituent jamais un salaire qui leur a été payé même si la consultation ne donne pas de résultat. L'homme au « lubuko » se décharge toutefois de toute responsabilité. Si l'instrument n'a pas donné satisfaction à celui qui l'a consulté, il restitue simplement le salaire initial et incrimine le « lubuko » ou l'esprit qui est censé l'inspirer.

En l'absence de « lubuko » surmonté de la tête d'homme habituelle on emploie unealebasse ordinaire, les deux parties empoignant les bords opposés. Les noms de « lubuko » et de « kashekesheke » s'emploient indistinctement pour les deux formes.

Une fois qu'un « lubuko » a été employé avec succès par un homme, il est dorénavant considéré comme le sien propre et on dit que l'esprit qui anime l'instrument ne travaillerait pas pour quelqu'un d'autre.

Dès lors, à la mort du propriétaire, le « lubuko » est jeté comme un objet devenu inutile.

D'autres instruments sont employés concurremment avec le « lubuko », pour retrouver des objets perdus. Il y a deux méthodes principales se servant de cornes enchantées connues sous le nom de « mukankabwa » et « kakieleko ». Le propriétaire d'un « kakieleko » favorisé par le succès obtient fréquemment une réputation aussi grande qu'en Europe le propriétaire d'un bon limier. Il frappe sa corne à petits coups au moyen d'un couteau ou d'une hache et dit : « Montre-moi où tel ou tel objet perdu peut être retrouvé ». Sur quoi il prétend sentir la corne tirer la main dans une certaine direction et il suit ou bien jusqu'à ce que l'instrument découvre ce qui a été perdu ou bien jusqu'à ce qu'il soit obligé de reconnaître son échec. Malheureusement chaque succès est vanté pendant des semaines tandis que chaque échec est suivi de quelque faible excuse.

Cérémonies suivies dans l'emploi des sortilèges.

Les diverses incantations, attitudes et mesures de protection employées dans l'utilisation de ces sortilèges sont compliquées à l'extrême. Pour y mentionner tous les petits détails auxquels le guérisseur s'attache si méticuleusement, il faudrait non quelques paragraphes, mais des livres. Ils rivalisent en soin et rigueur avec les mesures antiseptiques et de désinfection utilisées dans un hôpital moderne.

Nous nous bornerons, pour ce motif, à donner un exemple de leur application avec un peu plus de détails. Dans ce but nous choisirons la cérémonie du « kabole » à laquelle on procède pour la sauvegarde d'une femme qui a mis au monde des enfants mort-nés ou qui a eu des fausses couches répétées.

Le « Bwana Mutombo » (titre officiel du guérisseur qui se charge de l'opération) déclare avoir trouvé que le mari de la malheureuse femme injuriait sa mère, de son vivant, et que morte elle se venge de lui en faisant avorter sa femme.

Note : Quand on saisit l'idée qui se cache ici dessous, il est aisé de comprendre pourquoi les jeunes gens sont si troublés quand leurs mères sont outragées. S'ils n'ont pas fait montre d'un degré approprié d'indignation, ils pourraient ne jamais devenir père. Tout le système d'outrage, chez les Baluba, repose sur cette idée.

Pour contrecarrer les mauvaises intentions de la défunte, le « Bwana Mutombo » prescrit la cérémonie du « kabole ». Ainsi donc, aussitôt que la femme est à nouveau enceinte, il lui prépare une petite natte, habituellement d'un pied sur deux. Il lie sur le bord de celle-ci et à certains intervalles huit ou neuf sortilèges différents, par exemple :

Un pédoncule dealebasse remplie de racines de « katembo ».

Une fève de « kapudi » remplie de racines de « mpampi », de « nyandwe » et de « mbanga ».

Une écaille de scarabée « kitungu » remplie de racines ramassées sur le chemin menant à la rivière (ceci est un puissant sortilège contre les sorciers).

Une corne d'antilope des roseaux remplie de racines de « kalawa ».

Une corne de chèvre remplie de racines de « mpampi », « nyandwe » et « mbanga ».

Une corne de « kashia » remplie de mousse d'eau.

Le fruit de la liane « diinga » remplie de racines de « katembo ».

Le fruit de la liane « disoko » remplie de la même racine.

Et enfin, parfois, la carapace d'une petite tortue « bishidi » contenant des jeunes pousses de « lubuichi », « lwenye », « mpampi », « katembo », « mbanga » et « nyandwe ».

Note : Comme ces essences reviennent fréquemment dans la description qui suit, il peut être utile de faire remarquer ici que le « lubuichi », le « lwenye » et le « kitachi » ont une forte odeur ayant la réputation d'être nuisible aux esprits; tandis que les quatre autres essences « mpampi », « katembo », « mbanga » et « nyandwe » ont le bois le plus dur de la forêt. Voyez la note sur le « kusasula ».

Le guérisseur place sa natte à la porte de la hutte dans laquelle l'esprit du mort a jeté le trouble et dont on désire chasser la mauvaise influence.

Il confectionne un balai de nervures de feuilles de palmier « mfuchi », enchanté au moyen d'une fève « kapudi » et d'une corne de « kashia » contenant des racines. Pendant la nuit tout est enlevé de la hutte : y restent seuls la femme qui a eu l'enfant mort-né, avec ses autres enfants. L'homme qui a outragé sa mère, et ainsi apporté le trouble, se couche au travers de la porte après avoir housainé les abords de la hutte au moyen de jeunes branches des sept plantes prémentionnées « pour disperser la mort » et avoir balayé la hutte au moyen de la brosse magique et des sept branches différentes réunies. Poussières et cendres sont conservées dans un morceau d'écorce de « kyula », recouvertes de branches des sept essences et sur lesquelles veille une écaille enchantée de limaçon déposée au sommet du tas de cendres. Ce sortilège, l'écaille de limaçon, s'appelle « kikombo » ou balai et a la réputation de prévenir toute funeste émanation du tas de cendres ou qu'y pénètre quelque chose de préjudiciable. Elle contient des racines de « nyandwe », « mpampi », etc... » On y ajoute un petit morceau d'os humain appelé « kijimba kya nzuji ».

Ainsi donc la femme et les enfants dorment dans la maison, l'homme en travers de la porte, le tas de poussière reste dans la hutte protégée par la magie, et, pendant la nuit, la femme jette de temps en temps sur le feu quelques branches des sept essences prémentionnées.

Au chant du coq la hutte est de nouveau proprement balayée. Les balayures sont mises dans l'écorce de « kyula » et le tout est enlevé de la maison. Il n'y reste que la femme, les enfants, et la brosse magique. Pas même les cendres du feu ne peuvent y demeurer et, si la femme elle-même s'est rendue coupable de quelque manque de respect à l'égard du mort, elle se tient dans l'ouverture de la porte pendant que le guérisseur lui fait une légère incision dans chaque sein, essuie le sang sur deux petits morceaux d'étoffe et, avec ceux-ci, confectionne une petite corne magique d'expiation.

Les branches qui ont servi à balayer, l'écorce contenant la poussière, les cendres et l'écaille enchantée sont portées et posées à la croisée des chemins où elles sont veillées par un manche de houe magique dans lequel sont placées des racines de « katembo » et les os « d'un être humain dont l'esprit a une tendance homicide ». Ce manche jouit d'une grande crainte superstitieuse et est appelé « Umpinyi wa lukalananyamvu, bomi tu kalalanyabo, bafu tu kalanyabo ». Ce qui succinctement signifie « le manche pour séparer le mort du vivant ». Ce manche a la réputation de chasser les esprits défunts, les sorcières en vie ou les maléfices.

Le mari, après avoir tout déposé à la croisée des chemins, sous la garde de la houe; retourne chez sa femme avec le « Bwana Mutombo ». Il lui présente la natte « kabole » qui était restée à l'extérieur de la hutte. En la lui tendant il avoue : « J'ai outragé ma mère et vous ai causé ce chagrin mais maintenant j'ai chassé le mauvais esprit de la hutte, prenez cette natte pour l'enfant attendu ».

Le guérisseur fabrique ensuite des sortilèges au moyen de cornes de « situtunga », « ngulungu », « nsunu » et de chèvre. Il enchante également unealebasse. Réuni cela forme un assemblage volumineux et lourd qui doit accompagner la femme où qu'elle aille, dans une corbeille spéciale en « kabole ». Après la naissance de l'enfant, elle doit porter la corbeille sur la tête et le bébé sur le bras tandis qu'elle prend le nom de « inakabole ». Quand il n'est pas porté l'enfant doit toujours être placé sur la natte de « kabole ».

Note : La règle habituelle dans le Lubaland est que pendant la grossesse mari et femme peuvent avoir des rapports mais pas pendant la période de l'allaitement. Dans le cas d'une « inakabole » la règle est même plus sévère car le mari ose à peine approcher sa femme, de crainte que la jalousie de l'esprit de la mère ne soit à nouveau éveillée; tandis que pour l'enfant sa vie serait en danger s'il était assis ou couché ailleurs que sur la natte magique.

A l'époque du sevrage le père fait au « Bwana Mutombo » cadeau d'un coq. Le « Bwana Mutombo » se procure des bourgeons de « mbanga », « nyandwe » et « mpampi » et les cuit avec des fèves, du sel et de l'huile, comme repas de sevrage pour l'enfant âgé d'environ trois ans. Il noue un mouchoir autour de la poitrine de la mère et dit : « Vous ne devez pas nourrir votre enfant plus longtemps. Si vous désirez que votre enfant vive, ne volez pas, ne mangez pas de « mulembwe » (une plante très glissante) ou de poissons « bibola » et « banso » (tous deux poissons très glissants et sans écailles) de crainte qu'ils ne laissent échapper l'effet de la magie. Ne mangez pas de crabes, ils annihilent le pouvoir de la magie, et ne vous baignez pas au fleuve avec vos fesses découvertes mais couvrez-les d'un vieux haillon quand vous allez à l'eau ».

Quelques mois plus tard, quand l'enfant est fort on prépare une grande fête et un grand brassin de bière. Jusqu'à ce moment, l'« inakabole » ne peut pas prendre le deuil ni laisser paraître aucun signe de chagrin même si son plus proche parent meurt. Pour cette fête le père tue une volaille et en cuit la tête sur une nouvelle houe, à feu lent, avec des pousses de « mpampi », « mbanga » et « nyandwe ». Celles-ci sont écrasées et données, pour les manger, à la mère et à l'enfant. Ils apportent alors les sept branches dont question ci-dessus et les mettent dans un récipient avec de l'eau et un fer de hache (connue comme « la hache au moyen de laquelle on fortifie »). Pendant que cela cuit, le corps entier du père, de la mère et de l'enfant est lavé au moyen de l'eau du récipient, leurs têtes sont rasées et ils sont complètement barbouillés de chaux.

La mère et l'enfant sont ensuite placés sur une grande natte. Le père s'assied à côté d'eux sur le sol. Le « Bwana Mutombo » retire la hache du brassin et au moyen de celle-ci touche la tête, les épaules, les coudes et les genoux de la mère et de l'enfant et disant : « Pour cet homme j'ai fortifié l'enfant, sa femme a donné le jour à un solide bébé et il a grandi normalement. Maintenant que cet homme est sorti d'un état de mort il ne reste plus qu'à me payer mon salaire ».

Alors le père lui paie devant ces personnes assemblées pour la fête, soit cent francs soit une chèvre et le « Bwana Mutombo » enlève la natte, toutes les cornes, etc... en disant « J'enlèverai mes « tunzundij » et les extraurai chez moi ».

Si toutefois le père ne donne pas au « Bwana Mutombo » une récompense suffisante — ce dernier refuse d'enlever la natte et les cornes en disant : « J'ai laissé le « nzundji » avec vous. L'enfant mourra et la mère retournera à son état, elle avortera et aura des enfants mort-nés ».

Naturellement le père augmente rapidement son paiement et ajoute une somme supplémentaire pour le dédain public que subit le « Bwana Mutombo ».

Il n'est pas rare que l'enfant meure malgré toutes les précautions, la natte et la corbeille magiques. En ce cas il est de règle que la femme quitte son mari et aille chez un autre frère dans la même famille ou bien la dot sera remboursée et elle retournera chez ses parents. C'est le motif pour lequel la cérémonie du « kabole » est considérée comme une ordalie. Elle permet de voir si l'outrage dont le mari est supposé s'être rendu coupable vis-à-vis de sa mère a un caractère permanent ou s'il peut être racheté. (1)

W^m. F. P. Burton.

(Traduit de l'anglais par A. Thienpont, Substitut du Procureur de Roi).

(1) L'auteur se réserve expressément le droit d'autoriser toute reproduction ou traduction de son étude.



TABLE DES MATIERES

Années 1935 - 1936.

I. - TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

BOUCCIN R.	
Crimes et superstitions indigènes :	
Les Babali	185
Le Mambela	221
Les Anioto	252
BOURS L.	
La propriété foncière chez les Bakalebwe :	196
BURTON (RÉV. W.)	
L'organisation sociale des Baluba (traduction P. Van Arenbergh)	150
Barbarie des coutumes funéraires des Baluba (traduction A. Thienpont)	266
Epreuve judiciaire ou ordalie « Mwavi » (traduction A. Thienpont)	293
COUSSEMENT (dom Grégoire O. S. B.)	
Crimes et superstitions indigènes :	
La secte du Punga et du Mama Okanga.	64
Les infanticides obligatoires chez les Kaonde :	135
DE CLERCQ (Son Exc. Mgr. A)	
Mupongo - Buloji	168
DE JONGHE Ed.	
Crimes et superstitions indigènes :	
Formations récentes de sociétés secrètes au Congo Belge	287
DE KONINK J.	
Le droit coutumier des Bahutu (Kivu)	209
DUBUISSON M.	
Note sur le tribut dans le territoire de la Rutshuru	61-84
FERRY J.	
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang	261
GALDERMANS C.	
Fiançailles et mariage chez les Bakumu	284
HULSTAERT (RÉV. P.)	
Des différentes formes de mariages et unions pseudo-matrimoniales chez les Nkundo	229
KAPTEIN (RÉV. P. Gr.)	
Vie familiale et mœurs chez les indigènes de l'Equateur (traduction G. Gelissen)	17-28
KEYSER H.	
Organisation judiciaire coutumière des Baanza-Bazimba	4
LACANNE M.	
Enquête sur le Tribunal principal de chefferie de Kisamamba Kampombwe	154
LANFANT R.	
Coutumes juridiques des Baluba de la chefferie de Mulongo	51-78

LOUILLET L.	
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang	261
MARCHAL R.	
La famille chez les Bashila	98
Note sur le « Kipupe Kialo », cérémonie coutumière de l'exorcisme des lieux	128
MONTENEZ, P.	
Note sur l'identité coutumière des indigènes d'origine Lunda	269
SCHOUMAKER, A.	
Note sur l'organisation coutumière des Balomotwa (chefferie de Mufunga)	97
SOHIER, A.	
Le droit coutumier congolais, branche nouvelle du droit	119
TONNOIR R.	
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu :	
1. - Organisation coutumière	25-47
2. - Principes juridiques coutumiers	71
3. - Notice sur les marchés publics	95
VAN ARENBERGH P.	
Le droit foncier coutumier : questionnaire	9
Note sur le droit foncier indigène	15
Le mariage chez les Baluba Bambo	248
VAN ASSCHE D.	
Organisation judiciaire : enquête sur la composition des tribunaux coutumiers des chefferies de Kimese et de Kalonga	36
VAN DER NOOT A.	
Crimes et superstitions indigènes :	
La secte des Bambudi	113
La secte des Bena Tambwe	163
Quelques éléments historiques sur l'empire Luba, son organisation et sa direction	141
VANDEVENNE H.	
Organisation judiciaire des Bayaka	130
VAN LOOY (Rev. P. O.)	
La famille chez les Baluba de Museke et de Kayumba	179
VAN MAL G.	
Note sur la coutume indigène en fait de dommages-intérêts et droit de vengeance (territoire de Ruyigi-Urundi).	13
VAN MALDEREN A.	
Crimes et superstitions indigènes :	
La secte « Visanguka » - Hommes-lions	22
La secte du Bukazanzi	38
La secte des Balindu	90
Organisation judiciaire coutumière des Bakunda	58
Organisation politique et judiciaire coutumières	
De la chefferie de Mufunga	174
Des Banwenshi - Bekuleya	204
Des Bazela de Kiona Zini	278

VERBEKEN A.

Institutions politiques indigènes : accession au pouvoir chez certaines tribus du Congo par système électif	1
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

VERSTAPPEN R.

Note sur les dommages intérêts en matière répressive (territ. de Ngozi-Urundi)	16
--------------------------------------------------------------------------------	----

II. - TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES

ADULTERE

Bahutu (Kivu)	211
Baluba	
chefferie Kayumba	183
chefferie Mulongo	55-79
chefferie Museke	183
Bashila (Ter. Kasenga)	106
Bazela de Kiona Zini	281

CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES

Formation récente de sociétés secrètes au Congo Belge	287
Infanticides obligatoires chez les Kaonde	135
Monographies	
Anioto	252
Babali	185
Balindu	90
Bambudi	113
Bena Tambwe	163
Bukazanzi	38
Buloji	167
Mama Okanga	64
Mambela	221
Mupongo	167
Mwavi	273
Punga	64
Visanguka	22

DIVORCE ET SEPARATION

Bahutu (Kivu)	211
Baluba	
chefferie Kayumba	184
chefferie Mulongo	55
chefferie Museka	184
Bashila (ter Kasenga)	98
Bawumbu	77
Equateur (Indigènes de l')	29

DOMMAGES INTERETS

Secteur des Bawumbu	47-71
Territoire de Ruyigi (Urundi)	13
Territoire de Ngozi (Urundi)	16

DOT	
	Cfr. MARIAGE ET FIANÇAILLES
DROIT COUTUMIER	
	Le droit coutumier congolais, branche nouvelle du droit 119
DROIT DE VENGEANCE	
	Cfr. DOMMAGES-INTERETS
DROIT FONCIER	
	Bahutu (Kivu) 214
	Buluba, chefferie Mulongo 78
	Bawumbu 73
	Bekalebwe 196
	Exorcisme des lieux 128
	Kipupe Kialo 128
	Note sur le droit foncier 15
	Questionnaire spécial 9
FUNERAILLES	
	Barbarie des coutumes funéraires des Baluba 266
HISTOIRE	
	Empire luba 141
IDENTITÉ	
	Indigènes d'origine lunda 269
MARCHES PUBLICS	
	Bawumbu 95
MARIAGE ET FIANÇAILLES	
	Bahutu (Kivu) 209
	Bakumu 284
	Baluba
	Bambo (du Lubilash) 248
	chefferie Kayumba 179
	chefferie Mulongo 51
	chefferie Museka 179
	Bashila (ter. Kasenga) 98
	Bawumbu 76
	Equateur (indigène de l') 17-28
	Lusalo 261
	Nkundo 229
ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCEDURE	
	Banza-Bazimba 4
	Bahutu (Kivu) 215
	Bakunda 58
	Balomotwa 97
	Baluba-Hemba 79
	Banwenshi-Bekuleya 204
	Bawumbu 25-47-71
	Bayaka 130
	Bazela de Kiona Zini 280

Chefferies Kalonga	36
Kimese	36
Kisamamba Kampombwe	154
Mufunga	97-174
Mukelekwa Ntongo	58
Mulongo	79
Mwavi (épreuve du)	293
ORGANISATION POLITIQUE ET SOCIALE	
Accession au pouvoir par système électif	1
Bakunda	58
Baluba	141-150
Banwenshi-Bekuleya	204
Bawumbu	72
Bazela de Kiona Zini	278
Chefferies Kisamamba Kampombwe	154
Mufunga	174
Mukelekwa Ntongo	58
SUCCESSION	
Bahutu (Kivu)	214
Bawumbu	75
Equateur (Indigènes de l')	30
TRIBUT	
Banwenshi-Bekuleya	208
Bazela de Kiona Zini	282
Chefferie de Mufunga	177
Territoire de Rutshuru	61-84

III. TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE

- Avis* : 1) Les chiffres entre parenthèses donnent la numérotation des décisions insérées dans le Bulletin.
 2) La coutume dont il a été fait application est indiquée avant la mention du tribunal ayant rendu la sentence, lorsqu'il n'y a aucune incertitude au sujet de cette coutume; dans les cas douteux, figure seulement la mention du tribunal qui a rendu la sentence.

ACCIDENT

Cfr. CAS FORTUIT

ACTION TEMERAIRE

Tr. Ter. Sandoa (145) 20

ADULTERE

Cause de divorce

Tr. Ter. Kasenga (183) 227

Croyances superstitieuses

cout. Balembwe - Tr. Ter. Eville (168) 116

cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (160) 68

cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (169) 138

cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (175) 139

<i>Empêchement remariage</i>	
cout. Baushi - Tr. Ter. Eville (161)	69
<i>Enfants adultérins</i>	
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (188)	260
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
AMULETTES	
<i>Vente - Escroquerie</i>	
Tr. Ter. Malonga (185)	228
ANNULATION	
<i>Délais de revision et d'annulation</i>	
Tr. Parquet Jadotv. (166)	116
Tr. Parquet Alb. (167)	116
<i>Droits de la défense</i>	
Tr. Parquet Alb. (167)	116
<i>Ordre public</i>	
Tr. Parquet Alb. (167)	116
CAS FORTUIT	
Tr. Ter. Sandoa (144)	20
Tr. sec. s/chef. Mbako (149)	21
cout. Gombe - Tr. chef Bomenge-Monianga (173)	139
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (174)	139
CHASSE	
<i>Accident</i>	
cout. Gombe - Tr. chef. Bomenge-Monianga (173)	139
CHEF INDIGENE	
<i>Autorisation de consulter un devin</i>	
Trib. sec. Lumanga (Sandoa) (154)	44
COLONIES VOISINES	
<i>Nyassaland</i>	
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
COMPÉTENCE	
<i>Colonies voisines</i>	
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
<i>Composition du siège</i>	
Tr. Ter. Kamina (186)	259
<i>Matière politique</i>	
Tr. Ter. Kamina (186)	259
CONCUBINAGE	
<i>Cadeaux entre concubins</i>	
Tr. Ter. Basankusu (180)	166
CRIMES SUPERSTITIEUX	
Tr. District Lualaba 1-4-1935	136
Tr. 1re instance Eville appel 18-9-1935	137
DÉCÈS	
<i>Enfant (d'un) - indemnité</i>	
Tr. chef. de Bena Paya (Kongolo) (170)	138

<i>Femme (de) - indemnité</i>	
cout. Balembwe - Tr. Ter. Eville (168)	116
cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (160)	68
cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (169)	138
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (175)	139
<i>Hôte (d'un) - indemnité</i>	
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (179)	165
DÉPOT	
<i>Perte par cas fortuit</i>	
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (174)	139
DIGNITÉS	
<i>Obtention - compétence</i>	
Tr. Ter. Kamina (186)	259
DIVORCE	
<i>Abandon du domicile conjugal</i>	
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
<i>Absence de griefs sérieux</i>	
Tr. Ter. Kasenga (182)	194
cout. Baluba - Tr. Centre Eville (178)	165
cout. Basimba - Tr. Centre Eville (178)	165
<i>Consentement mutuel</i>	
cout. Baluba - Tr. centre Eville (178)	165
cout. Basimba - Tr. centre Eville (178)	165
<i>Enfants (sort des)</i>	
Tr. Ter. Kabongo (189)	291
Tr. Ter. Kasenga (181)	193
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
<i>Entretien d'une concubine</i>	
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
<i>Impuissance du mari</i>	
Tr. Ter. Sandoa (147)	21
<i>Imputation de sorcellerie</i>	
cout. Bakaonde - Tr. centre Eville (165)	94
<i>Inconduite de la femme</i>	
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
<i>Injure de beau-père à gendre</i>	
Tr. s; chef. Lumanga (150)	21
<i>Preuves des griefs</i>	
Tr. Ter. Kasenga (182)	194
<i>Remboursement dot - Condition du divorce</i>	
Tr. Ter. Sandoa (146)	20
<i>Remboursement dot - Effet</i>	
Tr. Ter. Kasenga (181)	193
<i>Torts réciproques</i>	
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
<i>Violences du mari sur son rival</i>	
cout. Baushi - Tr. Ter. Eville (161)	69

DOMMAGES-INTÉRÊTS

Destruction de nasses

Tr. Ter. Sandoa (148) 21

Imputation dommageables

Cfr. SORCELLERIE

Preuve du dommage

Tr. Ter. Sandoa (145) 20

DONATION

Entre époux

cout. Alunda - Tr. Centre Eville (164) 93

Entre concubins

Tr. Ter. Basankusu (180) 166

DOT

Remboursement - condition du divorce

Tr. Ter. Sandoa (146) 20

Remboursement - Effet sur garde des enfants

Tr. Ter. Kasenga (181) 193

ENFANT

Adultérin - attribution

Cout. Gombe - Tr. ter. Basankusu (188) 260

Tr. Ter. Kasenga (183) 227

Décès - Indemnité

Tr. chef. des Bena Paya (Kongolo) (170) 138

Divorce - sort des enfants

Tr. Ter. Kabongo (189) 291

Tr. Ter. Kasenga (181) 193

Tr. Ter. Kasenga (183) 227

ENVOUTEMENT

Cfr. SORCELLERIE

ESCLAVAGE

Mari esclave - rupture du mariage

Tr. s/ chef. Lumanga (151) 22

ESCROQUERIE

Double mariage de la femme

Tr. Ter. Sandoa (146) 20

Pratique de sorcellerie

Cfr. SORCELLERIE

Vente d'amulettes

Tr. Ter. Malonga (185) 228

FÉTICHES

Détention - secte néfaste

Tr. chef. Bena Paya (171) 138

Vente d'amulettes

Tr. Ter. Malonga (185) 228

FRAIS

Condamnation de la partie succombante

Tr. Ter. Sandoa (144) 20

IMPUTATION DOMMAGEABLE

Cfr. DIVORCE - SORCELLERIE

INDEMNITÉ

Cfr. DÉCÈS

INJURE

de beau-père à gendre

Tr. s/ chef. Lumanga (150)

21

MALADIE VÉNÉRIENNE

Preuve de la communication

Tr. Ter. Basankusu (176)

140

Tr. Ter. Sandoa (145)

20

MARIAGE

Adultère - empêchement au remariage

cout. Baushi - Tr. Ter. Eville (161)

69

Adultère - indemnité coutumière

cout. Balembwe - Tr. Ter. Eville (168)

116

cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (169)

138

Décès de la femme - indemnité

cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (160)

68

Donation entre époux

cout. Alunda - Tr. Centre Eville (164)

93

Double mariage de la femme

Tr. Ter. Sandoa (146)

20

Mari esclave

Tr. s/ chef. Lumanga (151)

22

PÊCHE

Exclusivité

Tr. Ter. Sandoa (148)

21

PRÊT

Action contre ayant cause de l'emprunteur

Tr. Ter. Sandoa (143)

20

PREUVE

Adultère

Tr. Ter. Sampwe (169)

138

Divorce

Tr. Ter. Kasenga (182)

194

Envoûtement

Cfr. SORCELLERIE

Maladie vénérienne

Tr. Ter. Basankusu (176)

140

Tr. Ter. Sandoa (145)

20

PRÊT

Tr. Ter. Sandoa (143)

20

PROCÉDURE

Action par procureur

Tr. Ter. Basankusu (175)

140

Tr. Ter. Basankusu (176)

140

<i>Délai annulation</i>		
Tr. Parquet Alb. (167)		116
<i>Délai revision</i>		
Tr. Parquet Jadv. (166)		116
<i>Droit de la défense - violation</i>		
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (153)		44
Tr. Parquet Alb. (167)		116
<i>Frais - Partie succombante</i>		
Tr. Ter. Sandoa (144)		20
<i>Ordre public - méconnaissance</i>		
Tr. Parquet Alb. (167)		116
<i>Pro deo</i>		
Tr. Ter. Eville (168)		116
PROPRIÉTÉ		
Cfr. DONATIONS		
RESPONSABILITÉ		
<i>Action téméraire</i>		
Tr. Ter. Sandoa (145)		20
<i>Adultère - indemnités</i>		
cout. Balembwe - Tr. Ter. Eville (168)		116
cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (160)		68
cout. Bazela - Tr. Ter. Sampwe (169)		138
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (175)		139
<i>Cas fortuit - accidents aux animaux</i>		
cout. Gombe - Tr. chef. Bomenge Monianga (173)		139
<i>Cas fortuit - accidents aux personnes</i>		
Tr. Ter. Sandoa (144)		20
Tr. s/chef. Mbako (144)		21
<i>Cas fortuit - perte d'un dépôt</i>		
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (174)		139
<i>Preuve de la causalité</i>		
Tr. Ter. Basankusu (176)		140
REVISION		
<i>Délai</i>		
Tr. Parquet Jadv. (166)		116
SORCELLERIE		
<i>Abandon de village</i>		
Tr. sec. Muteba (Sandoa) (157)		46
<i>Autorisation du chef</i>		
Tr. sec. Lumanga (Sandoa) (154)		44
<i>Cause de divorce (imputation de sorcellerie)</i>		
cout. Bakaonde - Tr. Centre Eville (165)		94
<i>Condamnation de celui qui consulte un devin</i>		
Tr. sec. Lumanga (Sandoa) (154)		44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (152)		44
Tr. sec. Tshisangama (Malonga) (159)		46

<i>Condamnation de celui qui fait des imputations de sorcellerie</i>	
cout. Baluba - Tr. Centre Eville (162)	93
cout. Baluba - Tr. Centre Eville (163)	93
Tr. chef. Bena Paya (Kongolo) (172)	138
Tr. Ter. Coquiv. (184)	227
Tr. centre Eville (177)	165
Tr. Ter. Malonga (187)	260
<i>Condamnation du devin</i>	
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (153)	44
<i>Consultation d'un devin</i>	
Tr. sec. Lumanga (Sandoa) (154)	44
Tr. Ter. Malonga (187)	260
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (152)	44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (153)	44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (155)	45
Tr. sec. Muteba (Sandoa) (157)	46
Tr. sec. Tshanika (Malonga) (158)	46
Tr. sec. Tshisangama (Malonga) (159)	46
<i>Expulsion du village</i>	
Tr. Ter. Sandoa (156)	45
<i>Imputation dommageables (de sorcellerie, d'envoûtement)</i>	
cout. Bakaonde - Tr. Centre Eville (165)	94
cout. Baluba - Tr. Centre Eville (162)	93
cout. Baluba - Tr. Centre Eville (163)	93
cout. Gombe - Tr. Ter. Basankusu (179)	165
Tr. chef. Bena Paya (Kongolo) (172)	138
Tr. Ter. Coq. (184)	227
Tr. Centre Eville (177)	165
Tr. sec. Lumanga (Sandoa) (154)	44
Tr. Ter. Malonga (187)	260
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (152)	44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (153)	44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (155)	45
Tr. Ter. Sandoa (156)	45
Tr. sec. Tshisangama (Malonga) (159)	46
<i>Infraction à la coutume</i>	
Cout. Baluba - Tr. Centre Eville (162)	93
Cout. Baluba - Tr. Centre Eville (163)	93
Tr. chef. Bena Paya (Kongolo) (172)	138
Tr. Ter. Coq. (184)	227
Tr. Centre Eville (177)	165
Tr. sec. Lumanga (Sandoa) (154)	44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (152)	44
Tr. sec. Tshanika (Malonga) (158)	46
Tr. sec. Tshisangama (Malonga) (159)	46
<i>Mutilation de cadavre</i>	
Tr. sec. Muteba (Sandoa) (157)	46

<i>Restitution des indemnités payées</i>	
Tr. Ter. Malonga (187)	260
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (152)	44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (153)	44
Tr. sec. Mbako (Sandoa) (155)	45
Tr. sec. Tshanika (Malonga) (158)	46
Tr. sec. Tshisangama (Malonga) (159)	46
STATUT	
<i>Nyassalandais</i>	
Tr. Ter. Kasenga (183)	227
SUCCESSION	
<i>Action contre ayant cause</i>	
Tr. Ter. Sandoa (143)	20
SUPERSTITION	
cfr. V° ADULTÈRE - croyance superstitieuses	
cfr. V° VENTE.	
TRIBUT	
<i>Compétence des juridictions</i>	
Tr. Ter. Kamina (186)	259
VENTE	
<i>Amulettes</i>	
Tr. Ter. Malonga (185)	228



Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les trois premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection des numéros des trois premières années restant en magasin est en vente au prix de 80 francs.

Les 5^e, 6^e, 7^e et 8^e années en fascicules 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9^e, 10^e ou 11^e années non reliées : 55 francs. Reliées, 75 francs par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs selon les numéros; on ne vend pas de numéros séparés aux non abonnés.

Collection complète reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4^e, 5^e, 6^e, 7^e, 8^e, 9^e, 10^e et 11^e années reliées et le répertoire relié : 1000 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des quatre premières années, les 5^e, 6^e, 7^e, 8^e, 9^e, 10^e et 11^e années : 575 francs.

La première année du Bulletin seul : 30 francs. La deuxième année du Bulletin seul : 35 francs. Les deux premières années du Bulletin en un volume relié : 85 francs. La troisième année non reliée : 35 francs.

NOTES AU SUJET DES REGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE REGIME DES FAILLITES AU CONGO BELGE. par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs, (épuisé).

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs.

LES JURIDICTIONS INDIGÈNES, discours prononcé par A. Sohier, Procureur Général, à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'Appel d'Elisabethville (épuisé).

LA DOT, par A. Sohier, une brochure 8 francs.

LES DIVERSES SORTES DES CHEPTELS DANS LE DROIT COUTUMIER DES PASTEURS DU KIVU, par A. Moeller, une brochure 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 francs

UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE — LE DECRET DU 5 DÉCEMBRE 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure, 5 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALUBA, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

CONTRIBUTION A L'ENQUÊTE DE CONSTITUTION DU SECTEUR DES BAWUMBU, par R. Tonnoir, une brochure, 5 francs.

ENQUÊTE SUR LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS : QUESTIONNAIRE, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

LA FAMILLE CHEZ LES BASHILA, par R. Marchal, une brochure, 5 francs

LE DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. BRANCHE NOUVELLE DU DROIT, par A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel, une brochure, 5 francs.

REPERTOIRE GENERAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs, Supplément: année 1935, 20 francs

LE « MUPONGO. MULOJI » par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

LE « LUSALO » OU MARIAGE MONOGAMIQUE PAR ECHANGE DU SANG, par L. Louillet, Cong. St. E., Revu par J. Ferry, Cong. St. E., une brochure, 3 francs.

PORT EN PLUS.

